

Université de Montréal

La pensée de l'événement chez Heidegger et Gadamer
Pour comprendre la filiation et la différence entre les deux auteurs

Par
William Lacasse

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts
en Philosophie, option Recherche avec mémoire

Juillet 2022

© William Lacasse, 2022

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

La pensée de l'événement chez Heidegger et Gadamer

Pour comprendre la filiation et la différence entre les deux auteurs

Présenté par

William Lacasse

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Anna Ghiglione

Président-rapporteur

Jean Grondin

Directeur de recherche

Maxime Doyon

Membre du jury

Résumé

Ma recherche a pour but de dresser le portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement dans *Vérité et méthode*. Au-delà d'une filiation stricte se dessine chez Gadamer une pensée autonome de l'événement qui prend celle de son maître comme point de départ, mais qui s'en distingue aussi fondamentalement. Cette autonomie dépasse le simple changement de terme que l'on peut remarquer entre les deux auteurs : Heidegger parle surtout de l'*Ereignis*, tandis que Gadamer emploie plus volontiers le terme de *Geschehen*. En effet, bien que la pensée de l'événement chez le maître et l'élève insiste sur l'importance de l'écoute et de la médiation dans le processus de l'événement, leurs pensées divergent quant à la participation du sujet particulier dans l'événement. Cette différence fondamentale entre le maître et l'élève s'explique, à mon avis, à partir de la possibilité ou de l'impossibilité de surmonter le langage de la métaphysique grecque par la pensée de la différence ontologique au sein de laquelle le *Dasein* humain se trouve toujours. Pour Heidegger, la pensée de l'*Ereignis* s'avère une tentative de penser par-delà le langage hérité de la métaphysique grecque qui empêcherait de penser l'être en tant que tel. Pour Gadamer, la pensée de l'événement demeure rivée à l'expérience du *Dasein* humain et à la compréhension particulière et située qu'il en a. La compréhension se déployant toujours à l'intérieur du médium qu'est le langage, il s'avère impossible de remonter en-deçà du travail immémorial de l'histoire et du langage afin de saisir l'être en tant que tel.

Pour en arriver à cette conclusion, ma recherche se déploie en trois temps. D'abord, je caractérise sommairement l'*Ereignis* ainsi que la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement à l'aide des textes de Heidegger publiés avant *Vérité et méthode* (1960). Ensuite, j'analyse l'événement tel qu'il se présente dans *Vérité et méthode*. L'événement (*Geschehen*) n'étant pas conceptualisé pour lui-même dans l'œuvre, je procède indirectement en analysant les concepts clés des trois grandes parties de l'œuvre afin de le mettre en lumière. Finalement, je compare mes intuitions de base avec les résultats de l'analyse de *Vérité et méthode* afin d'établir les ressemblances ainsi que les différences entre le maître et l'élève. De là, je dresse le portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement.

Mots-clés : Philosophie; Événement; Gadamer; Heidegger; *Geschehen*; *Ereignis*; Herméneutique; Phénoménologie; Langage; Art

Abstract

My research aims at characterizing Gadamer's filiation with Heidegger regarding the notion of event in *Truth and Method*. Beyond a strict filiation lies the autonomous thought of Gadamer which is inspired by his master's but is also fundamentally distinct. This autonomy goes beyond a simple change of terminology: Heidegger speaks of the *Ereignis* whereas Gadamer prefers the term *Geschehen*. Indeed, even though the thought of the event of the master and the student both insist on the importance of listening and mediation within the process of the event, their respective thoughts diverge on the participation of the subject within the event. This fundamental difference between the master and the student can be explained by the possibility or the impossibility to go beyond the language of the Greek metaphysics by thinking the ontological difference in which the human *Dasein* is always in. For Heidegger, the thought of the *Ereignis* is an attempt at thinking Being in itself and at thinking beyond the language inherited by the Greek metaphysics which prevents this possibility. For Gadamer, the thought of the event remains attached to the experience of the human *Dasein* and the particular and situated understanding it has of it. Since understanding always happens within the medium of language, it is impossible to go beyond the immemorial work of history and language and seize Being in itself.

To get there, my research follows three steps. First, I attempt to summarize and characterize the *Ereignis* and the filiation of Gadamer with Heidegger regarding the notion of event by examining some of Heidegger's works that were published before *Truth and Method* (1960). Second, I analyze the event as it presents itself in *Truth and Method*. Since the event (*Geschehen*) is not conceptualized for itself in this work, I proceed indirectly by analyzing the key notions of all three parts of the work in order to get a grasp of it. Finally, I compare my first intuitions with the results of the analysis of *Truth and Method* in order to establish the resemblances and the differences between the master and the student. From there, I characterize the filiation of Gadamer with Heidegger regarding the notion of event.

Keywords: Philosophy; Event; Gadamer; Heidegger; *Geschehen*; *Ereignis*; Hermeneutics; Phenomenology; Language; Art

Table des matières

1	Introduction.....	8
2	L' <i>Ereignis</i> chez Heidegger et sa réception chez Gadamer	12
2.1	Caractérisation sommaire de l' <i>Ereignis</i> heideggérien.....	12
2.1.1	Remarque liminaire	12
2.1.2	L' <i>Ereignis</i> dans <i>Le principe d'identité</i>	13
2.1.3	Le chemin de l' <i>Ereignis</i> selon Jean Greisch.....	16
2.2	La réception gadamérienne de l' <i>Ereignis</i> heideggérien dans <i>La vérité de l'œuvre d'art</i>	20
2.2.1	Entre l'expérience de l'art et ontologie de l'œuvre d'art	20
2.2.2	L'être révélé dans l'œuvre d'art	21
2.2.3	Voilement et dévoilement.....	23
2.2.4	La poésie comme essence de l'art	24
2.3	Portrait préliminaire de la filiation gadamérienne concernant la notion d'événement.....	24
2.3.1	La « destruction » heideggérienne.....	24
2.3.2	La radicalisation de la compréhension de soi et ses conséquences pour l'herméneutique	26
2.3.3	Changement de perspective à partir de l'herméneutique de la facticité.....	27
2.3.4	Conclusion.....	29
3	L'événement dans <i>Vérité et méthode</i>	30
3.1	La balle qui m'est lancée	32
3.2	L'aspect ontologique de l'événement dans l'expérience de l'art	34
3.2.1	Remarques liminaires.....	34
3.2.2	Le jeu à l'œuvre	35
3.2.3	Le passage du jeu à l'œuvre d'art.....	37
3.2.4	L'unification de plusieurs temporalités sous la contemporanéité de l'œuvre	41
3.3	La temporalité de l'événement dans l'herméneutique des sciences humaines.....	43
3.3.1	Comprendre comme puissance	44
3.3.2	Le travail de l'histoire (<i>Wirkungsgeschichte</i>).....	46
3.3.2.1	La situation herméneutique et l'horizon de compréhension.....	46
3.3.2.2	L'application.....	49
3.3.2.3	La question qu'est l'expérience herméneutique	51

3.4	L'aspect langagier de l'événement	56
3.4.1	L'élément langagier (<i>Sprachlichkeit</i>)	56
3.4.2	La vérité de la parole (<i>Wort</i>)	59
3.4.3	Le cas du Beau	63
3.4.4	Conclusion.....	67
4	Portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement	69
4.1	Proximité et ressemblances	69
4.1.1	La primauté de l'écoute	69
4.1.2	La médiation dans la pensée de l'événement.....	71
4.2	Au-delà de la stricte filiation	74
4.3	Conclusion	81
5	Conclusion	84

Note générale sur les abréviations et sur la manière de citer

L'abréviation « *VM* » réfère à la traduction française de 1996 *Vérité et méthode* parue aux Éditions du Seuil.

L'abréviation « *IG* » réfère à l'*Introduction à Hans-Georg Gadamer* de Jean Grondin parue aux Éditions du Cerf en 2007.

La lecture de l'allemand m'étant inaccessible, je me réfère toujours aux textes traduits en français ou publiés en anglais de Gadamer et de Heidegger.

Remerciements

Je te tiens spécialement à remercier mes parents. Leur soutien et leur amour ont rendu ce mémoire possible.

Je remercie également M. Jean Grondin dont les conseils judicieux et les encouragements répétés furent précieux.

Merci.

1 Introduction

Le concept d'événement a d'abord attiré mon attention lors d'une première lecture de la conférence de Martin Heidegger sur *Le principe d'identité*. À l'époque, je venais tout juste de terminer un cours de premier cycle sur *Être et temps*. La conceptualité développée dans cette grande œuvre m'a marqué à un point tel qu'elle m'a accompagné jusqu'à et durant la rédaction de ce mémoire. Lors de cette première lecture, le concept d'*Ereignis* a particulièrement retenu mon attention. J'ai alors fait la rencontre d'un concept et d'une pensée qui, à mon sens, tentaient véritablement de penser ce qui se trouve par-delà l'effort réflexif.

Le semestre suivant, j'ai eu la chance de suivre un cours portant sur *Vérité et méthode* de Hans-Georg Gadamer. Suite à la lecture de cette autre grande œuvre, il m'est venu l'idée de chercher si et comment Gadamer reprenait le concept d'événement de Heidegger dans *Vérité et méthode*. L'*Ereignis* étant un concept central de la pensée heideggérienne, et ce, surtout après son tournant (*Kehre*), il serait surprenant que le concept d'événement n'ait eu aucune influence sur l'élève de Heidegger que fut Gadamer.

Ce fut donc à ma grande surprise que j'ai constaté que l'événement comme *Ereignis* n'était pas spécifiquement repris dans l'*opus magnum* de Gadamer. Je veux dire par là que la notion d'événement n'est pas développée dans une section particulière de *Vérité et méthode*. Malgré cette absence, l'événement fait tout de même sentir sa présence, voire son omniprésence dans *Vérité et méthode*. Bien qu'il ne soit jamais conceptualisé pour lui-même, l'événement non seulement se retrouve dans chacune des trois grandes parties de l'œuvre, il laisse également sa trace à chacune des étapes charnières de l'argumentation de Gadamer. Mon hypothèse est qu'il agit à titre de fil conducteur dans l'œuvre. Comprendre l'événement chez Gadamer dans *Vérité et méthode* implique donc une interprétation de l'œuvre dans son intégralité, c'est-à-dire à partir du tout et de l'unité qu'elle forme. Ceci m'a mené à ce projet de recherche sur la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement dans *Vérité et méthode*.

Une première piste d'explication concernant l'absence de conceptualisation propre à l'événement dans *Vérité et méthode* se trouve, à mon avis, dans le fait que le premier livre expressément consacré à l'événement chez Heidegger ne fut publié qu'en 1989, soit presque 30 ans après la publication de *Vérité et méthode* (1960). Bien que Heidegger ait rédigé cette œuvre

intitulée *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Apports à la philosophie : De l'avenance*) dans les années 30, Gadamer n'a jamais mentionné avoir été en contact avec cette œuvre avant la parution de *Vérité et méthode*. Il n'est donc pas surprenant que l'événement œuvre dans l'ombre dans *Vérité et méthode*. Comprendre l'influence que le concept d'*Ereignis* chez Heidegger a eu sur la pensée de l'événement chez Gadamer dans *Vérité et méthode* nécessite par conséquent de se pencher d'abord et avant tout sur les textes de Heidegger non seulement connus de Gadamer, mais aussi publiés avant 1960. Heureusement, l'*Ereignis* et la pensée de l'événement ont fait leur apparition chez Heidegger bien avant la publication des *Beiträge*.

Dans cette optique, ma recherche sur la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement se déploiera en trois étapes. Premièrement, je caractériserai sommairement l'*Ereignis* à l'aide des textes de Heidegger qui permettent de saisir l'*Ereignis* pour lui-même et qui précèdent la publication de *Vérité et méthode*, pour ensuite me pencher sur des textes où la filiation de Gadamer avec Heidegger est bien marquée. Pour servir ces buts, le texte sur *Le principe d'identité* de Heidegger ainsi que l'essai sur *La vérité de l'œuvre d'art* de Gadamer serviront respectivement le premier, puis le deuxième but visé. L'analyse de ces deux textes sera complétée par l'apport des réflexions de deux commentateurs, soit Jean Greisch et Jean Grondin. Cette première caractérisation de l'*Ereignis* chez Heidegger ainsi que de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement permettra d'établir un point de référence pour ma réflexion. En effet, cette première étape qui constituera le premier chapitre de mon mémoire servira, au troisième chapitre, de point de comparaison avec le deuxième chapitre.

Deuxièmement, je me pencherai directement sur l'événement dans *Vérité et méthode*. L'événement n'étant pas conceptualisé pour lui-même dans cette œuvre, je propose plutôt d'analyser les trois grandes parties de *Vérité et méthode* à travers les concepts clés qu'elles développent et qui tous impliquent une pensée de l'événement. C'est ainsi que j'analyserai entre autres les concepts décisifs de jeu (*Spiel*), de présentation (*Darstellung*), de travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), d'expérience (*Erfahrung*), d'élément langagier (*Sprachlichkeit*) et de vérité du mot (*Wort*). Dit autrement, si mon hypothèse selon laquelle l'événement sert de fil conducteur dans *Vérité et méthode* s'avère exacte, l'analyse de ces concepts clés mettra forcément au jour l'événement chez Gadamer. Pour m'aider dans cette tâche, je ferai principalement appel à deux commentateurs, soit Jean Grondin et Marlène Zarader, ainsi qu'à

d'autres textes de Gadamer qui éclairent les concepts clés analysés et qui jettent une nouvelle lumière sur l'événement chez Gadamer. Ces analyses composeront le deuxième chapitre de mon mémoire et me permettront, par la suite, de comparer les résultats de la caractérisation préliminaire obtenus au premier chapitre avec la conception de l'événement (*Geschehen*) qui se dégage de l'analyse des concepts clés de *Vérité et méthode*.

Finalement, cette comparaison, quant à elle, sera l'objet du troisième et dernier chapitre de mon mémoire. Je ferai ressortir les ressemblances ainsi que les différences qui m'apparaissent significatives pour mon propos. À cet effet, les réflexions de Philippe Eberhard seront ma ressource. À partir de cette comparaison, je serai en mesure de dresser un portrait plus complet de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion de l'événement dans *Vérité et méthode*. Au cours de ce troisième chapitre, je soulignerai deux ressemblances : l'importance de l'écoute ainsi que le rôle central qu'occupe la médiation pour les deux auteurs. Cette deuxième ressemblance me permettra de faire le pont vers ce qui me semble être une différence fondamentale entre la pensée de l'événement chez le maître et chez l'élève. Celle-ci concerne l'importance de la participation du sujet dans l'événement. J'articulerai les conséquences de cette participation pour la pensée de l'événement chez chacun des auteurs et tenterai, par la suite, d'en expliquer l'origine dans la possibilité ou l'impossibilité de dépasser le langage de la métaphysique grecque par la pensée de la différence ontologique entre l'être et l'étant.

Si je procède de manière indirecte dans ce travail de recherche, c'est parce que la littérature sur la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement s'avère très limitée. Bien que le sujet de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant, par exemple, l'herméneutique ait déjà été étudié – Gadamer a même de son vivant offert des pistes d'interprétation –, la réflexion autour de la filiation de l'élève avec le maître à propos de l'événement reste à approfondir. Dresser le portrait de cette filiation implique donc un travail spécifique d'interprétation des textes en question.

Ce travail permettra, à mon avis, de mettre en lumière l'autonomie de la pensée de l'événement chez Gadamer. Bien que Gadamer fut l'élève de Heidegger, qu'il se situe dans le sillage philosophique de son maître par le fait qu'il reprend sa méthodologie de la destruction phénoménologique ainsi que la radicalisation de la compréhension de soi que Heidegger a opérée dans *Sein und Zeit*, Gadamer développe malgré tout une pensée de l'événement qui lui est propre.

Un premier indice de ceci se trouve simplement dans le fait que Gadamer n'emploie pas le terme « *Ereignis* » pour parler de l'événement; il emploie plutôt « *Geschehen* ». Même si ces deux termes évoquent un événement, ils ne le font toutefois pas de la même manière. Alors que « *Ereignis* » évoque un événement extraordinaire, quelque chose d'inouï telle que les premiers pas de l'homme sur la Lune ou la parution d'un ouvrage important, « *Geschehen* » évoque plutôt ce qui arrive, par exemple, le déroulement d'une guerre (*das Kriegsgeschehen*) ou d'une opération (*ein Geschehen mit Interesse verfolgen*). Il importe de mentionner que cette nuance apparaît clairement en allemand tant les contextes d'utilisation y sont différents. Cependant, la traduction en français ne rend pas justice à cette distinction en traduisant les deux termes par « événement », ce qui ne fait qu'ajouter au besoin d'un travail d'interprétation en français de l'événement chez Gadamer.

La démarche que je suivrai sera la suivante. Je débiterai mon mémoire en tentant de saisir l'*Ereignis* dans la pensée de Heidegger avant la publication de *Vérité et méthode* en 1960 et en proposant une caractérisation préliminaire de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement. Suite à cela, je me pencherai sur *Vérité et méthode* afin d'y faire ressortir la conception de l'événement (*Geschehen*) qui y est à l'œuvre. Finalement, je comparerai les résultats de l'analyse de l'événement (*Geschehen*) dans *Vérité et méthode* aux caractérisations esquissées dans mon premier chapitre. Ceci me permettra, dans un premier temps, de faire ressortir les ressemblances ainsi que les différences entre la pensée de l'événement chez le maître et l'élève ainsi que, dans un deuxième temps, de dresser le portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement. De là, l'autonomie de la pensée de l'événement chez Gadamer se révélera.

2 L'*Ereignis* chez Heidegger et sa réception chez Gadamer

Évoquer le fait que Gadamer fut présent à chacune des étapes du parcours de Heidegger ne saurait suffire à décrire le lien qui unit la pensée de ces deux auteurs. Au-delà d'une filiation stricte entre l'élève et son maître s'entrevoit effectivement l'autonomie de la philosophie gadamérienne qui pense avec et contre Heidegger. Le cas de la notion d'événement ne fait pas exception à cette filiation particulière. Afin de mettre l'autonomie de la pensée gadamérienne en lumière, j'effectuerai d'abord une caractérisation sommaire de l'événement heideggérien, c'est-à-dire de la notion d'*Ereignis*. Celle-ci sera analysée à partir du texte de la conférence de Heidegger sur *Le principe d'identité* (1957) ainsi qu'à l'aide de l'étude de Jean Greisch intitulée *Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : le chemin vers l'« Ereignis »* (1973). Je me pencherai par la suite sur la réception gadamérienne bien marquée de cette notion dans l'essai *Sur la vérité de l'œuvre d'art* (1960), essai rédigé à la demande de Heidegger à titre de préface au texte publié de sa conférence sur *L'origine de l'œuvre d'art* (1936). Finalement, je dresserai un portrait de la filiation entre Heidegger et Gadamer concernant la notion d'événement grâce à la combinaison de ma caractérisation sommaire de l'*Ereignis* heideggérien, de mon analyse de sa réception chez Gadamer ainsi qu'à l'aide d'un interlocuteur privilégié, soit Jean Grondin, qui s'est entre autres penché sur la question de la filiation entre Heidegger et Gadamer.

2.1 Caractérisation sommaire de l'*Ereignis* heideggérien

2.1.1 Remarque liminaire

Je débute cette section par une remarque liminaire concernant la filiation qui m'intéresse. Ma perspective générale visant à comprendre en quoi la pensée gadamérienne sur l'événement dans *Vérité et Méthode* (1960) s'inspire et se distancie de la pensée heideggérienne, mon travail se doit de prendre en considération les travaux de Heidegger sur l'*Ereignis* disponibles avant 1960. En effet, bien que la notion d'*Ereignis* occupe une place centrale dans la pensée heideggérienne après son tournant (*Kehre*) et, plus précisément, dans ses *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*Apports à la philosophie : De l'avenance*) qui furent rédigés entre 1936 et 1938, il importe de spécifier que cette dernière œuvre ne fut publiée qu'en 1989, soit après la mort de Heidegger en 1976 et près de trois décennies après la publication de *Vérité et méthode*. Enquêter sur le rapport entre l'*Ereignis* heideggérien et le *Geschehen* gadamérien à

l'intérieur de l'œuvre maîtresse de Gadamer implique donc de se référer strictement aux textes et conférences publiés avant 1960, puisque Gadamer n'a pas indiqué avoir été en contact avec le texte des *Beiträge* avant 1989. De là vient l'intérêt de se pencher sur la conférence sur *Le principe d'identité* de 1957 ainsi que sur l'essai de Gadamer sur *La vérité de l'œuvre d'art* de 1960, tous deux contemporains de la publication de *Vérité et méthode*.

De plus, je tiens à ajouter que ma perspective générale visant une interprétation de la filiation entre Heidegger et Gadamer sur la notion d'événement dans *Vérité et méthode*, le présent chapitre constitue le point de départ de ma réflexion non pas son point d'arrivée. En effet, ce chapitre ne se penche pas sur *Vérité et méthode* ni ne tente de circonscrire exhaustivement l'*Ereignis*. Il demeure cependant une étape préalable à une juste interprétation de la notion d'événement dans cette œuvre. Les sections suivantes portent ainsi les caractéristiques d'être « sommaire » et « préliminaire » pour ces raisons.

2.1.2 L'*Ereignis* dans Le principe d'identité

La conférence sur *Le principe d'identité* s'attaque à la conception ordinaire du principe d'identité selon laquelle il résiderait dans la formule $A = A$. Selon cette conception ordinaire, le principe d'identité référerait à une relation d'égalité entre deux termes. Heidegger se demande cependant si l'identité consiste réellement en une relation ou une connexion (*connexio* ou *nexus*) entre deux termes. Contre cette représentation, Heidegger affirme plutôt que l'identité réside dans une médiation, une liaison ou encore une synthèse qui trouve notamment son expression dans le *Sophiste* de Platon (254 d). Dans ce texte, l'identité est marquée du trait de la restitution au sens où tout A est lui-même à lui-même le même. Le sens véritable du principe d'identité ne résiderait donc pas dans une relation d'égalité telle que $A = A$, mais plutôt dans une formulation telle que « Tout A est lui-même le même avec lui-même ». Il s'agirait donc d'une union dans l'unité, non pas d'une connexion. En ce sens, le principe d'identité ne parlerait pas de l'étant lui-même, mais plutôt de l'être de l'étant qui, en tant que loi de ce dernier, en garantit la pérennité.

Afin de comprendre l'être de l'étant, Heidegger propose de se tourner vers l'endroit où l'être de l'étant a d'abord trouvé un langage, c'est-à-dire chez Parménide. Ce dernier affirme que l'« être a sa place dans une identité ¹ ». L'identité, contrairement à l'affirmation de la métaphysique, ne serait donc pas un trait de l'être, mais plutôt le rapport mutuel à l'intérieur

¹ Martin HEIDEGGER, « Le principe d'identité » dans *Questions I*, p. 261.

duquel l'être se tient. Ce rapport mutuel, dit Parménide, est à trouver entre l'être et la pensée et doit être compris comme une appartenance mutuelle entre l'être et la pensée. Avec Parménide, Heidegger effectue ainsi un renversement de la conception de l'identité : l'identité n'est plus une caractéristique fondamentale de l'être; c'est plutôt l'être qui avec la pensée « est défini à partir d'une identité et comme un trait de cette identité.² » En ce sens, Heidegger exhorte à la prudence : cette « coappartenance » de l'être et de la pensée ne doit pas être comprise à partir du préfixe « co- », mais bien à partir de l' « appartenance ». En procédant ainsi, on évite de retourner au point de départ où l'identité serait une connexion entre deux termes et on conserve l'attention sur le rapport mutuel dans lequel on trouve l'identité.

