

**CSABA OLAY**

**(Université Eötvös Loránd Budapest)**

**Comprendre et exister : Heidegger et Gadamer\***

Dans ce qui suit, j'essaierai à explorer la signification existentielle de la compréhension chez le jeune Heidegger et Gadamer. Le fil conducteur de mes considérations sera la question de savoir comment la description du comprendre peut contribuer à la conception de l'existence humaine. Cependant, ce questionnement doit être vu dans le cadre d'un projet plus grand que je veux dénommer « néoexistentialisme ». Pour anticiper brièvement l'essentiel, le projet se donne pour tâche de décrire notre mode d'être, du mode d'être spécifique humain qui était, depuis Kierkegaard, désigné par le terme de l'« existence ». Prenant pour point de départ cette tâche générale, je crois qu'il nous faille réfléchir sur les conditions contemporaines qui exigeraient une nouvelle forme de la description de l'existence humaine, en un mot : un « néoexistentialisme ». Après une explication brève du « néoexistentialisme », j'esquisserai dans la première partie de mon contribution quelques traits fondamentaux de *Dasein* comme décrits par Heidegger, et après, je discuterai les aspects existentiels de l'herméneutique philosophique de Gadamer.

Proposer un « néoexistentialisme » présuppose l'explication de l'existentialisme, par rapport auquel il s'agit d'un renouvellement indiqué par le préfix « néo ». On peut entendre l'existentialisme comme une description philosophique de l'existence spécifique humaine, ayant conscience du fait que cette définition ne couvre pas tous les traits essentiels de tous les penseurs qui étaient et peuvent être catégorisés sous ce titre. Il est notoire que le terme « existentialisme » était utilisé la première fois par Karl Jaspers 1935 dans l'ouvrage *Vernunft und Existenz* (Raison et existence), où le philosophe allemande voulait séparer son propre « philosophie de l'existence » de ceci, se développant depuis son « Psychologie der Weltanschauungen ». L'existentialisme dans l'acceptation jaspersienne renvoie à l'absolutisation problématique de l'existence qui empêche l'analyse propre de l'existence humaine, l'éclaircissement de l'existence (*Existenzerhellung*). C'est pourquoi Jaspers a écrit dans une lettre adressée à Jean Wahl en 1937 : « L'existentialisme est la mort de la philosophie de l'existence<sup>1</sup> ». Après la deuxième guerre mondiale, le mot appartenait surtout à la philosophie française et est devenue usuelle même comme désignation d'un mode de vivre : « Pour le

---

\* L'essai a été préparé au sein du group de recherche Herméneutique de MTA-ELTE et avec le soutien de la Bourse de Recherche Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences.

<sup>1</sup> Cit. par Jacques Colette, *L'existentialisme*, Paris, PUF, 1996, p. 3.

public français de cette fin de siècle – écrit Jacques Colette –, le terme d'existentialisme évoque le climat d'une époque, un style, voire une mode, plutôt qu'un *corpus* de pensées cohérentes. Il faut l'avouer, le terme ne désigne aucune orientation précise — que ce soit dans le champ de l'ontologie, de la théorie de la connaissance, de la pensée morale ou politique, de la philosophie de l'art, de la culture ou de la religion<sup>2</sup>. » Comme on a déjà plusieurs fois remarqué, cette usage était en premier lieu la conséquence du fait que, sauf Jean-Paul Sartre, aucun penseur majeur n'a pas caractérisé soi-même en tant qu' « existentialiste ». Cela ne veut pas dire automatiquement que la description n'est pas convaincante, mais l'auto-interprétation de penseurs doit être prise au sérieux. A ajouter ici que l'auto-interprétation de ces auteurs peut être assez complexe en elle-même. Chez Kierkegaard, par exemple, c'est en vertu de sa polémique fondamentale avec la pensée hégélienne qu'il ne s'est même pas conçu comme philosophe. Le cas de Kierkegaard est instructive aussi pour l'interprétation de l'existentialisme en tant que courant marginal de la philosophie, même s'il soit aisément possible de montrer que la pensée kierkegardienne peut être classifié sous le titre « philosophie », si on se libère de l'identification la pensée hégélienne avec toute la philosophie.

Il nous faut, d'abord, nous libérer de l'idée que le terme existentialisme doit avoir à faire quelque chose avec la position philosophique de Jean-Paul Sartre. Sans doute, c'était lui qui a identifié et caractérisé sa pensée, dans une époque donnée, avec le mot « existentialisme ». Mais après, il s'est distancié de ce nom, et ainsi rien n'empêche pas de se dégager de cette identification. Cela ne veut pas dire que je proposerais une usage de mot qui n'a pas rien à faire avec la description sartrienne de notre existence ; mais il faut souligner qu'il y avait des efforts philosophiques avant Sartre qui peuvent établir une définition plus large de l'existentialisme. On trouve une signification plus étendu pour le public allemand : c'est un group de penseurs qui ont consacrés des délibérations et analyses à l'existence humaine individuelle. Ce group inclut de toute façon Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger et Jean-Paul Sartre, et quelques autres qui peuvent être remise en cause.

