Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 1

Artikel: Qu'est-ce que la vérité?
Autor: Gadamer, Hans-Georg
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381301

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 21-34

QU'EST-CE QUE LA VÉRITÉ?*

HANS-GEORG GADAMER

Question première et ultime de toute philosophie, mais aussi et surtout préoccupation majeure de toute forme de savoir, la question de la vérité perdure dans l'histoire de l'humanité. La science, alpha et oméga de notre civilisation occidentale, a voulu en faire une question soluble, un problème résolu (grâce à sa méthode). La science serait ainsi le dépositaire autorisé de la vérité. N'est alors vrai (ou valable) que ce qui est vérifiable. Mais où est le critère? Où réside la garantie d'un discours authentique? Quelle est la valeur de vérité d'un dire? Toutes les théories — possibles et imaginables jusqu'à aujourd'hui — sur la vérifiabilité et la «falsifiabilité» d'un langage ou d'un discours ont été émises; aucune n'a jamais pleinement satisfait au besoin de vérité. Cela prouve qu'il y a un au-delà — ou un en-deçà — de la science, de la vérité scientifique, ce que Gadamer nomme situation herméneutique, *constituée de préjugés (la mode, en science comme partout, est aussi une sorte de préjugé). Penser les motivations d'un préjugé signifie en mesurer la vérité; découvrir l'horizon de sens auquel il appartient en tâchant de comprendre à quelle(s) question(s) l'énoncé formulé est une réponse ouvre la voie de la vérité. Le langage est le lieu de la* compréhension, *le lieu où le vrai vient se dire dans la confrontation des horizons de sens des partenaires du dialogue (personnes, textes, œuvres d'art, «choses», etc.).*

Qu'est-ce que la vérité? La réponse proposée dans le texte traduit ci-dessous est-elle satisfaisante? Ne relativise-t-elle pas la sacro-sainte vérité exaltée et défendue avec force arguments par la tradition? Ne fait-elle pas de la vérité un objet en suspens entre des interlocuteurs qui doivent ou devraient en décider par le dialogue qui est censé les unir? Ne conduit-elle pas finalement à un relativisme général?

Ces questions — et d'autres encore — ont leur place dans une réflexion sur ce qui est l'essence même de la philosophie. Ne pas les poser serait signe de paresse ou de faiblesse. Mais alors que répondre?

Les horizons de sens ne seraient-ils pas des points de vue, des angles sous lesquels nous apercevons les données, sans en avoir jamais une vision *complète et exhaustive? Sans être dans l'erreur, ne seraient-ils pas marqués d'unilatéralité? Ne serait-ce pas, en fin de compte, la confrontation des points de vue qui*

* Was ist Wahrheit?, dans *Kleine Schriften I: Philosophie Hermeneutik,* Tübingen, 1976, pp. 46-58. Reproduction d'une communication faite en 1955 à Arnoldshain sur l'invitation de la Société des étudiants de l'Université de Francfort.

nous ferait découvrir la «chose elle-même»? Loin de nier la vérité, Gadamer nous montre qu'en tant qu'êtres humains finis, nous y participons selon nos capacités — les horizons de sens — mais que nous pouvons élargir notre compréhension de la vérité par la rencontre avec d'autres horizons de sens. Ne renvoie-t-il pas ainsi au vestiaire les absolutismes de tous genres?

JACQUES SCHOUWEY

La question de Pilate «Qu'est-ce que la vérité?» (Jean 18, 38), si on la comprend immédiatement à partir du sens de la situation historique, renferme le problème de la neutralité. La parole du Procureur Ponce Pilate, prononcée dans la situation de droit public de la Palestine d'alors, veut dire que ce qu'un homme comme Jésus affirme être vrai ne regarde pas du tout l'Etat. L'attitude libérale et tolérante que l'autorité publique adopte ainsi vis-à-vis de la situation est très étonnante. Nous chercherions en vain quelque chose d'analogue dans le monde des Etats anciens ou même dans le monde moderne, jusqu'aux jours du libéralisme. C'est en effet la situation particulière de droit public d'une autorité en suspens entre un «roi» juif et un procureur romain, qui rend principalement possible une telle attitude de tolérance. L'aspect politique de la tolérance est peut-être toujours le même; dans ce cas, la tâche de la politique, que pose l'idéal de la tolérance, consiste justement à produire de pareilles situations d'équilibre de la puissance de l'Etat.

Il serait illusoire de croire que ce problème n'existe plus dans l'Etat moderne, sous prétexte que celui-ci reconnaît en principe la liberté de la science. Faire appel à cette liberté demeure en effet toujours une abstraction dangereuse, car la liberté scientifique ne dispense pas le chercheur de sa responsabilité politique, dès l'instant où il sort de sa chambre de travail et du laboratoire protégé contre l'entrée de personnes incompétentes, et qu'il fait part au public de ses connaissances. Autant l'idée de vérité domine inconditionnellement et clairement la vie du chercheur, autant la franchise avec laquelle il parle est limitée et en plusieurs sens. Il doit connaître et assumer ce que sa parole peut produire. Mais il y a un côté démoniaque dans ce rapport: le chercheur sera tenté, en ce qui concerne l'effet de son dire, de dire et de se persuader de la vérité de ce que lui dictent l'opinion officielle ou les intérêts de l'Etat. On peut découvrir ici un lien interne entre l'obstacle à l'expression d'une opinion et la contrainte de la pensée elle-même. Nous ne voulons pas nous cacher que la question «Qu'est-ce que la vérité?», au sens où Pilate se la pose, détermine aujourd'hui encore notre vie.

