

Laval théologique et philosophique



GRONDIN, Jean, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*

Claude Piché

Volume 39, numéro 3, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400065ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400065ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Piché, C. (1983). Compte rendu de [GRONDIN, Jean, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*]. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 375–377. <https://doi.org/10.7202/400065ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1983

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

péjorative de la philosophie et de la métaphysique (p. 82-83). « Je me méfie de la Métaphysique (au sens habituel du mot), écrit Teilhard (cité p. 85), parce que j'y flaire une Géométrie (...) ».

Mme Barthelemy-Madaule s'interroge sur la façon de caractériser l'œuvre non-scientifique de Teilhard. Est-ce une philosophie ? Il récuse parfois cette appellation. S'il parle de phénoménologie, il la distingue clairement des sens que donneraient à ce mot Husserl ou Merleau-Ponty. Par contre la distinction établie entre réalisme et idéalisme successifs de Teilhard à la p. 98 de l'article de Mme Barthelemy-Madaule, sur la base du primat accordé au sujet à une certaine étape de la pensée, me semble assez peu fondée. L'idéalisme ne consiste pas à se tourner vers le sujet, à le privilégier, à un stade de l'interrogation philosophique, mais à réduire le réel, dans le rapport fondamental sujet-objet, d'une manière ou d'une autre, à la subjectivité.

Vers la fin de son article, l'auteur cite un texte, rédigé en appendice au *Phénomène humain*, sur le problème du Mal. On reprochait à Teilhard de ne pas avoir parlé du mal. Il répond que le Mal est partout : « ne sourd-il pas, invinciblement et multiforme, par tous les pores, par tous les joints du système où je me suis placé ? » Le Mal comme « autant de sous-produits... engendrés en chemin par la Noogénèse », est-ce bien le mal personnel dont nous sommes capables en tant qu'êtres libres et dont nous portons l'entière responsabilité, tout comme le bien moral est issu de nous-mêmes et de notre liberté ? N'est-ce pas là ce qui est constitutif de la personne ? La conception même du Mal chez Teilhard ne reflète-t-elle pas cette primauté du tout et du mouvement qui l'entraîne sur les êtres qui constituent le tout et plus particulièrement sur les personnes humaines ?

Pourtant l'article suivant par Christian d'Armagnac (« Foi en l'homme et foi en Dieu », p. [107]-127) parle du personnalisme de Teilhard. Bien sûr la personne humaine est placée à la pointe de l'évolution et en fournit même la clé. Il reste que le mouvement se poursuit au niveau humain et que la primauté que lui reconnaît implicitement Teilhard déroge au primat de la personne. Dans une perspective qui rappelle l'ancien matérialisme stoïcien, les personnes sont conviées à se fonder dans le tout, (voir G. Martelet citant Teilhard, p. 143), dans le grand mouvement qui l'entraîne, à se subordonner aux impératifs du Cosmos, le Mal consistant essentiellement dans le refus personnel. Bien entendu Teilhard serait incapable

de tirer de telles conséquences de sa vision des choses ? Mais est-il bien sûr que l'exaltation de l'évolution, (voir Gustave Martelet, p. 129), l'enthousiasme et l'ardeur mystique dont il l'entoure n'impliquent pas de tels corollaires ?

Comment par ailleurs s'accommoder d'une vision de la vie spirituelle, de la personne, de sa liberté, de la gratuité et de la création humaine, trop étroitement liée aux suggestions et aux indications hésitantes et partielles des sciences ? On a beaucoup déploré les interdits dont l'Église avait frappé les écrits non-scientifiques de Teilhard. N'est-il pas possible cependant que le développement en vase clos des aspects philosophiques, théologiques et mystiques de sa pensée les ait soustraits à une critique serrée et soutenue qui aurait modéré l'abondance de sa production littéraire et corrigé les excès d'une ferveur trop émotive. Malgré l'excellence de plusieurs des textes, il se dégage de ce recueil une impression d'épuisement de l'inspiration dérivée de leur source.

Venant CAUCHY
Université de Montréal

Jean GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*. Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 215, Forum Academicum, Koenigstein/Ts., 1982. ISBN 3-445-02269-0. 210 pages.

L'étude qui nous est soumise ici constitue sans nul doute une contribution d'importance à une pensée qui est devenue accessible au public francophone depuis la parution de *Vérité et méthode* (Le Seuil : 1976, cité ci-après *WM* selon la pagination de l'édition allemande) et plus récemment d'un recueil de textes réunis sous le titre *L'art de comprendre* (Aubier : 1982). La recherche de Grondin s'attaque au problème central de l'herméneutique philosophique de Gadamer, à savoir le problème de la vérité. C'est d'ailleurs non sans une certaine stupéfaction que le lecteur de *Vérité et méthode* est amené à constater que le problème de la vérité herméneutique, malgré le titre, est à peine thématisé dans ce livre volumineux. À cela, il y a des raisons qui ne sont pas de l'ordre de l'oubli ni de la négligence, mais des raisons profondes que Grondin s'applique soigneusement à retracer. Celles-ci tiennent d'abord et avant tout au fait que Gadamer développe son concept de vérité

herméneutique par opposition à la vérité scientifique issue de l'utilisation d'une méthode. Il s'agit de montrer que la vérité possède une assise extra-scientifique qui ne se prête aucunement à un traitement théorique de style déductif. Gadamer est donc contraint dans sa présentation du thème de la vérité herméneutique d'avoir recours à d'autres procédés d'illustration, qui ont à voir avec la mise en œuvre de l'herméneutique elle-même sous forme d'une interprétation de la tradition.