Dans ce contexte, on doit refuser déjà au début le constate fréquent, selon lequel l'existentialisme dans la philosophie soit refusé ou dépassé, en tout cas, il ne serait plus actuel<sup>3</sup>. À l'égard de cette diagnose, il est remarquable que l'existentialisme de Sartre n'était

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>3</sup> « Although 'existentialism' remains a frequently mentioned term and Sartre arguably the most widely recognized philosopher of the 20th century, one often hears the claim that the movement is over; that it has been supplanted by two successive waves of French thought, structuralism in the 1960s and poststructuralism in the

pas refusé, mais plutôt effectivement marginalisé et écarté par le structuralisme et par le post-structuralisme. Un motif décisif de ce que je veut développer sous le titre de « néoexistentialisme » peut être formulé, de façon un peu provocante, comme il suit : Étant donné que le structuralisme et le néo-structuralisme ont perdu de leur actualité, et les courants Anglo-saxons depuis des années 1990 ne sont pas capable de tenir compte des questions relevants pour l'existentialisme et Sartre, il est temps de revitaliser l'existentialisme dans une nouvelle forme. Et même, on peut élargir cela en disant que le néoexistentialisme devrait essayer de synthetiser les efforts systématiques divers faites dans les contextes différents de l'idéalisme allemande, de la phénoménologie et de l'herméneutique philosophique. On pourrait démontrer que, parmi d'autres, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt ou les auteurs de l'École de Francfort ont contribué de façon instructive à la description de l'existence humaine, bien qu'ils ne aient pas utilisé explicitement l'exsistentialisme comme caractérisation de ses accomplissements.

Tournant à la pensée de Heidegger et de Gadamer, il faut accentuer qu'il n'est pas évident pourquoi les deux philosophes peuvent être traités ensemble à l'égard de ce thème, étant donné que Gadamer lie souvent son herméneutique à la conception d'une herméneutique développée par le jeune Heidegger avant *Être et temps*. Cependant, on peut souligner aussi la différence des accents dans l'analyse de la compréhension chez Heidegger et Gadamer. Pour anticiper la divergence des deux positions, on peut dire que le comprendre chez Heidegger constitue une partie intégrale du *Dasein*, du vivre une vie humaine (*Lebensvollzug*), tandis que chez Gadamer, abstraction faite de toutes les références emphatiques à Heidegger, la compréhension se dirige vers les constellations complexes du sens, comme des œuvres d'art, événements historiques et textes classiques. Notre questionnement sur Heidegger peut être formulé ici dans le cadre des études heideggériennes aussi : quel rapport entretient l'analyse de *Dasein* chez Heidegger avec la tradition d'existentialisme ? Autrement dit, quels sont les accents particuliers de l'analyse heideggérienne par rapport à la pensée de l'existence chez Kierkegaard, Jaspers et Sartre ? Même Sartre appartient à ce contexte, car c'était lui qui a rendu mondialement connu le mot « existentialisme » et lui a donné un accent qui le détermine jusqu'à aujourd'hui, bien que ce soit surtout Kierkegaard et Jaspers qui pouvaient influencer Heidegger. Vu du côté de l'interprétation de l'œuvre heideggérienne, je suis en train de montrer en particulier comment l'analytique de *Dasein* s'avère productive en décrivant l'existence humaine et dissociable de la question de l'être dans le chef d'œuvre *Être*

---

1970s and 1980s, after which the momentum dissipated as the cohort of philosophical personages passed away. » (Th. R. Flynn, *Existentialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 121.)

*et temps*. J'essaierai de développer, en même temps, le rapport profond entre le programme philosophique de Heidegger et celui d'une philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) de Wilhelm Dilthey qui a inspiré fondamentalement les efforts de Heidegger au début de son chemin de pensée. Mais il importe de noter, avant la discussion des thèmes de l'existence, qu'il y a chez Heidegger des références explicites à l'existentialisme, notamment à celui de Jean-Paul Sartre dans la *Lettre sur l'humanisme*. Heidegger dit ici : « Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins<sup>4</sup>. » Par la suite, il refuse qu'il ait rapport entre l'existentialisme de Sartre avec le passage de l'*Être et temps* disant que « 'L'essence' du Dasein réside dans son existence<sup>5</sup> ».

En expliquant l'œuvre de Heidegger, l'existence humaine peut-être, bien sûr, prise comme fil conducteur. Au risque de simplifier l'œuvre heideggérienne, on peut la traiter, du moins partiellement, dans la première partie de son chemin de pensée, comme une réponse à la question « Qu'est-ce que l'existence humaine ? ». Je voudrais faire abstraction ici d'une discussion complexe de la pensée de Heidegger après le « tournant », car il est indubitable qu'après le « tournant » la question de l'existence ne reste plus au centre de cette pensée. Néanmoins, on aurait tort de dire que les efforts plus tardives de Heidegger seraient un surpassement résolu des analyses autour d'*Être et temps*, parce que les élaborations diverses de la question d'être après le « tournant » ne s'occupent guère de l'analyse de l'existence humaine. Selon une caractérisation assez reconnue parmi des interprètes de Heidegger, le « tournant » réside, du moins en partie, en le changement de point de départ du traitement de la question de l'être : au lieu d'approcher le sens d'être à partir de l'analytique du *Dasein*, Heidegger cherche à concevoir le sens de l'être du côté de l'être, du côté du dévoilement de l'être qui s'organise en une histoire de l'être. Formulé dans un langage heideggérien, il s'agit d'interroger « le sens de l'être en général » en lui-même, et ne plus à partir de l'analytique du *Dasein*. Ainsi, en nous approchant de la question de l'existence, c'est d'abord l'époque de l'*Être et temps*, et les conférences précédentes le chef-d'œuvre y compris, qui semblent être pertinents. Avec les publications des conférences depuis 1919 dans les décennies dernières,

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger, « Brief über den Humanismus », dans M. Heidegger, *Wegmarken*. GA 9, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1976, p. 328.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986 – désormais cité ÊT suivi de la page –, p. 54.

on voit de plus en plus clair en quelle mesure elles ont préparé les idées et l'argumentation de l'*Être et temps*. Ainsi, il nous paraît nécessaire de discuter plusieurs thèmes élaborés dans l'un ou l'autre de ces conférences.