Il existe encore une deuxième couche de signification dans laquelle nous sommes habitués à entendre cette parole de Pilate: celle dans laquelle Nietzsche, par exemple, l'entend lorsqu'il dit que c'est la seule parole du Nouveau Testament qui ait une valeur. Selon cette interprétation de Nietzsche, la parole de Pilate exprime un détournement sceptique de l'apôtre ardent. Ce n'est pas

un hasard si Nietzsche a cité cette parole, car la critique qu'il adresse lui-même au christianisme de son temps est celle d'un psychologue à l'apôtre ardent.

Nietzsche a développé ce doute en un doute à l'égard de la science. Celle-ci partage avec l'apôtre ardent le fait qu'en raison de son exigence et de son apport de preuves, elle est aussi intolérante que lui. Personne n'est aussi intolérant que celui qui veut prouver que ce qu'il dit doit être vrai. Selon Nietzsche, la science est intolérante, parce qu'elle serait essentiellement un symptôme de faiblesse, un produit tardif de la vie, un alexandrinisme, l'héritage de cette période de décadence que Socrate, l'inventeur de la dialectique, aurait introduite dans un monde où jusque là il n'y avait encore aucune «indécence de l'acte de prouver», mais où une noble certitude in-diquait et exprimait sans recourir à la preuve.

Ce doute psychologique à l'égard de la prétention qu'émet la science à atteindre la vérité ne touche, à vrai dire, pas la science. En cela personne ne suivra Nietzsche. Mais on peut effectivement émettre un doute à l'égard de la science, doute qui constitue pour nous une troisième couche de signification de la parole «Qu'est-ce que la vérité?» On peut l'exprimer ainsi: la science est-elle vraiment, comme elle le laisse entendre, l'instance dernière et l'unique dépositaire de la vérité?

Nous sommes redevables à la science de nous avoir libérés de nombreux préjugés et de nous avoir débarrassés de nombreuses illusions. La prétention à la vérité qu'émet la science revient toujours à mettre en question des préjugés qui n'ont jamais été mis en question et, de cette manière, à reconnaître ce qui est, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Mais pour nous, plus le procédé de la science s'étend à tout ce qui est, plus il devient douteux que la question de la vérité dans toute son étendue soit véritablement admise à partir des présuppositions de la science. Nous nous demandons instamment: jusqu'à quel point les procédés de la science sont-ils responsables de ce qu'il y ait tant de questions pour lesquelles nous devons avoir une réponse et que, cependant, la science nous interdit? La science interdit d'aborder ces questions en les discréditant, c'est-à-dire en les déclarant vides de sens. Car, pour elle, n'a de sens que ce qui satisfait à sa propre méthode de recherche et de vérification de la vérité. Ce malaise face à la prétention que la science émet à atteindre la vérité se fait sentir particulièrement dans le domaine de la religion, de la philosophie et de la «Weltanschauung». Ce sont les trois instances sur lesquelles s'appuient ceux qui doutent de la science, pour marquer la limite de la spécialisation scientifique et celle de la recherche méthodique en ce qui concerne les questions décisives de la vie.

Après avoir passé en revue les trois couches de signification de la question de Pilate, nous pouvons constater que la dernière, celle où la relation interne de la vérité et de la science fait problème, se présente comme la plus importante pour nous. Il faut donc examiner maintenant ce lien de préférence que la vérité a contracté avec la science.

Science et vérité

Tout le monde voit que la science constitue la spécificité et l'unité souveraine de la civilisation occidentale. Mais lorsque l'on veut comprendre ce lien entre la science et la civilisation occidentale, on doit retourner aux origines de cette science occidentale, c'est-à-dire à son origine grecque. La science grecque est quelque chose de tout à fait nouveau par rapport à tout ce que les hommes savaient auparavant et pratiquaient comme savoir. Lorsque les Grecs instituèrent cette science, ils séparèrent l'Occident de l'Orient, en lui donnant sa propre voie. Ce qui a déterminé la constitution de la science, c'est un élan tout à fait particulier vers le savoir, la connaissance, la recherche de l'inconnu, du rare, du merveilleux, et en même temps un scepticisme tout aussi particulier envers ce que l'on se raconte et tient pour vrai. Pour bien illustrer cela, une scène de l'Odyssée d'Homère peut être utile: A la question «Qui es-tu?», Télémaque répond: «Ma mère s'appelle Pénélope; mais qui est mon père, on ne peut trop le savoir. Les gens prétendent que c'est Ulysse». Un tel scepticisme, extrême, témoigne de l'aptitude particulière de l'homme grec à transformer en science l'immédiateté de sa soif de connaissance et de son exigence de vérité.

