

Heidegger et Gadamer: le comprendre de l'un est-il le comprendre de l'autre?

YVON CORBEIL *Université de Montréal*

RÉSUMÉ: L'auteur cherche à identifier les particularités qui distinguent l'utilisation du concept de "comprendre" (Verstehen) chez Heidegger et Gadamer. Il soutient que celui-ci s'éloigne fondamentalement de celui-là dans sa compréhension de ce concept, voire même que les deux positions sont incompatibles. Cette thèse est défendue à l'aide d'une lecture de Vérité et Méthode, qu'il opposera aux intuitions fondamentales du premier comme du second Heidegger.

ABSTRACT: The author seeks to identify the particularities which distinguish the use of the concept "understand" (Verstehen) in Heidegger and Gadamer. He claims that the latter differentiates himself fundamentally from the former in his comprehension of the concept, indeed that the two positions are incompatible. The author defends this argument through a reading of Truth and Method, which he opposes to the fundamental insights of the first as well as the second Heidegger

Avant ce qu'on appelle le "tournant", le *Dasein* se trouve défini par Heidegger au sein du complexe souci / résolution. Ce que veut dire "souci", c'est que l'homme se prend lui-même en charge, *nolens volens*, dans chacune de ses pensées ou de ses actions. Quant à la "résolution", elle identifie, selon Heidegger, la réponse adéquate à cette définition de l'homme comme "souci".

Dans ce contexte, le comprendre, comme le langage et la disposition (*Befindlichkeit*), est décrit d'abord comme une spécification de ce complexe. C'est-à-dire que voilà autant de manières, pour l'homme, de manifester ce souci qu'il est; autant de manières d'être. Mais la manière n'est pas l'être — ne serait-ce que parce que, de "manières", il y en a plusieurs. Ce qu'illustre l'existential, par exemple du comprendre, c'est *l'un* des modes suivant lequel l'homme se montre comme souci.

Comprendre, disposition et langage doivent être saisis selon leurs deux moments: le premier de ces moments reflète un rapport médiatisé certes, mais en quelque manière aussi *direct* de l'homme avec son être temporel, fini, et se confond en quelque sorte avec cet "être". Quant à l'autre moment, il

renvoie à un mode second de chacun des premiers, "second" parce qu'il fait état d'une distance réflexive prise avec celui-là. L'être temporel et fini du souci n'est plus alors que l'interlocuteur indirect d'une médiation dont le centre est davantage le monde commun et ses particularités et exigences.

Ce que j'aimerais souligner ici, c'est que le "comprendre" gadamérien reste quant à lui tout entier circonscrit dans la zone délimitée par ce mode second du comprendre; que jamais, sinon lors d'affirmations espérant justifier une filiation aux thèses heideggériennes, ce "comprendre" n'approche ce qui constitue la justification même de l'importance qu'accorde Heidegger à la compréhension, importance redevable à celle, première, de ce que révèle l'analytique existentielle.

On désigne généralement le premier mode du comprendre comme un "s'y comprendre", c'est-à-dire une familiarité avec le monde ou les objets du monde qui se passe du *décalage* d'une "compréhension" en bonne et due forme. Quant au mode dérivé, il est proprement la "compréhension", c'est-à-dire une réflexion qui, soit tente de rendre compte d'une familiarité par ailleurs vécue, soit vise une telle familiarité, tenue pour manquée, ou encore, dans un éloignement plus définitif, qui prend la mesure non plus de l'être de l'homme, mais bien celle de l'être commun. Mais s'il s'agit de rester sur le terrain propre dégagé par Heidegger, le modèle même du "comprendre", le *but qu'il vise*, même dans le cas d'une médiation qui va se perdre dans l'être commun, est toujours cette familiarité, ce "s'y comprendre", et la compréhension elle-même ne trouve sa justification que dans le fait qu'elle y ramène. On dira que, dans le meilleur des cas, le souci de l'homme est tout à fait assimilable à une familiarité qui se passe de compréhension, et que cette dernière ne vient que suppléer à une incapacité d'y être, qu'elle soit circonstancielle ou fondamentale. Aussi me semble-t-il qu'à l'égard de ce comprendre au moins, l'affirmation que Jean Greisch prête à Paul Ricoeur, et qui est devenue l'un des canons de l'herméneutique, "Expliquer plus, c'est comprendre mieux"¹, est inexacte.