Heidegger fait un pas de plus en affirmant que la pensée est le propre de l'homme, ce qui a pour conséquence que la coappartenance concerne dorénavant l'homme et l'être. En effet, selon Heidegger, « le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être pensant il est ouvert à l'être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'être et qu'ainsi il lui correspond.³ » Ce rapport est cependant tout aussi vrai pour l'être car « c'est seulement près de [l'homme] qu'il peut se déployer comme être, c'est-à-dire être présent.⁴ » Ainsi, tant l'être que l'homme déploient ce qui leur est propre dans leur rapport à l'autre dans un « événement appropriant ». Ce rapport mutuel ou cette « constellation » de l'être et de l'homme à l'intérieur de laquelle le propre de chacun s'interpelle, Heidegger le nomme *Ereignis* :

Le mot *Ereignis* est une forme de l'allemand moderne. Le verbe *er-eignen* vient de *er-äugen*, qui voulait dire : saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier. Le mot *Ereignis*, pensé à partir de ce qu'il nous découvre, doit maintenant nous parler comme un terme directeur au service de la pensée. Comme tel, il est aussi intraduisible que le *λόγος* grec ou le *Tao* chinois. *Ereignis* ne signifie plus ici un événement, une chose qui arrive. Nous employons maintenant ce mot comme *singulare tantum*. Ce qu'il désigne ne se manifeste qu'au singulier, dans le nombre de l'unité, ou plutôt même pas dans un nombre, mais d'une manière unique.⁵

Plusieurs choses sont ici affirmées. Premièrement, l'étymologie du mot ferait ressortir la composante visuelle de la notion d'*Ereignis* : par le regard, l'appel entendu mobilise à son tour une réponse. Il importe cependant de ne pas nécessairement mettre cette composante au premier

² *Ibid*, p. 262.

³ *Ibid*, p. 265.

⁴ *Ibid*, p. 266.

⁵ *Ibid*, p. 270.

plan puisqu'il s'agit bel et bien d'un « appel à soi du regard ». La composante auditive est tout autant importante, sinon première, puisque le regard n'est saisi que par l'écoute que l'appel présuppose. Cette composante fera surface dans l'analyse de *Vérité et méthode*.

Deuxièmement, Heidegger met en avant l'idée que l'*Ereignis* doit dorénavant servir de « terme directeur » de la pensée. Dit autrement, si l'on souhaite comprendre l'identité à l'intérieur de laquelle se déploie l'être de l'étant, il faut cesser de chercher un entremêlement de relations ou de connexions et penser l'être de l'étant dans son rapport mutuel de coappartenance avec l'homme. L'*Ereignis* agit donc à titre de principe spéculatif de la pensée, et ce, contrairement à des catégories qui, en tant que principes fondamentaux, établiraient les traits fondamentaux de l'être. Avec l'*Ereignis*, la pensée opère un saut qui lui fait quitter le sol de la métaphysique.

Troisièmement, selon Heidegger, le langage est confronté à sa propre insuffisance devant l'*Ereignis*. Sans se situer en-dehors du langage, l'*Ereignis* ne saurait être saisi d'une autre manière que par cette idée de « co-appropriation » qu'invoque le rapport mutuel entre l'être et l'homme. Si cela est possible, c'est parce que le langage semble limité par la pensée représentative et qu'un dépassement de cette dernière s'avère nécessaire pour entrevoir authentiquement cette co-appropriation. Cette limite du langage n'est cependant pas un frein pour le mouvement de la pensée, mais bien un guide sur le chemin de la poésie. Comme le dit Heidegger, la pensée sur le chemin de l'*Ereignis* en est une qui cherche « à construire ce domaine en soi, vivant et pulsant. Les matériaux de cette construction, qui ne repose que sur elle-même, la pensée les reçoit du langage.⁶ » La finitude de notre langage n'est donc pas un défaut à corriger. Au contraire, cette finitude s'avère constitutive du langage. Elle trouve son explication dans la finitude de l'*Ereignis* qui lui est propre. J'aborderai à nouveau cette dimension dans la prochaine section avec l'étude de Jean Greisch ainsi que dans la discussion de la réception gadamérienne de l'*Ereignis* à partir de son essai sur *La vérité de l'œuvre d'art*.

Quatrièmement, l'*Ereignis* ne renverrait plus à son sens moderne commun d'événement, soit quelque chose qui arrive. De ceci, je comprends que l'*Ereignis* a lieu non pas dans le temps de la métaphysique pour laquelle l'être se manifeste comme présence, comme étant, mais bien à l'intérieur d'un temps originel. Comprendre l'être de l'étant nécessite donc un effort

⁶ *Ibid*, p. 272.

supplémentaire voire inédit ou inouï de la pensée, qui consiste à situer l'*Ereignis* à un niveau originnaire ou pré-métaphysique, ce que la pensée ne peut accomplir qu'à la faveur d'un saut grâce auquel elle quitterait la représentation de l'être comme fondement.

Dernièrement, lorsque Heidegger dit de l'*Ereignis* qu'il est un *singulare tantum*, il veut dire que l'*Ereignis* n'est pas un événement numériquement unique. Il ne s'agit donc pas, par exemple de la célébration de Noël 2020 ou des dernières élections américaines de 2020. L'unité de l'*Ereignis* est au contraire originelle et, par conséquent, ne peut pas se réduire à une réalité phénoménologique. Originelle réfère ici à ce qui viendrait avant la pensée métaphysique représentative, soit au fait que la co-proprietation est là où « l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre dans leur essence et retrouvent leur être, en même temps qu'ils perdent les déterminations que la métaphysique leur avait conférées.⁷ » Ce dernier point rejoint le précédent en ce qu'ils relatent tous deux l'aspect transcendantal de l'*Ereignis*. J'utilise ici « transcendantal » pour situer l'*Ereignis* en amont, par exemple, de l'événement historique, c'est-à-dire comme ce qui détermine et constitue d'ores et déjà notre rapport au monde. Évidemment, il s'agit d'un sens restreint de « transcendantal » puisqu'on évacue le lien au sujet. Il aide cependant à comprendre en quoi la pensée se situe toujours-déjà dans l'*Ereignis*.

La conférence sur *Le principe d'identité* en vient donc à la conclusion que l'identité trouve son essence dans la co-proprietation. Ainsi, le questionnement sur le principe d'identité guide jusqu'à l'*Ereignis* pour reconduire au point de départ qu'était l'identité. Je retiens de cette conférence que l'*Ereignis* est un principe spéculatif décrivant un rapport mutuel entre l'être et l'homme au travers duquel le propre de chacun interpelle le propre de l'autre. Datant de 1957, cette conférence offre effectivement un point d'appui solide pour l'interprétation de la filiation entre l'*Ereignis* heideggerien et le *Geschehen* gadamérien puisqu'elle a eu lieu avant la parution de *Vérité et méthode*. Une perspective plus générale sur l'*Ereignis* s'avère cependant nécessaire tant cette notion occupe une place centrale dans la pensée de Heidegger. Pour cette raison, je me tourne maintenant vers l'étude de Jean Greisch.

2.1.3 Le chemin de l'*Ereignis* selon Jean Greisch

Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : le chemin de l'Ereignis indique d'abord, comme je l'ai souligné plus haut, que l'*Ereignis* ne doit pas être compris comme une

⁷ *Loc. cit.*

simple représentation, un principe-être ou un principe-fondement. L'accent porte plutôt sur l'aspect processuel du fondement. Il s'agit donc d'une origine déterminante qui, pour la pensée, implique « l'abolition de [sa] référence au sujet (au sens transcendantal).⁸ » Si dans *l'Ereignis*, l'être, en ce qu'il a de propre, renvoie à l'homme, ce n'est effectivement pas à partir de sa présence, c'est-à-dire à partir de l'être subsistant pouvant être décrit grâce aux catégories du sujet humain. Ce renvoi s'explique au contraire par leur appartenance mutuelle, processus au travers duquel les éléments qui y participent s'interpellent l'un l'autre dans ce qui leur est propre. L'être n'est ainsi pas strictement compris à partir d'une perspective cognitive, c'est-à-dire à partir de l'étant saisissable, de ce sur quoi la pensée a une main mise. Dans *l'Ereignis*, l'être se dévoile dans son lien originel avec l'homme, soit celui d'une appartenance (*gehören*).

Cette appartenance possède un caractère bien particulier, soit celui d'une donation originelle. Pour Heidegger, la difficulté que j'ai à saisir le sens de l'être trouve sa raison dans le fait que « l'Être ne peut pas « être », car s'il était, il ne serait plus l'Être, mais un étant.⁹ » Le sens de l'être me glisse donc toujours entre les mains dès que je tente d'avoir une prise sur lui. Toutefois, cette difficulté se dissout lorsqu'on aborde l'être à partir de son caractère de donation originelle qui trouve son expression dans la formule « *es gibt* ». Selon Greisch, « [la] traduction par « il y a » est insuffisante et même incorrecte, car elle ne contient pas les deux composantes essentielles de l'expression allemande : le renvoi à une donation (*geben*) et l'accent mis sur la neutralité de l'instance donatrice (*es*).¹⁰ » Comme le dit Heidegger, il faudrait plutôt dire qu'Il se donne de l'Être. Si l'Être ne peut pas « être », c'est donc parce qu'il s'instancie sur le mode de la donation et non de la présence.

En effet, si don il y a, c'est parce qu'il peut être reçu. La réception de ce don constitue ainsi le pendant de la donation originelle. Car la difficulté que j'éprouve à saisir l'être trouve également son explication dans le fait que l'être se dérobe constamment. Tel un mot que l'on a sur le bout de la langue, l'être aime à se dissimuler, à disparaître dès que je tente de le penser. Ceci fait dire à Greisch que *l'Ereignis* est « un pur surgissement lumineux¹¹ ». Pour éclairer cette expression, on peut en évoquer une autre : « C'est l'éclair qui gouverne tout. » Cette phrase

⁸ Jean GREISCH, *Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : le chemin de l'Ereignis*, p. 84.

⁹ *Ibid*, p. 87.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid*, p. 91.

héralitéenne inscrite au-dessus de l'entrée de la cabane de Heidegger à Todtnauberg, illustre autant l'impersonnalité et l'instantanéité du caractère donatif de l'être que la réception que ce don présuppose. Bien que l'éclair apparaisse et aveugle dans tout son éclat, il se fait toujours sur un fond d'obscurité qui le recouvre dès que sa décharge est terminée. Dans un autre sens, l'obscurité ne se révèle comme telle qu'à la faveur du surgissement lumineux qu'est l'éclair. L'idée d'un surgissement ou d'un éclair implique alors autant le fait que la donation survient en-dehors de la maîtrise que l'on croit avoir grâce à la connaissance, que le fait que cette luminosité doit être perçue sur un fond d'obscurité pour être considérée comme telle.

On comprend mieux alors pourquoi il faut minimiser la référence au sujet et se tourner vers le rapport lui-même qu'entretiennent l'être et l'homme. On évite ainsi l'écueil de retomber dans une pensée représentative qui ferait de l'*Ereignis* une caractéristique fondamentale de l'être. Pour Greisch, « [l']*Ereignis* est un centre de rayonnement qui engendre un discours « circulaire », comme tout discours du « Même ». ¹² » Par un saut de la pensée, celle-ci cesse d'appliquer ses catégories à l'être et de chercher une connexion entre l'être et l'homme. Dorénavant, on doit y voir une co-proprieté, voire une « co-appartenance » (*Zusammengehören*) où l'accent est d'abord et avant tout mis sur l'appartenance et non sur la conjonction. Parler des différentes positions de la relation n'a donc ici aucun intérêt puisque ce qui importe c'est d'abord et avant tout le processus.

Un second écueil qu'il faut éviter est celui qui consisterait à faire de l'*Ereignis* un « résultat de la pensée ». Bien au contraire, l'*Ereignis* est dit un « immédiat pur ». Bien qu'il ne soit pas dérivé, cela ne fait pas pour autant de lui un *a priori*. En effet, comme je l'ai dit plus haut, la pensée qui tente de comprendre l'*Ereignis* doit effectuer un saut grâce auquel elle quitte la pensée représentative. Les catégories de la métaphysique traditionnelle sont donc ici « mises en échec ». L'*Ereignis* ne peut donc pas être un *a priori* ni un Absolu dans lequel la pensée culminerait.

Selon Greisch, on esquivé aussi l'écueil consistant à faire de l'*Ereignis* un absolu en le considérant à partir de sa finitude, c'est-à-dire, non pas à partir d'une dialectique entre le Fini et l'Infini, mais bien à partir de la finitude qui lui est propre. Celle-ci peut être comprise à partir de l'image de l'obscurité recouvrant immédiatement le surgissement lumineux de l'éclair. Bien

¹² *Ibid.*, p. 92.

qu'il s'impose, l'éclair demeure une brève éclaircie. En effet, « [l']*Ereignis* n'est pas seulement l'auto-manifestation absolue. Le plus manifeste est en même temps le plus « caché » (*Verbergung*), le plus propre est en même temps ce qui « désapproprie » (*Enteignis*), la « relation » (*Bezug*) est en même temps « détachement » (*Entzug*).¹³ » Comme l'Être qui disparaît derrière « l'être », l'*Ereignis* possède également sa discrétion. Celle-ci lui vient de « sa capacité qui lui est propre de se « rassembler » en lui-même (*Versammlung*), de se déterminer en lui-même, c'est-à-dire de s'accorder sa limite sans qu'elle lui soit imposée de l'extérieur.¹⁴ » Étant limité et fini, l'*Ereignis* ne peut pas être pris pour un Absolu.

Une caractérisation sommaire de l'*Ereignis* est dorénavant possible. Je parle ici d'une caractérisation sommaire puisqu'elle ne saurait être exhaustive tant l'*Ereignis* occupe une place centrale dans la pensée de Heidegger après le tournant (*Kehre*). Une caractérisation complète mériterait un travail distinct qui dépasse les limites de ma recherche. Pour ces raisons, je m'en tiens à une caractérisation sommaire.

La conférence sur *Le principe d'identité* m'a servi de point de départ à laquelle l'étude de Jean Greisch offre une complémentarité pour mon interprétation de l'*Ereignis*. Cette interprétation a mis au jour certaines des caractéristiques principales de l'*Ereignis* ainsi que les écueils à éviter lorsqu'on tente de le saisir pour lui-même. J'ai mis en avant le fait qu'il s'agit d'un principe spéculatif dont l'accent porte sur l'aspect processuel de la co-appropriation entre l'être et l'homme. Ce principe n'est ni un dérivé de la pensée ni un *a priori* puisqu'il met en échec les catégories traditionnelles de la métaphysique. Il s'agit d'un « pur surgissement lumineux » dans lequel l'identité trouve son essence. Ce surgissement dont le caractère est celui d'une donation originelle n'est cependant pas un Absolu puisqu'il possède également une discrétion, une finitude qui lui est propre. De ceci découle le fait que le langage souffre d'une insuffisance pour le décrire tant l'homme se tient toujours-déjà dans un rapport de co-appartenance avec l'être. Tenter de le saisir à l'aide du langage instrumental ou expressif ne réussit donc pas. Pour ce faire, il faut plutôt se tourner vers une autre fonction du langage qui est la fonction monstrative ou indicative. En effet, selon Greisch, « [l']*Ereignis* manifeste l'essence véritable du langage, qui consiste dans un « Dire » (*Sage*) et un « Montrer » (*Zeige*) originel.¹⁵ »

¹³ *Ibid*, p. 93.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid*, p. 104.

Cette fonction monstrative originelle du langage n'est évidemment pas à trouver du côté du discours métaphysique ou scientifique puisque ce dernier reproduit les catégories de la métaphysique déjà mises en échec par l'*Ereignis*. Pour ce faire, on doit plutôt se tourner vers la poésie et l'art qui, tant pour Heidegger que pour Gadamer, constituent un point de départ privilégié pour la réflexion sur la notion d'événement.

2.2 La réception gadamérienne de l'*Ereignis* heideggérien dans *La vérité de l'œuvre d'art*

2.2.1 Entre l'expérience de l'art et ontologie de l'œuvre d'art

J'ai évoqué plus haut l'idée que l'essai sur *La vérité de l'œuvre d'art* a été rédigé par Gadamer en 1960 à la demande de Heidegger à titre de préface à la publication de son essai sur *L'origine de l'œuvre d'art*. Cet essai offre donc une interprétation gadamérienne de Heidegger contemporaine de la publication de *Vérité et méthode*. J'ai également mentionné le fait que l'art constitue un point de départ commun aux deux auteurs concernant leur réflexion sur l'événement. En effet, Gadamer consacre la première section de *Vérité et méthode* à une étude phénoménologique de l'expérience de vérité dans l'œuvre d'art. Il y opère une destruction de l'expérience esthétique afin de rattacher les sciences humaines à la tradition humaniste qui, avant la différenciation esthétique pour laquelle Gadamer tient Kant responsable, la portait et lui conférait une valeur cognitive. Cette destruction ainsi que ce rattachement ont pour but de montrer comment une connaissance est possible en-dehors du cadre méthodologique et scientifique. En ce sens, Gadamer avance que l'homme participe toujours de cette expérience de vérité qui est celle de l'art ainsi que celle des sciences humaines. Ultimement, ceci lui permet de parler de ce qui « arrive » et de ce qui m'arrive lorsqu'une vérité vient à l'être par la médiation d'une œuvre d'art. C'est ce qui l'amène à parler de « l'événement » de compréhension dans l'expérience de l'art.

Le cadre de la réflexion de Heidegger est cependant bien différent. Pour le comprendre, il faut rappeler que la conférence sur *L'origine de l'œuvre d'art* prend son élan à partir de ce qui, selon Gadamer, a été laissé de côté dans *Sein und Zeit* (1927). Dans cet ouvrage, Heidegger opère une radicalisation de la compréhension de soi en en faisant un existential, soit un mode d'être propre de l'humain. Celui-ci est, à son tour, dorénavant compris comme *Dasein*, c'est-à-dire comme un étant ouvert à son être pour son être. Comme le dit Gadamer, « [ce] qui

caractérise le *Dasein* humain, c'est le fait qu'il se comprend lui-même en vue de son être.¹⁶ » La compréhension n'est donc plus une opération d'un sujet maître, mais bien une caractéristique ontologique fondamentale de l'humain. Ceci a pour conséquence que le *Dasein* humain n'est plus à comprendre à partir de sa subsistance. En effet, puisque sa compréhension de lui-même est toujours orientée vers lui-même, le *Dasein* humain doit être saisi à partir de la mobilité du souci qu'il porte envers son être. Or, cet être, donc aussi la compréhension qu'il a de lui-même, est caractérisé par sa finitude et son historicité. Dit autrement, puisque le *Dasein* humain est mortel et qu'il s'inscrit dans le temps, le souci envers son être qui le porte se traduit en une compréhension toujours à la recherche d'un sens pour son propre avenir. La finitude et la temporalité humaine se voient ainsi projetées au centre de la philosophie¹⁷. Cette radicalisation de la compréhension de soi se bute cependant à plusieurs limites telles que la nature, l'inconscient et l'art. Pourtant, ces limites ne sont pas traitées dans *Sein und Zeit*. C'est donc entre autres dans l'optique d'éclairer ces limites que Heidegger se tournerait par exemple vers l'art dans ses conférences.

2.2.2 L'être révélé dans l'œuvre d'art

Tout comme pour Gadamer, l'art est pour Heidegger un cas à privilégier dans l'expérience humaine puisqu'il montre clairement les limites de la pensée scientifique contemporaine. Cette dernière présuppose que seul l'être subsistant peut servir de base objective pour la connaissance. L'argument de Heidegger consiste à affirmer « qu'une telle notion de l'étant-subsistant, qui correspond tout à fait aux procédures de constatation et de calcul qui sont caractéristiques de la science moderne, ne permet de penser ni l'être-chose de la chose, ni l'être-machin du « machin » (*Zeug*)¹⁸ », soit deux des conceptions de la chose présentes dans la tradition philosophique. Saisir l'essence de la chose ou du machin nécessite donc de se séparer d'une compréhension de l'être comme être-subsistant et de se tourner vers une compréhension de l'être qui fasse ressortir la structure de renvoi interne au machin, c'est-à-dire le fait que le machin est toujours une matière formée dont l'être fait en sorte qu'il sert à l'humain.

C'est ici que l'art fait son entrée. Pour Heidegger, contrairement à la pensée scientifique, l'œuvre d'art est en mesure de faire voir l'être-machin du machin, thèse qu'il avance grâce à une

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Les chemins de Heidegger*, « La vérité de l'œuvre d'art », p. 115.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Ibid.* p. 121.

interprétation des « Souliers » de Van Gogh. Comme le dit Gadamer, « [une] telle émergence de la vérité, telle qu'elle se produit dans l'œuvre, ne peut donc être comprise qu'à partir de l'œuvre, et d'aucune manière à partir de son soubassement de chose.¹⁹ » Analyser la structure ontologique de l'œuvre d'art permettrait donc de comprendre comment cette vérité vient à s'offrir, à se dévoiler. Pour étayer cette structure ontologique, Heidegger convoque deux notions en tension constante que sont celles de « monde » et de « terre ». La première exprime le fait que l'œuvre d'art possède une « contenance », un « se-tenir-en-soi-même » (*In-sich-stehen*) qui a le caractère d'une ouverture de monde. En effet, si l'être-machin du machin se révèle dans l'œuvre d'art, c'est parce qu'elle l'inscrit dans une totalité de renvois, soit dans un monde. La seconde, quant à elle, vise la fermeture caractéristique de l'œuvre d'art en ce sens que celle-ci ne renvoie pas à autre chose qu'elle-même. Dit autrement, l'œuvre d'art s'impose tout en se soustrayant et force ainsi l'observateur à « séjourner auprès d'elle²⁰ ». Étant ouvert à l'être, le *Dasein* est donc ouvert au monde qu'ouvre l'œuvre d'art. Cependant, celle-ci possède également une opacité qui s'impose tout autant à lui. Elle conserve ainsi un « caractère insondable » et une « profondeur de sens » qui font de l'expérience de l'art quelque chose qu'on ne peut pas maîtriser.

L'interaction entre le monde que l'œuvre d'art ouvre et la terre qui s'y referme n'est cependant pas à associer avec l'expérience vécue (*Erlebnis*) de l'auteur ou de l'observateur. Au contraire, si Heidegger mobilise cette notion de terre, c'est bien pour parler de l'autonomie de l'œuvre d'art sans référer à aucun sujet extérieur. Car il s'agit bel et bien d'« une manifestation autonome de vérité²¹ ». La tension constitutive de l'œuvre d'art entre son ouverture et sa fermeture est donc à concevoir comme « une secousse qui permet à une vérité de devenir un événement²² ». Ici apparaît la notion d'*Ereignis*. Le propos de Heidegger, toujours selon Gadamer, ne se résume toutefois pas à dire qu'on fait une expérience de sens dans l'œuvre d'art. Au-delà de cette expérience de sens se révèle quelque chose d'inouï et c'est de cette manière qu'il y a événement de vérité. Ainsi, grâce à la tension interne à sa structure ontologique, l'œuvre d'art met en lumière non seulement comment l'être se dévoile dans l'expérience de l'art, elle révèle également la structure générale de l'être se dévoilant comme une vérité. L'être est donc lui aussi à concevoir comme un événement de vérité, comme *Ereignis*.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, p. 122.

