

Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer

(à paraître dans P. Capelle *et al.* (Dir.), *Le Souci du passage*, Paris, Cerf, 2003).

Jean GRONDIN

Il n'est pas très aisé de situer la place de Gadamer dans la philosophie du XX^e siècle. Jean Greisch est de ceux qui ont souvent avoué leur très saine perplexité à cet égard¹. Il ne fait évidemment aucun doute que Gadamer ne peut être compris qu'à partir de sa relation à l'histoire de l'herméneutique. C'est ainsi qu'il s'est lui-même présenté dans son chef-d'œuvre, *Vérité et méthode*, et c'est généralement de cette manière que son œuvre a été accueillie. Seulement, le rapport de Gadamer à l'histoire de l'herméneutique est lui-même assez difficile à déterminer, et d'autant qu'il est puissamment polémique. Chacun sait, en effet, que Gadamer cherche à se dissocier des projets herméneutiques de Schleiermacher et de Dilthey parce que ces derniers auraient défendu une conception encore trop méthodologique de l'herméneutique, dont la fonction serait de combattre le « subjectivisme » qui viendrait mettre en péril l'objectivité de l'interprétation. Cette critique bien connue, trop bien connue, soulève cependant bien des questions. C'est qu'en traitant de Schleiermacher et de Dilthey, Gadamer parle volontiers d'une « herméneutique romantique », mais il le fait, dans les deux cas, afin de stigmatiser une orientation trop unilatérale sur l'idée de méthode, caractéristique de la science moderne. Or la question doit se poser : peut-on être à la fois « romantique » et ardent partisan de la science méthodique, s'il est vrai que le romantisme est né en réaction à l'*Aufklärung* moderne, assise sur l'idée de méthode? Autrement demandé : Gadamer n'est-il pas plus proche du « romantisme » qu'il n'a bien voulu le reconnaître dans *Vérité et méthode*?

Il est clair, en tout état de cause, que c'est une *autre* conception de l'herméneutique, moins exclusivement axée sur l'idée de méthode (dont les acquis ne sauraient être mis en cause), que Gadamer cherche à promouvoir lorsqu'il prend ses distances avec Schleiermacher et Dilthey. Quand ils ont développé une conception méthodologique de l'herméneutique, Schleiermacher et Dilthey pouvaient tout naturellement s'appuyer sur toute la tradition herméneutique qui les avait précédés, laquelle avait bel et bien voulu proposer des règles, des préceptes et des canons au travail de l'interprète. Si toute la tradition allait bel et bien dans ce sens, peut-on donc vraiment faire grief à Schleiermacher et Dilthey d'avoir proposé une conception méthodologique de l'herméneutique? C'est que, depuis toujours, l'herméneutique et la méthodologie semblaient aller de pair. C'est à ceux qui,

¹ Cf. J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Paris, Jérôme Millon, 2001, p. 7

comme Gadamer, préconisent une *autre* idée de l'herméneutique qu'il appartient de montrer que ce lien ne va pas de soi. D'où vient donc cette nouvelle idée de l'herméneutique?

On pensera ici tout naturellement à Heidegger. Ici aussi, la réception a volontiers suivi Gadamer en situant son herméneutique dans la continuité de celle de Heidegger. Suivant la *catena aurea* de l'herméneutique, la tradition de l'herméneutique serait passée de Schleiermacher et Dilthey jusqu'à Heidegger et Gadamer. Or cette continuité, tout spécialement celle qui mène de Heidegger à Gadamer, ne va pas non plus de soi. S'il est incontestable que Gadamer doit beaucoup à son maître Heidegger, il demeure qu'il ne s'est jamais vraiment expliqué avec sa *conception de l'herméneutique* en tant que telle, comme il l'a fait, par exemple, avec Schleiermacher et Dilthey, dans la visée polémique que l'on vient de rappeler. Doit-on en conclure que Gadamer a tout simplement repris la conception heideggérienne de l'herméneutique, comme on le prétend parfois? Ce n'est pas sûr. Mais pour le savoir, c'est la conception heideggérienne de l'herméneutique qu'il faut d'abord tirer au clair.

La conception heideggérienne de l'herméneutique est elle-même une affaire assez complexe, d'autant que la publication des cours du jeune Heidegger nous en fait connaître de nouvelles articulations, peu ou prou conciliables avec celle que l'on trouve dans *Sein und Zeit*². Mais pour les fins de l'argumentation, je pense que l'on peut faire ressortir trois grandes conceptions de l'herméneutique chez Heidegger, qui ne sont pas sans connexion interne, loin de là, mais dont on peut bel et bien distinguer les différents accents :

- 1) la première herméneutique de la facticité (disons celle de 1923);
- 2) l'herméneutique du *Dasein* dans *Être et temps*, et
- 3) l'herméneutique, plus tardive, de l'histoire de la métaphysique.

Cette distinction n'aspire à aucune originalité. Son seul propos est de faire ressortir la configuration bien particulière qu'a prise le projet herméneutique de Heidegger à ses moments les plus décisifs et les plus représentatifs. Il ne fait, en effet, guère de doute que l'on peut résumer l'essentiel du projet du *premier* Heidegger sous l'emblème d'une « herméneutique de la facticité » (Heidegger l'a

² Sur la première herméneutique de Heidegger, voir J. GREISCH, *L'Arbre de la vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Éd. du Cerf, 2000. Sur l'herméneutique de 1927, cf. mon étude « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in J.-F. COURTINE (Dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 179-192, reprise dans mon recueil sur *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003.

lui-même fait, à l'époque, mais aussi plus tard, aussi bien dans *Sein und Zeit* que dans des écrits plus tardifs), et que tout le projet de *Sein und Zeit* se soit suspendu à une herméneutique du *Dasein* (cf. SZ 38 : *ausgehend von einer Hermeneutik des Daseins* - « en partant d'une herméneutique du *Dasein* »). Il est beaucoup moins évident, on en conviendra, de parler d'herméneutique pour ce qui est du dernier Heidegger. Si l'on excepte quelques rares textes, dans les *Beiträge* et *Acheminement vers la parole* notamment, le dernier Heidegger n'a effectivement presque plus parlé d'herméneutique. Dans ses cours sur Nietzsche, il a même affecté une certaine distance par rapport à la pensée « transcendantale et herméneutique »³. Néanmoins, en faisant la part de ce qui, dans ces prises de distance, relève de l'autocritique et de l'autostylisation, je pense que l'on peut bel et bien caractériser l'explication plus tardive, plus systématique, du dernier Heidegger avec la tradition occidentale comme une *herméneutique de l'histoire de l'être ou de la métaphysique*. Pour au moins deux raisons : d'une part, cette « herméneutique » de l'histoire de la métaphysique décrit très bien sa propre *pratique*, laquelle se consacre alors très largement à une interprétation systématique des grandes figures de l'histoire de la métaphysique; d'autre part, ce que l'interprétation heideggérienne cherche alors à mettre à découvert, ce sont justement les *présupposés cachés* de cette histoire de la métaphysique (essentiellement l'intelligence de l'être comme présence et de la pensée comme d'un « calcul »), mise à découvert qui correspond tout à fait à ce que Heidegger a toujours entendu par *Auslegung* (interprétation) ou herméneutique. Il n'est peut-être pas indispensable de parler ici d'herméneutique, Heidegger ne l'a pas expressément fait, mais le terme nous aide, au moins, à mieux saisir l'unité et la cohérence du parcours heideggérien. Mais l'intérêt du présent propos et de la triple distinction proposée n'est pas là. Il concerne ici surtout Gadamer et la difficulté, sinon l'impossibilité, qu'il y a à l'associer à l'une ou l'autre de ces trois grandes conceptions de l'herméneutique. Afin de le montrer, je rappellerai brièvement quels sont les traits saillants des projets herméneutiques de Heidegger aux différentes étapes de leur articulation, en me contentant de quelques indications sommaires, nullement originales pour ce qui est de l'intelligence de la pensée de Heidegger, mais qui visent à rendre plus visible le problème que pose la place de Gadamer dans l'histoire de l'herméneutique.