Voilà, esquissé trop rapidement certes, le "comprendre" tel qu'on peut l'apercevoir chez le "premier" Heidegger.

Le "second" Heidegger confie à l'homme non plus le rôle d'être en quelque sorte son propre gardien, mais plutôt celui d'être le "gardien de l'être", c'est-à-dire d'être celui par lequel l'être arrive. Une telle épiphanie de l'être, indépendamment ici de l'importance qu'y prend cet "instrument" que devient l'homme, trouve ses voies privilégiées dans l'art, la politique ou la pensée (qui désigne désormais la philosophie). Le modèle de l'acte essentiel de l'homme n'y est plus sa propre prise en charge, mais l'*écoute*, et le *dire* subséquent qui peut en témoigner, "écoute" et "dire" qui, à terme, constituent simplement la nouvelle expression de cette même prise en charge. Cette relation à l'être — comme écoute et dire — s'établit dans un lieu éloigné du bavardage propre à la danse perpétuelle des concepts et des

énoncés disponibles, à laquelle elle procure en fait ses déterminations fondamentales, et impose ses directions essentielles.

Si l'événement central auquel se greffent les manières d'être de l'homme s'en trouve ici transformé — de la prise en charge de soi-même dans un "s'y comprendre" à la piété d'un abandon de soi qui rend possible l'avènement de l'être — ce qui ne l'est aucunement, c'est le caractère dérivé d'une "compréhension" qui ne peut plus être ici qu'une réflexion en retour sur cet avènement. L'être vient avant et autrement que l'effort de l'homme qui vise à le "comprendre".

Le renversement proposé ici par Heidegger semble d'abord spectaculaire. À l'examen cependant, et comme je l'ai déjà suggéré plus tôt, il pourrait bien s'avérer n'être que l'autre versant de l'homme comme souci, mais c'est là une autre question. Ce qu'il s'agit de voir, pour notre propos, c'est que peu importe où l'on pose le regard dans l'œuvre de Heidegger, la "compréhension" n'y a jamais tenu qu'un rôle secondaire. Inféodée à la nécessité d'être dans le premier cas, et à celle de l'événement de l'être dans le second, elle ne se confond par ailleurs jamais avec l'un ou l'autre, puisqu'elle y est la manifestation, soit d'un manque, soit d'une activité secondaire.

Pour Gadamer, le "comprendre" reste au contraire toujours au premier plan et constitue l'assise d'une possible universalité de l'herméneutique. La notion qui est au cœur de cette intuition philosophique est celle de la *relation*, qui témoigne autant du renoncement à une définition univoque de l'homme et du monde qu'à la volonté de ne pas abolir l'un ou l'autre pour autant. Cette *relation* n'est cependant pas simplement telle, elle a une visée intrinsèque, celle de parvenir à un *accord*, sans lequel l'existence humaine sombrerait dans une indétermination indigne de toute attention réfléchie. Cette visée du comprendre, en tant que relation visant un accord, est partout présente dans *Vérité et Méthode* (et vraisemblablement nulle part mieux exposée qu'aux pages 273-274²).

Cet accord vise ce que l'on a coutume de désigner sous ce nom, c'est-à-dire, comme l'écrit le plus souvent Gadamer, une entente sur la chose dont il s'agit. Cette entente peut survenir au sein d'une relation à trois termes, où deux personnes s'entendent par exemple sur une chose énoncée par ailleurs, ou encore à deux termes, pour laquelle il s'agit alors de s'accorder soi-même avec une chose énoncée par ailleurs, peu importe que celle-ci soit associée directement ou non à qui l'a supposément d'abord énoncée. De fait, dans l'accord visé par le comprendre, ce n'est même pas la résolution prise à l'égard de la chose et qui témoigne du choix de son interprétation qui importe d'abord, mais bien le statut ontologique de la chose même qui finit par être comprise. Comme l'écrit Gadamer dans la préface à la seconde édition: "comprendre n'est jamais un comportement subjectif à l'égard d'un "objet" supposé donné, mais appartient à la *Wirkungsgeschichte*, autrement dit: à

l'être de ce qui vient à être compris³. (XVII). Malgré qu'il ne soit pas "objet", l'"être de ce qui vient à être compris" n'est pas pour autant dépourvu d'une forme ou une autre d'"objectivité".