²¹ *Ibid.*, p. 123.

²² *Loc. cit.*

2.2.3 Voilement et dévoilement

Évidemment, la conception heideggérienne de la vérité n'est pas celle d'une adéquation avec une réalité externe au sujet. Heidegger traduit plutôt vérité par « ἀλήθεια », c'est-à-dire par « dévoilement ». Ce dévoilement n'est évidemment pas à comprendre comme l'action d'un sujet qui dévoilerait l'être de l'étant en l'arrachant à son voilement originnaire. Au contraire, s'il est possible pour le sujet d'appréhender et de connaître adéquatement une chose, c'est bien parce que l'événement de son dévoilement a déjà eu lieu. Une connaissance juste de l'étant n'est donc possible que si son être s'est dévoilé à un sujet capable de le saisir à l'aide de ses catégories. De la même façon, le voilement originnaire ne doit pas être confondu avec ce qui doit être surmonté pour arriver à une juste connaissance de la chose. Car le voilement est en réalité plus originnaire que le dévoilement puisque ce dernier le présuppose. Tout comme l'éclair présuppose l'obscurité sur le fond de laquelle il surgit, le dévoilement n'apparaît comme tel qu'à la faveur d'un voilement préalable. Le voilement est donc lui aussi un événement de l'être. Ensemble, le dévoilement et le voilement constituent les deux moments de l'événement de l'être grâce auquel une vérité vient à être.

On retrouve alors la même structure de rapport mutuel d'appropriation, un événement appropriant, que dans la conférence sur *Le principe d'identité*. Tout comme cette dernière parlait du rapport de co-proprieté entre l'être et l'homme, Gadamer décèle également dans l'essai sur *L'origine de l'œuvre d'art* un rapport où les deux moments de l'événement renvoient l'un à l'autre de telle sorte que chacun de ces moments s'approprie ce qui lui est propre, son essence, dans son rapport à l'autre : si le dévoilement est tel, c'est parce qu'un voilement originnaire existe en amont; si le voilement est tel, c'est parce qu'il se révèle à la faveur d'un dévoilement. Pour parler en des termes moins circulaires, on peut s'imaginer dans une pièce complètement privée de lumière. Dans l'obscurité totale, celle-ci n'apparaît pas entièrement comme telle puisque ce qu'elle a de propre, c'est d'étouffer, d'aspirer toute lumière. Imaginons maintenant que l'un des murs de la pièce possède dorénavant une minuscule fissure laissant entrer la lumière extérieure. La lumière pénétrant la pièce révèle plus essentiellement, dans son jeu et son interaction avec l'obscurité, le caractère oppressant et étouffant de l'obscurité que lorsque celle-ci est totale. Réciproquement, la lumière révèle davantage son caractère léger et réconfortant dans son rapport à l'obscurité. Grâce à l'événement, l'œuvre d'art acquiert une valeur, un poids ontologique lui garantissant son autonomie en tant qu'événement de vérité face à l'expérience vécue (*Erlebnis*).

À travers le rapport mutuel qu'il dévoile, *l'Ereignis* permet non seulement de comprendre l'essence de l'identité et la structure ontologique de l'œuvre d'art, mais également de comprendre l'être comme événement de vérité.

2.2.4 La poésie comme essence de l'art

Gadamer termine son essai avec une réflexion sur l'affirmation de Heidegger selon laquelle l'essence de l'art serait la poésie. Il ajoute que l'essence de l'art est « le projet en vertu duquel quelque chose d'inouï apparaît comme vrai : l'essence de l'événement de vérité qui s'accomplit dans l'œuvre d'art tient à « l'ouverture d'un espace libre ». ²³ » Ce qui est à comprendre ici c'est que tout art possède essentiellement un caractère langagier. Cependant, puisque la poésie, celle de Rilke et de Hölderlin par exemple, possède une proximité particulière avec le langage, elle se trouve dorénavant définie à partir de l'ouverture qui lui est antérieure. Elle est « un projet qui a toujours-déjà eu lieu là où il y a langage ²⁴ ». Cette ouverture, c'est elle qu'aménage le langage dans sa proximité avec l'être. On retrouve alors ce qui a été dit plus tôt concernant la fonction monstrative du langage. Ce dernier, compris à partir de *l'Ereignis* et au-delà de sa fonction expressive, montre le monde, l'être. Il permet d'habiter le monde dans une proximité expresse sans pour autant transparente. Bien que je sois toujours déjà au sein du langage, la manière dont il me dévoile le monde demeure mystérieuse²⁵. Tout comme l'œuvre d'art et *l'Ereignis*, le langage possède donc une discrétion qui, malgré notre plus grande familiarité, renvoie toujours à la finitude de mon être ouvert à ses propres possibilités d'être.

2.3 Portrait préliminaire de la filiation gadamérienne concernant la notion d'événement

2.3.1 La « destruction » heideggérienne

La question de la filiation entre Heidegger et Gadamer n'a rien d'un champ nouveau en histoire de la philosophie. Déjà, de son vivant, Gadamer a lui-même offert certaines pistes de réflexion. Pour cette raison, je débute en lui cédant la parole:

²³ *Ibid*, p. 125.

²⁴ *Ibid*, p. 127.

²⁵ H.-G. GADAMER et Jean GRONDIN, *Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History: A Dialogue with Jean Grondin*, p. 93.

What I am indebted to Heidegger for is that I was forced to study classical philology [in the 1920's] and thereby learned to maintain a somewhat better disciplined following of his tendency to show from language what the true lineage of concepts is.²⁶

Ceci trouve un exemple frappant dans *Les chemins de Heidegger*. Dans l'avant-propos de Jean Grondin, celui-ci affirme que « [c'est] d'ailleurs l'un des grands mérites de l'ouvrage de Gadamer que de proposer une interprétation qui s'inspire autant de sa méthode de la « destruction ».²⁷ » Il spécifie également que cette destruction n'est pas à prendre au sens d'une déconstruction, mais bien au sens d'une reconduction. En détruisant un concept, l'herméneute retire les différentes couches sémantiques ajoutées par la tradition au concept et le reconduit à l'expérience originelle de laquelle il a émergé.

La filiation entre le maître et l'élève débute donc par une reprise de la méthodologie du premier. Plus encore, on remarque une même écoute attentive à l'œuvre du langage. J'ai mentionné plus haut que Gadamer opérait une destruction de l'expérience esthétique dans la première partie de *Vérité et méthode* afin de rattacher les sciences humaines à leur terreau d'origine qu'est la tradition humaniste. À cet effet, Gadamer dit dans *Vérité et méthode* :

Si, dans ce qui suit, on arrive à montrer à quel point il y a *advenir* (*Geschehen*) en toute *compréhension* et combien peu la conscience historique moderne réussit à dépouiller de leur force les traditions dans lesquelles nous sommes situés, il ne faudra pas y voir la prétention de formuler des prescriptions à l'égard des sciences ou de la pratique de la vie, mais un effort pour rectifier une fausse conception de ce que sont ces sciences.²⁸

Un autre exemple de ceci se trouve dans sa conférence intitulée *Martin Heidegger et la signification de son « herméneutique de la facticité » pour les sciences humaines* où il rapporte le verbe allemand *verstehen*, soit « comprendre » en français, non pas à son sens ordinaire de « saisir une signification », mais bien à son sens premier qu'est celui d'un « s'y connaître à », c'est-à-dire un savoir pratique, une capacité, un « pouvoir-être ». On peut donc parler d'une adoption de la méthodologie heideggérienne par Gadamer. Bien que les deux penseurs tirent des conséquences bien différentes de leur méthode; je pense, entre autres, à leur désaccord sur la paternité de la pensée métaphysique que Heidegger attribue à Platon, mais que Gadamer attribue

²⁶ *Ibid*, p. 97.

²⁷ J. GRONDIN, « Avant-propos » à *Les chemins de Heidegger*, p. 15.

²⁸ H.-G. GADAMER, *VM*, p. 15.

plutôt à Aristote, les deux philosophes emploient tous deux une méthodologie phénoménologique dirigée par la reconduction des concepts à leurs expériences originelles.

2.3.2 La radicalisation de la compréhension de soi et ses conséquences pour l'herméneutique

Un autre enseignement à tirer de cette conférence sur la signification de l'herméneutique de la facticité réside dans l'adhésion gadamérienne à la radicalisation ontologique de la compréhension de soi opérée par Heidegger. Gadamer y affirme, et le répète dans *Vérité et Méthode*, que l'établissement de la compréhension en tant qu'existential constitue « l'élément le plus fondamental ²⁹ » de la réponse au problème herméneutique. Il va même jusqu'à affirmer que « [la] structure existentielle du « pro-jet jeté », fondement de la compréhension comme opération signifiante de l'être-là, est la structure qui se trouve aussi à la base de la compréhension, telle qu'elle s'effectue dans les sciences humaines. ³⁰ »

On a cependant vu que le questionnement concernant la compréhension dans les sciences humaines était complètement absent de la réflexion heideggérienne sur l'*Ereignis*. Ceci trouve sa justification dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946) ainsi que dans l'Introduction de *Sein und Zeit* où la réflexion sur la vérité dans les sciences humaines est reléguée à un statut dérivé, secondaire. Également, il importe de mentionner que même s'il s'approprie les fondements ontologiques posés par l'herméneutique de la facticité heideggérienne, Gadamer ne reprend toutefois pas l'interrogation de son maître sur le sens de l'être ni la thématique du souci. Certes, pour Gadamer, le *Dasein* demeure orienté vers ses propres possibilités d'être, mais ceci est dorénavant expliqué à partir de l'appartenance (*Zugehörigkeit*).

Gadamer fait ici un pas de plus que son maître. Lorsque Heidegger parle de l'appartenance ou plutôt de la co-appartenance de l'être et de l'homme, celle-ci détermine effectivement la compréhension que le *Dasein* a de lui-même puisque cela nécessite son ouverture préalable à l'être. On a cependant vu que l'*Ereignis* est un *singulare tantum*. Si Gadamer reprend effectivement les intuitions heideggériennes quant à la compréhension de soi, ce n'est certainement pas de manière identique. Comme on l'a dit, la problématique de Gadamer est différente. En ce sens, l'appartenance n'implique pas seulement un rapport mutuel ontologique

²⁹ H.-G. GADAMER, « Martin Heidegger et la signification de son « herméneutique de la facticité » pour les sciences humaines » dans *Le problème de la conscience historique*, p. 54.

³⁰ *Ibid*, p. 55.

entre l'être et l'homme. Elle explique surtout l'imbrication du *Dasein* dans une réalité historique qui le dépasse et le détermine. Gadamer affirme que « [l'] « appartenance » à la tradition n'est pas moins originellement et essentiellement constitutive de la finitude historique de l'être-là que ne l'est le fait que cet être-là soit toujours en projet vers ses possibilités futures.³¹ » On observe alors un déplacement de la réflexion sur la compréhension : alors que Heidegger réfléchit davantage sur l'être lui-même ainsi que sur la pensée de son événement, Gadamer se penche plutôt sur la phénoménologie de l'événement de compréhension qu'a le *Dasein* et qui est à la base de l'art et des sciences humaines³².

L'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger ne se développe donc pas de la même façon chez les deux auteurs. Comme le dit Grondin, Heidegger propose une interprétation (*Aufklärung*) de la facticité qui permettrait à cette même facticité de se rendre maîtresse de ses préjugés, alors que Gadamer propose une interprétation des limites de cette même interprétation³³. L'appartenance n'implique donc pas une transparence entière de l'interprétation, mais au contraire une certaine opacité qui s'explique par le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Mes préjugés ne m'apparaissent jamais avec une entière clarté : je n'en suis jamais complètement maître et leur travail en amont de mon interprétation demeure en partie voilé à ma compréhension. Cette opacité n'est cependant pas un fossé infranchissable pour la pensée. Comme je l'ai déjà évoqué, ce travail de l'histoire qui limite l'interprétation consiste surtout en un élément constitutif, une condition de possibilité positive garantissant à la compréhension son insertion et son appartenance à une tradition. Dit autrement, si l'on comprend quoi que ce soit, c'est bien parce qu'on a toujours-déjà compris quelque chose.

2.3.3 Changement de perspective à partir de l'herméneutique de la facticité

Je remarque alors un changement de perspective entre le maître et l'élève à partir de l'herméneutique de la facticité. Alors que Heidegger évoquait les notions de « monde » et de « terre » pour décrire la structure ontologique de l'œuvre sans référer à l'expérience vécue (*Erlebnis*) et qu'il ne parle que de l'essence de l'homme, de ce qu'il a de propre, Gadamer ramène quant à lui la réflexion sur le terrain du sujet et de sa conscience afin d'en exposer la

³¹ *Ibid*, p. 54.

³² J. GRONDIN, *Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer*, p. 19.

³³ *Ibid*, note 27, p. 22.

finitude. J'avance donc que la réflexion gadamérienne se situe sur un plan moins ontologique et plus épistémologique que celle de son maître.

En ce sens, plusieurs des caractéristiques fondamentales de l'*Ereignis* heideggérien prennent un tournant avec Gadamer. Par exemple, l'aspect médiateur de l'*Ereignis* ne s'opère plus à un niveau originaire chez Gadamer. Cette médiation a dorénavant lieu dans et grâce au travail de l'histoire qui conditionne la compréhension du sujet. Également, la finitude n'est plus spécifiquement axée autour du vocabulaire poétique lié au jeu du dévoilement et du voilement. Elle se comprend dorénavant à partir des préjugés transmis par la tradition. Cette dernière n'étant plus considérée insurmontable et source d'erreurs, elle devient chez Gadamer une condition productive du sens.

Ce changement de perspective n'implique donc pas un rejet systématique de la réflexion heideggérienne sur l'événement. Au contraire, plusieurs caractéristiques de leur pensée demeurent communes. Je pense, entre autres, à l'importance accordée à la finitude du *Dasein*, à la centralité de la compréhension de soi pour la philosophie, à l'autonomie que possède l'œuvre d'art ainsi qu'à l'événement de vérité qui s'y déploie, à l'accent mis sur l'aspect processuel de l'appartenance, à l'antériorité du langage qui d'abord me fait habiter un monde avant même de pouvoir l'exprimer et, surtout, à la temporalité du *Dasein* humain.

Ce dernier aspect, à travers sa réappropriation, illustre par contre le changement de perspective qui s'opère avec Gadamer. Chez ce dernier, la temporalité n'est plus comprise à partir de l'être-pour-la-mort, mais plutôt à partir de l'appartenance. La temporalité ne désigne plus strictement une caractéristique fondamentale du *Dasein*. Elle est élevée au rang de principe herméneutique grâce et à partir duquel le *Dasein* peut comprendre en général, se comprendre lui-même et comprendre la tradition qui oriente toujours déjà ses anticipations de sens. Comme le dit Gadamer, « [désormais] le temps n'est plus d'abord l'abîme qu'il faut franchir parce qu'il sépare et éloigne (position qu'adopte l'historicisme³⁴); il est, en réalité, le fondement qui porte l'advenir (*Geschehen*) dans lequel le présent plonge ses racines. ³⁵ »

³⁴ Cette parenthèse a été ajoutée par moi (WL).

³⁵ *VM*, p. 319.

2.3.4 Conclusion

Ma réflexion m'a finalement mené au *Geschehen* gadamérien. Le chemin y menant a pris comme point de départ la notion heideggérienne d'*Ereignis* développée dans la conférence sur *Le principe d'identité*. J'y ai appris que l'*Ereignis*, dans la pensée heideggérienne, agissait à titre de principe spéculatif décrivant un rapport de co-appropriation entre l'être et l'homme ainsi que la tension interne à la structure ontologique de l'œuvre d'art. Il s'agit d'un surgissement lumineux duquel quelque chose d'inouï émerge. Il révèle, entre autres, le caractère essentiellement voilé de l'être que présuppose le dévoilement constitutif de la vérité.

Bien que l'*Ereignis* heideggérien traduise l'événement et qu'il soit également élaboré à partir de l'ontologie de l'œuvre d'art, il demeure cependant distinct à plusieurs égards du *Geschehen* gadamérien. En effet, si Gadamer choisit cette notion plutôt que celle d'*Ereignis*, c'est parce que son propos, contrairement à Heidegger, ne quitte jamais entièrement le sujet et sa conscience. Le *Geschehen* gadamérien exprime ce qui d'ores et déjà porte la compréhension, c'est-à-dire ce qui advient lorsque je comprends. Alors que le maître décrit l'événement appropriant à la faveur duquel l'identité advient, l'élève parle plutôt de la phénoménologie de l'événement de compréhension, c'est-à-dire de ce qui advient lorsque je comprends quelque chose via une œuvre d'art ou un texte.

Ce portrait préliminaire de l'événement chez Gadamer mérite dorénavant un approfondissement. Pour ce faire, je me pencherai sur *Vérité et méthode* et en analyserai les concepts clés de chacune de ses trois grandes sections. Cette tâche occupera tout le second chapitre de ma recherche. Chacune des sections de l'œuvre maîtresse de Gadamer mettra au jour des rapprochements possibles ainsi que des distances prises par l'élève avec son maître. En effet, en analysant chacune de ces sections et leurs concepts clés, je serai en mesure de caractériser l'événement chez Gadamer. Une fois cette confrontation avec le texte réalisée, la filiation entre Heidegger et Gadamer sur la notion d'événement apparaîtra beaucoup plus clairement, ce que j'étayerai au troisième chapitre.

3 L'événement dans *Vérité et méthode*

Je considère *Vérité et méthode* comme la voie d'accès à la pensée de Gadamer³⁶. Non seulement s'agit-il d'une œuvre longuement méditée (elle fut publiée alors qu'il avait déjà atteint l'âge de 60 ans), mais il importe également de rappeler que cette œuvre maîtresse constitue tout le premier tome de l'édition des *Œuvres complètes* de Gadamer. En ce sens, *Vérité et méthode* se situe au seuil de la pensée gadamérienne. Selon la recommandation de l'auteur lui-même, le dialogue avec sa pensée débute donc avec cette œuvre maîtresse. J'ajoute également que la vaste étendue des champs d'études couverts dans *Vérité et méthode* en font le terrain idéal pour comprendre l'événement chez Gadamer. En effet, Gadamer s'y penche entre autres sur l'esthétique, l'histoire, l'herméneutique juridique et théologique, la rhétorique et la métaphysique. Pour ces raisons, j'accorde une priorité méthodologique à *Vérité et méthode* dans mon étude sur l'événement (*Geschehen*) chez Gadamer.

Ce large éventail que couvre *Vérité et méthode* me permettra également de cerner le rôle et l'importance de l'événement (*Geschehen*) dans la pensée de Gadamer. Mon hypothèse est que l'événement traverse et porte l'œuvre en entier, qu'il détient un rôle déterminant et une importance central qui est en partie masquée ou voilée. Si tel me semble le cas, c'est parce que l'événement ne fait pas l'objet d'un chapitre ou d'une section en particulier dans l'œuvre. On y parle de l'ontologie de l'œuvre d'art, de l'historicité ou de l'élément langagier et bien que, comme on le verra, l'événement (*Geschehen*) se trouve au centre des divers développements conceptuels de Gadamer, jamais l'événement n'est directement conceptualisé pour lui-même. Devrais-je en conclure que le *Geschehen* ne possède aucune importance particulière? Je dirais plutôt que ce procédé illustre en réalité l'efficacité de l'événement : toujours sous-jacent, toujours-déjà advenu, l'événement fait sentir sa présence à toutes les étapes charnières de la conceptualisation proposée dans *Vérité et méthode*. C'est pourquoi l'événement, bien qu'agissant dans l'ombre, m'apparaît comme un des fils conducteurs de l'œuvre.

À cet effet, je crois important de rappeler la genèse du titre « Vérité et méthode ». Dans son *Introduction*, Grondin mentionne que le deuxième titre suggéré par Gadamer à son éditeur Mohr était *Verstehen und Geschehen*³⁷ (« Compréhension et événement »). Avant *Wahrheit und*

³⁶ J. GRONDIN, « Introduction » dans *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, p.29.

³⁷ *IG*, p. 26.

Methode et après « Grandes lignes d'une herméneutique philosophique » venait donc un titre contenant ce concept auquel aucune section n'est directement consacrée dans l'ouvrage. C'est dire que le *Geschehen* occupe une place de choix, voire de premier plan dans la pensée de Gadamer, du moins dans *Vérité et méthode*.

Afin de vérifier cette hypothèse et de découvrir si le *Geschehen* agit bel et bien à titre de fil conducteur dans *Vérité et méthode*, il me faut maintenant en découvrir les traces – là où il se dévoile – au travers des trois parties qui constituent l'œuvre maîtresse de Gadamer. Puisqu'aucune section ne lui est dédiée, je tenterai de le saisir indirectement, c'est-à-dire à travers l'analyse des concepts clés de chacune des trois parties de *Vérité et méthode* qui tous impliquent une pensée de l'événement. En effet, si mon hypothèse concernant le statut de fil conducteur pour l'événement s'avère juste, il sera bel et bien possible d'en déceler les traces au travers des concepts clés que développe Gadamer.

Ceci me permettra par la suite de cerner l'événement sous ses divers aspects qui me semblent présentés dans les trois parties de *Vérité et méthode*. J'entends ici les aspects ontologiques, historiques et langagiers de l'événement. Si je parle des « aspects » de l'événement, c'est parce que, selon moi, l'événement ne se dévoile jamais entièrement. Il résiste en quelques sortes à une circonspection conceptuelle complète. Il se présente plutôt sous un certain aspect, par exemple sous son aspect historique dans la réécriture de l'histoire au présent.

Ce chapitre comportera par conséquent trois parties distinguées quant à l'aspect de l'événement qu'elles mettent au jour. L'ordre des aspects abordés suivra le cours que propose la lecture de *Vérité et méthode*. La première des parties de *Vérité et méthode* étant consacrée à l'ontologie de l'œuvre d'art, ma première section se penchera par conséquent sur l'aspect ontologique du *Geschehen* qui s'y dévoile. Les sections suivantes, toujours selon l'ordre de l'œuvre, analyseront les aspects historiques, puis langagiers de l'événement dans *Vérité et méthode*.

Suite à ces analyses et en guise de conclusion à ce second chapitre, je proposerai une caractérisation de l'événement chez Gadamer dans *Vérité et méthode*. Cette caractérisation servira par la suite de point de comparaison avec la caractérisation sommaire de l'*Ereignis* heideggérien proposée au premier chapitre. Cette comparaison occupera cependant le troisième et

dernier chapitre de mon mémoire. Par le biais de cette comparaison, je serai finalement en mesure de dresser le portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant le concept d'événement dans *Vérité et méthode*.