En considérant le projet de l'*Être et temps* par rapport à la tâche d'une description de l'existence humaine, on y trouve deux problèmes distincts à mettre en valeur : d'un côté le rapport entre la question d'être et l'analytique préparatoire du *Dasein*, et d'un autre côté la démarcation de l'analytique existentielle des efforts qui cherchent à décrire l'être humain scientifiquement, par exemple l'anthropologie. Quant à la question d'être, comme on le sait, le statut de la question d'être est bien discuté et controversé. Si l'on prend au sérieux le constat de Heidegger que son chemin de pensée était déterminé par cette question, on a forcément à décider si le premier ou le plus tardif Heidegger est plus convaincant de ce point de vue. Et même si l'on n'accepte pas cette auto-description et met à côté la question d'être, c'est possible de trouver des aspects intéressants dans les considérations heideggériennes, comme par exemple Ernst Tugendhat l'a fait. La question d'être, plus précisément, concerne « le sens de l'être », et, d'après Heidegger, elle est une question qu'on n'a pas tenté de rechercher dans la tradition occidentale de la philosophie en vertu de certaines présuppositions. Alors, le but ambitieux de l'*Être et temps* est de poser une question qui était en arrière-plan de la philosophie européenne. Qu'est-ce que la question d'être dans le contexte de la pensée heideggérienne? D'abord, il faut souligner qu'il ne s'agit pas pour Heidegger d'un questionnement sur les types différentes de ce qu'il y a, comme par exemple dans l'essai connu de Quine *On what there is*. Il veut plutôt saisir et expliquer ce qui détermine notre compréhension de l'usage du mot « être », « est » etc., comme on le voit déjà dès le début de l'ouvrage : c'est « la question du sens de l'être » que Heidegger veut élaborer. Bien que nous ne sachions pas ce que « être » veut dire, mais « nous nous tenons dans une compréhension du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le « est » signifie.<sup>6</sup> » C'est cette compréhension moyenne et vague de l'être qui constitue le point de départ du questionnement.

Sans pouvoir suivre les complications de cette question, il reste à comprendre comment Heidegger lie l'analyse du *Dasein* à la question d'être. L'accent est mis ici sur l'adjectif « préparatoire », car le philosophe allemand est convaincu que la structure existentielle de l'étant qui peut seulement poser la question d'être, c'est-à-dire la structure de *Dasein* doit être expliquée afin de rendre possible la question d'être. Cette liaison ne va pas de

---

<sup>6</sup> *ÊT*, p. 27.

soi, et il y avait plusieurs interprétations qui doutaient de la nécessité de ce rapprochement. Comment Heidegger établit-il cette liaison? Nous lisons dans le deuxième paragraphe de l'*Être et temps* : « Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de l'étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant — celui qui questionne — en son être. » Alors, l'analytique existentielle du *Dasein* élabore une préparation obligatoire de la question d'être : « Ainsi l'ontologie-fondamentale, d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies, doit-t-elle être nécessairement cherchée dans l'analytique existentielle du *Dasein* »<sup>7</sup>. Il n'est pas nécessaire dans le présent contexte d'approfondir cette difficulté complexe, car il s'agit ici pour nous de l'analyse préparatoire existentielle du *Dasein*, étant évidemment le projet intéressant pour un « néoexistentialisme » quelconque.

Mais il y a un aspect dans la préparation de l'*Être et temps* qui met en évidence qu'une approche néoexistentialiste n'est pas une interprétation violante venant d'un point de vue externe et étranger : la thématique de la vie facticielle et, en rapport à ce thème, l'appropriation de l'œuvre de Wilhelm Dilthey. D'abord, il convient de souligner que la question d'être n'était pas le point de départ dans la phase préparatoire de l'*Être et temps* de 1919 à 1927. Le début de ce développement était une rencontre avec l'œuvre diltheyenne partant d'une critique de la phénoménologie qui a motivé Heidegger à la fin des années 1910. Le projet philosophique heideggérien avant l'*Être et temps* se voit formulé comme un mélange original de Dilthey, Husserl et Aristote, et les parties réalisées du chef-d'œuvre fragmentaire élaborent en gros ce projet – où la question de l'être ne se présente pas. On peut articuler le programme philosophique avant l'*Être et temps* de façon suivante : Heidegger cherchait à élaborer une description originaire phénoménologique de la vie originelle qui tient compte de l'insuffisance de la conceptualité traditionnelle. Ainsi l'intérêt de Heidegger pour Dilthey ne concernait pas la fondation des sciences humaines, mais principalement le saisi originel de la vie facticielle. On peut dire, de façon un peu simpliste, que, selon Heidegger, l'intention diltheyenne ne peut être réalisée qu'à travers de la phénoménologie de Husserl, voire seulement en recourant à la philosophie d'Aristote. Dilthey ne pourrait pas accomplir le projet d'un saisi de l'homme entier, c'est-à-dire : d'un saisi de la vie facticielle, car il est resté captif de certaines présuppositions de la philosophie moderne européenne. Une de ces présuppositions dans la pensée moderne à partir de Descartes concerne la distinction

---

<sup>7</sup> *ÊT*, p. 32.

fondamentale du sujet et d'un objet. C'était Husserl qui a fait les premières démarches pour surpasser cette distinction, en prenant l'intentionnalité comme point de départ. Cependant, même Husserl restait, Heidegger en était convaincu, sous l'hypnose de l'attitude théorique et a eu la possibilité ainsi de concevoir l'être d'homme comme un objet. Saisir l'être de l'homme comme un objet, d'après Heidegger, n'est pas une présupposition au hasard, mais une idée qui a déterminé la philosophie occidentale en tant que tradition sous-jacente et soi-disant depuis Aristote. C'est pourquoi, afin de réaliser le projet diltheyen, il faut recourir à Aristote qui a initié, à son insu, cette présupposition. A souligner ici que Heidegger s'intéresse aux travaux moins théoriques d'Aristote, car il est convaincu que la conception de la vie centrée sur la *phronesis* chez Aristote soit en même temps obscurcit par une attitude théorique.