Une telle conception témoigne d'un double éloignement radical par rapport à la notion heideggerienne du comprendre.

La première distance — celle qui tombe d'abord sous notre regard — consiste en cette réification de la "chose" à propos de laquelle nous pouvons ou devons nous entendre. Nous pouvons en prendre toute la mesure lorsqu'il s'agit de considérer ce que Gadamer nous propose au sujet de la métamorphose du réel en œuvre. Le "comprendre" dont il s'agit alors consiste en fait à assister à la transposition des balbutiements de notre subjectivité dans une relation à ce qui en constitue le modèle, et à se comprendre ultérieurement comme ce qui s'y rapporte. L'accord cherché ici est une équation identitaire dont les termes sont cependant fort différents, puisque c'est seulement dans un troisième temps que la subjectivité peut se rapporter à ce modèle, et uniquement dans la mesure où elle n'est alors qu'un cas de celui-ci. Le modèle du comprendre qui prévaut ici dérive en droite ligne de la conception platonicienne d'un sur-monde intelligible, avec cette seule différence que l'"être" des Intelligibles est susceptible de subir l'influence de l'interrogation des "participants". Mais cette influence se résorbe en fait dans l'être de ce qui évolue ailleurs, puisque cette interrogation est elle-même le résultat de l'"efficace" de l'être. Conséquemment, c'est en fait l'être qui s'adresse à lui-même des questions, selon la guise des résultats d'ores et déjà atteints dans son "histoire".

La raison fondamentale pour qu'un tel "renvoi" de la question du comprendre soit possible me semble être surtout qu'il a été décidé par ailleurs que l'universel valait davantage que le particulier, de sorte que dans la relation qui s'établit entre celui-ci et celui-là, la définition de l'individu passe toujours par les critères déposés dans l'universel, ce qui serait un moindre mal si l'objectif visé par ailleurs n'était pas aussi de corriger et de parfaire cette définition. Car alors, l'universel compose à la fois le fondement et la raison d'être du comprendre, de sorte que celui qui comprend, s'il reste requis pour que la compréhension ait lieu, est toutefois parfaitement interchangeable en tant que celui-ci ou celui-là. Ce modèle gadamérien du rapport du particulier à l'universel reste le même, que l'on considère son interprétation de la conscience esthétique, celle des transformations historiques ou encore celle du langage.

Une telle conception, fort éloignée de celle qu'expose le Heidegger de *Sein und Zeit*, peut d'abord sembler assez proche de celle du second Heidegger; elle s'y oppose pourtant d'une manière fondamentale. C'est qu'elle met en jeu un "être" connaissable et compréhensible dans la relation même à l'être, alors que chez Heidegger, cette connaissabilité de l'être est un caractère dérivé et subséquent. Le "mystère" qui entoure la chose même qui

est entendue dans la garde de l'être se dissipe entièrement chez Gadamer, au profit d'un universel accessible et qui se manifeste déjà, sous la forme d'une œuvre ou d'un texte. Tout énigmatique qu'il soit, ce "mystère" garde cependant ouverte la possibilité que quelque chose vienne, surgisse, alors que chez Gadamer, ce qui vient est, en quelque manière, déjà toujours venu.

La seconde distance qui doit être remarquée entre le comprendre gadamérien et celui de Heidegger concerne plus directement et plus fondamentalement la relation de l'homme à cette "chose" qu'il est censée comprendre. Chez Heidegger, cette chose n'existe tout simplement pas. Que l'on fréquente le premier ou le second Heidegger, on est en effet forcé d'admettre que sa conception de la compréhension se meut tout entière dans une — permettez-moi le néologisme — *idiosystémique* parfaite. À l'époque de *Sein und Zeit*, le comprendre est un s'y comprendre soi-même dans une familiarité avec le monde qui vise à m'unir à celui-ci dans une abolition de la distance réflexive, préoccupante et déçue. Plus tard, ce même "comprendre" s'abolit encore, cette fois dans un laisser-être de l'être pour lequel la "compréhension" est une entreprise seconde qui, de surcroît, ne peut que gêner ce laisser-être. Chaque fois, l'espace requis pour qu'intervienne le "jeu" d'une dialectique (qu'il s'agisse de celle de la question et de la réponse ou encore celle de la transmutation en œuvre) est non seulement absent, mais sa persistance par ailleurs constatée est toujours décrite comme une errance, comme une dépravation de l'essence. Dans tous les cas, l'"accord" dont il s'agit chez Heidegger consiste en une mise en échec du "désaccord" qui caractérise par ailleurs la situation "naturelle" de l'homme. Ce désaccord n'a rien à voir avec un quelconque conflit des interprétations, mais indique plus fondamentalement la non coïncidence à soi de l'homme. La résorption éventuelle de cette non-coïncidence ne peut donc suivre le modèle de la relation — qui maintient nécessairement cette non-coïncidence — mais devrait plutôt revêtir justement la forme d'une coïncidence, d'un être-à-soi, en quelque sorte contraire à la forme même d'un "rapport". Le "comprendre" gadamérien est, quant à lui, incompréhensible sans cette idée d'une relation.