3.1 La balle qui m'est lancée

Avant d'entrer dans les sections conceptuelles de *Vérité et méthode*, une courte halte s'impose. En effet, j'ai mentionné plus haut que je désirais suivre le cours de l'œuvre. Si telle est ma méthodologie, suivre l'œuvre pas à pas implique de prendre en considération ce qu'elle a à me dire, et ce, dès ses premières lignes. Or, ces premières lignes sont celles du poème de Rilke cité en exergue. Car ce n'est certainement pas un hasard si ce poème se trouve en exergue. Déjà, positionner le poème et *a fortiori* la poésie avant l'esthétique, l'histoire et la philosophie m'apparaît attribuer une certaine primauté à la poésie. À mon avis, cette primauté relève de la puissance de révélation que possède la poésie. Dans le langage ou plutôt dans le dire poétique se révèle l'être d'une toute autre façon que dans le langage qu'emploie la science ou la philosophie. Car « [un] poème, c'est cela : du langage qui non seulement signifie quelque chose, mais qui est ce qu'il signifie.³⁸ » Je reviendrai plus tard sur ce dire poétique lorsque j'aborderai la vérité de la parole (*Wort*). Pour l'instant, j'avancerai simplement que le poème me semble révéler en partie ce que représente l'événement chez Gadamer. Voici donc le poème en question :

Tant que tu n'attrapes que ce que tu as toi-même lancé, tout n'est
qu'habileté et gain véniel;
c'est seulement si tu deviens soudain celui qui saisit la balle
qu'une éternelle compagne de jeu
t'a lancée, à toi seul, au cœur de ton être, en un juste
élan, en l'une de ces arches
des grands ponts de Dieu, c'est alors seulement que pouvoir-saisir est puissance,
non pas la tienne, mais celle d'un monde³⁹. (trad. Grondin)

Les premiers vers du poème illustrent une réclusion, un repli sur soi qui semble ne mener nulle part. Vient ensuite la possibilité d'un éveil (soudain), d'une sortie de cette réclusion. Cet

³⁸ H.-G. GADAMER, « Philosophie et littérature », *Art de comprendre : Écrits II*, p. 180.

³⁹ R. M., Poème cité en exergue dans *Vérité et méthode*.

éveil n'est cependant pas un éveil à une nouveauté. Au contraire, il s'agit d'un éveil à « une éternelle compagne de jeu », c'est-à-dire à ce qui depuis toujours-déjà me porte. Pris dans un jeu dont je n'ai pas nécessairement conscience, je peux toutefois, « au cœur de mon être », prendre part à ce jeu « consciemment ». Je mets « consciemment » entre guillemets parce qu'il ne s'agit pas d'une conscience claire et transparente à elle-même. En effet, on n'a jamais pleinement conscience du jeu qui se déploie : on est dans le feu de l'action. Par ailleurs, ce jeu semble prédéterminé de manière à me concerner. Puisque cette balle m'est lancée « en un juste élan » et « en l'une de ces arches des grands ponts de Dieu », il me semble que ce lancer me sied, c'est-à-dire qu'il demeure dans les limites de ce qu'il m'est possible d'attraper. Cette capacité d'attraper est donc mienne seulement en ce sens qu'elle n'est pas absolue. L'être fini que je suis ne peut donc s'éveiller qu'à une conscience lacunaire de ce qui toujours-déjà porte son être. À ce moment seulement « pouvoir-saisir est puissance ».

Plus tôt, j'ai mentionné que le *Geschehen* c'est ce qui arrive, ce qui advient. À la lumière de cette brève interprétation du poème, j'ajouterais qu'il s'agit de ce qui *m'*arrive, de ce qui *m'*advient en mon être. Ce qui *m'*advient serait donc ce qui toujours-déjà porte *mon* être. Ce toujours-déjà n'est cependant ni inaccessible ni transparent à la conscience que je peux en avoir. Il conserve un degré d'opacité que je ne peux pas percer à jour. Il m'est donc possible de m'éveiller à cet advenir, mais il m'est surtout impératif de me souvenir de la lumière tremblante qu'est ma conscience pour reprendre les mots de Gadamer. Par conséquent, le *Dasein* éveillé à ce qui porte toujours-déjà son être devra rester vigilant aux égarements de sa conscience réflexive qui parfois se croit toute-puissante. Car le « pouvoir-saisir » n'est pas celui de ma conscience, mais bien celui d'un monde. Mon effort réflexif est donc infime face à l'advenir qui porte toujours-déjà mon être.

Le poème en exergue de *Vérité et méthode* m'a donc mené à cette première piste d'interprétation du *Geschehen* comme ce qui toujours-déjà porte mon être tel un « fonds ». J'y décèle également la possibilité d'un éveil limité à cet être qui me porte. Cette limite serait à l'image de la capacité qui est mienne : un pouvoir-saisir limité qui ne peut se saisir lui-même puisque cette puissance n'est pas mienne ou que la mienne, mais celle de quelque chose à quoi je participe tout en me dépassant. Je ne saisis donc jamais entièrement l'efficacité de cette

puissance, ce qui m'appelle à un devoir de vigilance et d'humilité lorsque, malgré moi, je ne saisis que ce que je lance moi-même.

Avec cette interprétation en tête, l'heure est maintenant venue de plonger dans les différentes parties de *Vérité et méthode* et d'y découvrir les traces de l'événement à travers l'analyse de ses concepts clés. Les prochaines sections de ce chapitre se pencheront par conséquent sur les trois types d'expérience que les trois parties de *Vérité et méthode* explicitent ainsi que les aspects de l'événement que ces expériences permettent de dégager. Il sera d'abord question de l'expérience de l'art et de l'aspect ontologique de l'événement. Suivront respectivement l'expérience herméneutique de laquelle sera dégagé l'aspect historique de l'événement, puis l'expérience du monde et des choses à partir de laquelle l'aspect langagier de l'événement sera dégagé. L'analyse de concepts clés tels que la présentation (*Darstellung*), la compréhension (*Verstehen*), le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et la vérité de la parole (*Wort*) permettra de recueillir les éléments nécessaires à une caractérisation du *Geschehen* dans *Vérité et méthode*. Afin que cette caractérisation regroupe les différents aspects dégagés dans les trois parties de *Vérité et méthode*, j'utiliserai le cas du Beau pour m'aider dans cette tâche.

3.2 L'aspect ontologique de l'événement dans l'expérience de l'art

3.2.1 Remarques liminaires

J'aimerais spécifier ici que les prochaines sections de ce chapitre se limiteront à analyser les concepts présentés dans les parties positives, c'est-à-dire les parties où Gadamer développe et conceptualise sa pensée. Bien que la section intitulé « Dépassement de la sphère esthétique » ainsi que celle intitulée « Préparation historique » contiennent de précieux enseignements et qu'elles illustrent excellemment un minutieux travail de destruction historique et conceptuelle – je dirais même qu'elles présentent aussi bien l'efficace du travail de l'histoire qu'une herméneutique qui en est consciente –, les limites du présent travail m'obligent à me restreindre dans le contenu analysé. *Vérité et méthode* étant une œuvre plus que substantielle, je crois que cette limitation s'avère nécessaire.

J'ajouterai également que mon analyse des concepts clés s'inspire des interprétations que fournissent l'*Introduction à Hans-Georg Gadamer* de Jean Grondin ainsi que le livre *Lire Vérité et méthode de Gadamer* de Marlène Zarader. Bien que ces deux ouvrages soient riches en

précieux enseignements et que *Vérité et méthode* soit une grande œuvre, je ne me limiterai cependant pas à ces trois ouvrages. En effet, des emprunts à d'autres écrits de Gadamer parsèmeront les analyses des concepts clés. Comme je l'ai dit plus haut, *Vérité et méthode* constitue une voie d'accès privilégiée à la pensée de Gadamer. Ce dernier ayant cependant publié des écrits ainsi que des conférences pendant plus de quarante ans après la publication de *Vérité et méthode*, il m'apparaît important, voire essentiel de tenir également compte du dialogue que Gadamer a lui-même tenu avec son œuvre maîtresse lorsque ce dialogue jette une nouvelle lumière sur les concepts centraux de sa pensée.

3.2.2 Le jeu à l'œuvre

Dans son *Introduction*, Grondin affirme que « le premier rôle de l'herméneutique de Gadamer (dans *Vérité et méthode*) [est] de faire valoir des expériences de vérité, de « connaissance », qui outrepassent le cadre infiniment restreint de ce qui se laisse objectiver en une connaissance méthodique.⁴⁰ » Grondin enchaîne en mentionnant que ces expériences de vérité sont tirées de divers champs d'études. C'est sans surprise, puisque le poème en exergue le suggérait déjà, que Gadamer se tourne d'abord vers l'art pour déceler une expérience de vérité qui échappe au savoir méthodique. Pour ce faire, Gadamer s'applique d'abord à reconquérir le phénomène originel qui se manifeste dans l'expérience de l'art en détruisant l'abstraction engendrée par la conscience esthétique. Cette dernière, selon Gadamer, séparerait l'œuvre d'art du monde et, par le fait même, la réduirait à une production géniale strictement esthétique, c'est-à-dire dénuée de tout contenu moral ou cognitif : l'œuvre d'art serait seulement là pour mon plaisir esthétique. Dépouillée de son message (*Aussage*), l'œuvre d'art n'aurait plus rien à me dire et elle ne pourrait plus rien m'apprendre sur le monde. Suite à la reconquête du phénomène originel, Gadamer s'emploie à décrire phénoménologiquement ce que lui semble être la véritable expérience de l'art.

Cette description prend comme point de départ le mode d'apparition de l'œuvre d'art. Gadamer affirme que celle-ci apparaît selon le mode d'être du jeu. Ce qu'il entend par là est l'idée que le jeu, tout comme l'œuvre d'art, m'invite à séjourner auprès de lui et m'attire à lui avec le plus grand sérieux. Lorsque je regarde un film et qu'il m'interpelle et attire mon attention, je m'applique activement à déceler les interactions décisives entre les personnages ainsi que les

⁴⁰ IG, p. 40.

pistes d'interprétation que me suggèrent la narration et les angles de caméra. Bien qu'il s'agisse d'un divertissement, je m'y mets sérieusement.

Une autre caractéristique du jeu est le fait que, dans le jeu, je me soumetts librement à des règles que le jeu se fixe à lui-même. Comme le dit Marlène Zarader dans *Lire Vérité et méthode de Gadamer*, « [le] joueur se donne pour tâche et pour finalité paradoxale de faire que le jeu soit, qu'il se présente. Il se met donc lui-même en scène dans le jeu, pour que celui-ci s'accomplisse.⁴¹ » On comprend alors que le jeu est sérieux non seulement parce que, dans le jeu, je me soumetts à des règles, mais également parce que, ce faisant, j'y suis moi-même mis en scène. Ainsi, la représentation d'un film implique la participation de l'auditeur à une réalité qui dépasse la conscience qu'il en a.

Ce pouvoir d'attraction et d'autodétermination que possède le jeu peut se résumer en une caractéristique plus essentielle encore : son autonomie. En effet, bien que la participation d'un sujet individuel s'avère nécessaire pour qu'il y ait représentation, le sujet demeure malgré tout secondaire dans le phénomène du jeu. La libre soumission des joueurs aux règles ainsi que sa force d'attraction témoigne effectivement du fait que le sujet accède dans le jeu à quelque chose qui le dépasse. Le langage ordinaire porte bien la marque de cette autonomie du jeu : on dit par exemple que l'on assiste à un concert. Bien que la foule demeure nécessaire pour qu'il y ait concert, sans quoi il ne s'agit que d'une répétition, on dit bel et bien que l'on participe à une réalité qui n'est pas rivée à l'expérience subjective. Dit autrement, le sérieux avec lequel je tape des mains au rythme suggéré par le chanteur témoigne du pouvoir d'attraction que possède le jeu de l'œuvre d'art : je suis forcé de séjourner auprès d'elle. « [Le] jeu a une essence propre, indépendante de la conscience de ceux qui jouent⁴² » dit Zarader. Le jeu est cependant appelé à devenir plus. En effet, son essence n'est pas entièrement réalisée dans la forme du jeu. Pour réaliser son essence, le jeu devra s'ouvrir en un « pour quelqu'un ». Par sa présentation (*Darstellung*) pour quelqu'un, le jeu en viendra à se transformer en œuvre.

⁴¹ Marlène Zarader, *Lire Vérité et méthode de Gadamer*, p. 75.

⁴² *Ibid.*, p. 74.

3.2.3 Le passage du jeu à l'œuvre d'art

On peut également ajouter que si le jeu possède cette force d'attraction, c'est bien parce qu'il possède son propre mouvement. À ce sujet, Zarader mentionne que: « le noyau sémantique qui se retrouve dans tous [les] usages du mot [« jeu »] réside dans un mouvement de va-et-vient qui se renouvelle dans une continuelle répétition et qui n'a pas de but.⁴³ » Ce mouvement dans lequel je me laisse prendre fait en sorte que le jeu en vient à se présenter lui-même : il s'auto-présente. Cette présentation (*Darstellung*) ne devient cependant telle que lorsqu'il y a va-et-vient, c'est-à-dire lorsqu'il y a mouvement entre les joueurs et le jeu. C'est en ce sens seulement que le jeu réalise son essence, c'est-à-dire en devenant un pour quelqu'un. Par exemple, un concert n'en devient un que lorsqu'une ou des personnes y assistent.

Il existe donc une continuité entre le jeu qui s'auto-présente *via* la participation des joueurs et l'art qui nécessite de se présenter pour quelqu'un. Bien que le jeu possède son autonomie propre, cette autonomie ne se réalise pleinement que lorsque le jeu devient œuvre d'art. De par l'ouverture nécessaire au spectateur qu'implique l'œuvre d'art, celle-ci permet la pleine réalisation de l'essence du jeu qui est de se présenter pour quelqu'un. À ce sujet, Zarader dit « que le devenir-art du jeu est fondé dans l'essence même de ce dernier : en devenant art, il est vrai que le jeu se transforme, mais cette transformation est le plein accomplissement de son être.⁴⁴ » Elle ajoute en disant que « comme toute présentation, [le jeu] comporte «virtuellement» cette possibilité d'ouverture au regard. Et c'est pour cette raison que l'art accomplit l'essence du jeu : il en est le prolongement naturel, il est fondé en lui.⁴⁵ »

Mais qu'accomplit donc cette ouverture au spectateur, ce pour quelqu'un? En étant pour quelqu'un, l'œuvre d'art non seulement interpelle (je suis pris au jeu), mais s'adresse aussi à ce quelqu'un. Elle est porteuse d'un message ou d'une proposition (*Aussage*) ainsi que d'une parole. Cette *Aussage* en est une que je ne peux pas ignorer : l'appel du film que je visionne captive mon attention. À cet effet, Grondin dit : « [c]'est que le dire (*Wort*) de l'art appelle inmanquablement une réponse (*Antwort*), qui implique l'intégralité de notre être.⁴⁶ » La puissance d'attraction de l'œuvre d'art est donc une puissance d'appel. Je suis interpellé « dans l'intégralité de mon être »

⁴³ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴ *Ibi.*, p. 77.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁶ *IG*, p.67.

par ce qui vient à se présenter dans le jeu de l'œuvre. Si je prends au sérieux l'œuvre d'art, c'est parce qu'elle me somme de séjourner auprès d'elle. Comme l'injonction du Commandeur de *Don Juan*⁴⁷, la proposition d'une œuvre d'art possède une autorité et une dignité particulières.

Pour expliquer ce gain en dignité de la proposition de l'œuvre d'art, Gadamer utilise le concept de transfiguration en œuvre (*Verwandlung ins Gebilde*). Ce qu'il entend par là, c'est, qu'à travers ce mouvement de va-et-vient entre la proposition et le spectateur, « le jeu de l'art [se dépose] dans une figure qui possède son «idéalité» propre.⁴⁸ » Plus précisément, la proposition de l'œuvre, c'est-à-dire la réalité qui vient à se présenter, est transfigurée par le mouvement de va-et-vient, et ce, à un point tel qu'elle se dépouille de ce qu'elle a de particulier et de contingent. La réalité qui vient à se présenter dans l'œuvre d'art acquiert par conséquent une certaine dignité, soit, dans les mots de Gadamer, « un surcroît d'être » (*Seinszuwachs*).

On peut expliquer ceci par le fait que l'expérience (*Erfahrung*) de l'art est en réalité une expérience cognitive ou, plus précisément, une expérience de reconnaissance. En effet, lorsque par exemple je visionne *Clockwork Orange* de Stanley Kubrick, je ne fais pas la connaissance d'une telle violence systémique particulière. Je fais plutôt l'expérience de la reconnaissance de la violence systémique en son identité. J'en fais la découverte hors de toute contingence, telle qu'elle est. Au travers de son imitation (*mimésis*) de la réalité qu'est la violence systémique, le film *Clockwork Orange* transfigure cette réalité et la présente dans son idéalité. Grâce à l'auto-présentation effective dans le film, la violence systémique acquiert une autonomie relative aux contextes particuliers et contingents dans lesquels on la retrouve normalement. Elle se présente telle qu'elle est, dans sa vérité. Gadamer dit que la « fonction [de l'œuvre d'art] n'est pas seulement de référer à autre chose, mais elle fait advenir en elle ce à quoi elle réfère, ce à quoi elle réfère est donc là, présent en elle, de la façon la plus authentique qui soit.⁴⁹ » Pour cette raison, la violence systémique acquiert un surcroît d'être dans *Clockwork Orange*. Zarader affirme de ce procédé de reconnaissance qu'il s'agit « quasiment [d'] une saisie de l'essence.⁵⁰ » Dans mon expérience de l'œuvre d'art, je reconnais donc le réel imité dans son identité, d'où le caractère cognitif de l'expérience de l'art.

⁴⁷ « Tu dois changer ta vie! »

⁴⁸ *IG*, p.69.

⁴⁹ Gadamer, *L'actualité du Beau*, p. 11.

⁵⁰ Zarader, *op. cit.*, p. 87.

C'est dire que l'art n'est jamais séparé du monde, qu'il ne se résume jamais en une expérience esthétique subjective de plaisir. L'art me dévoile le réel dans sa vérité. Par la présentation du jeu de l'art, le réel se trouve transfiguré et acquiert ainsi une autonomie, une dignité ontologique. Dit autrement et après Zarader, « [par la présentation par le jeu] est dégagé et est porté au jour ce qui autrement ne cesse de se voiler et de se retirer.⁵¹ » C'est en ce sens que l'on peut affirmer que l'expérience de l'art est un événement ontologique au cours duquel le réel advient dans son identité, dans sa vérité.

Comme je l'ai déjà mentionné, cet événement ontologique n'est possible que lorsque le jeu devient art, c'est-à-dire lorsqu'il se présente pour quelqu'un. Cette ouverture nécessaire au spectateur a pour conséquence de faire disparaître dans l'ontologie de l'œuvre d'art la distinction entre la représentation de l'œuvre et l'œuvre elle-même : si le film a besoin d'être visionné pour devenir une œuvre, séparer la représentation du film lui-même ne mène à rien. Gadamer dit : « Toute représentation est un événement, mais non un événement qui s'opposerait ou s'adjoindrait à l'œuvre comme élément autonome : c'est l'œuvre elle-même qui advient dans l'événement de l'exécution.⁵² » L'exécution forme donc une unité avec l'œuvre. « La donation au spectateur, ici et maintenant, est constitutive de ce qu'est l'œuvre en son être propre⁵³ », dit Zarader. Or, si cette exécution n'est pas extérieure à l'œuvre, c'est bien parce que la transfiguration en œuvre accomplit une médiation totale entre le monde de l'œuvre et le monde de son exécution : « il y a le réel, celui-ci trouve sa vérité dans l'œuvre, et l'œuvre trouve sa vérité dans son exécution⁵⁴ » dit Zarader.

En d'autres mots, l'expérience que j'ai d'une œuvre d'art n'est jamais qu'une exécution particulière et contingente. Il s'agit toujours d'une expérience qui amène à la vérité le réel contenu dans la proposition de l'œuvre. L'événement ontologique à l'œuvre dans l'art advient grâce à l'expérience que j'en fais. Cet avènement de vérité n'est donc pas un en-soi absolu et séparé du monde : il dépend toujours de l'expérience que j'en fais. En effet, s'il y a médiation totale entre l'œuvre et son exécution, c'est parce que la prétention à l'objectivité contenue dans l'œuvre s'élève à une dignité ontologique supérieure spécifiquement grâce au processus de

⁵¹ *Ibid.*, p. 85.

⁵² *VM*, p. 244.

⁵³ *VM*, p.93.

⁵⁴ *VM*, p. 97.

présentation pour quelqu'un. La reconnaissance dont je fais l'expérience fait advenir la vérité du réel imité, c'est-à-dire la vérité de la chose en question (*Sache*).

Si la donation au spectateur s'avère constitutive de la présentation et que, ce faisant, elle permet une médiation totale entre l'œuvre et l'exécution, on comprend alors que l'interprétation du spectateur et sa participation agissent à titre de conditions de l'accomplissement de l'œuvre. Le fait est que l'interprétation n'est jamais complètement subjective au sens où elle ne serait que mienne, que le reflet de l'effort cognitif que je fais pour comprendre l'œuvre. Au contraire, l'interprétation, c'est-à-dire l'expérience de reconnaissance que je fais, se fait toujours sous la tutelle de la chose en question (*Sache*) qui se révèle dans l'événement ontologique de l'œuvre d'art. Une interprétation est ainsi juste lorsqu'elle s'efface derrière le réel imité qui se dévoile. En réalité, la vérité de l'œuvre se révèle à la faveur d'une interprétation, et pas que de la mienne. Par conséquent, on peut affirmer que les multiples, voire infinies possibilités d'interprétation d'une œuvre lui appartiennent. C'est pourquoi une interprétation n'est jamais complètement subjective, quoique toujours issue de l'expérience d'une conscience particulière.

On voit alors en quoi l'événement de vérité qui a lieu dans l'expérience de l'art ne dépend pas à proprement parler de l'expérience que je fais de l'œuvre d'art : il n'est pas strictement issu de mon expérience subjective. Cette expérience, bien qu'elle m'arrive à moi et qu'elle nécessite ma participation, plutôt une participation, possède son autonomie propre qui se manifeste à chaque nouvelle interprétation. C'est qu'en vérité, je n'y suis pas pour grand-chose. D'abord, la proposition de l'œuvre me somme de la prendre au sérieux, de séjourner auprès d'elle. Ensuite, le mouvement dans lequel je me fais prendre me fait reconnaître un réel imité dans son identité. Finalement, par cette expérience de reconnaissance advient un surcroît d'être au contenu de la proposition de l'œuvre. Tout au long de ces étapes, le sujet ou la conscience n'est pas maîtresse de ce qui lui arrive. Justement, il lui arrive quelque chose, elle pâtit. Dans l'événement ontologique de l'œuvre d'art, la conscience a un rôle de réception, non pas de maîtrise. Elle y participe à un dévoilement qui la dépasse. Comme le dit Grondin, « ce que l'art nous révèle, c'est toujours aussi notre être dans sa totalité, l'ensemble de notre être-dans-le-monde configuré en figure (*Gebilde*).⁵⁵ »

⁵⁵ IG, p. 70.

3.2.4 L'unification de plusieurs temporalités sous la contemporanéité de l'œuvre

La médiation totale qui a lieu dans l'événement entre l'œuvre et son exécution dans l'ontologique de l'œuvre d'art accomplit également un autre type d'unification. Tout comme la présentation permet d'unifier le monde qui a vu la naissance d'une œuvre ainsi que le monde de sa réception, la présentation et sa dimension constitutive de donation accomplissent l'unification de plusieurs temporalités. Dans le combat qu'il mène contre la conscience esthétique, Gadamer tient à nouveau à montrer que la rupture entre les œuvres du passé et le présent n'est pas aussi radicale que ne le prétend la conscience esthétique. Celle-ci affirme que les œuvres d'art, pour être appréciées à leur juste valeur, doivent être resituées dans leur contexte d'émergence. Ceci serait entre autres possible par un effort de transposition de la compréhension au temps de la création de l'œuvre, comme si l'on pouvait se mettre dans les chaussures – ou les sandales – d'un citoyen d'Athènes au III^e siècle avant notre ère. La compréhension s'accomplirait donc par une suppression de la distance temporelle entre la naissance de l'œuvre et son interprétation.