³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen, Neske, 1961, p. 415.

1. La première herméneutique de la facticité

Dans *Acheminement vers la parole* (1959), mais aussi dans *Sein und Zeit*, Heidegger a lui-même, presque nostalgiquement, fait allusion à cette première appellation pour caractériser sa première pensée. Dans les deux cas, il s'agissait d'une « auto-citation », dont on pouvait alors difficilement mesurer la portée, à moins d'avoir suivi les cours de Heidegger, puisque rien de cette première herméneutique n'avait encore été publié. Mais certains de ses élèves l'évoquaient parfois. C'est le cas de Gadamer, qui semblait d'ailleurs s'en réclamer expressément dans le titre de sa troisième conférence sur le problème de la conscience historique de 1957⁴. Otto Pöggeler en parlait aussi dans son livre, classique, sur *Le chemin de pensée de Heidegger* paru en 1963. Ces « *agrapha dogmata* » de Heidegger bénéficiaient donc d'une aura toute particulière. Dieu merci, le cours de 1923 est publié depuis 1988 (GA 63), ce qui est aussi le cas de nombreux cours et écrits de la première période fribourgeoise et de la période de Marbourg, dont le *Natorp-Bericht* de 1922, de sorte que l'on peut se faire aujourd'hui une meilleure idée des intentions herméneutiques de Heidegger à l'époque.

Si l'herméneutique figure dans le *titre* d'un cours de 1923, le terme d'herméneutique en est un que Heidegger utilisait cependant depuis quelques années déjà. La première apparition, connue, du terme se retrouve, en effet, dans un cours de 1919 (GA 56/57, 117)⁵. Cette première occurrence nous permet aussi de comprendre un peu comment Heidegger en est venu à ce terme. Heidegger y parle d'une « intuition herméneutique » (*hermeneutische Intuition*). Le terme d'intuition en étant un que Husserl utilisait beaucoup à l'époque, on peut donc penser que Heidegger s'inspire alors largement de sa phénoménologie et, plus particulièrement, de sa conception intentionnelle de l'intuition (les deux termes d'intention et d'intuition se ressemblent d'ailleurs étrangement, au point de se confondre!). En quoi consiste cette fameuse intuition herméneutique? Elle vient d'abord rappeler, chez le jeune Heidegger, que l'homme fait d'abord l'expérience du monde sur le mode de la signification ou de la significabilité. Mais c'est une « signification » qui colle en quelque sorte à la vie elle-même. Car il s'agit d'une signification qui est « vécue » (*erlebt*) plus qu'elle n'est vraiment saisie théoriquement. Or, l'idée de Heidegger est que cette significabilité première fait intrinsèquement partie de notre expérience (*Erleben*), de notre façon d'être-dans-le-

⁴ Cf. H.-G. GADAMER, *Le Problème de la conscience historique*, 1963, nouvelle édition, Seuil, 1996, p. 49-58 : « Martin Heidegger et la signification de son 'herméneutique de la facticité' pour les sciences humaines ».

⁵ Voir T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 498.

monde⁶. Le monde n'est pas d'abord donné de manière brute, sans signification, qu'il ne recevrait qu'après coup. C'est au contraire cette visée (!) d'un monde délesté de signification qui apparaît dérivée et secondaire (il s'agit, bien entendu, de la conception nominaliste du monde, réduit à un ensemble de masses en mouvement qui se prêtent à une régularité et une saisie mathématiques, mais dont Nietzsche disait déjà qu'il ne s'agissait aussi que d'une interprétation du monde). Selon Heidegger, la vie, telle qu'elle est d'abord donnée et vécue, est déjà et d'emblée « motivée ». Heidegger explicite d'ailleurs cette notion, nouvelle, d'intuition herméneutique en disant qu'il s'agit d'une intuition qui *se tient dans une certaine compréhension*⁷.

Si ce lien entre la compréhension et l'adjectif « herméneutique » rappelle Dilthey, la conception de l'intuition qu'il défend ici, fait, bien sûr, écho à la doctrine husserlienne de l'intentionnalité : la conscience est toujours conscience de quelque chose, qui n'est toujours « là » que dans telle ou telle visée. C'est cette notion que Heidegger semble *radicaliser* lorsqu'il parle d'une intuition herméneutique. Mais cette intuition herméneutique, Heidegger la *dramatise* aussi. Si j'intuitionne « en comprenant » (*verstehend, hermeneutisch*), cela ne tient pas à une structure mentale, c'est toujours parce qu'« il y va » constamment de moi-même. La « motivation » essentielle de la vie facticielle tient donc à une inquiétude radicale à propos de soi-même. L'herméneutique de Heidegger ne concerne donc plus l'ordre des textes, comme dans toute la tradition, mais celui de l'existence elle-même. Ben Vedder a raison d'y voir une rupture radicale de Heidegger avec l'herméneutique traditionnelle⁸.

Pour comprendre toute la portée de cette rupture, c'est le *projet* de l'herméneutique de la facticité de 1923 (et les cours de cette période) qu'il nous faut prendre en considération. Que signifie « l'herméneutique de la facticité » ? La facticité, pour commencer par elle, désigne pour Heidegger le caractère d'être « propre » à « notre » *Dasein* (GA 63, 7, les guillemets sont de Heidegger), c'est-à-dire « toujours et à chaque fois ce *Dasein*-là » (*jeweilig dieses Dasein, ibid.*). Terminologie déconcertante tant elle est simple, et nouvelle. L'être « là » veut

⁶Voir GA 56-57, 117 (la page où l'on trouve la formule concernant l'intuition herméneutique), où Heidegger veut pointer une couche fondamentale de la vie (*Grunschicht des Lebens*) qui est vécue de manière sensée, « sur le mode de la signification donc, comme expression langagière, sans qu'elle ne soit nécessairement visée théoriquement ou comme objet, mais en étant tout simplement vécue, en anticipant sur le monde ou en étant habité par lui » (je paraphrase le texte : *Bedeutungsmäßiges also, Sprachausdruck, braucht nicht ohne weiteres theoretisch oder gar objektartig meinend zu sein, sondern ist ursprünglich erlebend, vorwelthaft bzw. welthaft*).