Mis à part la raison invoquée plus haut au sujet d'un choix préalable quant à la valeur de l'universel au détriment de celle qui peut échoir à l'individu, il me semble que l'orientation prise par Gadamer au sujet de sa conception du comprendre témoigne également du malaise qu'il y a, pour la philosophie, à se maintenir à la hauteur (ou dans les profondeurs... c'est selon) de l'interrogation ontologique de Heidegger. Ce malaise est on ne peut mieux illustré par les analyses des pages 117-119 de *Vérité et Méthode*. Gadamer y parle de la "métamorphose en œuvre"; il écrit:

Cette métamorphose est celle qui fait entrer dans le vrai. Elle n'est pas enchantement comme l'est l'ensorcellement qui attend la parole libératrice, grâce à laquelle on revient à ce que l'on était: la

métamorphose elle-même est ici la délivrance et le retour à la vérité de l'être. La (re)présentation par le jeu fait émerger ce qui est. Par elle est dégagé et porté au jour ce qui autrement ne cesse de se voiler et de se dérober. (118)

Trois lignes plus bas, Gadamer poursuit:

La "réalité" a toujours un horizon de futur, de possibilités désirées ou redoutées, en tout cas de possibilités encore en suspens. Ainsi elle est telle que ne cessent pas de s'éveiller des attentes qui s'excluent et qui ne peuvent pas toutes se réaliser. C'est le suspens du futur qui permet une profusion d'attentes telle que la réalité reste nécessairement en retard sur elles. Or, si exceptionnellement un ensemble signifiant se donne dans le réel clôture et accomplissement, de telle sorte que les visées de sens cessent de déboucher sur le vide, la réalité même est comme un jeu, un spectacle. (118)

Je passe la suite, qui continue d'aller dans le sens d'une conception, ici, de l'art comme d'une cure au naufrage perpétuel d'un monde incertain et indéterminé.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit ici: l'identification d'un *Grund*, pour un monde décrit, avec Heidegger, comme reposant dans un *Abgrund*. Ces citations condensent en fait tout autant l'interprétation gadamérienne de l'entreprise de Heidegger que la réponse qu'il propose à cette dernière. L'"ensorcellement qui attend la parole libératrice" décrit l'homme alors qu'il est tenu dans le rôle du gardien de l'être. Au désarroi d'une telle attitude répond la "délivrance" qui consiste à voir quelque chose de soi se "transmuer" en œuvre et devenir ainsi une détermination de l'être qui supplée au "vide" d'une attente où rien ne se passe. Sans ce retour, grâce à l'être, de ce qui émane de l'homme, celui-ci ne cesse de s'épancher dans un vide d'où rien ne revient jamais. Gadamer propose ainsi une solution au premier caractère de l'ekstase du *Dasein*, celui qui le décrit aux prises avec une transcendance (rapport-au) mais qui ne parvient à mettre le pied nulle part.

La deuxième citation montre comment Gadamer répond au second caractère de l'ekstase du *Dasein*, celui qui traite de son écartèlement temporel. L'épanchement cette fois horizontal de l'homme dans le temps est ici stoppé par la possibilité d'un réel signifiant qui se donne "clôture et accomplissement" et qui, dès lors, suspend la fuite continuelle dans le passé et le futur.

Il s'agit pourtant, dans les deux cas, de vieilles solutions métaphysiques, qui ont depuis longtemps montré leur incapacité à résoudre le problème, et qui ont justement mené Heidegger à la problématisation qu'on lui connaît.