Contrairement à cette idée, Gadamer affirme que comprendre l'expérience de l'art de telle manière revient à la manquer. En effet, puisque le réel en vient à être présent à travers la présentation, on peut avancer que ce qui se présente est contemporain de l'exécution de l'œuvre. Par conséquent, nul besoin de se transposer dans une autre époque. Même si elle provient d'une époque éloignée, une œuvre dévoile toujours sa vérité grâce à l'interprétation qui s'effectue dans le présent. « Être présent à, cela signifie tout à la fois, dans une polysémie intéressante, que l'œuvre appartient au présent (et non au passé), et que je m'abandonne à elle, je me quitte moi-même pour la rejoindre, pour être avec elle⁵⁶ », dit Zarader. En ce sens, la contemporanéité est l'essence de la présence du réel imité dans l'expérience de l'art.

Pour comprendre ce phénomène, Gadamer fait appel à l'exemple de la fête. Malgré le fait que la fête de Noël soit célébrée depuis plusieurs siècles déjà, chaque 25 décembre de chaque année célèbre Noël en propre, non pas celui de l'année en cours. « [C'est] la énième fois, et pourtant c'est toujours la première fois⁵⁷ », dit Zarader à propos de la fête ainsi que de toute expérience authentique. Il en va donc de même pour l'expérience de l'art, et ce, parce que le réel imité dans l'œuvre d'art vient à sa pleine présence dans la présentation. Peu importe le nombre de

⁵⁶ Zarader, *op. cit.*, p. 103

⁵⁷ *Loc. cit.*

fois que je visionne un film ou que j'écoute une œuvre musicale, je fais toujours l'expérience dans le présent de la proximité de la proposition de l'œuvre. « [En] raison de ce lien général entre œuvre et réel, il existe [donc] un lien d'être entre l'œuvre et le *temps* toujours changeant du réel.⁵⁸ », d'où le fait que l'œuvre appartient et unifie plusieurs temporalités. L'époque à partir de laquelle une œuvre me parle se médiatise donc en présence totale dans son exécution.

Ceci s'explique également par le fait que l'événement ontologique qui se révèle dans l'expérience de l'art dépend aussi de l'occasion que représente l'interprétation du spectateur. Gadamer parle ici du concept d'occasionalité. Plus précisément, « la signification [d'une œuvre] continue à se déterminer en son contenu à partir de l'occasion dans laquelle elle est envisagée, de sorte qu'elle contient plus qu'elle contiendrait indépendamment de cette occasion.⁵⁹ ». Car c'est bel et bien un surcroît d'être qui advient au réel imité dans chaque interprétation juste. À ce sujet, Zarader affirme que « [c'est] l'œuvre elle-même qui advient dans l'événement de l'exécution. Son essence est d'être « occasionnelle » dans ce sens que c'est l'occasion de l'exécution qui la fait accéder au langage et qui fait ressortir ce qu'elle contient.⁶⁰ » Pour illustrer davantage ceci, je lis Gadamer :

L'œuvre d'art dit quelque chose à quelqu'un, et cela non à la manière dont un document historique dit quelque chose à l'historien; elle le dit à tout un chacun comme si cela lui était dit à lui seul, comme quelque chose de présent et de contemporain. Ainsi, se pose le problème de comprendre le sens de ce qu'elle dit et de la rendre compréhensible à soi et à d'autres.⁶¹

Le temps de l'œuvre et le temps de l'interprète se voient ainsi unifiés dans l'occasion que représente l'interprétation.

Par conséquent, l'expérience que je fais d'une œuvre d'art ne me donne accès ni au monde ni au contexte historique initial de l'œuvre. Ce n'est pas non plus mon monde ni mon temps qui s'y révèle. L'expérience de l'art est plutôt une effraction dans l'être. J'accède à la vérité, à l'être et au monde que l'œuvre-même dévoile. Cette effraction dans l'être implique que ce monde n'est pas clos sur lui-même et que l'expérience de l'art n'est pas hermétique. Car, l'expérience de l'art fait participer le spectateur ou l'interprète à un événement au cours duquel le réel acquiert une dignité

⁵⁸ *Ibid.* p. 119.

⁵⁹ *VM*, p. 239.

⁶⁰ Zarader, *op. cit.*, p. 115.

⁶¹ Gadamer, « Esthétique et herméneutique », *Art de comprendre : Écrits II*, p. 145

ontologique supérieure. En ce sens, l'expérience de l'art et l'événement ontologique qui y advient portent au jour le réel tel qu'il est vraiment et, ce faisant, ils font signe vers le réel. L'art n'est donc pas ce monde extrait du réel. Au contraire, il y trouve sa source et y renvoie.

En résumé, l'analyse des concepts de jeu (*Spiel*), de présentation (*Darstellung*) et de contemporanéité de l'œuvre a mis au jour l'événement ontologique qui advient dans l'expérience de l'art. Ces concepts ont également souligné le rang secondaire qu'occupe la conscience dans un tel processus. Bien que l'occasion de ma participation s'avère nécessaire pour que le réel se transfigure en œuvre, mon expérience demeure un pâtir guidé par la chose en question (*Sache*) plutôt qu'un agir conscient et maîtrisé. Comme le dit Grondin, « dans l'art aussi, il y a plus d'être que de conscience.⁶² » Car même si je suis concerné par la proposition de l'œuvre, l'avènement d'un surcroît d'être advient dans ma découverte d'une identité qui provient d'un mouvement qui m'excède. L'approfondissement de l'aspect ontologique de l'événement a ainsi fait voir un processus de connaissance, de reconnaissance, qui ne dépend pas du savoir méthodique et qui, pourtant, dévoile le réel tel qu'il est.

Le temps est maintenant venu de passer à la seconde partie de *Vérité et méthode*. Dans cette seconde partie, je commencerai en m'attardant à ce qui a quelque peu été tenu pour acquis dans cette première partie, c'est-à-dire la compréhension. En effet, le rôle essentiel de l'interprétation a été souligné sans que le processus à sa racine, c'est-à-dire la compréhension elle-même, ne soit explicitée pour elle-même. L'analyse de ce mode d'être de l'humain (*Dasein*) guidera vers les limites de l'effort de réflexion de la conscience ainsi que les conditions de possibilités de la conscience qui participe à un travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*), second concept clé dont il sera question. Finalement, je me pencherai sur le concept clé d'expérience (*Erfahrung*) afin d'expliciter la manière dont pâtit le *Dasein* dans l'événement de compréhension.

3.3 La temporalité de l'événement dans l'herméneutique des sciences humaines

Le passage de la première à la seconde partie de *Vérité et méthode* s'accomplit presque naturellement dans l'œuvre tant les deux parties sont solidaires. D'un côté, la question de l'art apparaît comme point de départ méthodologique, c'est-à-dire comme cas particulier du problème

⁶² IG, p. 84.

herméneutique permettant d'aboutir sur l'herméneutique⁶³. D'un autre côté, on peut également voir le mouvement en sens inverse où Gadamer aurait plutôt désempêtré l'expérience de l'art de la distinction esthétique de manière à ce qu'elle rencontre l'herméneutique. Que l'art permette de repenser l'herméneutique ou que l'herméneutique permette de repenser l'art, on peut malgré tout voir que le passage de l'un à l'autre est possible grâce au fait que l'art est redéfini à partir de sa donation au spectateur. En effet, ce qui fait le pont entre l'œuvre d'art et le texte dans *Vérité et méthode* est bel et bien la réception qu'ils nécessitent tous deux pour faire advenir soit le réel imité, soit le sens du texte. Dans les deux cas, l'interprétation permet à un événement d'arriver. Afin de comprendre plus précisément comment elle y arrive, je me pencherai sur le concept de compréhension (*Verstehen*) qui, en réalité, n'est pas distinct pour Gadamer de l'interprétation.

3.3.1 Comprendre comme puissance

J'ai évoqué plus haut l'idée que la compréhension avait un sens pratique chez Heidegger, qu'elle était un savoir-faire. Après Heidegger, Gadamer affirme lui aussi que ce savoir-faire n'est pas une opération cognitive de la conscience ou d'un sujet, mais plutôt un mode d'être originaire de la vie du *Dasein*⁶⁴. Comprendre est donc une possibilité de mon être, un pouvoir de mon existence qui m'échoit, à moi humain (*Dasein*), dans mon être.

Par conséquent, cette possibilité d'être se déploie à partir des caractéristiques fondamentales du *Dasein* que je suis. Or, ce *Dasein* que je suis se caractérise par sa finitude et son historicité : le temps, dans lequel je suis toujours, m'est compté. La certitude de ma mort s'impose à mon être, mais jamais absolument puisque je ne cesse de me projeter dans cet avenir qui n'est peut-être pas mien. Ces deux dimensions de mon être, Heidegger les nomme l'être-jeté (*Geworfenheit*) et le pro-jet (*Entwurf*). À leurs sujets, Zarader dit ceci :

L'être-jeté, c'est la facticité, le destin dans lequel nous sommes pris; le projet, c'est la transcendance, l'ouverture dont nous sommes capables. *Sein und Zeit* tient en équilibre ces deux dimensions. Mais Gadamer privilégie celle de l'être-jeté, avec toute sa charge de finitude radicale. [...] Précisément parce qu'elle reste négligée, constamment déniée par les philosophes.⁶⁵

⁶³ Zarader, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁴ *IG*, p. 118.

⁶⁵ Zarader *op. cit.*, p. 181.

Le *Dasein* que je suis est donc jeté dans l'existence. Celle-ci précède donc toute compréhension que je peux en avoir. Toute compréhension se heurte alors à cette impossibilité de saisir entièrement son origine comme tout projet navigue dans l'incertitude totale d'une mort qui s'approche toujours de plus en plus près. « C'est parce que la finitude est totale qu'elle doit aussi oublier sa dérélition.⁶⁶ » Bref, j'essaie de comprendre, car je n'y comprends pas grand-chose et je fais des projets parce que je n'ai pas d'avenir. Grondin affirme que « [toute] compréhension n'est toujours qu'un projet et que provisoire. Elle est un savoir-s'y-prendre dans une situation qui ne sera jamais maîtrisée une fois pour toutes.⁶⁷ »

Que la compréhension ne soit jamais entièrement transparente à elle-même ne signifie cependant pas que je ne comprends rien à rien. Cela signifie surtout que j'ai déjà toujours-déjà compris quelque chose bien avant que je ne m'y attarde. Car il n'y a pas de compréhension sans précompréhension. Puisque comprendre est une manière d'être pour mon être, la compréhension devance toujours la tentative ou la décision réflexive que je prends de comprendre. Ceci s'explique par la dimension de pro-jet (*Entwurf*) du *Dasein*. « [C'est] parce que le *Dasein* est structurellement en avant de soi qu'il peut comprendre, c'est-à-dire se projeter vers ses possibilités. Ou mieux encore : c'est parce qu'il est structurellement en avant de soi qu'il a toujours déjà compris⁶⁸ », dit Zarader.

Et il en va de même en ce qui a trait à la compréhension d'un texte en sciences humaines. Car, il faut le rappeler, Gadamer tente à nouveau de libérer une expérience authentique de vérité d'une abstraction qui empêche cette expérience d'être saisie pour ce qu'elle est véritablement. Cette expérience authentique, cette fois, c'est elle du sens dans un texte transmis par la tradition. L'abstraction en question dans cette seconde partie est celle qui veut que la juste compréhension d'un texte nécessite l'effacement de la distance temporelle entre une interprétation et le contexte d'émergence du texte. En d'autres mots, pour saisir objectivement le véritable sens d'un texte, il faudrait faire fi de son époque à soi et se transposer dans le passé. Or, la compréhension étant une possibilité de mon être, elle demeure toujours située dans le temps qui est mien et, surtout, toujours advenue à partir de ma précompréhension. Je suis donc toujours inséré dans la

⁶⁶ *IG*, p. 190.

⁶⁷ *IG*, p. 118.

⁶⁸ Zarader, *op. cit.*, p. 191.

compréhension que j'ai. Me projeter à une autre époque m'est donc tout simplement impossible puisque je ne peux pas m'abstraire de mon temps ni de la compréhension qui me porte déjà.

Gadamer toutefois va plus loin et affirme qu'un tel effacement n'est même pas souhaitable puisque, ce faisant, on rate l'expérience de sens qui se révèle dans l'interprétation d'un texte. En effet, pour Gadamer, le sens n'est pas quelque chose de déposé dans le texte. Le sens est plutôt produit par la rencontre, le dialogue entre le texte et l'interprète. Ce dialogue n'est cependant possible que si on laisse parler le texte. Pour le dire autrement, si un texte écrit il y a plusieurs siècles a un sens pour moi, c'est parce qu'il a quelque chose à me dire. Et ce qu'il a à me dire dépend évidemment aussi de moi et du présent dans lequel je me trouve. Le texte parle donc seulement au présent pour quelqu'un et jamais de manière absolue et détachée. Retrouver un sens originaire et déposé dans le texte en faisant abstraction de ma situation historique rate ainsi la véritable expérience du sens d'un texte transmis par la tradition.

La distance temporelle qui sépare l'interprétation au présent du contexte d'émergence du texte du passé possède dans ce cas une véritable productivité. Il ne s'agit pas d'une rupture radicale ou d'un fossé à surmonter. La conscience de mon historicité n'efface en rien mon historicité. Le fait est que la conscience que je peux avoir de mon historicité est en réalité très limitée. Pour Gadamer, il est seulement possible de s'éveiller au travail de l'histoire. Or, l'éveil n'est pas synonyme de clarté totale. En plus de toujours s'éveiller d'un sommeil insondable, l'éveil est également traversé, voire porté par nombre de moments où je ne suis pas activement conscient de ce qui se passe. La plupart du temps à vrai dire, je ne suis que « là ». Pour illustrer ce travail de l'histoire et comprendre davantage la conscience qu'il est possible d'en avoir, l'exemple de l'interprétation d'un texte transmis par la tradition sera approfondi. Car l'éveil au travail de l'histoire nécessite d'abord la rencontre et le dialogue avec l'altérité qu'est le texte. Dans ce cas, comment en vient-on à faire parler le texte et réintégrer le passé au présent?

3.3.2 Le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*)

3.3.2.1 La situation herméneutique et l'horizon de compréhension

Pour Gadamer, le dialogue qui s'instaure entre l'interprète et le texte qui lit ne diffère pas significativement du dialogue entre deux personnes. Pour que deux personnes puissent s'entendre sur quelque chose, pour qu'elles se comprennent, les deux personnes doivent écouter l'autre

personne, la laisser parler. Ce faisant, les deux personnes sont entraînées dans un mouvement duquel émerge une pensée commune. Ce processus a pour conséquence d'élargir l'horizon de compréhension de chacune des personnes. C'est donc par leur ouverture à l'autre qu'elles participent à quelque chose qui les dépassent et qu'une nouvelle compréhension advient.

Certaines étapes préalables s'avèrent cependant nécessaires à une telle situation idéale. Car véritablement écouter ne va pas de soi. Il s'agit d'une tâche complexe qui nécessite l'identification de ce que je crois entendre, c'est-à-dire de ce que je fais dire aux choses plutôt que ce qu'elles disent véritablement. Parfois, je crois écouter l'autre, alors qu'en réalité ce sont plutôt mes préjugés qui parlent. Si je déplore les tendances paresseuses de mon amie, je n'écoute peut-être pas véritablement la difficulté qu'elle éprouve dans ses tâches au travail et je minimise plutôt l'ampleur de ses tâches en jugeant que ce n'est difficile qu'uniquement parce qu'elle est paresseuse.

Il ne faut cependant pas en conclure qu'il faille mettre de côté tous ses préjugés. En réalité, ce n'est tout simplement pas possible selon Gadamer. Comme il a été vu plus haut, la compréhension est un mode d'être fini et historique pour le *Dasein* fini et historique que je suis. Je suis toujours inséré dans ma compréhension. Par conséquent, elle s'effectue toujours à partir de la situation particulière qui est la mienne. Plus encore, je n'ai jamais une compréhension absolue ni intemporelle des choses. Je comprends toujours à partir du présent qui est le mien. Ma compréhension émerge toujours de ma situation herméneutique.

Selon Gadamer, mon insertion dans ma compréhension s'avère possible par la communauté qu'instaure l'historicité de mon être. Mon historicité implique d'abord la participation, plutôt l'appartenance à une première communauté qui est celle de ma culture, de mon éducation, de mon cercle social, bref de la tradition à laquelle j'appartiens. Mon historicité implique ensuite une appartenance au texte que j'interprète, et ce, parce que le texte aussi possède une historicité en tant qu'objet transmis par la tradition. Or, ces deux appartenances guident autant le dialogue que j'ai avec mon ami qu'avec le texte : mon appartenance « sociale » à une culture baignée dans une idéologie capitaliste guide ma compréhension de la situation de mon amie en la jugeant lâche plutôt qu'en difficulté; mon appartenance à un texte considéré important pour mes recherches guide mon interprétation de manière à y trouver davantage que je ne l'aurais fait si j'avais considéré le texte autrement. L'insertion de l'interprète dans sa compréhension se fait toujours

par son appartenance historique qui, à son tour, guide toujours-déjà sa compréhension. Bref, si je comprends quelque chose, c'est parce que j'ai toujours-déjà compris quelque chose. En ce sens, mes précompréhensions, mes préjugés ne peuvent tout simplement pas être écartés car ils permettent la compréhension. Ils agissent à titre de condition de possibilité de la compréhension.

Cette appartenance historique n'est cependant pas à sens unique. À ce propos, Grondin dit ceci :

Cette appartenance peut se lire dans deux sens : c'est nous qui appartenons à l'histoire, à son travail, mais c'est aussi l'histoire qui nous appartient dans la mesure où elle est toujours appropriée, lue, reçue, comprise par le présent et en vertu de ses propres possibilités d'éveil. C'est cette médiation du passé et du présent qui apparaît constitutive de la conscience historique qu'il s'agit de reconquérir.⁶⁹

En effet, non seulement j'appartiens à l'histoire et celle-ci me conditionne en permettant toute compréhension, mais l'histoire aussi m'appartient et se constitue au travers de mes interprétations. « La compréhension même est un advenir⁷⁰ » dit Gadamer.

Prendre conscience de mon appartenance à l'histoire et, qui plus est, à son efficience sous-terrainne dans ma compréhension comporte plusieurs étapes. Cela débute avec la tentative d'identification du contenu de mes préjugés. C'est ensuite garder en tête ce travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) qui, par le biais de mon appartenance à une communauté, à une tradition, ainsi qu'au texte, oriente toujours-déjà ma compréhension. La compréhension, en ce sens, n'est jamais capable d'un retour complet sur soi. Elle demeure toujours-déjà travaillée par l'historicité qui la porte : la compréhension est un événement de tradition. Elle se constitue toujours à partir d'un seuil auquel elle ne peut revenir. Un certain degré d'opacité demeure et c'est pourquoi on peut dire qu'il m'arrive de comprendre. Il s'agit d'un événement qui dépasse et fonde la possibilité même de revenir sur la compréhension que l'on a déjà des choses. La pensée de Gadamer invite donc à prendre conscience que mes propres préjugés ne sont pas des entraves à ma compréhension ou que des entraves, mais qu'au contraire ils en sont des conditions de possibilité à travers l'appropriation de l'histoire qu'ils permettent. Chez Gadamer, l'historicité ainsi que la temporalité du *Dasein* sont bel et bien productives.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁰ Gadamer, « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie », *L'art de comprendre : Écrits I*, p. 129.

L'insertion de l'interprète dans sa compréhension signifie donc que la compréhension est toujours située, qu'elle se fait à partir d'une situation herméneutique particulière située dans le temps et finie dans ses possibilités. Cette situation herméneutique est en partie déterminée par l'appartenance historique de l'interprète qui est liée à l'historicité de son être. Elle est également déterminée par l'autre dimension de l'être de l'interprète qu'est sa finitude. Cette dimension signifie que je comprends toujours à partir de l'horizon de compréhension qui est mien. Par exemple, certaines expériences ne deviennent intelligibles, du moins plus intelligibles qu'après les avoir vécues soi-même ou de près. L'expérience de la maladie par exemple demeure inaccessible à une personne qui ne l'a jamais expérimentée elle-même ou si elle n'a jamais eu à côtoyer une personne malade. Mon horizon de compréhension délimite donc ma compréhension.

Cette limite n'est par contre pas fermée sur elle-même. Mon horizon de compréhension demeure ouvert à de nouvelles expériences, à de nouvelles possibilités, bref à l'altérité. Si je réussis à entrer en dialogue avec l'altérité que je rencontre, il m'est possible de repousser mon horizon de compréhension et d'accéder à de nouvelles possibilités de compréhension. Mon horizon de compréhension ainsi que mes préjugés délimitent autant qu'ils permettent ma compréhension. Mon horizon de compréhension est également une condition de possibilité de ma compréhension. Et en demeurant ouvert, mon horizon garantit la possibilité du dialogue avec l'altérité, avec ce qui se trouve en-dehors de mon champ expérientiel familier.

Or, mon horizon de compréhension ainsi que ma situation herméneutique n'apparaissent comme tels qu'à l'aune d'une rencontre ou d'un dialogue avec l'altérité. Car, je ne me rends compte de la limite de ma compréhension que lorsque je suis frappé d'incompréhension : je vois que je ne comprends rien à la maladie devant mon incapacité à me représenter les difficultés quotidiennes et la souffrance qu'éprouve la personne malade. Malgré tout, cette limite n'est pas infranchissable ou hermétique. Pour Gadamer, l'altérité peut être rencontrée, elle peut se mettre à parler et on peut dialoguer avec elle. Et cette rencontre est possible lorsqu'il y a fusion entre mon horizon de compréhension et celui de ce que je tente de comprendre.

3.3.2.2 L'application

Le cas type qu'étudie et privilégie Gadamer dans la deuxième partie de *Vérité et méthode* est celui du texte transmis par la tradition. C'est donc avec l'altérité qu'est le texte transmis par la

tradition qu'il doit démontrer qu'il peut y avoir fusion d'horizons. En effet, les sciences humaines ont affaire à des textes qui proviennent d'une époque passée et dont elles doivent interpréter le sens. Pour rencontrer cette altérité, l'interprète doit laisser parler le texte.

La mise en lumière du travail de l'histoire a permis de voir que la rencontre de l'altérité nécessitait d'abord la prise de conscience de ma situation herméneutique. Cette prise de conscience passe d'abord par une tentative d'éclaircissement du contenu de mes préjugés, puis par un éveil et une vigilance à mon appartenance à l'histoire en ce sens que l'histoire conditionne toujours-déjà ma compréhension. Je tiens toutefois à noter que cette prise de conscience, comme l'évoque l'« éveil » et la « vigilance » qui viennent tout juste d'être mentionnés, n'est jamais absolument atteinte une fois pour toutes : il ne s'agit jamais d'une transparence à soi. L'éveil signifie ici comprendre que j'ai toujours-déjà compris à mon insu, tandis que la vigilance signifie le rappel de ce travail de l'histoire même là où je m'y attends le moins, c'est-à-dire une prise de conscience de ce qui me détermine et des limites de cette prise de conscience possible. Dans les termes de Grondin, « [la] vigilance du travail de l'histoire se veut un peu le mémorial de cette historicité immémoriale qui travaille toute conscience.⁷¹ »

Une fois que cette prise de conscience advient, Gadamer affirme que la fusion des horizons s'accomplit grâce à l'application. Dans le cas du texte, l'horizon passé du contexte d'émergence du texte en viendrait à se fusionner avec mon horizon de compréhension lorsque mon interprétation applique le sens du texte à mon présent. En d'autres mots, l'application est l'insertion de l'interprète dans ce qu'il comprend⁷². Car « un sens est toujours compris au présent, dans les termes du présent et pour lui.⁷³ » Je comprends donc toujours à partir du contexte qui est mien, à partir de mon horizon et de mon monde.