Quant à Dilthey, son projet principal a été de fonder épistémologiquement les sciences humaines, et il l'a essayé dans plusieurs états de sa pensée. A cet égard, il est important de noter que Dilthey a voulu fonder les sciences de l'esprit et les travaux de l'École historique sur « l'homme tout entier », et il en résulte que sa pensée s'est développée en tant que « philosophie de la vie ». Le terme, n'étant pas usuel en français et en anglais, désigne en général, au sens un peu faible, la centralité de la vie (*Leben*), dont le concept s'oppose fortement à la philosophie classique moderne qui se fonde sur le sujet, sur la conscience et sur la pensée abstraite. Chez Dilthey, le concept de « vie » est le programme d'une saisie non parcellaire et non déformée de la vie facticielle, Dilthey étant convaincu que la perspective épistémologique de la philosophie moderne a déformé la description de la vie humaine : « Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de penser ». Cette critique conduit au point de départ de Dilthey, à « l'homme tout entier » comme un être « dans la diversité de ses capacités, cet être qui veut, sent, et qui a la faculté de représentation » (*dies wollend fühlend vorstellende Wesen*). Aux yeux de Dilthey, il est essentiel que « le processus vital réel » ne peut pas être saisi par la composition des trois dimensions de la représentation, du sentir et du vouloir. Ils constituent seulement divers aspects du processus vital réel qu'il faut entendre dans son intégralité. On voit donc pourquoi Dilthey refuse clairement la réduction de l'homme aux fonctions intellectuelles. Plus tard, il a désigné ce programme comme le centre de son œuvre : « la tendance, prépondérante de ma pensée philosophique, à vouloir comprendre la vie à partir d'elle-même<sup>8</sup> ». D'un autre point de

---

<sup>8</sup> W. Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes. Oeuvres I*, Paris, Cerf, 1992, p. 39. Pour Dilthey, la considération suivante sert comme point de départ inébranlable:

vue, la réduction de l'homme entier dans la philosophie moderne correspond à celle de l'expérience, dont la critique constitue l'autre face essentielle du projet diltheyen. Sur l'arrière-plan de la réduction de l'expérience par la philosophie moderne, Dilthey tâche de fonder la philosophie sur l'expérience globale, non-réduite, non-mutilée, non-corrompue : « Mais, jusqu'à présent, on n'a jamais encore mis à la base de l'activité philosophique une telle expérience totale, complète, sans mutilation »<sup>9</sup>.

Heidegger a découvert dans cet aspect de l'œuvre de Dilthey une intention vraiment philosophique qui peut être séparée du projet de la fondation épistémologique des sciences de l'esprit. Et mettant au centre de l'attention la description de la vie facticielle, Heidegger ne s'intéresse pas à l'accusation usuelle du relativisme, il déclare quand même qu'il faut, en philosophie, se libérer de la peur du relativisme – une remarque dirigée aussi contre Husserl. Husserl a caractérisé dans son étude programmatique « La philosophie comme science rigoureuse » la position de Dilthey comme un relativisme qui se réfute lui-même, et, en fait, c'est un argument souvent réitéré contre l'historisme que celui-ci amène nécessairement au relativisme. Bien que les présuppositions de la critique du Husserl ne soient pas évidentes, Dilthey s'est confronté à cette critique plusieurs fois. Dans la correspondance avec Husserl, il l'a rejeté énergiquement, mais il percevait ce problème jusqu'à la fin de sa carrière.

En revenant au programme philosophique de l'*Être et temps*, il nous faut renoncer à une présentation détaillée du développement de la description de vie facticielle pendant les années avant l'*Être et temps*. Il est quand même remarquable que la vie facticielle était le phénomène que Heidegger a baptisé dès 1922 *Dasein* (Natorp-Bericht). L'expression « das faktische Leben » était donc le précurseur conceptuel du *Dasein*, et ainsi un aspect essentiel de la philosophie de la vie restait présent dans l'analytique de *Dasein* aussi. Il convient de remarquer que les documents de cette phase préparatoire de l'*Être et temps* demeurent un peu ambivalent, étant donné qu'ils ne sont plus que des cours (*Vorlesungen*), écrits en un langage expérimental et audacieux et ne sont pas destinés à la publication, contenant beaucoup d'éléments provisoires et implicites. Néanmoins, ces cours développent en détail presque tous les thèmes importants de l'*Être et temps*, d'autant plus que quelques disciples de Heidegger ont considéré l'*Être et temps* moins radical et plus modéré que les conférences précédentes.

---

« Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann » (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*. vol. VII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927, p. 261).

<sup>9</sup> Dilthey, *Oeuvres I, op. cit.*, p. 283. Vers la fin de sa vie, Dilthey considérait, rétrospectivement, cette idée comme la pensée fondamentale de son œuvre : « Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit. » (GS VIII, 175).