Ces deux "solutions" à l'*Abgrund* de l'homme ont en effet déjà fait l'objet d'une critique de la part de Heidegger. La première, dont nous avons déjà montré quelques aspects plus haut, consistait à suppléer aux carences ontologiques de l'individu pensant par un rapport de ce dernier à une "réalité" qui n'est *que ça*, "ontologique", c'est-à-dire qui relève du quantifiable et du mesurable dans tous les individus et se présente indépendamment de lui comme critère et mesure, comme *essence*. La dynamique propre à une telle conception du rapport de l'homme à sa propre définition rappelle celle du sacré et du profane que décrivait Mircéa Éliade, ainsi, bien sûr, que celle de l'intelligible et du sensible de Platon. L'homme n'y obtient sa sanction ontologique que par ce qu'il emprunte à une réalité qui le dépasse, et se mesure lui-même en fonction de son degré de participation à cette réalité.

Qu'il puisse y avoir des transformations de cette *essence*, voilà qui constitue véritablement la "nouveauté" par rapport au système platonicien par exemple, mais la possibilité d'une telle transformation avait déjà été souhaitée par Nietzsche et caractérisée par Heidegger. Seulement, une telle conception ne fait que transporter plus loin le véritable problème du rapport de l'homme à son essence. En effet, qu'il puisse y avoir de telles transformations signifie que la véritable *essence* de l'homme réside justement dans ce pouvoir qu'il a de la transformer. De sorte que l'idée d'un rapport à l'être par le biais d'une dialectique remettant constamment en jeu l'essence, transformable par cette même dialectique, n'est plus du tout un rapport à l'être, mais un rapport à l'état synchronique des déterminations essentielles, et pas du tout une "délivrance", puisqu'il ne fait que signaler un arrêt provisoire dans le mouvement possible de ces déterminations. Un véritable rapport à l'être doit consister ici en un rapport à ce pouvoir de transformation, et non à un quelconque résultat de l'action de ce pouvoir.

Il est vrai par ailleurs que l'attente de la "parole libératrice" ne représente guère mieux ce qu'il en est de ce pouvoir, mais comme telle, elle a le mérite de se tenir plus près d'un rapport à l'être que ne le fait le dialogue avec les formes déjà produites à partir de lui, formes dont la mécanique de production à partir du rapport à l'être continue par ailleurs de ne pas nous être connue.

Quant à la solution au mode temporel du caractère ekstasique du *Dasein* que propose Gadamer, elle nie le caractère constitutivement "ouvert" de l'être de l'homme et supplée à l'angoisse du vide que suppose cette "ouverture" par une logique de "clôture et d'accomplissement". Une telle solution empêche que les visées de sens continuent de déboucher sur du vide, nous dit l'auteur de *Vérité et Méthode*. Mais c'est justement *parce qu'*elles débouchent d'abord sur le vide qu'elles peuvent être déterminantes pour l'interprétation — qui, autrement, finirait tôt ou tard par se scléroser en *une* interprétation qu'on ne saurait plus changer — et fondatrices pour de l'être nouveau, car autrement l'être serait donné une fois pour toutes.

Il conviendrait également de dire quelques mots au sujet d'une autre caractéristique du comprendre gadamérien, laquelle continue de le distinguer de la conception heideggérienne du comprendre; ce que j'appellerais sa "liaison dangereuse" avec la connaissance.

J'ai souligné plus tôt le fait que le comprendre gadamérien visait un accord au sein d'une relation avec la chose dont il est question. Parce qu'il met en présence une visée interprétante et une "chose" à interpréter, cet accord renouvelle en fait l'antique adéquation de l'intellect et de la chose. Que cette dernière puisse se trouver transformée par l'interprétation qui la vise ne modifie pas substantiellement le modèle de cette adéquation et indique simplement que la "chose" n'est pas indépendante de qui la pense, idée qui fait son chemin depuis Kant.