Ceci a entre autres pour conséquence le fait que le sens qui émerge de l'interprétation d'un texte peut se renouveler sans cesse et qu'aucune nouvelle application ne saurait en épuiser le sens. Le sens d'un texte n'est donc ni déposé dans le texte ni pleinement présent dans chaque interprétation. Plutôt, chaque interprétation vise à être *la* bonne et s'efforce de rendre justice au sens du texte. Or, puisque le sens se renouvelle toujours dans les termes du présent de l'interprète,

⁷¹ *IG*, p. 168.

⁷² *IG*, p. 155.

⁷³ *IG*, p. 152.

le sens peut se renouveler à chaque nouveau présent qui l'interprète. Dit autrement, j'appartiens à l'expérience de sens que je fais d'un texte. Mon interprétation fait advenir le sens d'un texte et c'est « là » qu'il y a événement de sens et de tradition.

Il y a donc fusion lorsque l'horizon du passé se fusionne avec mon horizon présent en une interprétation appliquée à mon contexte présent. Comme le dit Grondin, « [je] comprends toujours le passé à partir de mon horizon, mais ce dernier a lui-même été formé par le passé autant que par les possibilités de langage de la compréhension actuelle.⁷⁴ » Le texte étant un objet langagier, son sens se révèle toujours par le biais du langage qui est mien. Ou encore, puisque je ne peux comprendre qu'à travers les mots qui me sont accessibles en ce moment, le sens du texte ne peut jamais se révéler qu'en ces mots. L'interpénétration du passé et du présent s'effectue donc toujours dans le milieu langagier qui est mien. En insérant l'interprète dans la compréhension, Gadamer a du même coup fait de l'interprétation « une intégration [du sens d'un texte] à une constellation présente⁷⁵. » Or, cette constellation de la compréhension ne se révèle que sur un fond langagier. Au-delà de l'application se dévoile donc une autre condition de possibilité de la compréhension, c'est-à-dire le langage. Le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et, dans le cas d'une herméneutique des sciences humaines, l'éveil et la vigilance à ce travail de l'histoire *via* l'application s'avèrent ainsi des conditions historico-langagières de toute compréhension.

Plus haut, j'ai mentionné que la limite de ma compréhension, c'est-à-dire ma situation et mon horizon herméneutique, n'apparaissait qu'à l'aune d'une rencontre avec l'altérité. Bien que cette rencontre soit possible grâce à l'ouverture de mon horizon de compréhension, son déroulement reste à éclaircir, ce qui m'occupera dans la prochaine section qui s'intéressera au concept d'expérience (*Erfahrung*) de Gadamer, qui est une clef de sa philosophie de l'événement.

3.3.2.3 La question qu'est l'expérience herméneutique

Quiconque a déjà subi un choc culturel se rappelle très bien l'incompréhensibilité et tout le questionnement qui accompagne une telle expérience : Pourquoi mangent-ils avec les mains et tous dans la même assiette? Pourquoi donnent-ils quoi que ce soit à deux mains plutôt qu'une?

⁷⁴ IG, p. 95.

⁷⁵ IG, p. 166.

Pourquoi doit-on rester silencieux dans le train et dans le métro? Bien que le choc culturel puisse être angoissant, voire effrayant au début, il peut toutefois être bienfaisant de plusieurs façons. En perdant mes repères culturels, j'apprends à me distancier de ce qui, en réalité, allait auparavant de soi. L'expérience du choc culturel a cette proximité avec le jugement critique dans le pas de recul qu'il fait prendre. Ce que je tiens pour acquis se révèle au grand jour et il devient possible pour moi de l'examiner, d'en voir les prolongements et même d'ajuster mon comportement en conséquence des observations que j'en fais. Or, l'expression l'évoque bien, il s'agit d'un « choc » culturel. Cette expérience saisit et renverse le monde qui m'était familier. On peut cependant affirmer pareille chose pour toute expérience authentique. Grondin affirme que « la véritable expérience est celle qui nous surprend, qui nous renverse, qui confond nos attentes. C'est cette expérience qui nous amène à réviser nos attentes et à nous ouvrir à de nouveaux horizons.⁷⁶ »

L'expérience (*Erfahrung*) est donc en ce sens toujours négative: j'y rencontre l'altérité et j'y suis amené à prendre conscience de mon non-savoir. C'est par exemple seulement devant le marchand au souk que j'ai pleinement réalisé que je n'avais aucune idée comment négocier un prix. L'expérience révèle de nouvelles possibilités. Celles-ci ne se révèlent cependant pas immédiatement. Comme dans le cas du choc culturel, ce qui s'impose d'abord c'est la question. Mon angoisse ou mon émerveillement est une réponse émotive aux questions qui me frappent : Pourquoi s'habillent-ils en blanc le vendredi? Pourquoi dirigent-ils leur main vers leur cœur après m'avoir serré la main?

Bien qu'elles orientent l'expérience que je fais de l'altérité, ces questions demeurent la plupart du temps silencieuses. Il en va de même dans l'expérience herméneutique. En effet, le texte ne se met à parler que lorsque j'écoute la réponse à la question que je lui pose. Dans ma lecture de *Vérité et méthode* par exemple, le texte répondait à la question que cherche à élucider ce même chapitre : Qu'est-ce que l'événement dans *Vérité et méthode*? Les réponses qui me sont parvenues se sont révélées à travers mon interprétation des concepts clés de l'œuvre.

En ce sens, la question possède une priorité, en fait une primauté dans l'expérience herméneutique ainsi que dans l'expérience en général. Gadamer dit : « La dialectique de la question et de la réponse a [...] toujours prévenu la dialectique de l'interprétation. C'est elle qui

⁷⁶ IG, p. 175.

fait de la compréhension un événement.⁷⁷ » Cette primauté se justifie d'abord par le fait qu'elle s'avère nécessaire pour que les choses parlent. La question initie la rencontre avec l'altérité ou, dans le cas qui intéresse Gadamer, avec la tradition transmise par le texte. Plus encore, la question est ce qui initie le dialogue avec l'altérité, soit le va-et-vient de la compréhension entre le texte et mon horizon herméneutique. C'est aussi la question qui rend l'application possible : c'est parce que le texte répond à une de mes questions qu'il m'est possible de l'interpréter dans les mots de mon présent. À cet effet, Gadamer dit que « [l']apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge. En ce sens, le *logos* qui déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse. Lui-même n'a de sens que dans le sens de la question.⁷⁸ » L'expérience débute donc avec la question en plus de la nécessiter. Autrement dit, l'expérience a la structure de la question. C'est elle qui permet l'insertion du sens qui se dégage de l'interprétation du texte dans la constellation du comprendre.

Car une question est toujours située et orientée selon une situation herméneutique. Le texte répond donc à une question à l'intérieur de l'horizon de compréhension de l'interprète. Cependant, une infinité de questions peuvent ainsi être posées au texte, d'où la possibilité infinie du renouvellement du sens du texte. Grâce à la question, le sens du texte se présente comme une réponse possible. Il s'agit cependant d'une réponse différée : certes, elle satisfait la question qui l'amène à la présence, mais cette présence pointe également toujours en direction de son renouvellement virtuellement infini. En ce sens, le sens qui vient à la présence se dévoile dans l'interprétation tout en se voilant puisqu'il ne s'épuise jamais dans une seule interprétation. C'est ainsi que ce retrait, ce voilement du sens est porté au jour.

Interpréter un texte n'est cependant pas qu'un interrogatoire : je ne suis pas le seul à questionner. En effet, pour qu'il y ait un dialogue authentique entre le texte et moi, je dois aussi le laisser parler, le laisser me questionner. Gadamer dit : « Mais le véritable événement a pour condition que la parole qui nous est parvenue en tant que tradition et que nous avons à écouter nous atteigne réellement, nous atteigne comme si elle s'adressait à nous et nous était personnellement destinée.⁷⁹ » L'interprétation d'un texte procède donc d'un jeu de la question, ou

⁷⁷ *VM*, p. 744.

⁷⁸ *VM*, p. 577.

⁷⁹ *VM*, p. 728.

encore, d'une dialectique herméneutique. Pour exprimer clairement cette idée, je me réfère ici à Zarader :

Le processus global serait donc la suivant : le texte, pour être compris, doit être saisi comme *réponse* à une certaine question que je dois dégager, mais en même temps il ne le pourra qu'à condition d'être saisi comme *question* à moi adressée, et à laquelle je me dois de répondre.⁸⁰

Car une question n'en est véritablement une que si elle s'impose et qu'elle me somme de répondre. Si je fais l'expérience du texte, c'est donc qu'il m'interpelle aussi, qu'il me somme de répondre à une question, alors même que moi-même je l'interroge à partir de ma propre situation herméneutique. Se produit alors une fusion des horizons de la question et de la réponse de l'interprète ainsi que du texte, c'est-à-dire un événement de compréhension. Dit autrement, dans les mots de Grondin cette fois-ci, « [c]'est ainsi que toute compréhension est le fait d'une fusion entre ce qu'il s'agit de comprendre et celui qui comprend.⁸¹ »

La conscience du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) débouche ainsi chez Gadamer sur une éthique de la compréhension. Dans cette éthique de la compréhension, l'interprète doit faire preuve d'une ouverture à l'altérité, car c'est cette réceptivité à l'expérience qu'est la rencontre de l'altérité qui lui permet d'entrer en dialogue avec elle. Dans ce dialogue, l'interprète demeure l'égal de l'autre. Dans le cas précis de l'expérience herméneutique, l'interprète et le texte répondent et posent des questions l'un autant que l'autre. Cependant, ce questionner n'est jamais transparent à lui-même. Il ne s'agit jamais d'une opération maîtrisée : il m'arrive de comprendre le texte. Le mieux que je puisse faire est de m'éveiller à l'antériorité de l'histoire et, qui plus est, de la tradition pour ensuite rester vigilant lorsque l'histoire opère son efficience à mon insu à travers mes préjugés. C'est seulement ainsi qu'il m'est possible d'entrer en dialogue authentique avec le texte et de m'approcher de l'événement de tradition qu'est la compréhension.

La conscience du travail de l'histoire est donc davantage un pâtre qu'une action de la conscience. Sans toutefois se réduire à une passivité, la conscience du travail de l'histoire peut devenir le pouvoir-saisir d'un œuvrer qui me dépasse. Comme le dit Grondin :

⁸⁰ Zarader, *op. cit.*, p. 332.

⁸¹ IG, p. 179.

La tradition désigne l'ensemble des capacités d'éveil qui sont librement reprises, mais nullement créées ou fondées en raison. La tradition c'est donc tout ce qui s'impose à la conscience sans avoir été préalablement fondé en raison. Il y a toujours aussi de la tradition, c'est-à-dire de l'événement dans la raison.⁸²

En ce sens, bien que la tradition et l'histoire agissent toujours-déjà avant et dans la compréhension, celle-ci accomplit pourtant un acte de liberté et de raison lorsqu'elle reprend et conserve la tradition. Bien qu'il s'agisse d'un processus au cours duquel il m'arrive de participer à une transcendance historique, une participation éthique demeure requise de ma part.

L'analyse des concepts de compréhension (*Verstehen*), du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et d'expérience (*Erfahrung*) a mis en lumière l'aspect historique de l'événement de tradition qui advient dans la compréhension d'un texte. Grâce à la double appartenance de l'interprète au texte ainsi qu'à l'histoire, une fusion des horizons s'opère et permet ainsi au passé de s'intégrer au présent. Étant toujours située dans un horizon de compréhension, celle-ci n'est toujours possible qu'à partir du présent de l'interprète. Or, la compréhension nécessite également la rencontre de l'altérité et, plus encore, d'entrer en dialogue avec elle. Ce dialogue s'instaure d'abord à la faveur d'une ouverture à l'autre, puis dans une dialectique de la question. Ainsi, si je comprends, c'est parce que je suis concerné et inséré dans ma compréhension. Il ne faut toutefois pas en déduire que je comprends de manière entièrement active et consciente. Au contraire, la compréhension est portée par un advenir, un efficace historique qui toujours-déjà oriente ma précompréhension et qui, par le fait même, la rend possible. S'il m'arrive de comprendre, c'est parce que j'ai toujours-déjà compris. L'être fini et historique que je suis a beau faire toutes sortes de projets et tenter de saisir réflexivement le monde, je demeure transporté par mon appartenance à l'histoire et à la communauté qu'elle engage.

La tradition ne s'avère donc pas une entrave, mais plutôt une condition de possibilité de la compréhension. C'est grâce à elle qu'il m'est possible de m'orienter dans le monde et dans mon existence. Son avènement et son travail silencieux et sous-terrain conservent cependant un degré d'opacité qu'aucune conscience ne peut pleinement mettre au jour. Une conscience éveillée au travail de l'histoire en est une qui avoue humblement les limites de son effort réflexif, qui reste

⁸² *IG*, p. 146.

vigilante à la puissance de l'advenir qui la porte et qui demeure ouverte à de nouvelles expériences, c'est-à-dire à l'altérité ainsi qu'au dialogue.

C'est donc dans une médiation du passé et du présent que s'accomplit l'événement de la compréhension. Cette fusion des horizons s'avère entre autres possible grâce au fait que l'objet et l'accomplissement de la compréhension m'appartiennent et qu'ils baignent tous deux dans le langage, plutôt dans l'élément langagier (*Sprachlichkeit*). Comme le dit Gadamer, la « fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'œuvre spécifique du langage.⁸³ » Loin d'être à notre disposition, le langage est peut-être encore plus obscur que l'histoire tellement il m'est intime. Gadamer affirme que « [l]'élément langagier (*Sprachlichkeit*) est d'une proximité si inquiétante pour notre pensée; il s'objectifie si peu dans sa réalisation, qu'on peut dire de lui qu'il dissimule de lui-même son être véritable.⁸⁴ »

Malgré cette difficulté d'approche, Gadamer tente tout de même dans la troisième partie de *Vérité et méthode* de saisir l'essence du langage. S'il se lance dans une telle démarche, c'est parce qu'il désire proposer une conception de l'essence du langage qui souligne sa primauté dans l'existence finie humaine. Dans cette troisième partie, l'herméneutique acquiert une portée universelle ainsi qu'une vocation ontologique. Pour y voir plus clair, la prochaine section de ce chapitre se penchera sur les concepts d'élément langagier (*Sprachlichkeit*) et de parole (*Wort*). Le cas du Beau y sera également analysé afin de résumer ce que l'analyse de *Vérité et méthode* a permis de mettre au jour en ce qui a trait à l'événement (*Geschehen*).

3.4 L'aspect langagier de l'événement

3.4.1 L'élément langagier (*Sprachlichkeit*)

Dans son *Introduction*, Grondin affirme que « c'est dans le langage que Gadamer verra en 1960 la dimension la plus universelle de l'appartenance de notre conscience à un être travaillé par l'histoire.⁸⁵ » En effet, la fusion de l'horizon de l'interprète avec l'horizon du texte est possible grâce au fait que l'interprétation et le texte sont tous deux langagiers. Plus précisément, puisque et l'objet (*Gegenstand*) et le mode d'accomplissement ou la marque de la compréhension, c'est-à-

⁸³ *VM*, p. 601.

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *IG*, p. 181.

dire le fait d'être entraîné (*Vollzug*), sont langagiers, tous deux entrent dans un jeu de la question, c'est-à-dire une dialectique herméneutique. Dans celle-ci, les questions ainsi que les réponses de l'interprète et du texte s'interpénètrent en un sens qui se manifeste, qui vient à la présence.

Cet échange entre l'interprète et le texte est en réalité un processus dialogique au cours duquel le texte acquiert une autonomie par rapport à son auteur ainsi qu'à son interprète. À nouveau, le sens d'un texte n'est ni déposé dans le texte ni le résultat d'une opération cognitive strictement subjective. Le sens se présente plutôt à la faveur d'une application dans la compréhension de l'interprète en pointant vers son renouvellement infini. Le dialogue qui s'élabore entre la question que j'adresse au texte et celle à laquelle il me somme de répondre est donc dirigé par la chose (*Sache*) en question. L'autonomie du dialogue à l'œuvre dans l'expérience herméneutique provient donc du fait que c'est dans l'échange lui-même qu'advient le sens, la chose (*Sache*) en question. C'est en s'expliquant avec un texte, en le laissant parler que l'on participe à un événement de sens et de tradition. Dit autrement, le sens d'un texte se révèle lorsqu'une application s'efface dans une interprétation juste.

Ce fait que « comprendre, c'est *pouvoir* articuler cette compréhension en une interprétation qui est mise en langage du sens⁸⁶ » relève de ce que Gadamer nomme l'élément langagier (*Sprachlichkeit*). Le fait est que le sens qui advient dans l'interprétation n'est pas définitif, mais en quelque sorte différé. Bien que l'interprétation donne voix à ce qui veut se faire entendre dans le texte, celle-ci demeure insuffisante. L'interprétation n'épuise jamais tout ce qui voudrait se dire dans le texte. L'élément langagier (*Sprachlichkeit*) à la base de toute compréhension témoigne ainsi de la radicalité de la finitude du *Dasein* chez Gadamer : bien que l'élément langagier permette à toute compréhension de se déployer dans le langage et que, de cette façon, il soit universel, cette universalité demeure celle d'une limite, c'est-à-dire celle de l'application. L'interprétation que je fais d'un texte et le sens qui en émerge sont toujours chevillés à mes possibilités de langage actuelles : ce qui vient à se dire dans mon interprétation est donc toujours limité. La véritable universalité de l'élément langagier est en réalité celle du vouloir-dire possible, virtuel, jamais atteint.

⁸⁶ *IG*, p. 187.

Le fait est que le langage n'est jamais un instrument à la disposition du *Dasein*. Même si le langage permet une intelligibilité du monde, des choses ainsi que des autres, cette intelligibilité demeure travaillée par l'histoire et, dans ce sens, antérieure à toute compréhension, donc à tout effort réflexif : l'expérience a préséance sur la réflexion chez Gadamer. On pourrait aller jusqu'à dire que ce sont les mots qui m'arrivent, ce que l'expérience ordinaire du langage confirme. En réalité, je ne cherche activement et consciemment les mots que lorsqu'ils ne m'arrivent justement pas. Et le fait que je trouve bien souvent le mot que j'ai sur le bout de la langue en cessant de le chercher activement en témoigne particulièrement bien. Bref, le langage est si près du *Dasein* qu'il lui est impossible de s'en détacher et de le saisir réflexivement. À ce sujet, Grondin dit ceci :

Le langage est le plus intime chez soi que nous connaissons, voire le seul. Mais d'où vient cet être-chez-soi, sinon d'une non-familiarité plus fondamentale, d'une résistance de l'être au langage? C'est parce que la finitude est totale qu'elle doit aussi oublier sa dérélition. Le refuge du langage reste un asile. C'est ainsi que l'universalité de la dimension langagière découle en fait des limites du langage dans la perspective d'une herméneutique de la finitude.⁸⁷

Cette résistance de l'être au langage explique pourquoi aucune interprétation ne saurait épuiser tout ce qui voudrait pouvoir se dire.

Ceci s'illustre également par le fait qu'il est nécessaire que les mots deviennent matériels pour que je comprenne quoi que ce soit. Lorsque ma compréhension se déploie en une interprétation, elle le fait toujours à partir de mes possibilités langagières actuelles, c'est-à-dire à partir des mots qui peuvent m'arriver. Or, étant rivés à ma situation et à mon horizon langagier, ces mots sont toujours contingents et partiels⁸⁸. La matérialité des mots implique donc nécessairement une insuffisance face à l'être qui vient à la présence. Pour en quelque sorte combler cette insuffisance, mes mots contiennent un renvoi à ce qui n'a pas réussi à se faire entendre dans ces mots. Dans l'événement de la compréhension finie sourd l'infini d'un sens à renouveler. La finitude de l'être du *Dasein* a donc pour conséquence que la participation au sens n'est toujours possible qu'à travers la matérialité des mots qui, quant à elle, limite les possibilités du dire tout en faisant écho à ce qui voudrait être-dit. Bien que tout être pouvant être compris se déploie dans le langage, ce dernier ne saurait le saisir entièrement tellement il est toujours-déjà lui-même plus être que conscience.

⁸⁷ *IG*, p. 190.

⁸⁸ *IG*, p. 199.

La nécessaire matérialité ne doit cependant pas être vue comme une faiblesse, un défaut à corriger. La matérialité du sens exprime plutôt l'essence véritable du langage qui est dévoilement du monde et des choses à l'être fini et historique qu'est le *Dasein*. Car le langage est ce qui permet à la pensée d'être suivie et, ce faisant, de s'approcher de la particularité des choses qu'elle tente de saisir. Or, si ce qui veut se dire ne se retrouve jamais entièrement dans ce qui est dit, c'est bien parce que l'être du *Dasein* est fini, parce qu'il n'est que « là ». Par conséquent, lorsque la pensée se déploie dans le langage, elle ne peut pas surmonter la résistance que l'être lui offre, soit le voilement qui en est aussi constitutif – jamais un aveu d'amour ou un adieu ne saurait contenir en lui-même tout ce qui voudrait se dire –, d'où l'insuffisance du dit. Malgré cela, la finitude du *Dasein* n'est pas que limite : elle est aussi ouverture. Lorsque le dit matérialise et incarne le vouloir-dire, son insuffisance renvoie toujours à l'infini du non-dit. La limite du dit introduit donc l'infini dans la finitude du langage. Grâce à l'ouverture qu'elle libère, la finitude est également condition de possibilité de la transcendance. On comprend alors que le langage se caractérise par une constante transcendance de soi où le non-dit qui se dégage dans le dit renvoie à l'infinité virtuelle du vouloir-dire.

La finitude du langage du *Dasein* permet ainsi de saisir le langage dans son caractère proprement historique et événementiel : historique, car il demeure toujours-déjà porté par un travail de l'histoire qui demeure obscur et antérieur, et événementiel, car son incarnation, soit son application, permet l'advenir d'un sens présent et renouvelable. « Dans ce sens, le langage est la propre trace de la finitude.⁸⁹ » Le pouvoir de la finitude du langage du *Dasein* va même plus loin. Non seulement le langage fait-il advenir un sens lorsqu'une compréhension devient interprétation juste, le langage fait également parvenir les choses à la présence. Tout comme le réel imité se manifeste dans l'expérience de l'art, ce sont aussi les choses et le monde lui-même (*Welt*) qui se révèlent dans le langage, phénomène que l'on comprendra davantage à travers l'analyse du concept de parole (*Wort*).