Il est reconnu que dans l'*Être et temps* Heidegger précise la détermination de notre mode d'être *Dasein* en tant qu'un être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). Le *Dasein* est fondamentalement caractérisé par Heidegger comme existence et comme mienneté (*Jemeinigkeit*), ou ce dernier correspond au fait que le *Dasein* est à chaque fois mien. Heidegger introduit l'analyse par les phrases suivantes : « L'être de cet étant est à chaque fois mien. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être »<sup>10</sup>. Alors, le *Dasein* n'est pas quelque chose, un étant qui est simplement présent comme un objet parmi d'autres objets, mais il est essentiellement un être qui peut et doit se rapporter à son être. La structure de l'existence renvoie de cette façon au fait que les possibilités différentes de faire ceci ou cela appartiennent inévitablement à notre être. Le sens de la formule selon laquelle l'être est « à chaque fois mien » réside en ce que chaque individu est obligé de se rapporter indépendamment d'en avoir conscience ou non. Et personne ne peut lui ôter ce poids des épaules, même s'il essaie de se libérer de sa nécessité de se rapporter. La mienneté ainsi conçue sert de base à la distinction de l'authenticité et de l'inauthenticité, une distinction qui selon l'intention explicite de Heidegger ne sert à une critique de la culture. Nous verrons dans l'élaboration de cette idée que le *Dasein* est à chaque fois le mien, mais en même temps il est pénétré de la possibilité d'être déterminé par autrui et de devenir en ce sens quelqu'un qui n'est pas autonome.

Quant à la démarcation de l'analytique du *Dasein* de l'anthropologie et de la psychologie, Heidegger consacre un paragraphe entier à la discussion du problème pourquoi ce qu'il est en train de faire ne peut pas être accompli par les sciences empiriques et surtout par l'anthropologie. Cependant, sa critique correspond à la critique de la tradition européenne de la philosophie, étant donné que l'anthropologie s'appuie sur les mêmes présuppositions que la première. « Comprenant son propre être – écrit Françoise Dastur –, le *Dasein* n'est donc pas enfermé en lui-même, mais au contraire par là même ouvert à l'être de l'étant qu'il n'est pas lui-même. On comprend alors pourquoi Heidegger a constamment refusé de se voir compté au nombre des „philosophes d'existence” et pourquoi il distingue soigneusement l'existentiel de *l'existentiel*, à savoir la compréhension que le *Dasein* a de son propre existence du fait qu'il existe sur le mode de la compréhension de l'être 'en général' »<sup>11</sup>. En soulignant la « fonction purement méthodologique » de l'analytique du *Dasein*, Dastur suggère quand même que l'effort philosophique de Heidegger exclut une description de l'existence et ne peut y donner aucune contribution. En revanche, je crois que ce qui est

---

<sup>10</sup> *ÊT*, p. 54.

<sup>11</sup> F. Dastur, *Heidegger et la question du Logos*. Paris, Vrin, 2007, p. 87.

essentiel pour Heidegger ici c'est ne pas isoler le *Dasein* comme un sujet dirigé et retourné vers lui-même, mais le considérer en tant qu'être-au-monde (In-der-Welt-sein). Heidegger lui-même a signalé parfois qu'il considère une élaboration de ses pensées développées dans l'*Être et temps* en tant qu'une description d'existence humaine possible, mais il cherche à résoudre un autre problème dans ce texte, c'est-à-dire la question d'être. Ainsi, ce n'est qu'une anthropologie objectivant que Heidegger refuserait ; le projet d'une analytique existentielle n'est pas très loin d'une anthropologie philosophique qui tient compte du caractère non objectivable de notre mode d'être.

En approchant l'herméneutique philosophique de Gadamer de la question de l'existence humaine, il est frappant que ce thème ne figure plus parmi les sujets centraux explicitement discutés dans l'œuvre gadamérienne. La question de l'être et sa préparation sous la forme d'une analytique existentielle du *Dasein* n'appartiennent plus au projet philosophique de Gadamer. On a déjà remarqué que la « transition de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer ne va pas tout à fait de soi. C'est que Gadamer n'a pas directement repris l' « herméneutique de l'existence » de son maître.<sup>12</sup> » Il faut souligner ici que Gadamer ne s'occupe pas vraiment ni d'une analyse du *Dasein*, ni de la question de l'être. Ce n'est pas, naturellement, à refuser une influence profonde de Heidegger sur Gadamer. Une autre couche de chef-d'œuvre de Gadamer s'inscrit dans la tradition de la critique de la subjectivité moderne développée par son maître Martin Heidegger. *Vérité et méthode*, en dehors d'établir l'existence des vérités dans ces disciplines, veut se libérer de la subjectivisation de ces domaines, accomplie par la philosophie moderne. Quant à l'esthétique, Gadamer parle d'une « subjectivisation » par la critique kantienne, bien qu'il soit difficile de savoir si l'on peut attribuer cette subjectivisation à Kant ou bien à Friedrich Schiller. Gadamer, lui-même, hésite à attribuer ce changement de façon univoque et à Kant et à Schiller. Plus important dans le présent contexte que, dans le domaine de l'interprétation des textes, c'est d'abord l'herméneutique universelle de Friedrich Schleiermacher que Gadamer critique en disant que celle-ci transforme le sens d'un texte en une opinion subjective, en un *mens auctoris*. En ce qui concerne le soupçon de la subjectivisation, Gadamer reste un disciple fidèle de Martin Heidegger qui s'oppose au projet propre à l'époque moderne de fonder la