Il importe de préciser maintenant en quoi peu consister cette "chose" sur laquelle il convient de s'entendre (soit avec les autres, soit dans une visée interprétative personnelle). Puisque le règne de la chose en soi ou du réalisme des idées est, dit-on, révolu, et que toute l'entreprise gadamérienne s'inscrit dans la perspective d'une herméneutique universelle, ce sur quoi il s'agit de s'entendre ne peut qu'être un complexe interprétatif préalablement formé, c'est-à-dire une situation ponctuelle (actuelle ou passée) dans l'ordre interprétatif se rapportant, par exemple, à un concept. Certes, ce complexe interprétatif n'est pas entièrement isolable de la visée interprétante qui l'interroge, mais l'"être" de ce complexe n'est, quant à lui, aucunement assimilable à cette simple visée, qu'il dépasse en tant que "chose" à propos de laquelle il s'agit de trouver un accord.

Indépendamment de la série de difficultés qu'une telle position du problème n'est pas sans susciter, j'aimerais attirer votre attention sur le fait qu'en quelque manière qu'on l'imagine, ce complexe interprétatif préalablement formé doit être *connu*, c'est-à-dire correspondre à cet interlocuteur du dialogue incarné par le comprendre. Ce complexe renferme une "vérité", qui se donne comme perspective, par exemple dans un discours ou dans un texte, "vérité" à propos de laquelle il s'agit de s'entendre et qui dépasse largement la contingence de toute subjectivité particulière, malgré que celle-ci soit seule à pouvoir la penser.

Or, au sujet du *connaître*, Gadamer écrit:

[La] particularité [du mode d'être commun au connu et au connaissant] consiste en ceci que ni le connaissant, ni le connu ne sont "présents" "ontiquement", mais au contraire "historiquement", c'est-à-dire qu'ils ont pour mode d'être l'historicité. (266)

De sorte que le connu, qui n'a pas de présence "ontique" comme pourrait l'avoir une chose en soi, est, comme le compris, lui aussi un complexe interprétatif préalablement formé. Le comprendre dépend du compris comme

le connaître dépend du connu. Mais puisque, par ailleurs, le connu *est* sous le mode de l'historicité, et que le compris, lui aussi historique, exige que l'on connaisse ce qu'il en est du déjà compris, c'est dire que le comprendre et le connaître évoluent ensemble dans une seule et même structure ontologique et dialogale. Que reste-t-il alors pour une distinction entre la compréhension et la connaissance?

Cette distinction passe nécessairement par la réponse fournie à la question de savoir *autour de quoi* gravite et s'élabore le complexe interprétatif. L'identification du cœur de ces complexes laisse entrevoir deux possibilités, selon qu'ils renvoient à un savoir théorique ou pratique. Mais le statut du "théorique" pose problème ici, puisqu'il est désormais entendu qu'il ne s'agit pas d'un ordre de l'être différent de celui du pratique, mais qu'il est lui aussi "historique". (Sans une telle "historicité" du théorique lui-même, le "pratique" ne pourra jamais être qu'une sous-catégorie du théorique, inféodé à celui-là, et qui renvoie la pensée à l'ordre des vérités intemporelles.) Voilà pourquoi il convient davantage d'entendre ici par "théorique" le mesurable et le répétable dans l'étant. Ces deux caractères constituent en propre les "objets" des sciences "exactes", ou "de la nature", et laissent aux sciences "humaines" les objets dont la spécificité n'est pas le mesurable et le répétable.

Il faut alors apercevoir les deux conséquences majeures d'une telle position du problème. 1) Jamais la spécificité de ce qui n'est pas mesurable et répétable — à savoir l'*unicité* — n'a été identifiée par Gadamer comme ce à partir de quoi la conception du savoir pouvait s'ébranler. De sorte que, 2) conséquence de ce qui précède, l'objet des sciences "humaines" est circonscrit uniquement comme ce qui se répète *moins souvent*, comme ce qui est *moins facilement* mesurable.

Le "comprendre" des sciences "humaines" apparaît alors, contre toute attente, comme une sous-catégorie, dérivée, du "connaître" des sciences exactes. En désignant le comprendre comme "forme d'accomplissement originnaire du *Dasein*" (264; 456), Gadamer met cet accomplissement à la remorque du "faire" de la science, puisque ce "comprendre" n'est rien d'autre qu'une forme dévoyée du connaître, c'est-à-dire un "connaître" diminué à la mesure d'un objet qu'il est *difficile* de connaître. Cette soumission du comprendre au connaître me semble être particulièrement bien illustrée par l'exemple aristotélicien de l'armée en fuite (p. 358), en tant qu'une telle image représente les multiples observations que l'on fait. Celles-ci se valent toutes, et courent dans tous les sens, mais il suffit que l'un des fuyards s'arrête — c'est-à-dire que l'on prenne conscience d'une observation particulière — puis qu'un second et un troisième en fasse autant, pour que naisse un "concept". Voilà un peu de quoi il s'agit, quand on parle ici de "complexe interprétatif préalablement formé".