3.4.2 La vérité de la parole (*Wort*)

On pourrait croire que le langage est antérieur à la pensée tellement celle-ci nécessite son articulation à l'aide de mots pour advenir. Pourtant, lorsque la pensée découvre le monde, elle le fait toujours à travers le langage. En ce sens, le langage est toujours contemporain de la pensée :

⁸⁹ Gadamer, « L'homme et le langage », dans *L'art de comprendre : Écrits II*, p. 62.

les choses et le monde se présentent dans le langage. Bien que la pensée nécessite le langage, ce dernier demeure contemporain de la pensée puisque c'est grâce à lui que l'on fait l'expérience du monde. Chez Gadamer, le monde (*Welt*) fait référence à la totalité de ce qui peut être vécu, compris et pensé et qui, par ailleurs, n'est accessible que dans et par le langage. En ce sens, le monde chez Gadamer n'est jamais un en soi à l'extérieur de l'expérience langagière du *Dasein*, il demeure humain, donc langagier.

Cette puissance de révélation, d'ouverture de monde du langage est ce que Gadamer nomme la vérité du mot (*Wort*). Il importe de mentionner que mot ou parole (*Wort*) ne renvoie pas ici à une entité linguistique à la disposition de la réflexion. Comme mentionné plus haut, ce sont les mots qui saisissent le *Dasein*. Ils le saisissent en ce sens qu'ils le font participer à un événement d'être. Cette valence d'être du mot (*Seinsvalenz des Wortes*) constitue le mode poétique du dire. En d'autres mots, le mode poétique du dire se déploie lorsque la parole parvient, malgré la résistance de l'être au langage, à le rendre présent en elle. Lorsqu'elle y parvient, la parole se maintient dans le « là » caractéristique de l'ouverture du *Dasein*.

« Le « là » universel de l'être dans le mot est la merveille de la langue, et la plus haute possibilité du dire consiste à capter cette proximité de l'être, à rassembler l'être qui disparaît et qui se dérobe. Il s'agit d'une proximité, d'une présence, non pas de ceci ou de cela, mais de la possibilité de tout.⁹⁰»

Le monde humain ne se révèle donc qu'à la faveur de cette vérité du mot qui, en vérité, « est le maintien, la sauvegarde de la proximité⁹¹ » avec l'être.

Pourtant, même si l'être vient à se présenter dans le langage, il demeure hors de portée de la conscience réflexive. Car l'être qui se dévoile dans le langage obéit à une dialectique de la présence et de l'absence. L'exemple du sens qui vient à la présence dans l'interprétation illustre bien cette dialectique : bien qu'un sens émerge, il se retire dans la promesse d'un renouvellement infini. L'interprète n'a donc jamais une prise sur le sens. Plutôt, la compréhension advient dans son application et ainsi ouvre la possibilité de participer à un sens présent et renouvelable. En ce sens, l'effort de la conscience réflexive se limite à la conscience de la limite de tout ce qui est dit.

⁹⁰ H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, tome 8, p. 54 cité et traduit dans *IG* p.212.

⁹¹ *Loc. cit.*

En effet, comme en ce qui a trait au sens dans l'interprétation, les mots qui viennent à être dits dans la vérité de la parole renvoient toujours à l'infinité du non-dit. Ce renvoi qui rend le non-dit co-présent, Gadamer le nomme l'accomplissement spéculatif du langage. Dit autrement, lorsqu'un sens laisse entendre ce qui n'a pas été épuisé dans celui-ci, c'est alors qu'advient cette proximité avec l'être. C'est donc dans ce « là » du langage qu'advient l'événement de la compréhension. Comme le dit Gadamer « dire ce qu'on pense, se faire comprendre, c'est maintenir le lien de ce qui est dit à l'infini du non-dit dans l'unité d'un sens et le faire ainsi comprendre.⁹² »

J'ai déjà mentionné plus haut que le langage se caractérisait chez Gadamer par une transcendance de soi. On voit ici à nouveau comment cette transcendance s'accomplit : en faisant signe vers l'infinité de ce qui n'a pas été dit mais qui cherche tout de même à se faire entendre, l'interprétation découvre son espace de liberté. Car ce sont toujours certains mots plutôt que d'autres qui arrivent à l'être dans l'interprétation. Appartenant à la situation et l'horizon herméneutique de l'interprète, ces mots qui arrivent sont en réalité une possibilité parmi tant d'autres. Or, puisqu'un horizon n'est jamais clos sur lui-même, qu'il peut se fusionner avec d'autres et par le fait même repousser sa limite, d'autres mots peuvent toujours surgir dans le renouvellement de l'interprétation. La liberté de l'interprétation n'est cependant pas à portée de main : l'interprète peut toujours s'exprimer autrement, moyennant une expérience authentique repoussant son horizon herméneutique. C'est en ce sens que le langage se transcende toujours lui-même. Le langage exprimé, énoncé ou dit a toujours la possibilité d'être exprimé, énoncé et dit autrement.

Cette transcendance essentielle au langage confirme la promesse de son universalité. Car si l'on peut toujours comprendre autrement, c'est bien parce que l'interprétation est appliquée, soit relative aux possibilités langagières de l'interprète. Ce dernier est toujours concerné par ce qu'il comprend et inséré dans sa compréhension. Les choses et le monde se présentent donc à moi sous un certain aspect, et ce, parce que l'interprète que je suis participe à leur manifestation. Inversement, les choses et le monde ne se présentent qu'à la faveur de l'insertion de l'interprète dans ce qu'il comprend. Comme le dit Grondin, « il faut « y » être pour comprendre.⁹³ » Comme

⁹² *VM*, p. 740.

⁹³ *IG*, p. 216.

c'était déjà le cas dans l'expérience de l'art ainsi que dans l'expérience herméneutique d'un texte, la participation de l'interprète ne nuit en aucun cas à la justesse de la compréhension. Bien au contraire, l'application est en réalité une condition de possibilité essentielle et universelle de toute compréhension.

Certes, l'événement de la compréhension consiste en une participation à un avènement qui excède le *Dasein* qui comprend. Cette transcendance n'est cependant possible qu'à partir de l'ouverture caractéristique de la finitude du *Dasein*. L'événement de la compréhension en est donc toujours un pour quelqu'un et n'est pas qu'une opération désincarnée d'une conscience éclairée. Étant un mode d'être pour le *Dasein*, la compréhension s'avère davantage être que conscience, et ce, à tel point que le *Dasein* s'y trouve inséré dans l'être auquel il participe.

L'analyse de l'aspect langagier de l'événement de compréhension a mis au jour le fait que l'expérience-même du monde et des choses que fait le *Dasein* relève de l'événement. L'advenir des mots qui lui échoient témoigne en premier lieu de la contemporanéité de la pensée et du langage, ce qui signifie que le langage n'est pas à la disposition du *Dasein*. Le langage porte l'expérience, voire l'existence du *Dasein*, d'une manière tellement intime que son œuvre ainsi que le travail de l'histoire qui le traverse demeure souvent opaque, insaisissable et immémorial. L'advenir des mots qui échoient au *Dasein* témoigne en second lieu d'un accès à la transcendance caractéristique du langage. Lorsqu'il y a événement de sens, ce qui est dit renvoie, fait écho, laisse résonner l'infini du vouloir-dire. Le sens qui advient ainsi transcende les possibilités langagières actuelles. Dans cette ultime possibilité du dire qu'est le dire poétique, le *Dasein* participe à l'événement, à la merveille du langage qui est de se maintenir dans la proximité de l'être qui se voile. Ce « là » du langage est cet événement où ce qui se voile est porté au jour dans la présence d'un sens.

À nouveau, on voit à quel point la conscience est plus être que être conscient, qu'elle est davantage une participation qu'une maîtrise et que son rôle s'avère secondaire dans l'événement qui lui permet d'accéder au réel, à l'histoire, au monde, bref à tout ce dont elle fait l'expérience durant son existence. L'événement est donc ce qui porte toujours-déjà la conscience et le *Dasein* dans son existence de manière antérieure et immémoriale. En ce sens, l'événement est la marque de la finitude et de l'historicité du *Dasein*.

On voit très bien cependant que l'événement de compréhension (*Geschehen*) est également ce qui permet au *Dasein* d'accéder à ce qui le dépasse ainsi qu'à ce qui l'excède. Du fait qu'il peut participer à un advenir ontologique, historique et langagier, le *Dasein* peut repousser son horizon, rencontrer l'altérité et entrer en dialogue avec elle. L'événement de compréhension et la transcendance qu'il permet garantit l'ouverture du *Dasein* et, par conséquent, la possibilité d'une entente. Car le *Dasein* n'est jamais séparé de l'objet de son expérience : il y est. En ce sens l'événement de compréhension est aussi la promesse qu'un pont peut être jeté entre les humains, leurs traditions et leurs langues.

3.4.3 Le cas du Beau

Beaucoup a été appris à propos de l'événement dans *Vérité et méthode* au cours de ce chapitre. Tant l'expérience de l'art, que l'expérience herméneutique et langagière ont permis de révéler l'importance et l'omniprésence de l'événement (*Geschehen*) dans l'œuvre. Bien qu'il ait fallu avoir recours à l'analyse des concepts clés des trois parties de *Vérité et méthode* pour découvrir l'événement ainsi que ses ramifications, je suis maintenant en mesure d'en faire une caractérisation. À cette fin, je me pencherai sur un dernier concept employé dans *Vérité et méthode*, c'est-à-dire le Beau.

Si j'ai choisi de me pencher également sur le Beau, c'est d'abord parce que ce concept lie la fin de l'œuvre à son début. En effet, la métaphysique du Beau n'est décrite qu'à la toute fin de *Vérité et méthode*, tout en faisant évidemment écho à l'expérience de l'art analysée au tout début de l'œuvre. Je dirais même que l'étude du cas du Beau est un clin d'œil au poème de Rilke situé en exergue, et ce, même si le poème ne parle pas du Beau : le poème n'est-il pas encore plus éclairant maintenant? J'ai également choisi de clore ce chapitre avec l'analyse du Beau, car il permet, à mon avis, non seulement de situer la place de l'événement (*Geschehen*) dans l'œuvre en entier, mais aussi par rapport à un concept directeur et fondamental de l'œuvre qu'est la vérité.

Le titre de l'œuvre l'indique bien, la vérité est au cœur des enjeux, voire l'enjeu principal de *Vérité et méthode*. Plus précisément, une des visées centrales de l'œuvre consiste en une revalorisation d'une conception de la vérité qui n'est pas exclusive à la méthode scientifique. Si Gadamer déconstruit les abstractions de la distance esthétique et temporelle, c'est bien afin de reconquérir les expériences authentiques de l'art, de l'histoire et du langage. Or, ces expériences

authentiques ont toutes la forme du dévoilement : dans l'expérience de l'art, le réel imité se présente; dans l'expérience herméneutique, le sens du texte vient à la présence à travers le renouvellement qu'est l'application; dans l'expérience langagière, les choses et le monde deviennent présents. Or, si toutes ces expériences ont la forme du dévoilement, c'est parce qu'une vérité s'y révèle. La vérité comprise comme *alètheia*, comme le « non-voilé », est ce qui se montre soi-même, ce qui se présente. Qu'il s'agisse du réel imité ou du monde, une vérité se dévoile bel et bien dans chacune des expériences que *Vérité et méthode* tente de reconquérir.

La même chose peut être dite du Beau : l'expérience que l'on fait du Beau est également une expérience authentique dans laquelle une vérité se manifeste. À proprement parler, je ne fais pas l'expérience directe du Beau : je fais plutôt l'expérience de la beauté incarnée dans une œuvre d'art ou dans de nobles actions par exemple. En effet, le Beau éclaire les choses d'une telle manière qu'elles en viennent à se présenter comme belles. Tel un surgissement, l'expérience du Beau ainsi que toute expérience authentique ont quelque chose de surprenant, d'éclairant.

Or, ce qui est éclairant est aussi ce qui est vraisemblable, ce qui, lorsqu'une connaissance certaine et assurée s'avère impossible, me guide dans mes jugements, décisions et actions. Dans ces circonstances, le vraisemblable agit à titre de vérité de l'événement : c'est la vérité jusqu'à ce que je fasse l'expérience de sa fausseté. Cette conception de la vérité est en réalité une conception rhétorique de la vérité. Si Gadamer réhabilite cette conception, c'est parce le *Dasein* n'est pas un dieu : il n'a jamais une pleine certitude dans ce qu'il entreprend et dans ce qu'il connaît. L'aventure humaine est davantage guidée par ce qui est vraisemblable que par ce qui est recommandable et assuré. Le fait est que le *Dasein* est fini en son être, finitude qui à son tour implique également la finitude de sa connaissance.

Le Beau éclaire les choses d'une manière qui m'entraîne dans un advenir de vérité. Ici, Gadamer se réclame de la doctrine platonicienne du Beau. S'il s'en inspire, c'est parce que le Beau y éclaire comme la lumière le fait. « L'idée platonicienne du Beau souligne à la fois la transcendance de ce qui nous éclaire, la transcendance de l'idée, et son incarnation, sa manifestation sur le terrain de la finitude⁹⁴ », dit Grondin. Cette double dimension de la transcendance et de l'incarnation rappelle le dévoilement du sens dans l'expérience

⁹⁴ *IG*, p. 221-222.

herméneutique : le sens se trouve présent dans la compréhension qui se déploie dans une interprétation, mais demeure toujours différé. En ce sens, le sens transcende effectivement ce qui apparaît grâce à l'application. Il éclaire l'interprétation. Le sens, ou plutôt son renouvellement virtuellement infini, est donc toujours-déjà à l'œuvre dans chaque compréhension. Il lui est antérieur et il en va de même pour le Beau. Ce dernier est toujours-déjà à l'œuvre dans les belles choses, mais on ne le saisit jamais tel qu'il est lui-même.

Le Beau illustre donc la manière dont la lumière éclaire toujours-déjà les choses. Or, cette antériorité de la lumière sur ce qui est éclairé est le fait, chez Gadamer, du langage. En effet, s'il m'est possible de participer au dévoilement du sens, c'est parce que les choses et le monde se révèlent à travers le langage. Le langage est donc cette lumière antérieure qui fait le pont entre le texte issu de la tradition, l'infinité du sens à développer et la compréhension appliquée. Immémoriale parce que toujours-déjà à l'œuvre, l'antériorité de la lumière du langage précède tout effort réflexif. Or, si tel est le cas, c'est parce que la compréhension est plus être que conscience en ce sens que l'être est toujours-déjà déposé dans le langage. Dans cette possibilité de se maintenir à proximité de l'être qu'est le « là » du langage, la vérité de la parole, l'être qui peut être compris s'y trouve pris par la compréhension et réciproquement. Grondin parle ici d'une « co-appartenance originelle » entre l'être et le langage.⁹⁵ En effet, si le monde et les choses se présentent toujours dans et grâce à l'élément langagier, c'est parce que l'être et le langage sont inséparables, voire difficilement distinguables pour le *Dasein*.

Comme il a été mentionné plus haut, on tente de comprendre parce qu'au final on ne comprend pas grand-chose. La finitude du *Dasein* est à ce point radicale chez Gadamer qu'elle ouvre le *Dasein* à l'événement du monde et des choses, c'est-à-dire à l'être, et ne le fait toujours qu'à partir de la lumière du langage. « Il n'y a en effet de lumière que sur fond d'obscurité essentielle⁹⁶ », dit Grondin. La co-appartenance de l'être et du langage est donc l'ultime conséquence de la finitude de l'être du *Dasein*. Bien qu'il s'agisse de l'expression d'une limite – rien ne peut se révéler au-delà de l'horizon du langage –, il s'agit également de la condition du dévoilement de tout et, surtout, de la possibilité d'un éveil et d'un maintien dans la proximité de

⁹⁵ *IG*, p. 223.

⁹⁶ *Loc. cit.*

l'être et de son événement. Bref, même si l'on ne comprend pas grand-chose, c'est tout de même une merveille si l'on comprend quoi que ce soit.

Le cas du Beau a ainsi permis de saisir la transcendance de l'événement langagier à l'aide de la métaphysique platonicienne de la lumière. Le Beau, tout comme le langage, permet au monde et aux choses de se révéler d'une telle manière qu'ils possèdent une prétention à la vérité. Cette prétention est celle du vraisemblable qui éclaire le *Dasein* durant le parcours fini qu'est son existence. Or, si le vraisemblable se manifeste pour le *Dasein*, c'est parce que, comme le Beau, il éclaire les choses et s'incarne plutôt que de se révéler lui-même. La finitude du *Dasein* est ainsi à l'avant-plan de la pensée de Gadamer. Comme il dit, « [l']événement du beau aussi bien que l'advenir herméneutique supposent tous les deux, fondamentalement, la finitude de l'existence humaine.⁹⁷ »

La finitude du *Dasein* le renvoie également à l'antériorité du langage et du travail de l'être qui le transporte toujours-déjà. L'effort réflexif ne saurait donc jamais être suffisant pour mettre au jour l'advenir qui travaille le langage. En effet, si le langage s'avère la condition de possibilité du dévoilement de l'être et que, par ailleurs, l'être ne se présente (et que de manière différée) que dans le langage, on peut vraisemblablement avancer que le langage ne permet jamais d'avoir une conscience claire et nette du travail de l'être qui se dépose dans le langage. La co-appartenance originelle de l'être qui peut être compris et du langage est le fonds duquel tout sourd. En ce sens, le langage et *a fortiori* la compréhension sont davantage être que conscience.

Il me semble que l'on touche ici à ce qu'est l'événement (*Geschehen*) chez Gadamer dans *Vérité et méthode*. Ce n'est sûrement pas un hasard si aucune section n'est dédiée à l'événement. En réalité, le fait est que l'événement traverse, transporte et travaille l'œuvre en entier. J'oserai même dire que *Vérité et méthode* advient dans l'événement de sa lecture. Tenter de circonscrire l'événement semble dans ce cas ardu puisqu'il est toujours-déjà advenu. Remonter en-deçà de l'événement impliquerait la possibilité d'un horizon de compréhension dépassant ce qui est antérieur à la compréhension. Une telle recherche de saisie et de clarté absolue apparaît vaine à Gadamer. Ce serait complètement rater une interprétation juste et adéquate de *Vérité et méthode*. En effet, cette grande œuvre, à mon sens, invite le lecteur à s'éveiller au travail qui toujours-déjà

⁹⁷ VM, p. 765.

le transporte et à demeurer vigilant quant aux égarements de sa raison lorsque celle-ci se croit toute-puissante. Bien qu'il ne s'agisse là que d'une interprétation qui vise à être la bonne, je crois pourtant être sur le bon chemin lorsque j'affirme qu'il s'agit ultimement d'un appel à l'humilité.

3.4.4 Conclusion

L'événement est donc cet œuvrer qui se produit, qui m'advient et auquel on peut s'éveiller et rester vigilant. Les différents concepts analysés au cours de ce chapitre ont permis d'étayer les aspects ainsi que le processus de l'événement. Ceux-ci ont mis en lumière le fait qu'il s'agit d'un jeu ou d'une dialectique qui s'installe entre l'objet d'une expérience et la conscience qui en fait l'expérience. Dans cette rencontre et ce dialogue avec l'altérité s'accomplit une fusion d'horizons historiques et langagiers et c'est à la faveur de cette fusion que l'être vient à la présence. Cet être possède d'abord une prétention à la vérité parce qu'il réfère toujours à une transcendance qui excède ce qui vient à se présenter. Cet être possède ensuite une prétention à la vérité parce qu'il concerne la conscience qui en fait l'expérience. La vérité émergeant de l'événement n'est donc ni entièrement subjective au sens où elle ne serait que le fruit d'un effort réflexif ni entièrement objective au sens où elle dépendrait entièrement d'une référence extérieure. Dit autrement, il y a événement de vérité parce que je participe à un œuvrer qui me dépasse.

Or, s'il m'est possible de participer à un tel événement, c'est parce que j'appartiens à ce dont je fais l'expérience. L'appartenance (*Zugehörigkeit*) à l'histoire ainsi qu'au langage garantit la possibilité de la participation du *Dasein* à l'événement : s'il y a fusion des horizons temporels et langagiers, par exemple, dans l'interprétation d'un texte, c'est parce que l'être du *Dasein* appartient à l'histoire et au langage. Mais il y a plus encore. Car l'herméneutique qui traite de l'événement tente certes de décrire ce processus qui porte le *Dasein* dans son expérience de l'art, de la tradition, du monde, bref de tout. Cependant, puisque l'événement est cet œuvrer toujours-déjà advenu, il est également la marque même de la possibilité pour le *Dasein* de s'éveiller et de se maintenir dans une proximité avec l'être. Dit autrement, c'est parce que l'être se dévoile toujours-déjà dans son expérience du monde qu'il est possible pour le *Dasein* de se rendre compte de cette merveille. L'événement est donc aussi cette possibilité d'éveil à l'être : « là » aussi, dans la pensée de l'événement, il y a événement.

Si ce « là » est possible, c'est parce que l'être est toujours-déjà déposé dans le langage. Puisque le langage dévoile le monde et les choses, c'est également en lui que se trouve la possibilité d'un maintien dans la proximité de l'être. La co-appartenance originelle de l'être qui peut être compris et du langage permet cela. Malgré cette possibilité, il importe toutefois de rappeler que cette proximité permet de porter au jour ce qui se voile. Ainsi, l'événement du « là » dans le langage s'avère être la plus haute possibilité du dire. L'événement est donc aussi cette possibilité qui, pour l'être fini que je suis, est certainement une merveille.

En tant que ce qui le transporte toujours-déjà, ce qui lui permet d'accéder à la transcendance à partir de son être particulier ainsi que la possibilité d'un maintien dans la proximité de l'être, l'événement est pour le *Dasein* l'ultime marque de sa finitude ainsi que la promesse d'un dépassement de soi. Il lui rappelle non seulement les limites de sa conscience, mais également que la vie dans le langage est davantage affaire de participation que de réflexion. La finitude du *Dasein* est donc tout autant une limite qu'une ouverture à ce qui la dépasse. La vérité que Gadamer a tenté d'arracher au monopole de la méthode scientifique dans *Vérité et méthode* est donc paradoxalement celle dans laquelle le *Dasein* vit toujours-déjà. Or, si tel est le cas, c'est parce qu'il y a toujours-déjà eu événement.

4 Portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement

L'analyse des concepts clés de *Vérité et méthode* avait d'abord pour but de mettre en lumière la pensée de Gadamer concernant l'événement (*Geschehen*). Cet exercice étant accompli, cette même analyse peut dorénavant servir un deuxième but qui est, en vérité, le but principal de ce mémoire : dresser un portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement dans *Vérité et méthode*. À cet effet, le premier chapitre de mon mémoire a fourni un portrait préliminaire de cette filiation dont les intuitions méritent d'être confrontées aux résultats de l'analyse du deuxième chapitre. Pour ce faire, je présenterai d'abord des ressemblances entre la pensée de l'événement chez Heidegger et Gadamer que l'on peut tirer des deux premiers chapitres. Je m'attarderai principalement à l'importance accordée à l'écoute ainsi qu'au rôle central de la médiation dans la pensée de l'événement chez ces deux auteurs. Je discuterai ensuite de différences qui m'apparaissent décisives pour mon sujet. Cette deuxième section se penchera surtout sur la participation du sujet dans la pensée de l'événement chez les deux auteurs. Je tenterai d'expliquer l'origine de la divergence entre le maître et l'élève pour enfin expliciter les implications de cette divergence pour la pensée de chacun. Ce faisant, je serai en mesure de dresser un portrait de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement dans *Vérité et méthode*.