Ce fut une véritable révolution lorsque, à notre époque, Heidegger est remonté au sens du mot grec signifiant la vérité. Que le terme «aléthéia» signifie à proprement parler «non-latence», Heidegger n'est pas le premier à l'avoir reconnu. Mais ce penseur nous a appris ce que signifie pour la pensée de l'être le fait que c'est à la «latence» et à la «dissimulation» des choses que la vérité doit être arrachée comme par brigandage. «Latence» et «dissimulation» vont de pair. Les choses se tiennent d'elles-mêmes dans la «latence»: «la nature aime à se garder latente» doit avoir dit Héraclite. Et la dissimulation appartient aussi au faire et au dire humains: le discours humain ne transmet en effet pas uniquement le vrai, mais il connaît aussi l'apparence, le mensonge et les prétextes. Il doit donc exister un rapport fondamental entre l'être vrai et le discours vrai. La «non-latence» de l'étant s'exprime dans la «non-dissimulation» de l'énoncé.

L'espèce de discours (Rede) qui effectue le mieux ce rapport entre la «non-latence» et la «non-dissimulation» est l'enseignement. Mais nous devons bien comprendre que l'enseignement n'est certainement pas l'unique ni la première expérience que nous faisons du discours, mais que c'est une expérience du discours que les philosophes grecs ont tout d'abord pensée et qui a suscité la science et toutes ses possibilités. Discours, «logos», sont souvent traduits par raison; cette traduction se justifie dans la mesure où l'on comprend que, pour les Grecs, ce que le discours contient et abrite en premier lieu ce sont les choses elles-mêmes dans leur intelligibilité. C'est la raison des choses elles-mêmes qui se laisse présenter et communiquer dans une espèce particulière du discours que nous nommons énoncé ou jugement, et dont

l'expression grecque est «apophansis»; la logique ultérieure a forgé pour cela le concept de jugement. Le jugement se distingue de toutes les autres sortes de discours par son unique prétention à la vérité et à se mesurer uniquement au fait qu'il veut manifester un étant tel qu'il est. Il y a l'ordre, la demande, l'imprécation, le phénomène tout à fait énigmatique de la question (nous en parlerons plus tard), en un mot: d'innombrables formes de discours qui contiennent toutes quelque chose de vrai, mais qui n'ont pas exclusivement pour fin de montrer l'étant tel qu'il est.

Quelle est cette expérience qui situe la vérité entièrement dans l'acte de montrer d'un discours? La vérité est «non-latence». Laisser «être-présent» le «non-latent», le manifester, tel est le sens du discours. On «pré-sente» et cela «est-pré-sent», communiqué à quelqu'un d'autre de la même manière que cela lui «est-pré-sent» à lui-même. Aristote affirme: un jugement est vrai lorsqu'il laisse «être-pré-sent» ensemble ce qui, dans la chose, est également «pré-sent» ensemble; un jugement est faux lorsque, dans le discours, «est-pré-sent» ensemble ce qui, dans la chose, ne l'est pas. La vérité du discours se conçoit alors comme la conformité du discours à la chose, c'est-à-dire comme la conformité du «laisser-être-pré-sent» du discours à la chose «pré-sente». C'est de là que vient la définition classique que la logique donne de la vérité: adaequatio intellectus ad rem. Ce qui est ici présupposé comme allant de soi, c'est que le discours, c'est-à-dire l'intellectus qui s'exprime dans le discours, a la possibilité de s'adapter de telle façon que seul s'exprime par son intermédiaire ce qui est «pré-sent» et qu'ainsi il montre vraiment les choses telles qu'elles sont. En philosophie, nous dénommons cette vérité la vérité de la proposition, dont le lieu est le jugement, tout en considérant qu'il y a d'autres possibilités de la vérité du discours.

Tout cela n'est peut-être qu'une affirmation unilatérale dont Aristote n'est pas clairement le témoin. Mais cette affirmation s'est développée à partir de la doctrine grecque du logos, et reste à la base de son déploiement jusqu'au concept moderne de la science. La science fondée par les Grecs se présente comme tout à fait différente du contenu de notre concept de science. Ce qui est à proprement parler la science, ce n'est pas la science de la nature — pour ne pas parler de l'histoire — mais les mathématiques, dont l'objet est un pur être de raison. De ce point de vue, les mathématiques sont un modèle pour toute la science, puisqu'elles sont représentables dans un ensemble déductif clos. Ce qui caractérise, par contre, la science moderne, c'est que, pour elle, les mathématiques sont exemplaires, non en raison de l'être de leur objet, mais parce qu'elles seraient le mode de connaissance le plus parfait. La forme moderne de la science accomplit une rupture décisive avec les formes du savoir de l'Occident grec et chrétien: la pensée de la méthode devient prédominante. La méthode, au sens moderne, est uniforme, malgré la diversité qu'elle peut avoir dans les différentes sciences. L'idéal de connaissance que laisse transparaître le concept de méthode consiste en la possibilité qui nous est offerte de par-