---

<sup>12</sup> Ch. Berner, *Au détour du sens*. Paris, Cerf, 2007, p. 48.

philosophie sur la subjectivité<sup>13</sup>. Cependant, le reproche de la desubjectivation chez Gadamer devient beaucoup moins radical que celui chez Heidegger. C'est le résultat d'une autre construction de critique : pour Heidegger, le reproche de la subjectivation de la philosophie moderne se formule dans le cadre d'un retour programmatique à la pensée grecque, plus précisément à la pensée d'Aristote. Ce retour était baptisé par Heidegger « destruction », et l'exigence de la destruction allait ensemble avec l'exigence d'un langage neuf de la philosophie – la raison la plus fondamentale de la langue innovatrice heideggérienne. Par contre, on ne trouve rien de pareil chez Gadamer, au moins il n'y a pas de destruction au sens heideggérien du mot, et, par conséquent, la recherche d'une nouvelle langue de la philosophie y manque aussi. Ainsi, l'absence de la pensée d'une destruction globale de la tradition occidentale de la philosophie explique que Gadamer accepte la langue traditionnelle de la philosophie. Pendant qu'il ne refuse pas d'utiliser le vocabulaire traditionnel de la philosophie, Heidegger, de son côté, avait essayé d'inventer un nouveau langage : Jean Grondin remarque à juste titre : « A la différence d'*Être et temps*, Gadamer n'offre pas vraiment une Analytique de l'existence, centrée sur les existentiels ou la question de l'être. Ce qu'il propose, c'est plutôt une phénoménologie de l'événement de compréhension, qui part de certains acquis de l'herméneutique heideggérienne, mais qui sont appropriés d'une manière bien spécifique »<sup>14</sup>.

Néanmoins, on peut montrer que, malgré cette première impression, Gadamer a attribué une signification existentielle profonde à ses idées. Bien qu'elle n'élabore pas une analyse du Dasein, l'herméneutique philosophique développe des idées, par exemple celle de la « vérité de l'art », qui renvoient de façon directe à l'existence humaine. Pourtant, même au niveau plus élémentaire, on trouve une motivation existentielle au cœur du projet philosophique, c'est-à-dire dans le questionnement sur les sciences de l'esprit. Il s'agit ici de la nécessité de s'orienter dans le monde, une nécessité formulée et transmise pour Gadamer par Max Weber dans sa conférence célèbre « Science comme vocation ». Ainsi, la question des sciences de l'esprit élaborée par Gadamer est-elle de quelque façon héréditaire de Weber.

Afin de démontrer cette proposition, il faut rappeler que le projet de *Vérité et méthode* a une motivation qu'on peut lier à la philosophie de la vie, développée par Friedrich Nietzsche. Bien que Gadamer ne mentionne guère le nom de Nietzsche, les connaissances et

---

<sup>13</sup> Voir la conférence de M. Heidegger « Zeit des Weltbildes », dans M. Heidegger, *Holzwege*. GA 5, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2003, p. 75-96. Cf. aussi P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, sqq. 310.

<sup>14</sup> J. Grondin, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 77.

les vérités qu'il essaie de légitimer philosophiquement sont importantes dans la perspective de la vie définie par une opposition à une perspective scientifique. Aux yeux de Gadamer, c'est la méthode qui représente la perspective de la science. Le caractère décisif de la méthode pour Gadamer est qu'elle est une procédure standardisée de la vérification qui peut être répétée par n'importe qui, et il défend la thèse selon laquelle les objets d'art et les textes fondamentaux contiennent des vérités incapables d'une telle vérification méthodique. Par conséquent, l'herméneutique philosophique soutient le fait qu'il n'y a pas de méthodes comparables à celles de la science naturelle dans les domaines des sciences humaines. La justification méthodique vise une vérification, ou la possibilité de la répétition doit garantir la vérité d'une proposition. C'est essentiel à la standardisation : au cours d'une vérification méthodique chaque individu voit la même chose et a les mêmes expériences. Les personnes sont, en faisant les démarches standardisées, interchangeableables, et ainsi faire une expérience méthodique, c'est de faire des observations pour toutes les autres personnes. Gadamer ne veut pas mettre en doute la légitimité de la vérification, il veut seulement critiquer l'universalisation de l'idée de la méthode. Il faut reconnaître, selon lui, qu'il y a des domaines où l'idée d'une telle méthode ne peut pas être appliquée. Les sciences naturelles doivent être limitées comme point d'orientation.

C'est la position ou la perspective de la vie (*Standpunkt des Lebens*) pour laquelle la compréhension des textes et des complexes significatifs sont importants, et même, ils sont beaucoup plus importants que de savoir si la justification scientifique de cette compréhension soit possible ou non : « Ainsi, par son origine déjà, le problème de l'herméneutique outrepassé les limites posées par l'idée de méthode telle que la conçoit la science moderne »<sup>15</sup>. Gadamer pense, pour utiliser la formule de Nietzsche, « pour la vie », et c'est là d'où vient la priorité de l'orientation de l'existence humaine sur la scientificité. C'est cette approche qui peut être liée à la diagnostique connue de Max Weber qui avait constaté d'une manière déterminée l'impuissance de la science dans l'orientation de l'homme concernant les décisions existentielles ultimes. Gadamer remarque dans un essai que c'était l'opposition gênante entre les propositions universelles de la science et les prises de position existentielles qui était déterminante pour la situation intellectuelle de son époque. En cherchant à éclaircir l'art et les sciences humaines, il veut trouver une voie intermédiaire entre l'universalité scientifique et la décision irrationnelle. Selon l'évaluation de Weber, les valeurs indispensables pour la vie ne peuvent pas être justifiées ou fondées par la science ; il s'agit ici plutôt d'une décision