Par suite, il ne sera pas étonnant de voir que des cinq chapitres que comporte notre étude, les trois premiers prennent une allure nettement historique; ils sont consacrés respectivement à Platon, Hegel et Heidegger, alors que les quatrième et cinquième chapitres s'attachent plus spécifiquement au déploiement de l'argument de Gadamer. Ainsi le chapitre IV expose le caractère exemplaire de l'art pour la vérité herméneutique, alors que le chapitre V, de loin le plus exhaustif, traite de l'imbrication des principaux éléments de cette herméneutique philosophique. Ces rubriques ne sont toutefois qu'approximatives, car par exemple les passages consacrés à Heidegger ne s'en tiennent nullement au simple constat d'une influence historique, voire biographique, puisqu'on sait que Heidegger et Gadamer sont des amis de longue date. Au contraire, l'auteur se saisit de l'occasion pour exposer, dans un chapitre d'une grande plasticité, sa thèse centrale: l'originalité de Gadamer consiste à avoir su mettre à profit pour le problème de la vérité herméneutique les conceptions aléthéologiques du Heidegger de *Être et temps* ainsi que du Heidegger du *tournant*. En fait, Gadamer réussit à donner une fécondité nouvelle au thème heideggerien de la vérité de l'être, comprise comme « destin de l'être », en l'unissant à la dimension anthropologique de la vérité comme « ouverture », telle qu'on la retrouvait chez le premier Heidegger. C'est ainsi qu'il est en mesure de s'approprier une conception de la vérité comme « événement » dépouillée de cette allure destinale qu'elle revêt pour le Heidegger du *tournant*; or ceci est rendu possible précisément par la mise en valeur d'un motif demeuré somme toute au second plan dans *Être et temps*, à savoir le thème de la compréhension en tant qu'il renvoie à un concept de vérité impliquant une ouverture à l'égard de ce qui se donne d'emblée comme « sens ». Cette thèse de l'auteur sur l'influence déterminante de Heidegger pour la constitution systématique de l'argument de l'herméneutique philosophique ne vise toutefois pas à réduire

Gadamer au rang de disciple servile, et encore moins à donner à cette pensée une allure composite. Il s'agit beaucoup plus d'indiquer jusqu'à quel point l'entreprise de Gadamer constitue une réappropriation et un prolongement philosophique de la pensée du maître de Freiburg. Le déplacement de la préoccupation centrale, passant de l'être à la tradition, en fait d'ailleurs foi.

Les chapitres historiques placés au début du livre visent également à établir l'originalité de l'entreprise de Gadamer, de sorte que l'autonomie de celui-ci par rapport à Heidegger devient manifeste dès le moment où l'auteur met en lumière l'utilisation positive qui est faite de la philosophie de Platon en regard du problème de la vérité herméneutique. En effet, Gadamer sait tirer profit de la théorie platonicienne de la participation (*methexis*) afin d'illustrer la modalité d'accession à la vérité qui est réservée à l'homme. Pour Platon, cet accès est double; il est tout autant intuitif (*noesis*) que dialectique (*dialegesthai*), mais de telle sorte que l'instantanéité propre au premier de ces modes n'est possible qu'à l'issue de la médiation du second. Par ce dernier trait, la pensée platonicienne tient compte de la finitude de l'homme dans la mesure où, pour participer à la vérité, la pensée humaine est soumise à une démarche dialectique qui s'impose tant par le caractère inéluctable du recours au langage (*logos*) que par la nécessité de l'insertion dans une situation dialogique régie par le va-et-vient de la question et de la réponse. Les passages sur Hegel poursuivent la genèse du concept gadamérien de dialectique comme lieu de la vérité pour l'homme. Hegel, à vrai dire, ajoute au caractère de finitude propre à la discursivité en introduisant cette dimension déterminante qu'est l'histoire. Avec Hegel, la dialectique est comprise comme une processualité qui englobe et dépasse le champ de la conscience individuelle; celle-ci se voit impliquée dans une expérience dont la marque essentielle est la négativité. Gadamer retient la leçon de Hegel pour qui le travail du négatif dans l'histoire transcende infiniment la subjectivité humaine, si bien que la compréhension donnant accès à la vérité ne peut qu'être sollicitée, mais non prédéterminée, au sein d'une expérience herméneutique toujours restreinte et limitée.