⁷GA 56-57, 117 : « *die verstehende, die hermeneutische Intuition* ». On trouve, très exactement, la même formule dans une lettre de Heidegger à Heinrich Rickert du 27 janvier 1920 (*Martin Heidegger - Heinrich Rickert Briefe 1912-1933*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2002, p. 48)

⁸B. VEDDER, *Was ist Hermeneutik ? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2000, chap. V : « *Die Faktizität der Hermeneutik. Heideggers Bruch mit der traditionellen Hermeneutik* ».

surtout dire ici que le *Dasein* ne se saisit pas d'abord comme objet (*nicht und nie primär Gegenstand*). « Objet » veut, en effet, dire « qui se tient en face de moi », ce qui est aussi très en évidence dans le terme allemand de « *Gegen-stand* » : se tenir devant, s'op-poser à... Or, ce n'est jamais ainsi que je suis et que je suis pour moi-même (on est d'ailleurs toujours surpris de se voir soi-même de cette manière, lorsque l'on entend sa propre voix, par exemple, ou que l'on s'aperçoit sur une photo : c'est moi, « ça »?). Non, dit Heidegger le *Dasein* n'est pas pour soi-même un objet de contemplation, il est toujours là à la faveur d'un certain accomplissement (*sondern Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins*). J'« y » suis et d'une manière telle que je ne peux jamais déguerpir (c'est le sens du *Nichweglaufen*, GA 63, 7). Or, dit Heidegger, c'est ce « là » que je « suis » toujours, au sens transitif du terme (*ibid.*). Être là, c'est accomplir, exercer cette facticité. C'est cet accomplissement que veut cerner le terme de « facticité », et l'adjectif correspondant « *faktisch* » (*ibid.*).

Dans toutes ces analyses, Heidegger insiste, partout, sur le fait que cette facticité est toujours vécue sur le mode de l'être-concerné ou du « concernement ». C'est que, dans cette facticité, il y va toujours de cette facticité elle-même, de ce que je « fais » ou non de moi : constamment sur sellette, la facticité vit, et se vit, dans l'élément du souci de soi⁹.

Voilà pour la facticité, « que je suis ». Mais pourquoi parler d'une *herméneutique* de la facticité? Heidegger répond que l'herméneutique entend ici faire signe vers (*anzeigen*) ou indiquer « la façon unitaire d'attaquer, d'aborder, d'aller vers, d'interroger et d'expliciter cette facticité » (*soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen*, GA 63, 9). Il se confirme ici qu'il s'agit d'une intelligence absolument inédite de l'herméneutique puisque celle-ci ne porte plus sur des textes, ou des règles d'interprétation, mais sur la facticité de notre existence, telle qu'elle s'accomplit à chaque fois, et pour chacun. Mais, en parlant d'herméneutique, Heidegger prétend lui-même retourner au sens originel de l'*Auslegung*, de l'interpréter. Selon lui, ce sont les modernes (cf. GA 63, 13) qui auraient fait de l'herméneutique une doctrine des *conditions* de l'interprétation, ce qui aurait conduit à une intelligence purement méthodologique de l'herméneutique (chez Schleiermacher et Dilthey). Heidegger est donc bel et bien conscient de la distance qui le sépare de l'herméneutique la plus récente. Mais pourquoi avoir alors choisi le terme d'herméneutique?

S'il l'a fait, explique très lumineusement Heidegger (GA 63, 14-15), c'est parce que le terme d'herméneutique permet « de mettre en relief, bien que de

⁹ GA, 63, 7 : « *Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche 'da'. Sein - transitiv : das faktische Leben sein! Sein selbst nie möglicher Gegenstand eines Habens, sofern es auf es selbst, das Sein, ankommt.* »

manière encore insuffisante, quelques-uns des moments qui sont essentiels au parcours de la facticité » : « eu égard à son 'objet', l'herméneutique, comprise comme voie d'accès à la facticité veut, en effet, souligner que le *Dasein*, n'a son être qu'en tant [1] qu'il est capable d'interprétation (*auslegungsfähig*), et même [2] qu'il a besoin d'interprétation (*auslegungsbedürftig*), mais aussi [3] qu'il vit toujours à l'intérieur d'une certaine interprétation (ou « interprétativité ») »¹⁰. Autrement dit, l'interprétation colle au corps même de la facticité, qui n'est pas sans s'interpréter elle-même, c'est-à-dire sans en avoir le pouvoir ou la capacité (1), mais aussi le plus urgent besoin (2), tant et si bien qu'elle n'existe toujours qu'au sein d'une certaine interprétation (3) de son être.

La première tâche de l'herméneutique sera d'ailleurs de rappeler à la facticité elle-même ce « caractère d'être » qui est le sien, cet être-voué-à-l'interprétation-de-soi » (ce qui présuppose que la facticité l'oublie ou « incline » à le faire). L'herméneutique de la facticité veut ainsi tirer la facticité de son oubli de soi, de ce que Heidegger appellera aussi, en termes qui rappelleront l'hégéliano-marxisme, son « auto-aliénation », sa *Selbstentfremdung*. Cette herméneutique est donc « d'attaque », si l'on peut dire. Heidegger en résume la vocation « émancipatrice » dans un passage, maintenant célèbre, de son cours de 1923 : « L'herméneutique a pour tâche de rendre chaque *Dasein* attentif à son être, dans son caractère d'être, à le lui communiquer, à traquer l'aliénation de soi qui frappe le *Dasein* »¹¹. Il s'agit ni plus ni moins que de rendre le *Dasein* à nouveau accessible et attentif à lui-même, en traquant l'autoaliénation qui le guette. Heidegger dira aussi qu'il s'agit d'éveiller (*Wachsein*, 15) le *Dasein* à et pour lui-même, donc de contribuer à l'éveil d'une « vigilance radiacle » (*wurzelhafte Wachheit*, 17) à propos de soi, de s'ouvrir les yeux. Et ce qui est visé, c'est la facticité particulière de chacun : « Le thème de l'herméneutique est donc le *Dasein* de chacun, interrogé de manière herméneutique quant à son caractère d'être afin d'élaborer un éveil radical à propos de soi-même »¹². C'est donc la facticité de chacun qui est visée, secouée, ébranlée, par cette herméneutique de la facticité

Mais parler d'« éveil », c'est laisser entendre que la facticité doit sortir d'un certain état d'assoupissement, dont Heidegger sait assez qu'il est aussi très caractéristique de la facticité réellement existante. C'est que l'être qui *peut* être là,

¹⁰ GA 63, 14 : « *Das Wort ist in seiner ursprünglichen Bedeutung deshalb (souligné de jg) gewählt, weil es - wenngleich grundsätzlich ungenügend - doch anzeigenderweise einige Momente betont, die in der Durchforschung der Faktizität wirksam sind. Im Hinblick auf ihren 'Gegenstand' zeigt die Hermeneutik als dessen präventierte Zugangsweise an, daß dieser sein Sein hat als auslegungsfähiger und -bedürftiger, daß es zu dessen Sein gehört, irgendwie in Auselegtheit zu sein.* »

¹¹ GA 63, 15 : « *Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen.* »

¹² Cf. GA 63, 16 : « *Thema der hermeneutischen Untersuchung ist je eigenes Dasein, und zwar hermeneutisch gefragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden.* »

le *Dasein*, très souvent, n'y est pas (le *insum* est aussi un *desum*, un *Wegsein*). Mais ne pas être éveillé à son être, c'est aussi une manière d'y être. C'est pourquoi l'herméneutique de la facticité en est une « d'attaque ». Elle cherche à traquer l'autoaliénation qui afflige le *Dasein*. C'est cet assaut que Heidegger décrira aussi en parlant volontiers de « destruction » (*Destruktion*), comme il le faisait très souvent dans ses cours et comme il le fera encore dans SZ (mais dans un sens un peu différent).