courir tellement sciemment une voie de la connaissance qu'il est toujours possible de la répéter. Pouvoir toujours refaire le chemin de la même manière dont on a avancé jusqu'ici, c'est cela être méthodique; et c'est cela qui décrit le processus scientifique. Mais en même temps surgit une réserve à l'égard de ce qui peut généralement se présenter avec une exigence de vérité. Si ce n'est que la vérifiabilité — sous quelque forme que ce soit — qui constitue la vérité (veritas), la mesure à laquelle est confrontée une connaissance n'est pas sa vérité, mais sa certitude. Par conséquent, la conception de la science qui n'admet comme conditions de vérité que ce qui satisfait à l'idéal de certitude est restée le paradigme depuis la formulation classique que Descartes a donnée de la règle de la certitude comme principe propre de la science moderne.

Cette essence de la science moderne détermine l'ensemble de notre vie: en effet, l'idéal de vérification, la délimitation du savoir par le vérifiable, trouve son accomplissement dans la reproduction. Ainsi c'est la loi du progrès inhérente à la science moderne qui favorise le développement du monde de la planification et de la technique. Le problème de notre civilisation et des difficultés que sa technicisation nous apporte ne réside pas dans l'absence d'une instance efficace entre la connaissance et son application pratique, car le mode de la connaissance scientifique elle-même est tel qu'il rend impossible une pareille instance. Ce procédé est lui-même une technique.

Ce qui, à vrai dire, fait problème dans ce tournant effectué par le concept de science au début de l'ère moderne, c'est le fait qu'à l'intérieur même de ce tournant se maintient la racine de la pensée grecque de l'être: la physique moderne présuppose en effet l'antique métaphysique. Que Heidegger ait reconnu cette spécificité déjà ancienne de la pensée occidentale indique sa véritable signification pour l'auto-conscience historique du présent. Cette connaissance barre la route — en constatant le caractère inéluctable de l'histoire de la civilisation occidentale — à toutes les tentatives romantiques qui voudraient restaurer des idéaux du passé, que ce soit ceux du Moyen Age ou ceux de l'hellénisme humaniste. Même le schéma hégélien d'une philosophie de l'histoire et d'une histoire de la philosophie ne peut plus suffire dans ces conditions, puisque, selon Hegel, la philosophie grecque n'est qu'un exercice spéculatif préparatoire à ce qui trouve sa réalisation moderne dans la conscience de soi de l'esprit. L'idéalisme spéculatif et son exigence d'une science spéculative sont, en définitive, restés une restauration impuissante. La science est — qu'on la blâme ou non — l'alpha et l'oméga de notre civilisation.

La vérité par-delà la science

La philosophie n'a pas commencé aujourd'hui seulement à y voir un problème. Le fait que la science moderne s'accompagne toujours, comme de son ombre, de la critique de «l'école» est bien plutôt le problème irrésolu de toute notre conscience de civilisation. La question s'énonce philosophiquement

ainsi : peut-on remonter plus haut que le savoir thématisé dans les sciences ? Si oui, en quel sens, et de quelle manière ? Que l'expérience pratique de la vie de tout un chacun exécute constamment ce dépassement n'a pas besoin d'être souligné : on peut, en effet, toujours espérer qu'un autre comprenne ce que l'on tient pour vrai, même lorsque l'on ne peut pas le prouver. Nous ne devons pas toujours, à coup sûr, considérer le chemin de la preuve comme le droit chemin pour faire comprendre à un autre homme ce que l'on tient pour vrai. La limite du pouvoir d'objectivation à laquelle est liée la forme logique de l'expression est régulièrement dépassée par nous tous. Nous vivons constamment dans des formes de communication qui mettent à notre disposition la langue — celle des poètes également — pour exprimer quelque chose qui n'est pas objectivable.

La science émet néanmoins la prétention de surmonter l'occasionnalité de l'expérience subjective par la connaissance objective, le langage d'une symbolique équivoque par l'univocité du concept. Mais la question qu'il faut poser est la suivante : Y a-t-il, à l'intérieur même de la science, une limite à l'objectivité qui réside dans l'essence du jugement et de la vérité de l'énoncé ?