L'analyse qu'en propose Gadamer veut montrer qu'Aristote se donne à l'avance l'universalité du concept, dont son exemple a pour but d'illustrer

pourtant la "découverte". La dynamique gadamérienne de la production d'un "concept" — ou plus généralement d'un complexe interprétatif — est cependant exactement la même. La différence: l'universalité dont il s'agit n'est pas donnée à l'avance, mais se constitue peu à peu. L'élément cardinal de la connaissance de ce complexe continue cependant d'être — il est important de le remarquer — la répétabilité possible d'une même interprétation. Une telle conception peut alors donner lieu à l'idée d'une universalité consensuelle, c'est-à-dire d'un ordre ontologique formé à partir des interprétations les plus souvent répétées et perpétuées. Et c'est là en fait que réside la conception fondamentale de la prétention universelle de l'herméneutique. Mais il y a là deux problèmes de taille.

Le premier est la perpétuation par Gadamer de l'idée du dépassement ontologique de l'interprétation. Il précise: nul n'est maître de l'"advenir" de l'expérience parce que celle-ci ne saurait être transformée par l'une ou l'autre interprétation ponctuelle, de sorte que "tout se met en ordre d'une façon qui défie la compréhension" (358). C'est dire qu'il identifie *ailleurs que dans l'interprétation comme telle* un "ordre" dans l'expérience. Quel est cet "ordre", et comment alors l'interprétation peut-elle jouer le rôle d'un véritable fondement?

L'autre problème capital consiste en cette sorte de "valeur ajoutée" que procure à une expérience donnée le fait d'être l'objet d'interprétations fréquentes, répétées et répétables. Car c'est dire que dans l'ordre de l'expérience, valent davantage celles qui sont exécutées souvent, et moins celles qui le sont moins. À terme donc, il y aura des degrés dans l'être de l'expérience, des degrés dans l'interprétation. Or, il se trouve que les expériences susceptibles d'être les plus souvent répétées sont celles qui, justement, possèdent le caractère du répétable, c'est-à-dire celles qui concernent les objets des sciences exactes. Quant aux autres, elles restent à jamais litigieuses. Les sciences "humaines" seront donc toujours des sous-produits des sciences exactes. Le paradigme du "compréhensible" est ici exactement le même que celui du "connaissable": sa répétabilité.

Il semble donc que la seule manière de déjouer cette problématique est de s'attarder à la véritable spécificité des objets des sciences "humaines", c'est-à-dire ce caractère qui les distingue justement de la mesurabilité et de la répétabilité des objets des sciences exactes. Cette distinction appartient en propre à ce qui s'oppose au mesurable et au répétable, savoir l'unique, le particulier. S'il faut distinguer la compréhension de la connaissance — et saisir ce que Heidegger voulait désigner par la notion du "s'y comprendre" — une telle distinction ne pourra s'édifier que dans la thématization de l'unique, dans sa manière de s'opposer au répétable et au mesurable. Or, chaque fois qu'il s'agit d'opposer l'unicité à l'universalité, Gadamer biffe systématiquement la première, qu'il sacrifie toujours à cette dernière.

Il y a, dans *Vérité et Méthode*, un foisonnement de tels choix, qui témoignent autant de la régularité de la direction prise par Gadamer que de l'importance que revêt cette question, puisque Gadamer voudrait bien voir son analyse du "comprendre" rester dans le sillage de celle de Heidegger, alors que, contre une telle filiation, surgit constamment le fantôme de la thématization de l'unicité.

Je donne ici quelques exemples, avec les références à *Vérité et Méthode*. Vous me pardonnerez la longueur de la liste; elle n'est pourtant pas exhaustive.