Pour comprendre cette notion de « destruction », on peut se rapporter au *Natorp-Bericht* de 1922. Heidegger y dit, suivant son grand programme philosophique de l'époque, que si notre facticité est pétrie par l'inquiétude et le souci de soi, elle a aussi le souci de « s'éviter soi-même »¹³. La facticité cherche constamment à s'apaiser elle-même (*beruhigen*, *ibid.* 23), succombant au *Verfallen*, à la « déchéance » ou au « déclin » (n'ayons pas peur des mots français), qui est la fatalité la plus intime que la vie porte en elle-même¹⁴, tendance à l'évitement qui se manifeste plus particulièrement dans la manière dont le *Dasein* se tient face à la mort (*wie es zum Tode steht*, 24).

Mais, constate Heidegger, dans tout évitement de soi, la vie reste néanmoins présente à elle-même (*in allem SichausdemWeggehen ist das Leben faktisch für es selbst da*, 26). C'est ce rapport à soi de la vie que Heidegger entend exprimer par le terme d'*existence* (*Existenz*), emprunté à Kierkegaard : « Caractérisons comme existence cet être soi-même accessible à soi-même dans la vie facticielle. En tant qu'inquiétude pour l'existence, la vie facticielle est vouée aux détours. La possibilité de saisir l'être de la vie en son inquiétude constitue en même temps la possibilité de manquer l'existence »¹⁵. Mais on ne peut accéder à l'*Existenz* que par une *Destruktion der Faktizität auf ihre Bewegungsmotive, Richtungen und willentlichen Verfügbarkeiten* (26), que « par une destruction, à chaque fois concrète, de la facticité, eu égard à ses motivations, à ses orientations et à ses dispositions volontaires ». La destruction vise donc ici la facticité elle-même telle qu'elle s'abîme (ou « tombe ») dans les interprétations reçues, c'est-à-dire l'existence elle-même, mais telle qu'elle se « rate » le plus souvent sous l'empire de la déchéance.

On peut dire qu'ici, destruction et herméneutique signifient à toutes fins utiles la même chose. Heidegger le reconnaîtra lui-même en disant (28) que « l'herméneutique phénoménologique de la facticité se voit assigner comme tâche

¹³ M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922, publiées en 1989), trad. par J.-F. COURTINE, Mauvezin, TER, 1992, p. 19 : « *sich selbst aus dem Wege gehen* ».

¹⁴ *Ibid.* 23 : « *Dieser Hang ist das innerste Verhängnis, an dem das Leben faktisch trägt* ».

¹⁵ *Ibid.* 26 : « *Dieses im faktischen Leben für es selbst zugängliche Sein seiner Selbst sei bezeichnet als Existenz* ». Mais : « *Das faktische Leben ist als existenzbekümmertes umwegig. Die Möglichkeit, das Sein des Lebens bekümmert zu ergreifen, ist zugleich die Möglichkeit, Existenz zu verfehlen.* »

(...) de défaire l'interprétation reçue et dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources qui ont servi de motif à l'interprétation. L'herméneutique n'accomplit donc sa tâche que par le biais de la destruction » (32).

Tels sont donc les grands traits, un peu jeunes hégéliens, de cette première herméneutique de la facticité : ce qui est visé, attaqué même, c'est la facticité, afin qu'elle s'éveille à elle-même. Elle ne sera éveillée à elle-même que par le biais d'une destruction des interprétations reçues. Cette herméneutique de la facticité est donc animée par une visée « existentielle » parce qu'elle vise, en dernière instance, l'existence de chacun eu égard à sa capacité d'éveil à soi (GA 63, 16). Elle procède ainsi d'une radicalisation de l'inquiétude existentielle de toute existence à propos d'elle-même¹⁶. Venons-en à la « seconde » herméneutique de Heidegger :

2. *L'herméneutique de Sein und Zeit* (1927)

Cette herméneutique est généralement mieux connue, de sorte que l'on peut en rappeler le projet de manière plus brève encore. Elle se situe elle-même dans la continuité de l'herméneutique de la facticité (qui n'était pas publiquement connue à l'époque), mais cette continuité n'est pas sans reste. Si on la compare à cette première herméneutique, l'herméneutique de *Sein und Zeit* - et par là on entendra l'herméneutique telle qu'elle se *présente* dans SZ et, plus particulièrement, dans l'Introduction à l'ouvrage - se distingue par deux moments essentiels, qui n'étaient pas vraiment prédominants dans le programme développé en 1923 : 1) alors que la première herméneutique de la facticité martelait avec toute la clarté possible que « le thème de l'herméneutique » était « le *Dasein* individuel de chacun » (*je eigenes Dasein*), afin de contribuer à l'éveil d'« une vigilance radicale à propos de soi-même » (GA 63, 16), l'herméneutique de *Sein und Zeit* s'intéressera davantage au *Dasein* dans une perspective plus générale, plus « existentielle », comme on le verra; 2) second déplacement appréciable : dans SZ, l'herméneutique sera beaucoup plus directement mise au service de la question de l'être que cela n'était le cas dans la première herméneutique. Certes, il était parfois question de l'être dans les premières définitions de la tâche de l'herméneutique en 1923, mais c'était à chaque fois pour souligner que la tâche de l'herméneutique était de rendre accessible le *Dasein* à lui-même dans son caractère d'être (*Seinscharakter*) propre, c'est-à-dire susceptible d'un éveil radical. Heidegger y expliquait que c'était manquer le « caractère d'être » du *Dasein* que de le considérer comme un objet

¹⁶ Cf. GA 61, 35 : « *Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existentielle Ergreifen und die Zeitigung der Fraglichkeit; sich und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in die Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung.* »

(*Gegenstand*), ce qu'il n'est jamais pour lui-même, puisqu'il est d'abord « vécu », et sur le mode d'une inquiétude radicale quant « à son être ». Mais il n'y était pas encore dit que la question de l'être elle-même, c'est-à-dire la question, d'origine aristotélicienne, du *sens de l'être*, dût être déterminante et constitutive pour l'herméneutique. Or dans *Sein und Zeit*, ce sera bel et bien le cas.