La réponse à cette question ne va pas forcément de soi. Il ne faut pas oublier un très important courant de la philosophie contemporaine pour qui cette réponse est bien établie. Ce courant croit que le secret entier et l'unique tâche de la philosophie consistent à organiser l'énoncé de telle sorte qu'il soit vraiment apte à exprimer univoquement un signifié. La philosophie doit alors se former un système de signes qui ne dépende pas de l'équivocité métaphorique des langues naturelles, pas plus que de la multiplicité des langues des peuples de culture moderne et des constantes incompréhensions et malentendus qui en découlent, mais qui atteigne l'univocité et la précision des mathématiques. La logique mathématique apparaît ici comme la voie de la solution de tous les problèmes que la science a abandonnés jusqu'à présent à la philosophie. Ce courant, qui s'étend du pays d'origine du nominalisme à l'ensemble du monde, constitue une reprise des idées du XVIIIe siècle. En tant que philosophie, il souffre assurément d'une difficulté logique immanente. Il commence du reste à s'en apercevoir peu à peu lui-même. On constate, en effet, que l'introduction de systèmes de signes artificiels ne peut en aucun cas s'effectuer elle-même par le système clos de ses conventions, et ainsi que toute introduction d'un langage artificiel présuppose un autre langage : celui que l'on parle. C'est là que se situe le problème logique du méta-langage. Mais quelque chose d'autre se cache encore derrière ce fait : la langue que nous parlons et dans laquelle nous vivons occupe une position exceptionnelle : elle est déjà le contenu donné à toute analyse postérieure. Elle ne l'est pas comme un simple ensemble d'énoncés, car l'énoncé qui veut dire la vérité doit encore satisfaire à des conditions tout à fait autres que celles de l'analyse logique. Sa prétention à la «non-latence» ne réside pas simplement dans le fait de «laisser-être-pré-sent» ce qui «est-

pré-sent». De plus, il ne suffit pas que ce qui «est-pré-sent» soit aussi «pré-sent» dans l'énoncé. Le problème, en effet, revient justement à se demander si tout «est-pré-sent» de telle sorte qu'il puisse «être-pré-sent» dans le discours, et si, par le fait que l'on «pré-sente» ce que l'on peut «pré-senter», la reconnaissance de ce qui, de toute façon, est et sera éprouvé ne s'égare pas.

Je crois que les sciences humaines donnent de ce problème un témoignage éloquent, car en elles aussi il y a quelque chose qui peut être soumis au concept de méthode de la science moderne. Chacun de nous doit, autant que faire se peut, admettre l'idéal de vérifiabilité de toutes les connaissances. Mais nous devons admettre que l'on atteint très rarement cet idéal, et que les chercheurs, qui s'efforcent de l'atteindre au plus près, n'ont pour la plupart du temps rien de vraiment important à nous dire. Il peut ainsi arriver, dans les sciences humaines, quelque chose qui n'est pas pensable dans les sciences de la nature: par exemple, le chercheur peut parfois apprendre davantage du livre d'un dilettante que de nombreux livres techniques des autres chercheurs. Ce fait reste naturellement une exception, mais le fait que de tels cas soient possibles montre qu'il y a ici une relation de la connaissance de la vérité et de la dicibilité qui n'est plus à jauger à la vérifiabilité des énoncés. Les sciences humaines nous ont si bien habitués à ce fait que nous gardons une méfiance fondée à l'égard d'un certain type déterminé de travaux scientifiques qui, dans leur préface et leur postface et surtout en bas de page dans leurs notes, exposent bien trop clairement la méthode avec laquelle ils ont été effectués. Y a-t-il vraiment là quelque chose de nouveau qui soit mis en question? Y a-t-il vraiment là quelque chose de nouveau qui soit vraiment connu? Ou bien est-ce seulement la méthode, par laquelle on connaît, qui est si bien imitée, si bien reproduite dans ses formes extérieures que l'on ait ainsi l'impression d'un travail scientifique? Nous devons admettre qu'à l'encontre de cette manière de travailler, les plus grands résultats et ceux qui portent le plus de fruits dans les sciences humaines précèdent de loin l'idéal de la vérifiabilité. Cela devient significatif pour la philosophie: ce qui ne veut pas dire que le chercheur non-original adopte l'attitude d'un savant pour nous tromper, et inversément: que le chercheur qui atteint des résultats met à l'écart, dans une protestation révolutionnaire, tout ce que la science a validé jusqu'à lui. C'est bien plutôt un rapport concret qui se manifeste ici (en philosophie), selon lequel ce que la science rend possible peut en même temps entraver la fécondité de la connaissance scientifique. Il s'agit ici d'un rapport de principe entre vérité et non-vérité.

On reconnaît ce rapport de principe en ce que le simple «laisser-être-pré-sent» ce qui «est-pré-sent» est vrai, c'est-à-dire exposé tel qu'il est, et qu'en même temps il préfigure déjà les questions sensées que l'on pourra poser et exposer dans une connaissance en progrès. Il n'est pas possible de progresser uniquement dans la connaissance sans, par là même, se dessaisir d'une vérité possible. Il ne s'agit ici en aucune sorte d'un rapport quantitatif, comme si

nous ne pouvions retenir qu'une portion finie de notre savoir. Il ne s'agit pas non plus seulement du fait que nous cachons et oublions une vérité en même temps que nous reconnaissons une vérité, mais il s'agit bien plus essentiellement du fait que dès lors que nous nous interrogeons sur la vérité nous sommes nécessairement enfermés dans notre situation herméneutique. Ce qui signifie que nous ne pouvons absolument pas reconnaître tout ce qui est vrai, à cause des préjugés qui nous limitent sans que nous le sachions. Dans la pratique du travail scientifique il existe également quelque chose comme la «mode».