---

<sup>15</sup> H-G. Gadamer, *Vérité et méthode*. Paris, Seuil, 1996 – désormais cité VM suivi de la page –, p. 11.

aveugle. C'est cette impasse que Gadamer veut éviter, et il caractérise sa position dans les années trente par l'opposition formulée par Weber. Un passage témoigne très clairement de cette motivation qui renvoie en fait à Jaspers, mais décrit sans doute le programme philosophique de Gadamer aussi :

« Die Strenge, mit der Max Weber alle Weltanschauungs-Momente und alle Wertungen aus der Wissenschaftslehre zu eliminieren suchte, aber gleichzeitig die Grenze aller Wissenschaft in der Notwendigkeit, selber einen Gott zu wählen, anerkannte, zeichnete Jaspers seine philosophische Aufgabe vor. Es galt, die Selbstbegrenzung der Wissenschaft ... mit dem Anspruch der Philosophie zu vermitteln, nicht nur aus irrationalen Entscheidungen, sondern aus der Kraft des Gedankens eine Wahl der Götter vorzunehmen, denen man folgen wolle ».<sup>16</sup> (III, 111).

En dehors de la signification existentielle de son questionnement, une deuxième couche existentielle de considérations de Gadamer se trouve dans le rôle éminent de la connaissance de soi dans la description de la compréhension qui est liée à l'altérité impliquée dans le processus de la compréhension. Voyons d'abord l'idée de la connaissance de soi dans « la vérité de l'art », et après la signification existentielle de l'altérité !

L'analyse de l'art, dans la première partie de *Vérité et méthode*, entreprend d'exposer d'un côté la pensée de la vérité d'art, et de l'autre côté l'ontologie de l'œuvre d'art. Dans le contexte de l'esthétique, Gadamer élabore des structures importantes de la compréhension qu'il mobilise aussi pour la discussion des sciences de l'esprit. Cette analogie lui permet de dire que l'esthétique doit être absorbée par l'herméneutique : « *L'herméneutique absorbe nécessairement l'esthétique. ... inversement, l'herméneutique doit précisément être définie dans son ensemble telle qu'elle rend justice à l'expérience de l'art* »<sup>17</sup>. A souligner ici que cette absorption de l'esthétique se repose sur la présupposition que l'œuvre d'art soit accessible à la compréhension dans tous ces aspects. Mais cette présupposition n'est pas évidente, comme on le voit par exemple en rapport de la conception du caractère énigmatique de l'œuvre d'art chez Adorno<sup>18</sup>.

Gadamer développe sa conception de la vérité de l'art à partir de la tradition suivant Aristote qui conçoit l'art comme *mimesis*. Gadamer veut dire, en reformulant l'idée ancienne du *mimesis*, que la performance remarquable d'une œuvre d'art est la reconnaissance de

---

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer, « Die phänomenologische Bewegung » dans Gadamer, *Neuere Philosophie I. Gesammelte Werke 3*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987, p. 111.

<sup>17</sup> *VM*, p. 184.

<sup>18</sup> Voir mon essai sur la conception gadamerienne de l'art : « Gadamer's hermeneutische Kunstauffassung »; in: *ESTETIKA. The Central European Journal of Aesthetics* XLV 2008 Nr. 2., p. 129-155.

l'essence des phénomènes du monde humain : « Ce que l'on reçoit essentiellement d'une œuvre d'art et ce à quoi on prête attention, c'est [...] la manière dont elle est vraie, c'est-à-dire la mesure dans laquelle on y connaît et reconnaît aussi bien soi-même que quelque chose. [...] Dans la reconnaissance, ce que nous connaissons se dégage comme en vertu d'une illumination, de toute contingence et variabilité des circonstances qui le conditionnent et il est saisi dans son essence »<sup>19</sup>. D'après Gadamer, l'imitation de l'œuvre d'art ne veut pas seulement dire que le représenté soit présent comme une copie, mais le représenté est devenu connu à l'égard de son essence. L'œuvre d'art met en lumière le monde dans lequel nous vivons. C'est pourquoi l'art entraîne ici une modification de notre rapport au monde humain, car la représentation de l'art prive le monde de son caractère évident et trivial (*Selbstverstaendlichkeit*). Normalement, nous nous engageons dans le monde dans la mesure où nous ne sommes pas capables de saisir ce dont nous nous occupons. La reconnaissance de l'art nous fait envisager le contexte dans lequel nous avons toujours été. Dans la mesure où l'œuvre d'art rend le monde humain accessible comme cadre de notre vie, elle porte sur notre connaissance de soi.

Dans l'ontologie de l'œuvre d'art Gadamer met en rapport l'unité de l'œuvre et la pluralité de ses interprétations. D'un côté, l'œuvre d'art a son être dans la présentation ou représentation (*Darstellung*), sans laquelle elle ne peut pas devenir présente. Autrement dit, les œuvres ne sont pas accessibles hors de leur présentation, c'est-à-dire hors de leur compréhension et interprétation. Il est simplement impossible de placer l'œuvre même à côté de sa représentation ou de son interprétation. Si l'on veut que l'œuvre devienne présente, on ne peut pas en éviter l'interprétation. Le mot *Darstellung* que Gadamer utilise ici peut signifier d'une part faire apparaître une œuvre (au théâtre ou au concert, par exemple) et d'autre part en donner une interprétation. Le mot français « représentation » est peut-être un peu trompeur, parce qu'il suggère l'existence indépendante de ce qui est présenté à nouveau. De l'autre côté, les présentations et les interprétations ne sont pas arbitraires, elles sont soumises à l'œuvre même qu'elles cherchent à rendre présentes. C'est toujours une œuvre concrète que la présentation tente de faire apparaître. Ce serait un malentendu de la part de l'interprète s'il voulait lui-même créer l'œuvre d'art. Bien que l'activité de l'interprète doive être créatrice, elle n'est pas absolument libre. C'est l'œuvre d'art elle-même que les interprétations visent à faire valoir, d'où vient un caractère contraignant de l'œuvre : « Dans tous ces cas, l'œuvre elle-même est distinguée de sa « représentation », mais on méconnaît