Cette double mutation de l'herméneutique se remarque dès la première caractérisation de l'herméneutique dans *Sein und Zeit* : « Le λόγος de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'ἑρμῆνευειν, par lequel sont annoncés à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même [1.] le sens authentique de l'être et [2.] les structures fondamentales de son propre être. » (SZ, 37)

Ce passage est tiré de la page très dense où Heidegger distingue, comme on sait, quatre grandes significations du terme d'herméneutique¹⁷. Mais la première dit déjà l'essentiel pour notre propos : l'herméneutique définit le *logos* de la phénoménologie dans la mesure où, par elle, deux choses doivent être portées à la connaissance (*kundgegeben*) du *Dasein* : 1. le sens authentique de l'être et 2. les structures fondamentales du *Dasein*. Or la première herméneutique de la facticité n'avait jamais dit que sa tâche première était de tirer au clair « le sens véritable de l'être ». On sera plus prudent pour ce qui est des « structures fondamentales du *Dasein* ». Il en était certes déjà question dans les premiers cours, mais l'accent portait alors beaucoup plus clairement sur « le *Dasein* individuel de chacun » (*je eigenes Dasein*, GA 63, 16), ce qui sera beaucoup moins vrai en 1927, quand Heidegger s'intéressera surtout aux structures générales du *Dasein* qui s'appelleront alors des « existentiels ».

Ce double infléchissement de l'herméneutique de *Sein und Zeit* se trouvera confirmé dans les deux autres significations fondamentales de l'herméneutique que distinguera Heidegger. En un second sens, « dans la mesure où par la mise à découvert [1.] du sens de l'être et [2.] des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps 'herméneutique' au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique » (SZ 38). Autrement dit, à partir de la découverte herméneutique du sens de l'être et des structures du *Dasein*, il deviendra possible de faire une « herméneutique ontologique » de toutes les autres régions de l'étant. Le troisième sens de l'herméneutique viendra confirmer ce tournant ontologique de l'herméneutique : l'herméneutique aura alors « le sens philosophiquement premier d'une Analytique de l'existentialité de l'existence » (SZ 37). Assurément, la

¹⁷ Sur ces quatre sens, voir le commentaire de J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, p. 109.

formule est un peu lourde, mais elle caractérise très justement le propos plus existentiel, plus structurel, d'*Être et temps*. Le terme d'Analytique en est un que le jeune Heidegger n'utilisait à peu près jamais, et qu'il cessera même bientôt d'employer. Si Heidegger l'a retenu dans SZ, c'est sans aucun doute parce qu'il jouissait d'une très grande faveur aussi bien dans la tradition aristotélicienne que dans la tradition kantienne¹⁸. Chez Heidegger, le terme ne sert qu'à désigner une analyse des « structures fondamentales » de l'existentialité (l'ajout « de l'existence » est assez redondant!). Que doit accomplir une telle analyse? Son propos sera de tirer au clair les structures essentielles de l'existence, mais afin de préparer une « réponse concrète » (SZ 19) de la question du sens de l'être, posée sur les assises d'une Analytique du *Dasein*. On sait ou on entrevoit comment : c'est que la réponse à la question du sens de l'être dépendra des modes d'accomplissement de la temporalité du *Dasein*. C'est dans la troisième section de la première partie d'*Être et temps*, que ce lien entre l'herméneutique des structures fondamentales de l'existence et la question du sens de l'être devait être établi. C'est cette section qu'il faudrait mieux connaître pour comprendre l'aboutissement du projet herméneutique de Heidegger en 1927, mais il est clair que l'herméneutique de 1927 se trouvait alors mise au service de la question de l'être, dont la position passait par une mise en relief des structures existentielles du *Dasein*.

3. L'herméneutique de l'histoire de la métaphysique

Il s'agit de la troisième configuration bien discernable du projet herméneutique de Heidegger. S'il est vrai que le dernier Heidegger a cessé de parler d'herméneutique, il n'en demeure pas moins que son explication avec l'histoire de la métaphysique se situe très clairement dans la continuité de ses premières recherches herméneutiques. Qu'est-ce, en effet, que cette explication avec l'histoire ou le « destin » de la métaphysique, sinon une explicitation (*Auseinander-setzung*), à entendre au sens d'une l'*Aus-legung* interprétante et explicitante, qui se propose de tirer au clair les présupposés de la compréhension métaphysique de l'être qui a fait époque? En ce sens, précieux, l'explication de Heidegger avec l'histoire de la métaphysique incarne une magistrale radicalisation et continuation du projet d'explicitation qui s'était mis en branle sous le titre d'*Être et temps* (même si le dernier Heidegger ne peut pas ne pas reconnaître que SZ restait aussi, malgré lui, sous l'emprise d'une pensée encore trop métaphysique).

¹⁸ Dans ses séminaires avec Medard Boss (*Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987, 2e éd. 1994, p. 148 s.), Heidegger reconnaîtra, en effet, que c'est à Kant qu'il avait emprunté ce terme d'*Analytik*.

Ce qui a rendu difficile la prise en compte de cette continuité du projet herméneutique de Heidegger, c'est, bien sûr, l'interruption soudaine du projet de SZ, peu après la publication de sa première partie, mais aussi l'utilisation par Heidegger d'un tout nouveau vocabulaire, totalement inédit, après SZ. Mais on ne saurait méconnaître la continuité sous-jacente. On peut d'ailleurs la reconnaître en partant de la toute première phrase de SZ. Heidegger y disait que la question de l'être « était aujourd'hui tombée dans l'oubli », « quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la 'métaphysique' » (SZ 2). La « métaphysique » ne nommait encore ici que la philosophie populaire des années vingt, qui cherchait à proposer des « visions du monde » et par rapport à laquelle Heidegger voulait prendre ses distances¹⁹. C'est qu'il se proposait de relancer la question de l'être de manière autrement plus radicale, c'est-à-dire en partant du *Dasein*. Dans tout SZ, c'est donc cette question qu'il s'agit de réveiller, mais sur le terrain du *Dasein*, où se pose, ou se tapit, la question de l'être. C'est ainsi qu'est née l'herméneutique de SZ sous la forme d'une Analytique de l'existence de l'existence. Son propos avoué était de montrer que l'oubli (de l'être) trouvait son fondement dans une temporalité inauthentique du *Dasein*, dans un rapport inauthentique du *Dasein* à son être. À l'oubli, inauthentique parce que relevant d'une fuite face à la question de l'être, Heidegger opposait le projet ambitieux d'une répétition (*Wieder-holung*), franche et résolue, de la question de l'être. Or le « second » Heidegger découvre assez tôt que l'oubli de l'être, la *Seinsvergessenheit*, relève d'une histoire beaucoup plus complexe et plus souterraine. C'est que l'oubli de l'être fait système avec la constitution même de la « métaphysique ». C'est donc toute la métaphysique et, partant, notre histoire occidentale qui se caractériserait par un oubli de l'être à grand déploiement, oubli qui se traduit surtout par une intelligence de l'étant comme « présence permanente » (*beständige Anwesenheit*), qui prépare le terrain à une intelligence de l'être comme pure disponibilité (*pure Verfügbarkeit*). Cette intelligence purement « technique » de l'étant dans son ensemble constitue l'anticipation (herméneutique, forcément) qui est constitutive de toute la métaphysique. C'est justement cette anticipation, ce *Vorgriff*, que l'herméneutique de l'histoire de la métaphysique se propose de rendre perceptible, voire de dépasser (*überwinden*), ou, comme le dira encore plus tard Heidegger, d'abandonner à lui-même (*sich selbst überlassen*). L'explication de Heidegger avec l'histoire de la métaphysique n'en était pas moins une ambitieuse herméneutique de l'histoire de la pensée métaphysique suivant le fil conducteur de l'oubli de l'être.