Nous savons tous la puissance incroyable et la force de contrainte qu'exerce la mode. En science, le mot «mode» résonne affreusement mal: en effet nous prétendons tout simplement que la science est supérieure à ce que la mode ne fait que promouvoir. Mais, à ce propos, il faut se demander si, essentiellement, il n'y a pas aussi une mode en science, si la manière dont nous connaissons une vérité implique en soi que chaque pas en avant, loin des présuppositions dont nous sommes partis, les fait retomber dans l'obscurité de l'évidence et, pour cette raison, rend infiniment difficile leur dépassement, l'épreuve de nouvelles présuppositions et l'acquisition véritable de nouvelles connaissances. Il y a donc une sorte de bureaucratisation, non seulement de la vie, mais encore des sciences. Nous nous demandons si cela appartient à l'essence de la science, ou si c'est seulement une espèce de maladie culturelle de la science, semblable à celles dont nous reconnaissons les symptômes dans d'autres domaines, comme, par exemple, lorsque nous admirons les gigantesques caisses de nos administrations et de nos établissements d'assurances. Peut-être cela appartient-il vraiment à l'essence de la vérité elle-même, comme les Grecs l'ont d'abord pensé, et donc peut-être aussi à l'essence de nos possibilités de connaissance, comme la science grecque les a d'abord constituées. Comme nous l'avons vu plus haut, la science moderne n'a fait que radicaliser les présuppositions de la science grecque, dont les fils conducteurs sont les concepts de «logos», «d'énoncé», «de jugement». La recherche philosophique, qui a été influencée essentiellement pour notre génération par Husserl et Heidegger, a tenté d'en rendre raison en demandant ce que sont les conditions de vérité de l'énoncé au-delà de leur aspect logique. Je crois qu'en principe on peut dire: il ne peut y avoir d'énoncé qui soit purement et simplement vrai.

Cette thèse est bien connue pour être le point de départ de l'auto-construction hégélienne de la raison par la dialectique. «La forme de la proposition n'est pas faite pour dire des vérités spéculatives.» La vérité est, en effet, le tout. Cependant cette critique hégélienne de l'énoncé et de la proposition se rapporte encore elle-même à un idéal de totale dicibilité, précisément à la totalité du processus dialectique qui est conscient dans le savoir absolu. Un idéal qui, encore une fois, met radicalement en œuvre l'impulsion grecque. La limite fixée à la logique de l'énoncé n'est pas déterminée par Hegel, mais bien plutôt

d'abord par l'optique des sciences de l'expérience historique, optique qui l'emporte sur celle de Hegel. C'est pourquoi les travaux de Dilthey, consacrés à l'expérience du monde historique, ont joué un rôle important dans l'intervention novatrice de Heidegger.

La vérité en tant que réponse

Il n'y a aucun énoncé que l'on peut comprendre uniquement à partir du contenu qu'il «pré-sente», si l'on veut comprendre la vérité de cet énoncé. Tout énoncé est en effet motivé. Chaque énoncé a des présuppositions qu'il n'explicite pas. Seul celui qui pense ces présuppositions peut vraiment mesurer la vérité d'un énoncé. Je prétends maintenant que la suprême forme logique d'une telle motivation de chaque énoncé est la question. Ce n'est pas le jugement, mais la question qui détient le primat logique: le dialogue platonicien et l'origine dialectique de la logique grecque en témoignent historiquement. Le primat de la question sur l'énoncé signifie que l'énoncé est essentiellement réponse. Il n'existe pas d'énoncé qui ne soit une sorte de réponse. C'est pourquoi il ne peut y avoir de compréhension d'un énoncé quelconque qui ne reçoive son unique règle de la compréhension de la question à laquelle cet énoncé est une réponse. Quand on le formule, cela résonne comme une évidence: chacun le connaît en effet par son expérience de la vie. Lorsque quelqu'un exprime quelque chose que l'on ne comprend pas, on essaye de comprendre comment il en est venu à cette affirmation, quelle question il s'est posée à laquelle son énoncé constitue une réponse. Et lorsque c'est un énoncé qui doit être vrai, on doit confronter cette prétention elle-même à la question à laquelle l'énoncé veut être une réponse. Il n'est à coup sûr pas toujours facile de trouver «la» question à laquelle un énoncé est vraiment une réponse. Cela n'est pas facile, parce que tout d'abord même la question n'est pas un simple élément premier que nous pouvons aborder selon notre bon vouloir. Chaque question est, en effet, elle-même une réponse. Nous nous empêtrons alors dans la dialectique: chaque question est, à son tour, motivée. On ne trouve jamais son sens totalement en elle. Lorsque plus haut je signalais les problèmes de l'alexandrinisme qui menace notre culture scientifique dans la mesure où celle-ci rend plus difficile la radicalité de la question, je pensais déjà à la racine de cet alexandrinisme qui se trouve ici. Ce qui est décisif, ce qui, en science, constitue essentiellement le chercheur, c'est le fait de poser les questions. Mais «poser les questions» signifie: pouvoir percer à jour ce qui domine, à la manière d'une couche fermée et impénétrable de préconceptions banales, l'ensemble de notre pensée et de notre connaissance. Pouvoir mettre cela au jour de manière qu'il devienne possible de découvrir de nouvelles questions et de nouvelles réponses: voilà qui constitue le propre du chercheur. Chaque énoncé possède son horizon de sens, en ceci qu'il provient d'une situation de question.