---

<sup>19</sup> VM, p. 132.

l'obligation qu'impose l'œuvre d'art quand on tient pour libres et indifférentes les variations possibles de la représentation »<sup>20</sup>. Même s'il n'y a pas de critères fixes d'une représentation ou d'interprétation exacte, il serait fallacieux de conclure à la relativité arbitraire des interprétations<sup>21</sup>.

Quant à la signification existentielle de l'altérité, il faut souligner que le processus de l'interprétation est une rencontre avec une altérité qui peut lui exiger son ouverture<sup>22</sup>. L'ouverture est exigée, plus précisément, dans le rapport de l'interprète à ses propres préjugés : « Comprendre un texte, c'est [...] d'être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte »<sup>23</sup>. » En découvrant l'altérité de ce qui devient compris, l'interprète peut changer, parce qu'il peut prendre conscience de quelques préjugés inaperçus auparavant. La rencontre avec l'altérité de l'objet d'interprétation, en tant que l'explicitation des préjugés, peut ainsi modifier la compréhension de soi de l'interprète. La compréhension, donc, est un dialogue au sens profond du mot : essayer à comprendre un texte, cela peut aboutir à une connaissance de soi plus profonde. Le fait que le rapport avec l'altérité est un aspect déterminant dans la description de Gadamer, se voit, de l'autre côté, en ce que la conception gadamérienne ne se limite pas à une théorie de la compréhension au sens strict, mais elle ouvre une dimension éthique en traitant les relations possibles avec une autre personne en parallèle avec les rapports possibles à un texte.

Le caractère dialogique de la compréhension renvoi à une dimension morale qui n'évite pas l'attention de Gadamer. Il considère la différence de rapports possibles au texte, et il examine les rapports pareils aussi dans les relations interpersonnelles. L'ouverture comme vertu de l'interprétation s'oppose à la rigidité qui assimile l'altérité à ce qui est déjà connu. A souligner ici que l'ouverture exigée par Gadamer n'a pas une motivation morale au sens strict, mais elle sert seulement la recherche de la vérité. Si l'on n'écoute pas la voix d'un Autre qui peut avoir raison, il nous manque simplement une source possible de la vérité. Une telle attitude est réalisée, selon Gadamer, par l'historisme qui cherche dans les textes l'expression de la pensée d'une époque. Mais traiter l'opinion d'un Autre comme une expression de *Zeitgeist* est, on peut faire l'objection, problématique aussi d'un point de vue éthique. Ce

---

<sup>20</sup> VM, p. 136.

<sup>21</sup> « Il se peut que le critère qui sert ici à mesurer la « justesse d'une interprétation » soit extrêmement mobile et relatif. Mais ce n'est pas parce que la représentation doit renoncer à un critère bien établi qu'elle perd de sa force contraignante ». (VM, p. 137.)

<sup>22</sup> Cf. sur ce point mon essai « La dialogicité de l'herméneutique philosophique », in : *VERBUM. ANALECTA NEOLATINA* 2009 XI/1. p. 7-13.

<sup>23</sup> VM, p. 290.

procédé suspendrait, dès le début, la prétention de l'Autre de dire quelque chose de vrai, tandis que la position de l'interprète serait inaccessible pour l'opinion différente. Cette attitude dans l'interprétation a une parallèle dans le rapport aux autres personnes : c'est la conduite qui ne veut pas connaître la position des Autres en tant que vérités possibles, mais seulement comme un point de vue duquel on doit se rendre compte. Le manque essentiel de cette attitude est l'absence de l'ouverture qui rendrait possible qu'on laisse se dire quelque chose. Selon Gadamer, on voit un tel comportement chez les juges ou chez les examinateurs, mais aussi dans le discours thérapeutique de psychanalyse. C'est en refusant cette attitude qu'il a souvent dit que l'âme de l'herméneutique consistait à reconnaître que « c'est peut-être l'Autre qui a raison ».

Pour conclure, il me faut souligner que le but de mes considérations n'était pas l'élaboration des conclusions en thèses concises et bien formulées. Je voulais plutôt contourner la portée de la pensée heideggerienne et de l'herméneutique gadamérienne pour le projet d'un « néoexistentialisme ». En le faisant, j'ai mis en évidence certains éléments de l'argumentation de Heidegger qui n'avaient pas tant d'importance à l'égard de la question de l'être. Ainsi, la signification de l'analyse du *das Man* est centrale pour un néoexistentialisme, mais plutôt marginal pour la question de l'être. Dans ce contexte, il reste à décider aussi si le point de départ de Kierkegaard peut compléter, voire, surpasser la position de Heidegger, comme Michael Theunissen l'a proposé. De toute façon, si j'ai pu montrer, comment l'analytique de *Dasein* et l'herméneutique philosophique fournissent un point de départ différencié et productif pour le projet néoexistentialiste, ma contribution a déjà accompli sa tâche.