¹⁹ Voir à ce sujet mon étude sur « Heidegger et le problème de la métaphysique », in *Dioti* 6 (1999), p. 163-204.

4. Gadamer face au projet herméneutique de Heidegger

Comment situer l'entreprise herméneutique de Gadamer par rapport à celle de Heidegger? S'il est vrai que Gadamer se réclame volontiers de Heidegger et de son projet herméneutique, on se rend compte que la filiation n'est peut-être pas aussi directe qu'on pourrait le croire. Il est d'abord assez évident que Gadamer n'adopte pas le *pathos* un peu expressionniste de la première herméneutique de la facticité, fondée sur une *Selbstbekümmierung*, une inquiétude radicale, appelée à s'éveiller à elle-même. Malgré les apparences, il ne reprend pas non plus l'herméneutique plus existentielle d'*Être et temps*, chevillée à la question de l'être et aux « structures fondamentales du *Dasein* ». Même s'il a été marqué par les idées du second Heidegger sur le décentrement de la subjectivité moderne (mais qui étaient aussi, selon la lecture unitaire que Gadamer propose du parcours heideggérien²⁰, celles du premier Heidegger), Gadamer ne reprend pas non plus l'herméneutique de l'histoire de la métaphysique, allant même jusqu'à mettre en question l'idée qu'il y aurait quelque chose de tel qu'une histoire de la métaphysique qui limiterait structurellement les possibilités de la pensée.

Assurément, aucun des « trois » projets herméneutiques de Heidegger ne semble avoir laissé Gadamer indifférent. Il s'inspire parfois de l'herméneutique de la facticité, donc du tout premier Heidegger, qu'il a bien connu puisqu'il a suivi ses cours à partir de 1923. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer parle aussi du cercle de la compréhension en suivant, bien entendu, l'auteur de SZ; et ses intuitions au sujet de la condition historique de la compréhension et de la prétention de vérité de l'œuvre d'art ne sont pas sans rappeler le dernier Heidegger. Mais il n'en reste pas moins très difficile d'associer Gadamer à l'une ou l'autre des trois *conceptions* de l'herméneutique défendues par Heidegger. Je rappellerai brièvement pourquoi.

1) Gadamer a certainement pris ses distances avec l'herméneutique heideggérienne de l'histoire de la métaphysique. Dans son essai de 1968 sur « Heidegger et le langage de la métaphysique »²¹, il a mis en doute l'idée qu'il y aurait quelque chose de tel qu'un « langage » de la métaphysique, un discours fermé et imperméable qui serait condamné à ne rouler que sur l'étant, réduit à une pure donnée comptable. Par là, il mettait aussi en question l'idée qu'il puisse y avoir un « au-delà » de la pensée métaphysique. Négativement donc : si Gadamer s'inspire beaucoup du dernier Heidegger, du penseur de l'histoire, du langage et de l'œuvre d'art, on ne peut l'identifier au projet d'une herméneutique de l'histoire de la métaphysique, qui se proposerait de préparer un nouveau commencement de la pensée. Au fait, rien n'est peut-être plus « métaphysique », que l'idée d'un nouveau

²⁰ Cf. maintenant H.-G. GADAMER, *Les Chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.

²¹ Cf. *Les Chemins de Heidegger*, 89-100: « Le langage de la métaphysique ».

ou d'un « autre commencement ». Pour Gadamer, comme on sait, on commence toujours quelque part, en s'insérant dans un dialogue, qui est en principe toujours ouvert puisque les frontières du langage peuvent toujours s'élargir.

2) Même si Gadamer reprend certaines des intuitions heideggériennes au sujet du cercle herméneutique, on ne peut pas dire qu'il ait expressément souscrit à la conception de l'herméneutique présentée dans l'Introduction à SZ, selon laquelle le « *logos* » de la phénoménologie serait « herméneutique » en ce qu'il se proposerait de porter à la connaissance du *Dasein* « le sens véritable de l'être » et les « structures fondamentales » de son être. On le voit dans le fait que Gadamer n'a pas vraiment repris la question de l'être de Heidegger²². Même s'il parlera d'un tournant *ontologique* de l'herméneutique, ce ne sera pas du tout au sens où l'entendait Heidegger dans l'Introduction à SZ (quel est le sens de l'être?). Pour Gadamer, ce tournant ontologique viendra tout simplement résumer la thèse de son herméneutique universelle, à savoir que « l'être qui peut être compris est langage ». Il ne s'agira pas de tirer au clair le sens de l'être en passant par une Analytique herméneutique du *Dasein*. Il ne sera donc jamais question dans l'herméneutique de Gadamer d'annoncer au *Dasein* « le sens véritable de l'être » ou les « *structures fondamentales du Dasein* » (SZ 37). L'herméneutique ne se constituera pas non plus en une « Analytique de l'existentialité de l'existence » (SZ 38). On sait, depuis lors, que Gadamer a toujours vu dans ces formules de SZ une tentative, manquée, de rapprochement avec Husserl et le vocabulaire de la philosophie transcendantale.

3) Gadamer est-il alors plus proche du projet de l'herméneutique de la facticité du premier Heidegger, comme il l'a fait parfois laissé entendre? Depuis qu'elle est connue, c'est-à-dire depuis 1988, cette référence paraît elle-même assez problématique. « Le thème de la recherche herméneutique », disait le jeune Heidegger, est « le *Dasein* individuel de chacun (*je eigenes Dasein*), interrogé de manière herméneutique quant à son caractère d'être afin d'élaborer un éveil radical à propos de soi-même » (GA 63, 16). Peut-on dire de l'herméneutique de Gadamer qu'elle a pour thème le *Dasein* individuel de chacun afin de l'éveiller à lui-même et de combattre l'aliénation de soi qui l'accable? On reconnaîtra difficilement le projet de Gadamer dans ses formules de Heidegger, qui sont pourtant constitutives de son projet herméneutique.

²² Voir J. GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2001, p. 168 : « Sans aucunement renier le virage ontologique que Heidegger avait imprimé au concept de compréhension, Gadamer tente l'opération inverse : mettre en évidence la fécondité des intuitions heideggériennes pour l'analyse des processus de compréhension et d'interprétation mis en œuvre par les sciences de l'esprit. »

5. Il s'agit plutôt d'une phénoménologie de l'événement de la compréhension

Les sources et les intentions de l'herméneutique de Gadamer sont assurément assez différentes. À la différence de Heidegger, Gadamer reprendra expressément l'interrogation de Dilthey sur la prétention de vérité des sciences humaines, celle-là même que Heidegger proclamait « dérivée » dans l'Introduction à SZ. Certains ont pu dès lors penser, comme Emilio Betti, que Gadamer voulait lui-même proposer une méthodologie pour atteindre la vérité! D'autres, comme Leo Strauss, ont cru que son interlocuteur principal n'était pas Nietzsche, comme pour Heidegger, mais bien Dilthey²³.