On ne doit pas d'ailleurs s'étonner de voir réapparaître cet accent hégélien très marqué chez Gadamer au moment de la mise en place de l'argument dans le chapitre V, plus précisément à propos du thème central de cette herméneutique philosophique: le concept de *Wirkungsgeschichte*.

Dans son interprétation de cette expression plurivoque, l'auteur n'hésite pas à renforcer la prépondérance du moment hégélien chez Gadamer en suggérant la lecture de la préposition « du » dans l'expression « conscience du travail de l'histoire » comme un génitif subjectif aussi bien qu'objectif (146; voir pour l'essentiel de l'argumentation l'article de l'auteur « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de Philosophie* 44, 1981, p. 435-453). L'auteur, en attribuant une conscience à l'histoire elle-même, fait aussi explicitement allusion au thème hégélien de la « raison dans l'histoire », afin d'indiquer que celle-ci se présente comme une instance autonome face à la subjectivité individuelle. Par là Grondin rejoint la préoccupation toujours présente chez Gadamer de bien marquer la finitude et l'impuissance de l'acteur dans l'histoire, quand celui-ci prétend exercer une emprise sur le destin et sur la vérité. Dès lors toutefois que cet élément a été bien mis en évidence, toute la question consiste à établir la ligne de partage entre la pensée gadamérienne de la finitude et l'idéalisme absolu de Hegel. En fait, si nous pouvons nous permettre ici une remarque, on n'y parvient pas uniquement en retirant à la philosophie hégélienne de l'histoire sa téléologie, sous peine alors de reproduire le réflexe de l'historicisme, avec ses apories (155; il est intéressant de comparer l'article cité p. 438 avec *WM* p. 187-188). Or l'auteur, quand il veut définir le concept d'histoire propre à Gadamer, a parfois recours à une terminologie qui donne prise à ce danger : parler de l'histoire en termes de « somme » (155; 148) des figures de la vérité, c'est implicitement faire référence *volens nolens* à une totalité qui s'apparente au concept d'une histoire universelle (*WM* 195) et ce en dépit des mises en garde explicites de l'auteur (38). Cette liberté dans le vocabulaire semble attribuable au fait que Grondin, à propos de l'histoire, confère une certaine surdétermination aux concepts gadamériens de « productivité » et de « nouveauté » (151) de sorte que sa terminologie (*Steigerung* 40, *Bereicherung* et *Erweiterung* 56, 151, voir par contre 159-160) fait prendre une allure cumulative à l'histoire et à la vérité qu'elle contient, ce qui appelle en contrepartie une conscience ou une raison coextensive à cette histoire, alors que pour Gadamer il n'y a de conscience que finie, celle-ci ne pouvant élargir indéfiniment son horizon mais seulement le déplacer. Il ne faut toutefois pas se méprendre ici : l'élaboration d'un vocabulaire qui puisse rendre compte de l'entreprise délibérément *non théorique* de l'herméneutique philosophique se

heurte à des obstacles dont la responsabilité incombe à Gadamer lui-même. Comme le souligne l'auteur, l'une des difficultés majeures de cette philosophie réside dans le caractère ambivalent que prennent les passages dans lesquels Gadamer tente de marquer l'autonomie, soit sous forme de substance soit sous forme de subjectivité, d'instances aussi intangibles que l'histoire et le langage. L'oscillation systématique chez Gadamer entre la substantialité et la subjectivité n'est certes pas de nature à faciliter la tâche du lecteur.

La qualité principale de ce livre réside en somme dans le fait que Grondin, même s'il partage la plupart des vues de Gadamer, a choisi d'assumer lui-même la présentation et l'articulation du problème. Cela signifie qu'il a dû se livrer à un important travail d'exploration du côté de l'arrière-plan si complexe de cette herméneutique afin d'être en mesure de mener par ses propres moyens la discussion critique. Les lignes qui précèdent n'ont certes pas été en mesure de rendre justice à la grande richesse de cette étude fort bien documentée. Nous ne pouvons que convier le lecteur à se laisser conduire, au gré d'une prose allemande très soignée, à travers les multiples facettes du concept de vérité herméneutique. Il découvrira ici un instrument de travail indispensable pour quiconque cherche à approfondir ce penseur de la tradition, ce penseur si actuel qu'est Gadamer.

Claude PICHÉ
Université de Montréal

Tom ROCKMORE, *Fichte, Marx, and the German philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, Feffer & Simons, Inc., London and Amsterdam, 1980, 210 p., ISBN 0-8093-0955-6.

L'histoire de la philosophie situe généralement Fichte et Marx aux extrêmes de ce que peut être la philosophie : d'un côté, l'idéalisme délirant, de l'autre, le matérialisme le plus brut. Le livre pénétrant de Tom Rockmore fait preuve de courage en s'efforçant de rapprocher deux pensées si diamétralement opposées. Son intention n'est pas de relever des analogies occasionnelles (on savait, par exemple, que Fichte et Marx prônaient un certain progressisme social), mais de faire ressortir l'intimité profonde de deux philosophies qui se fondent sur une intuition commune, rarement, sinon jamais reconnue comme telle.