Lorsque, dans ce contexte, j'emploie le concept de «situation», cela signifie que la question scientifique et l'énoncé ne sont pas qu'un cas spécial d'une relation beaucoup plus générale qui est visée par le concept de «situation». Le rapport qui existe entre la situation et la vérité a déjà été tressé dans le pragmatisme américain, où l'on comprend comme indice propre de la vérité le fait de venir à bout d'une situation. Une connaissance donne la preuve de sa fécondité en remédiant à une situation problématique. Je ne crois pas que la formule pragmatique, qui considère ainsi les choses, suffise: en effet, le pragmatisme met simplement de côté les questions dites philosophiques et métaphysiques, parce que son seul but est de venir à bout d'une situation. Il s'agirait, pour faire des progrès, de se délester de tout le poids de la tradition dogmatique. Je tiens cette attitude pour une conclusion hâtive: le primat de la question, dont je viens de parler n'a rien du tout de pragmatique. Et la réponse qui est vraie n'est pas davantage liée à la mesure des conséquences de l'action. Le pragmatisme a cependant tout à fait raison lorsqu'il dit que l'on doit encore dépasser le rapport formel dans lequel se tient la question du sens de l'énoncé. Nous rencontrons le phénomène interhumain de la question dans son aspect le plus concret lorsque nous nous détournons de la relation théorique de la question et de la réponse, constitutive de la science, et que nous réfléchissons aux situations particulières dans lesquelles les hommes sont nommés et questionnés et où ils s'interrogent eux-mêmes. Il devient ainsi manifeste que l'essence de l'énoncé subit en elle-même une extension: pas uniquement dans le sens que l'énoncé est toujours une réponse et renvoie toujours à une question, mais aussi dans le sens que la question, tout comme la réponse, ont, dans leur caractère commun d'énoncé, une fonction herméneutique. Toutes deux sont des appels. Ce qui ne veut pas simplement dire que quelque chose appartenant au milieu social entre dans la teneur de nos énoncés. Cela reste, à vrai dire, juste. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. Ce dont il s'agit ici, c'est du fait que la vérité n'est «pré-sente» dans un énoncé que dans la mesure où celui-ci est un appel. L'horizon de la situation qui constitue la vérité d'un énoncé contient aussi celui à qui quelque chose est dit dans l'énoncé.

La philosophie moderne de l'existence a tiré cette conséquence en pleine lucidité. Je rappelle la philosophie de la communication de Jaspers, qui touche à son apogée lorsque l'aspect impératif de la science touche à sa fin, c'est-à-dire là où les questions propres à l'existence humaine, finitude, historicité, fatalité, mort — en un mot: ce qu'on appelle «situations limites» — sont atteintes. Ici, la communication n'est plus la transmission de connaissances à l'aide de preuves contraignantes, mais une sorte de «commercium» d'existence à existence. Qui parle est lui-même appelé et répond comme un *je* à un *tu,* parce qu'il est lui-même un *tu* pour son *tu.* Il ne me semble cependant pas suffisant d'opposer un concept de vérité existentielle au concept scientifique de la vérité, qui est anonyme, général, contraignant; il n'est pas suffisant non plus de forger un concept opposé à celui de vérité existentielle. Derrière ce lien de la

vérité à une existence possible, lien enseigné par Jaspers, se cache bien plutôt un problème philosophique plus général.

La question heideggerienne sur l'essence de la vérité a, pour la première fois, vraiment dépassé le domaine du problème de la subjectivité. La pensée de Heidegger a parcouru le chemin de l'outil à la chose en passant par l'œuvre, chemin qui laisse loin derrière lui la question de la science et celle des sciences historiques. Il est enfin temps de ne pas oublier que l'historicité de l'être règne aussi là où le *Dasein* se connaît et où, comme la science, il se comporte historiquement. L'herméneutique des sciences historiques qui s'est jadis développée dans le romantisme et dans l'école historique, de Schleiermacher à Dilthey, reçoit alors une nouvelle tâche si, suivant en cela Heidegger, on l'éloigne de la problématique de la subjectivité. Le seul penseur qui nous ait ici préparé le chemin est Hans Lipps, dont la logique herméneutique ne constitue pas, à vrai dire, une authentique herméneutique, mais montre, avec de bons résultats, le caractère obligatoire de la langue, et ceci contre son affadissement dans la logique.