Comment dès lors situer l'herméneutique de Gadamer? Je ne viendrai pas à bout de cette question en quelques lignes, mais je pense qu'il reste utile de la comprendre à partir de Heidegger, mais en prenant bien compte des déplacements qui la caractérisent. À 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.

Ce qui a frappé Gadamer dans l'herméneutique heideggérienne de la facticité, ce n'est pas l'exhortation à un éclaircissement des présupposés du comprendre et à une lutte contre l'aliénation de soi qui afflige le comprendre, mais le fait que le comprendre n'était plus à concevoir à partir de l'idéal d'objectivité imposé par la science moderne, selon lequel la vérité serait absolument indépendante de l'interprète. Peut-on, doit-on éliminer celui qui comprend de la compréhension? Celui qui comprend n'est-il pas, en un sens essentiel, toujours impliqué dans ce qu'il comprend? S'il en est ainsi, l'historicité ne sera plus être un facteur qui viendrait seulement limiter la compréhension, puisqu'elle en apparaîtra, au contraire, comme le moteur²⁴. C'est ce qui conduit Gadamer à sa « réhabilitation » des préjugés et de l'historicité comme principes de la compréhension.

Ce sens « positif » de l'historicité n'est certainement pas étranger à Heidegger, mais il faut bien voir que c'est dans une autre optique qu'il insistait lui-même sur la « structure d'anticipation » (*Vorstruktur*) de la compréhension : c'était, en effet, pour marquer la nécessité d'un examen critique des présuppositions de la compréhension, et afin de rendre possible une appropriation enfin « authentique »

²³ STRAUSS, L. et GADAMER, H.G., « Correspondence concerning *Wahrheit und Methode* », in *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 5-12.

²⁴ Sur cette signification de l'herméneutique de la facticité pour Gadamer, cf. *La Philosophie herméneutique*, PUF, 1996, 100 (GW 2, 103) : « L'historicité ne désigne plus une détermination limite de la raison et de sa prétention à saisir la vérité, elle représente plutôt une condition positive de la connaissance de la vérité ».

de l'existence. La question de Heidegger était ici celle de savoir si les anticipations du comprendre (suivant la triade *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff* - Gadamer parlera, lui, de *Vorurteil*, de pré-jugé, de toute évidence pour insister sur la dimension langagière de la compréhension) avaient été élaborées à partir des choses elles-mêmes ou si elles n'avaient pas été plutôt aveuglément reprises d'une tradition, qu'il s'agit de détruire, ou de « désobstruer ».

L'orientation de l'enquête de Gadamer apparaîtra ici d'abord beaucoup moins « dramatique », et à plus d'un titre : il ne s'agit pas tant pour elle de développer une *meilleure* compréhension *de l'existence* (la problématique de l'authenticité reste d'ailleurs assez peu apparente chez Gadamer, sans être tout à fait absente), ou même de tirer l'existence de son oubli de soi, que de contribuer à une meilleure intelligence du rôle du préjugé et de la structure d'appartenance (de l'interprète à son objet, à sa tradition et à ses question) *et d'abord dans le champ des sciences humaines*, quitte à étendre, plus tard, ce type de compréhension à l'ensemble de la compréhension langagière. L'accent porte donc moins sur l'existence elle-même et la possibilité qui est la sienne de se comprendre (et de s'interpréter) de manière authentique, à partir de l'être-pour-la-mort, que sur la compréhension telle qu'elle s'accomplit de fait, dans l'art et les sciences humaines qui servent encore de modèle à Gadamer. C'est en ce sens que Gadamer offre davantage une *phénoménologie de l'événement de compréhension* qu'une analytique de l'existence.

On sait que le titre original de *Vérité et méthode* devait être *Verstehen und Geschehen*, « Compréhension et événement », titre qui rappelait peut-être beaucoup trop un titre bien connu de Bultmann (*Glauben und Verstehen*, « Foi et compréhension »²⁵). Il est clair que cette idée d'événement vient ultimement de Heidegger, mais la filiation n'est pas linéaire. C'est que Heidegger avait effectivement parlé de *Geschehen* (événement, advenir) dans SZ, mais il ne l'avait fait que dans la deuxième partie de l'œuvre, quand il était question de l'historicité (*Geschichtlichkeit*, comprise à partir de *Geschichte* et de *Geschehen*) du *Dasein*. Il n'en parlait donc pas du tout quand il était question du comprendre aux célèbres §§ 31 et 32. Et le *Geschehen* dont Heidegger traitait dans la deuxième partie de SZ et qui caractérise, par exemple, le déploiement d'une « génération » dans l'histoire n'a jamais particulièrement intéressé Gadamer. En réalité, l'inspiration heideggérienne derrière la notion gadamérienne d'événement passe plutôt par le terme d'*Ereignis*, qui est assurément un maître-mot de la pensée du second Heidegger, mais que Heidegger entend d'une manière très particulière parce qu'il

²⁵ Voir mon étude sur « Gadamer and Bultmann », in J. POKORNY and J. ROSKOVEC (Dir.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002 (traduction française à paraître dans un numéro spécial de la revue *L'Art de comprendre*, consacré à Gadamer).

s'agit d'un « événement appropriant » où Heidegger fait jouer la connotation du propre (« *eigen* ») et du regard (« *äugen* »). Ce mot devient donc très mystérieux dans les traductions françaises. Or Gadamer le comprend, comme le fait spontanément toute oreille allemande, à partir de son sens premier, celui d'événement. Mais l'événement qui intéresse Gadamer, ce n'est pas le jeu complexe de l'être qui se cache et qui dans son retrait se donne, c'est l'événement de la compréhension ou la part d'événement en toute compréhension : la compréhension n'est pas affaire de maîtrise et de contrôle, elle est un advenir, un événement dont nous faisons partie²⁶.

Il en résulte une autre intelligence de la « tradition ». Heidegger en parlait d'abord dans le cadre d'une « destruction de la tradition de l'ontologie ». C'est que la tradition - en raison des recouvrements dont elle se serait rendue coupable et qui feraient écran aux expériences originelles de l'être - fait l'objet chez Heidegger d'une saine méfiance, d'où son programme d'une herméneutique ou d'une destruction de la métaphysique. Or, se demande Gadamer, la « tradition » se tient-elle toujours à notre libre disposition, « en face » de nous en quelque sorte? C'est ce qui amène Gadamer à insister infiniment plus que Heidegger sur le fait que nous ne sommes pas entièrement *maîtres* de nos préjugés, puisqu'ils proviennent d'un fonds, d'une tradition qui ne peuvent être intégralement portés à la conscience. Gadamer parle ici d'un « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*). C'est que la compréhension reste toujours portée par des préjugés dont elle ne s'avise pas toujours elle-même²⁷. Ici, il s'agit moins de devenir conscient des recouvrements de la tradition que des limites de la réflexion elle-même.