- L'élévation et le sacrifice du particulier par la *Bildung* universelle. (18) (Cette position contredit Heidegger car elle ne permet plus de comprendre le rapport résolu à soi-même en regard de sa possibilité la plus propre — je reviendrai en conclusion sur le sacrifice de l'individuel dans la philosophie de Heidegger)
- L'obligation de prendre du recul par rapport à ses fins privées. (22-23) (Chez Heidegger, un tel "recul" signifie en fait le naufrage du *Dasein* dans le "On".)
- La conception d'un savoir pratique en relation stricte et exclusive avec la communauté. (30)
- Le goût comme strict phénomène social. (41)
- La subjectivité de l'art plutôt que celle de qui en fait l'expérience. (108)
- En général, la métamorphose de l'art en œuvre. (116)
- L'être (pensé comme extérieur à la subjectivité) comme "délivrance" de soi-même. (118)
- L'histoire comme "ouvrage collectif de l'esprit humain". (181)
- Le sujet qui arrive à la pleine possession de soi uniquement par la conscience historique (239) (alors que cette dernière requiert la fabrication de toutes pièces d'un "sujet logique" (Dilthey, Ranke) pour devenir minimalement compréhensible. (228)).
- L'intentionnalité pensée comme anonyme. (250-251)
- La reprise de la primauté heideggérienne de l'existence, mais dans une perspective où celle-ci devient proprement dépositaire des caractères de l'universel. (259) — C'est-à-dire le saut par-dessus la *Jemeinigkeit*.
- L'idée selon laquelle l'histoire ne nous appartient pas, mais plutôt que nous lui appartenons. (281-282)
- L'idéalité du langage au détriment du locuteur, et en guise de cure proposée à la finitude radicale. (393-395)
- Et on pourrait donner encore d'autres exemples.

Certes, certaines des positions adoptées par Gadamer et dont je viens de faire mention peuvent ressembler à des positions heideggériennes. Mais la conception générale que se fait Heidegger de l'interprétation est toute différente, dans la mesure où elle ne fait jamais référence à un "universel". Le "comprendre" heideggérien ne vise jamais un quelconque complexe

interprétatif qu'il s'agit de reconnaître, mais toujours une "résolution" dans laquelle il s'agit de se tenir, et pour laquelle le comprendre comme tel est toujours second. La différence est fondamentale: elle implique que la compréhension selon Heidegger tient celui qui comprend pour point d'origine et point d'arrivée du mouvement du comprendre, alors que chez Gadamer, c'est toujours le complexe interprétatif lui-même qui, à la fois, initie la question et se trouve transformée par une éventuelle réponse. Cela fait du comprendre heideggérien un moyen parmi d'autres de se tenir dans l'être, alors que le comprendre selon Gadamer est proprement *l'être dans lequel il s'agit de se tenir*. Dans un cas, l'existant fini et temporel justifie toute l'entreprise du comprendre; dans l'autre, ce même existant n'est que le personnage contingent de l'universel déploiement du sens.

On protestera peut-être de ce que le dernier Heidegger est tout aussi peu enclin à accorder quelque importance à cette *Jemeinigkeit* qui faisait les beaux jours de *Sein und Zeit*, que ne l'est Gadamer dans *Wahrheit und Methode*. Pourtant, une différence fondamentale subsiste, qui empêche de confondre l'un et l'autre. L'instauration de la vérité de l'être par l'entremise de son "gardien" reste toujours extérieure au comprendre et au connaître, sans quoi elle serait en quelque sorte prévisible, à partir de ce qui est déjà compris. Chez Gadamer, ce qui vient à l'être est toujours déjà d'une certaine manière présent dans le déjà connu et dans le déjà compris, et n'est jamais au fond que l'expression de l'une ou l'autre des possibilités qu'il recèle.

Le comprendre gadamérien ne permet pas que de l'inconditionné surgisse dans l'histoire; aucun "dieu" ne pourrait avoir encore à nous "sauver". Or, un tel inconditionné, qu'il soit associé à l'unicité impensable du *Dasein* chaque fois mien et de sa liberté, ou à la vérité de l'être qui instaure l'impensable et l'imprévisible qu'elle est, constitue toujours ce sur quoi réfléchit Heidegger, constitue toujours la possibilité essentielle dont l'homme assure la "garde".

Notes

- 1 Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, P.U.F., 1994, p. 202.
- 2 Les renvois sont à l'édition allemande, tels qu'ils apparaissent dans les marges de la version française: Gadamer, H.-G., *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996. Les références en chiffres romains renvoient à la préface de la deuxième édition, disponible en français dans: Gadamer, H.-G., *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- 3 Nos soulignés.