Histoire et vérité

Que chaque énoncé — nous l'avons dit auparavant — possède son horizon de situation et sa fonction d'appel n'est que le fondement de la conséquence selon laquelle la finitude et l'historicité de tout énoncé remontent à la finitude et à l'historicité de notre être. Le fait qu'un énoncé soit plus qu'une simple remémoration d'un fait «pré-sent» signifie avant tout qu'il appartient au tout d'une existence historiale et qu'il est contemporain de ce qui peut être remémoré en lui. Lorsque nous voulons comprendre des propositions qui nous sont transmises, nous nous livrons à des considérations historiques qui doivent nous dire où et comment ces propositions sont dites, quelle est leur motivation fondamentale, et par là, quel est leur sens propre. Nous devons donc, lorsque nous voulons nous remémorer une proposition comme telle, nous remémorer en même temps son horizon historique. Mais cela ne suffit manifestement pas pour décrire ce que nous faisons vraiment. En effet, notre comportement à l'égard de la tradition ne s'arrête pas à notre désir de le comprendre, lorsque nous recherchons son sens au moyen d'une reconstruction historique. Le philologue peut le faire; mais même lui devrait reconnaître que ce qu'il fait est plus que cela. Si l'Antiquité n'avait pas été classique, c'est-à-dire si elle n'avait pas été exemplaire pour tout dire, pensée ou poésie, il n'y aurait certainement pas eu de philologie classique. Il est également valable pour toute autre philologie que ce qui est efficace en elle, c'est la fascination qu'exerce sur elle l'autre, l'étranger ou le lointain qui s'ouvre à nous. La philologie, au sens propre, n'est pas uniquement historique, et ceci parce que, à vrai dire, l'histoire elle-même est une «ratio philosophandi», une voie pour

découvrir la vérité. Qui accomplit des études d'histoire est toujours déterminé par le fait qu'il est lui-même engagé dans l'histoire. Ainsi, parce que le présent nous détermine, l'histoire s'écrit toujours à nouveau. L'histoire n'est pas une simple reconstruction; sa tâche n'est pas de rendre contemporain le passé; mais l'énigme et le problème de la compréhension historique consistent dans le fait que ce qui est rendu contemporain nous était toujours déjà contemporain comme quelque chose qui veut être vrai. Ce qui passait pour une simple reconstruction d'un sens passé fusionne avec ce qui nous touche immédiatement comme vrai. Je tiens pour une des plus importantes corrections que nous devons apporter à l'opinion que la conscience historique a d'elle-même, le fait que la contemporanéité se révèle être un problème hautement dialectique. La connaissance historique n'est pas un simple acte de rendre contemporain. Et comprendre n'est pas non plus une simple reconstruction d'une figure de sens, exégèse consciente d'une production inconsciente. Se comprendre les uns les autres veut bien plutôt dire: se comprendre en quelque chose. Comprendre le passé revient, de façon analogue, à l'entendre en ce qu'il veut nous dire de valable. Le primat de la question sur l'énoncé signifie pour l'herméneutique que l'on questionne chaque question elle-même, pour autant qu'on la comprenne. La fusion des horizons du présent et du passé est l'affaire des sciences humaines historiques. En cela, les sciences exploitent simplement ce que nous, lorsque nous sommes, faisons toujours déjà.

En utilisant le concept de «contemporanéité», je permets une sorte d'application de ce concept proposé par Kierkegaard. C'est ce dernier qui a caractérisé la vérité du message chrétien par la contemporanéité. Pour lui, la tâche spécifique de l'être chrétien consiste dans le dépassement de la distance temporelle dans la contemporanéité. Ce que Kierkegaard a formulé, pour des raisons théologiques, sous forme de paradoxe, est quelque chose qui reste valable pour tout notre rapport à la tradition et au passé. Je crois que la langue accomplit continuellement la synthèse des horizons du passé et du présent. Nous nous comprenons les uns les autres dans la mesure où nous nous parlons les uns aux autres, dans la mesure où nous ne tenons pas le même langage et où cependant, en fin de compte, nous apportons, les uns devant les autres, dans l'usage des mots, les choses dites par les mots. C'est ainsi que la langue possède sa propre historicité: chacun de nous possède son propre langage. Deux êtres humains qui partagent ensemble leur vie ont leur langage. Il n'existe pas de problème relatif à l'existence d'un langage commun à tous, mais il y a seulement le miracle que, bien que nous ayons tous un langage différent, nous pouvons cependant nous comprendre par-delà les frontières des individus, des peuples et des époques. Ce miracle est manifestement inséparable de ce que même les choses dont nous parlons se «pré-sentent» à nous, pendant que nous en parlons, comme quelque chose de commun. Nous découvrons comment une chose est lorsque nous en parlons. Ce que nous entendons par le mot «vérité» — caractère d'ouverture, «non-latence» des choses — possède donc

une temporalité et une historicité propres. Ce que nous percevons, avec étonnement, dans tout effort vers la vérité, c'est que nous ne pouvons pas dire la vérité sans un appel, sans une réponse et, par là, sans la communauté produite par l'accord. Mais le plus étonnant, en ce qui concerne l'essence du langage et de la communication, c'est que je ne suis pas moi-même lié à ce que je pense quand je parle avec d'autres, qu'aucun de nous ne détient dans sa pensée l'entière vérité, mais que l'entière vérité peut nous détenir les deux à la fois à l'intérieur même de notre pensée particulière. Une herméneutique conforme à notre existence historique aurait pour tâche de déployer ces rapports de sens du langage et de la communication, rapports qui s'articulent au-dessus de nous.

Traduit de l'allemand
par Jacques Schouwey