²⁶ Le modèle privilégié de cet « événement » de « mise en œuvre de la vérité » sera pour Gadamer, comme pour Heidegger, celui de l'œuvre d'art, mais cet « événement de vérité » sera, lui aussi, interprété de manière un peu différente : alors que Heidegger s'intéressait surtout à la co-appartenance ou au jeu réciproque du monde et de la terre, ou du dévoilement et du voilement qui abrite, c'est l'événement de la co-appartenance de l'œuvre d'art et de l'expérience de l'art (*Kunsterfahrung*) que Gadamer cherchera à mettre en évidence, et pour rappeler qu'il n'y a de sens, et d'être, que dans une effectuation qui met en jeu notre compréhension et tout notre être.

²⁷ Il est révélateur de constater que dans ses propres interprétations de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger, Gadamer insiste toujours sur cette idée que la facticité ne peut jamais être transparente à elle-même, en sorte que la formule d'une herméneutique de la facticité désigne un peu un cercle carré, une provocation, mais qui permet de mettre en valeur l'historicité du *Dasein*. Cf. *Les Chemins de Heidegger*, p. 75 : « De fait, le mot d'ordre que le jeune Heidegger proclamait était assez paradoxal (...). C'était le mot d'ordre d'une herméneutique de la facticité. Il faut se rendre compte du cercle carré que cela représente. C'est que la facticité désigne justement la résistance intraitable que le factuel oppose à tout concept et à toute compréhension. Et dans la tournure particulière que Heidegger donnait à son concept, la facticité désignait une détermination fondamentale du *Dasein* humain. C'est que ce dernier n'est justement pas seulement une conscience et une conscience de soi. (...) Pour lui-même, le *Dasein* n'est pas seulement l'horizon ouvert des possibilités dans lesquelles il se projette, il rencontre tout autant en lui-même l'élément d'une facticité insurmontable. Le *Dasein* a beau choisir son être, c'est ainsi que Kierkegaard avait salué dans l'idée d'un choix « ou bien - ou bien » le caractère véritablement éthique du *Dasein*, il ne fait, en vérité, que reprendre sa propre existence dans laquelle il se trouve « jeté ». C'est ensemble que la jectité (*Geworfenheit*) et le projet (*Entwurf*) forment la constitution fondamentale et unitaire du *Dasein* humain. » Cf. aussi p. 208 : « Le paradoxe heideggérien d'une herméneutique de la facticité ne désignait assurément pas une interprétation qui prétendrait « comprendre » la facticité - car cela serait un réel contresens que de vouloir comprendre ce qui n'est que

Il y a ici deux différences importantes à faire ressortir. 1) La première est banale et tombe sous le sens : alors que Heidegger insiste surtout sur la nécessité d'une *destruction* de la tradition, Gadamer parle surtout de la *fécondité* (*Fruchtbarkeit!*) de la tradition et de la distance temporelle. 2) La seconde est plus subtile et moins souvent aperçue. Elle concerne le lien entre la compréhension (*Verstehen*) et l'interprétation (*Auslegung*). Selon Heidegger (SZ § 32), l'interprétation-*Auslegung* désigne la compréhension qui se comprend elle-même, qui tire au clair ses propres présupposés. La visée d'*Aufklärung* est ici évidente. Or c'est très précisément la *limite* de cette *Aufklärung* que Gadamer veut mettre en évidence quand il parle de la compréhension (et de l'interprétation) comme d'un événement. À l'occasion d'une discussion publique tenue à Heidelberg en juillet 1999²⁸, a dit : « comprendre veut dire ne pas pouvoir interpréter ou expliquer (ce qui nous arrive) », *Verstehen heißt Nichtauslegenkönnen!* Nous sommes tellement pris par ce que nous comprenons que nous n'arrivons pas à expliciter ce qui nous arrive. Ce que Gadamer met ici en évidence, c'est le fait que la compréhension, événement du travail de l'histoire, ne dispose pas entièrement d'elle-même. En un mot : alors que Heidegger met l'accent sur la *Durchsichtigkeit*, la transparence de l'interprétation qui doit tirer au clair les sous-entendus du comprendre, Gadamer voit plutôt son opacité, son *Undurchsichtigkeit*.

Et en insistant sur ce travail de l'histoire, Gadamer vise une cible, qui était aussi sans doute, en partie, déjà celle de Heidegger, mais qui n'était pas au premier plan de son herméneutique de la facticité, du *Dasein* et de la métaphysique. Gadamer s'en prend, en effet, surtout à la conception instrumentale, et méthodique, de la compréhension, qui caractérise selon lui l'herméneutique et la philosophie modernes : a-t-on vraiment cerné *ce qu'est* la compréhension quand on fait du comprendre une opération dont la vérité dépend du fait qu'elle peut être soumise à des normes et des méthodes techniques? N'ampute-t-on pas alors la compréhension de la part d'événement (*Geschehen*), de surprise aussi, et, pour tout dire, de transport qui la caractérise? Gadamer veut ici rappeler que la méthode, malgré tous ses mérites, ne suffit pas si l'on veut décrire l'expérience de vérité qui est celle des sciences humaines et, en un sens plus large encore, celle de notre compréhension du monde et de nous-mêmes. Comprendre, ce n'est pas seulement,

factuel, ce qui se ferme à tout 'sens' ». Ce que Gadamer a retenu de l'herméneutique de la facticité, c'est donc l'idée d'une limite intrinsèque qui serait imposée à toute compréhension de la facticité (opacité que Gadamer rattache au travail immémorial de l'histoire). Or l'herméneutique de la facticité de Heidegger se présentait expressément comme une voie d'accès (*Zugehen*) et une explication (*Explizieren*) de la facticité, afin de l'éveiller à elle-même (GA 63, 9 ss.). Il ne s'agit donc pas seulement chez Heidegger de mettre en valeur l'historicité, mais de dénoncer les recouvrements (*Verdeckungen*) qu'elle a produits. Alors que Heidegger veut bel et bien promouvoir une *Aufklärung* de la facticité, c'est donc bel et bien une *Aufklärung* au sujet des limites de cette *Aufklärung* que Gadamer a voulu retenir de l'herméneutique de son maître.

²⁸ Évoquée dans la traduction allemande de mon introduction à Gadamer (*Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck (UTB), 2000, p. 23.

dominer, maîtriser et produire des « résultats » vérifiables qui soient indépendants de l'observateur (comme le commande l'*ethos* de la science moderne), c'est plutôt être pris par une interrogation et entrer dans un dialogue. L'interprète, tout comme l'individu qui agit moralement, ne se trouve pas en face de « données » qu'il se contenterait d'observer ou de mesurer, comme s'il se tenait à une souveraine distance des « contenus » qu'il comprend. Interpellé, il est, au contraire, toujours concerné, transformé et formé par le « sens » qui l'entraîne, un peu comme le fait un roman ou une oeuvre musicale. Ses « données » sont toujours parlantes et sollicitent une réponse, que l'on appelle une interprétation. C'est de cet événement de compréhension que Gadamer veut faire l'herméneutique. La question à laquelle il cherche à répondre est un peu : non, mais qu'est-ce qui nous arrive et qu'est-ce qui nous prend quand nous comprenons? Et sa réponse consiste à dire que nous répondons à un appel, une interpellation, et qu'il n'est donc pas de compréhension sans langage. Même si sa constitution est très différente, cette herméneutique n'est pas moins universelle que celle de Heidegger.