Pour m'aider dans cette tâche, je me référerai majoritairement à trois textes. Je ferai principalement appel au livre de Philippe Eberhard intitulé *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, à l'essai *Sur la vérité de l'œuvre d'art* de Gadamer ainsi qu'à l'essai sur *L'origine de l'œuvre d'art* de Heidegger. Ceci me permettra non seulement de revenir sur mes intuitions de base, mais également de revenir sur le terrain de l'art qui a lancé la réflexion sur l'événement tant chez Heidegger que chez Gadamer.

4.1 Proximité et ressemblances

4.1.1 La primauté de l'écoute

Je débiterai ce troisième et dernier chapitre en m'attardant à une ressemblance entre la pensée de Heidegger et Gadamer que j'avais simplement mentionnée dans ma première caractérisation de l'*Ereignis* : celle de l'importance, voire de la primauté de l'écoute. Au premier

chapitre, l'analyse de la conférence sur *Le principe d'identité* a présenté l'*Ereignis* comme un appel du regard ainsi qu'un mot directeur. Également, le texte sur *La vérité de l'œuvre d'art* a révélé l'événement heideggérien comme étant un pur surgissement lumineux duquel quelque chose d'inouï émerge, comme « le projet en vertu duquel quelque chose d'inouï apparaît comme vrai⁹⁸ ». Parallèlement, le second chapitre a mis en avant l'importance de l'ouverture à l'altérité qui, quant à elle, présuppose une écoute attentive à la question qui m'interpelle dans l'expérience de l'art, de la tradition et du langage. Ainsi, la pensée de l'événement dans *Le principe d'identité* et dans *Vérité et méthode* met en avant la primauté de l'écoute.

Si l'écoute se voit attribuée une telle primauté tant chez Heidegger que chez Gadamer, c'est à mon avis parce que l'ouïe et *a fortiori* l'écoute illustrent adéquatement la finitude humaine. Comme l'éclair qui surgit dans le ciel, le son me surprend et survient sans aucune intervention ni contrôle de ma part. Quiconque a déjà tenté de se déplacer le soir chez soi sans faire de bruit sait à quel point on ne contrôle pas le bruit. Plus encore, le son a un caractère englobant qui remplit l'espace, qui s'impose et qu'on ne peut pas ignorer. Qu'une sirène d'ambulance retentisse et la conversation s'interrompt et les têtes se tournent. À ce sujet, Eberhard écrit: « [if] it is possible to look the other way if one does not want to see something, one cannot listen the other way if one does not want to hear something⁹⁹. » Tout comme la finitude humaine projetée dans l'existence, l'écoute participe à quelque chose qui la dépasse et qui limite son action : je ne peux pas ne pas entendre le cri soudain qui s'élève, je peux par contre écouter la peur ou la joie qui le pousse.

Plus encore, l'écoute possède un lien particulier qu'aucun autre sens ne possède, c'est-à-dire un lien avec le langage. Concernant ce lien particulier, Eberhard dit ceci:

With reference to Aristotle, Gadamer notes that seeing is the sense closest to knowledge, to the activity of making distinctions, because it presents us with more variety than any other sense. Hearing, however, is more universal because it means not only hearing but also hearing words. Only hearing is related to *logos* and language.¹⁰⁰

En effet, aucun autre sens ne possède un tel lien avec le *logos* et les mots. La primauté de l'ouïe et de l'écoute découle ainsi de sa proximité avec le langage. De plus, le langage étant ce qui révèle le monde au *Dasein*, l'ouïe et l'écoute possèdent, grâce à leur proximité avec le

⁹⁸ Gadamer, *Vérité de l'œuvre d'art*, p.126.

⁹⁹ Philippe EBERHARD, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, p. 94-95.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 100.

langage, une certaine universalité : en écoutant la question qui s'élève du monde et des choses, le *Dasein* demeure ouvert à l'expérience qu'il peut en faire et, plus encore, à l'événement de vérité qui s'y dévoile. En ce sens, l'écoute est une condition de possibilité de l'événement et surtout de la pensée de l'événement. Car seule une conscience ouverte, c'est-à-dire à l'écoute, peut recevoir l'altérité pour ce qu'elle est, entendre l'appel qui sourd de cette rencontre et, plus encore, rester alerte au travail qui toujours-déjà la transporte et auquel elle appartient.

4.1.2 La médiation dans la pensée de l'événement

Une seconde ressemblance sur laquelle j'aimerais m'attarder est celle du rôle central qu'occupe la médiation dans la pensée de l'événement. Au premier chapitre, j'ai mentionné ce rapprochement entre les deux auteurs ainsi qu'une première différence qui les distingue sur ce même point. J'aimerais ici reprendre cette ressemblance pour approfondir ce qui distingue le maître de l'élève sur ce point. Il a été vu que l'identité, selon la conférence sur *Le principe d'identité*, se situait dans le processus de médiation qui s'accomplit dans la co-proprietation, soit dans l'événement appropriant entre l'être et l'homme. Dans la pensée heideggerienne de l'événement, cette médiation se déploie à un niveau originaire.

Pour illustrer ceci, je propose de m'attarder à l'analyse de la structure ontologique de l'œuvre d'art en tant qu'avènement de la vérité dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Selon Heidegger, l'œuvre d'art possède son autonomie propre qui force le spectateur à séjourner auprès d'elle. Cette autonomie proviendrait du combat entre ce que Heidegger nomme le « monde » et la « terre », c'est-à-dire entre ce qui se dévoile dans l'éclaircie de l'étant et ce qui se voile et se garde dans l'œuvre. Heidegger dit :

Installant un monde et faisant venir la terre, l'œuvre accomplit ce combat. L'être-œuvre de l'œuvre réside dans l'effectivité du combat entre monde et terre. Le combat parvient à son apogée dans la simplicité de l'intime; voilà pourquoi l'unité de l'œuvre advient dans l'effectivité du combat. L'effectivité du combat, c'est le rassemblement du mouvement de l'œuvre qui se dépasse constamment lui-même. C'est pourquoi le calme de l'œuvre reposant en elle-même a son essence dans l'intimité du combat.¹⁰¹

¹⁰¹Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 53-54.

Bien que Heidegger fasse aussi référence aux créateurs et aux gardiens de l'œuvre dans son essai, ceux-ci « appartiennent [...] essentiellement à l'être-créé de l'œuvre¹⁰² ». La médiation à l'œuvre dans l'avènement de vérité qu'est l'œuvre d'art ne nécessite donc aucune référence à un ou des sujets extérieurs au combat effectif dans l'œuvre. La médiation qui a lieu dans l'événement heideggérien occupe donc un rôle central qui, toutefois, minimise la participation du sujet en tant que subjectivité particulière. Dit autrement, l'*Ereignis* advient dans la co-appropriation entre l'être et l'homme, non pas entre l'être et un tel sujet.

Chez Gadamer par contre, l'événement de la compréhension (*Geschehen*) s'accomplit toujours dans le temps ainsi qu'avec la participation d'un sujet particulier. S'il peut y avoir médiation, par exemple, une fusion des horizons dans l'expérience herméneutique d'un texte issu de la tradition, c'est bel et bien parce qu'il y a application à la situation herméneutique présente ainsi qu'à l'horizon langagier présent du sujet faisant l'expérience en question. En ce sens, un événement de tradition advient dans l'expérience herméneutique seulement parce que le passé me parle au présent, parce qu'il m'adresse une question qui me somme de répondre en questionnant le texte en retour. La dialectique de la question et de la réponse à la base de l'expérience herméneutique, mais aussi à la base de l'expérience de l'art, du monde et des choses, bref de la médiation de l'événement chez Gadamer, cette dialectique implique nécessairement toujours la participation du sujet dans son être fini et historique. Par conséquent, le *Geschehen* gadamérien advient lui aussi toujours de manière historique et située, c'est-à-dire en référence au sujet qui participe à l'avènement de la vérité. Le concept clé de *Darstellung* a entre autres parfaitement illustré cette modalité de la médiation chez Gadamer. En effet, dans la transfiguration en œuvre, le réel imité n'acquiert un surcroît d'être qu'à la faveur d'une présentation pour quelqu'un. C'est donc si et seulement s'il y a spectateur qu'advient la vérité dans l'expérience de l'art. L'événement et la médiation qui le fait advenir impliquent ainsi toujours une référence au sujet qui participe à l'événement (*Geschehen*).

Cette différence quant à la participation du sujet implique un processus différent pour la médiation qui advient dans l'événement : dans le cas de l'*Ereignis*, il s'agit d'un pur surgissement lumineux qui advient instantanément; dans le cas du *Geschehen* cependant, l'événement advient instantanément ainsi que lentement. Le fait est que l'événement de la

¹⁰² *Ibid.*, p. 80.

compréhension dont parle Gadamer survient en partie de manière saisissante, voire foudroyante, en partie dans la durée à la suite d'un effort continu. Comprendre, c'est certes être saisi. Parfois, on dit même qu'on a une illumination. Malgré cet éclair de génie qui frappe, la compréhension demeure un processus difficile qui s'étend dans le temps. Comprendre les raisons d'une rupture amoureuse ou les motifs qui ont poussé un être cher à commettre un crime par exemple n'est jamais que le fruit d'une illumination. Ces événements marquants d'une vie accompagnent l'individu durant son existence et le transforment au même rythme que leur compréhension advient. À ce sujet, Eberhard écrit:

Sometimes Gadamer agrees with the Heraclitus inscription above the door of Heidegger's Black Forest cabin: "The thunderbolt steers all things." Understanding is like a burst of light. It happens suddenly like very cold water that a jolt turns into ice in the blink of an eye. Despite the suddenness of understanding, however, one does not rush through a poem to understand it. One learns it by heart, one stays with(in) it, sometimes for years, one lingers and tarries. Understanding is also a painstaking effort. Though instantaneous, understanding is a slow and painstaking process. One cannot understand poetry in a hurry. Gadamer's illustration of what it means not to understand perfectly conveys that understanding is both an instant and a long process.¹⁰³

Ou comme le dit Nietzsche:

Plus tard, quand la jeune âme, à force de déceptions cuisantes, finit par se retourner soupçonneusement contre elle, impétueuse et farouche jusque dans sa méfiance et ses remords, comme elle s'en prend à elle-même, avec quelle fureur elle se déchire et se venge de son long aveuglement, comme s'il avait été volontaire! En opérant ce passage on se punit soi-même, par méfiance envers ses sentiments; on fustige son enthousiasme par le doute; la bonne conscience elle-même apparaît comme un danger, comme si elle résultait du camouflage et de la lassitude d'une sincérité plus fine; et avant tout on prend parti, on prend parti radicalement *contre* « la jeunesse ». — Dix ans se passent, et on comprend que tout cela était encore... de la jeunesse!¹⁰⁴

La compréhension d'une œuvre d'art, d'un texte philosophique et du monde ne fait évidemment pas exception à cette ambiguïté du processus de la compréhension qui, chez Gadamer, s'inscrit dans la temporalité du *Dasein*. Le degré de participation du sujet implique donc une différence dans le processus de la médiation de l'événement. Bien que le maître et l'élève insistent tous deux sur l'importance de l'aspect processuel de l'événement et de la

¹⁰³ Eberhard, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p. 50-51.

médiation qui s'y déploie, Gadamer reste sur le terrain de la conscience et de ce qui lui arrive, alors que Heidegger s'en éloigne.

Ici se trace la limite de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la pensée de l'événement. Plusieurs autres points de rapprochements auraient pu être ici développés tant Gadamer s'inspire de Heidegger et qu'il prend sa pensée comme point de départ. La reprise par Gadamer de la méthodologie heideggérienne de la destruction et son adhésion à la radicalisation de la compréhension de soi que Heidegger a opéré dans son herméneutique de la facticité, pour ne nommer que ces deux rapprochements possibles, mériteraient un approfondissement particulier. Cependant, les points de rapprochement concernant la primauté de l'écoute et le rôle central de la médiation dans l'événement, permettent de faire le pont vers ce qui, à mon avis, permet de saisir l'autonomie de la pensée de Gadamer à l'égard de celle de Heidegger.

4.2 Au-delà de la stricte filiation

Tant pour Heidegger que pour Gadamer, la vérité n'est jamais l'affaire d'une saisie ou d'un effort cognitif individuel strictement actif. La vérité n'est pas simplement le résultat d'une opération mentale qui se résumerait en l'adéquation d'une représentation intellectuelle avec une réalité extérieure objectifiable. La vérité est au sens transitif, c'est-à-dire au sens qu'elle me transporte. Être n'est pas qu'un nom, mais aussi un verbe. Aussi bien la notion de combat que celle d'avènement témoignent en effet de l'aspect verbal et processuel de l'événement de la vérité et de l'être. Et l'*Ereignis* et le *Geschehen* renvoient à ce qui a toujours-déjà lieu, à l'avènement de la vérité et de l'être. Pourtant, Gadamer ne suit pas le même chemin que son maître. Pourquoi alors suivre les pas de Heidegger en élaborant ce qui arrive par-delà le sujet et ce sur quoi il n'a pas de prise, pour ensuite retourner vers ce même sujet que Heidegger a détruit dans *Sein und Zeit*?

La réponse à cette question se trouve à mon sens dans le fait que Gadamer ne croit pas que penser la différence ontologique développée dans *Sein und Zeit* permette de trouver un langage qui puisse dépasser la métaphysique grecque afin de circonscrire l'être en lui-même. Plus haut, j'ai mentionné l'antériorité du langage sur toute compréhension ainsi que sa proximité avec l'être : l'être est toujours-déjà déposé dans le langage d'une telle manière que ce dernier dévoile le monde et les choses au *Dasein*. À ce moment de mon analyse, j'ai parlé de la co-appartenance

qui existe entre l'être et le langage, plutôt entre l'être qui peut être compris et le langage. Pour Gadamer, la conscience et son effort réflexif ne sont jamais en mesure de remonter en-deçà du travail de l'histoire et du langage qui les transportent, et ce, parce que le *Dasein* appartient toujours-déjà à l'histoire ainsi qu'au langage. Bien que l'on puisse penser la différence ontologique, cette pensée ne peut pas s'extraire du travail qui la transporte et la conditionne toujours-déjà. L'être fini et historique qu'est le *Dasein* rencontre ainsi sa limite dans sa prise de conscience du travail qui advient dans sa compréhension et, par conséquent, dans l'impossibilité de remonter en-deçà de l'événement de sa compréhension.

Malgré cette impossibilité, la finitude et l'historicité du *Dasein* rendent possible une certaine transcendance. En effet, si le sujet est limité par le travail qui le dépasse, c'est également parce qu'il y participe, qu'il appartient à ce travail. Par exemple, l'analyse de l'expérience de l'art dans le chapitre précédent a montré comment le jeu de l'œuvre d'art entraînait le spectateur et lui révélait le réel imité libéré de toute contingence, soit transcendant tout contexte particulier. Cette appartenance (*Zugehörigkeit*) au langage et à l'histoire signifie toutefois pour le *Dasein* qu'il comprend et accède à l'être à partir de sa situation herméneutique particulière. Par conséquent, le *Dasein* n'est jamais en mesure de saisir l'être en tant qu'être à l'extérieur du langage qui lui provient de la tradition et, *a fortiori*, de la tradition métaphysique grecque. En effet, pour le *Dasein*, l'être est toujours l'être qui peut être compris. La compréhension étant nécessairement située, elle se déploie toujours à partir de l'horizon langagier et temporel présent du sujet qui comprend. Le sujet appartient donc toujours à l'événement de compréhension qui lui arrive. Parler d'événement, pour Gadamer, c'est ainsi toujours parler de ce qui m'arrive à moi, de l'être qui se dévoile tel que je peux le comprendre.

Si Heidegger parle de l'événement comme d'une auto-manifestation et le décrit à l'aide de l'expression « *es gibt* », c'est parce que la pensée de la différence ontologique, selon lui, permet de remonter à un niveau plus originaire que celui de l'expérience langagière particulière du monde issue de la métaphysique grecque. Pour suivre le mot directeur qu'est l'*Ereignis*, Heidegger indique dans sa conférence sur *Le principe d'identité* qu'il faut faire le saut, quitter le sol où s'enracine le langage de la métaphysique qui confine la pensée et la maintient dans un oubli de l'être. Suivre le mot directeur qu'est l'*Ereignis* permettrait ainsi au *Dasein* de sortir de l'oubli de l'être qui l'assaille depuis l'Antiquité.

Mais est-il vraiment possible pour le *Dasein* de quitter le sol où s'enracine le langage alors que le langage est ce qui dévoile le monde au *Dasein*? Plus encore, l'oubli est-il un défaut à surmonter ou même surmontable? Concernant l'oubli chez Gadamer, Eberhard dit :

Forgetfulness is not a deficiency but a condition of renewal: it allows one to see things in a new light. Forgetfulness is the way language and history happens to us: we speak best when we forget that we do, and history carries us more in our being forgetful of it than in our remembrance of it. Forgetfulness highlights our mediality and our involvement in language and history as well as the variable character of the nonegocentric self-knowledge.¹⁰⁵

Contrairement à Heidegger, Gadamer affirme que penser l'événement implique d'accepter une part d'oubli. Bien que la conscience puisse s'éveiller au travail qui la transporte et rester vigilante aux égarements de sa raison, il n'en demeure pas moins que le travail de l'histoire et du langage est toujours-déjà advenu. Dans cette optique, Gadamer parle d'un oubli du langage plutôt que d'un oubli de l'être. Car la proximité du langage et de l'être qui peut être compris est telle que le travail du langage se voile derrière l'expérience du monde et des choses. La radicalité de la facticité est telle chez Gadamer qu'elle implique l'impossibilité pour la pensée de s'extraire totalement du travail de la tradition et de son langage transmis. Par conséquent, il s'avère impossible de quitter le sol du « langage de la métaphysique ». En effet, le langage d'aujourd'hui étant rendu possible par le langage d'hier transmis par la tradition, il s'accomplit une fusion entre ces horizons langagiers qui rend la distinction entre un langage spécifique et le langage présent impossible, voire caduque puisque ce serait manquer, plutôt oublier, la vie essentiellement historique du langage. En ce sens, l'oubli du langage qui frappe le *Dasein* dans son expérience du monde et des choses n'est pas, chez Gadamer, un défaut à corriger. Bien que cet oubli mérite qu'on en prenne conscience, il demeure constitutif de la vie du langage dont le *Dasein* ne peut jamais s'extraire.

Car l'histoire et le langage sont toujours un dialogue ouvert entre le présent et le passé pour Gadamer. On aperçoit alors une autre conséquence de la possibilité ou de l'impossibilité de quitter le sol de la métaphysique par la pensée de la différence ontologique qui, cette fois-ci, concerne le dialogue. Pour Heidegger, on dialogue et on s'entend sur l'être. L'ouverture à l'être en vue de son être caractéristique du *Dasein* lui permettrait ainsi d'accéder au sens de l'être qui

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 143.

toujours se voile derrière l'étant en suivant le mot directeur qu'est l'*Ereignis*. Pour Gadamer, on dialogue et on s'entend sur quelque chose avec quelqu'un. Contrairement à ce qui se passe chez Heidegger, la pensée chez Gadamer ne vise pas à s'extraire du dialogue avec la tradition. En réalité, c'est le dialogue qui dépasse et entraîne les interlocuteurs à l'intérieur de son mouvement de va-et-vient, de son jeu de questions et de réponses, qui révèle la chose en question, c'est-à-dire la *Sache* : on peut donc ni s'extraire du dialogue ni se passer de la participation du sujet particulier. Puisque, chez Gadamer, l'être qui se dévoile est toujours l'être qui peut être compris, le *Dasein*, malgré son ouverture à l'être, demeure à l'intérieur du langage et surtout à l'intérieur du dialogue avec l'altérité qui lui dévoile le monde et les choses.

Dans une même lignée, la pensée de l'événement chez Heidegger implique un saut vers le plus originaire, tandis que chez Gadamer elle implique plutôt une prise de conscience. Pour Gadamer, le *Dasein* est toujours-déjà pris dans un jeu qui le dépasse et le transporte. Le *Dasein* étant fini, cela veut malgré tout dire qu'il peut se rendre compte de ce travail toujours-déjà advenu auquel il participe. Cependant, cette prise de conscience n'annule en rien cet événement toujours-déjà advenu. Car *Vérité et méthode* a démontré que la conscience de la distance historique n'éliminait pas sa productivité et que la réflexion sur le langage n'effaçait en rien son efficacité dans son dévoilement du monde et des choses. En ce sens, le *Dasein* ne peut que prendre conscience de sa participation et de sa situation dans l'événement; il ne peut jamais s'en extraire, faire le saut. Tel un baigneur averti, le *Dasein* peut se rendre compte qu'il est pris dans le jeu des vagues, en sortir et se diriger vers des eaux plus calmes. Il n'en demeure pas moins que sa baignade demeure soumise au mouvement de la marée.

Il y a presque une ironie à rappeler que Heidegger spécifiait dans *Sein und Zeit* que l'important est d'entrer convenablement dans le cercle herméneutique, alors que l'idée était justement d'indiquer que la compréhension est toujours-déjà advenue, qu'elle porte l'existence et que le cercle herméneutique précède toute logique pour laquelle il serait un vice qu'il faudrait corriger. En réalité, je ne peux jamais sortir du cercle herméneutique et encore moins y entrer à nouveau : je peux seulement en prendre conscience et partiellement comprendre ma position et mon orientation, soit ma précompréhension, à l'intérieur du cercle. Le *Dasein* et la pensée de l'événement sont ainsi toujours à l'intérieur de la médiation qui les porte et à laquelle ils participent. C'est la raison pour laquelle le *Dasein* ne peut pas faire le saut vers le plus originaire.

On comprend alors que Gadamer n'a pas simplement repris la radicalisation de la compréhension de soi que Heidegger a proposée dans son herméneutique de la facticité : il en a également développé, voire assumé les conséquences. Une des conséquences les plus fondamentales de cette radicalisation à mon avis concerne la conception du sujet qui découle de cette même radicalisation. En effet, puisque le sujet, en l'occurrence le *Dasein*, a toujours-déjà compris en vue de son propre être, tout projet de compréhension qu'il entame demeure à l'intérieur du cercle de la compréhension. Il ne s'agit donc plus d'un sujet qui, par son activité, se sépare et se distingue du processus qui le transporte et qui, par le fait même, se sortirait d'un état passif. Le sujet n'est plus exclusivement actif ou passif. Au contraire, le *Dasein* est actif à l'intérieur du processus qui lui arrive. Une telle conception du sujet nécessite alors un dépassement de la distinction entre action et passion. Pour ce faire, il faut se tourner vers une conception du sujet comme non-exclusif.

Pour mieux saisir cette idée de sujet non-exclusif, je me réfère ici à la thèse que Philippe Eberhard propose dans son livre intitulé *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*. Eberhard y suggère que l'herméneutique de Gadamer est traversée par une médialité qui lui permet de penser ensemble l'événement de la compréhension et le sujet qui comprend. Cette médialité réfère à la notion grammaticale de « voix moyenne ». À son sujet, Eberhard dit:

In the middle voice, as opposed to the active, the subject is within the action which happens to him or her *and* of which he or she is the subject. The subject does not control the action from outside. He or she is not in charge of the event. The key of the middle voice is that it allows one to conceive of a nonexclusive subject: the event happens, *and* I am its subject.¹⁰⁶

Cette voix ayant disparu des langues modernes pour ne laisser place qu'aux voix actives et passives, il peut certainement sembler étrange de vouloir la réanimer. Pourtant, la voix moyenne habite toujours le langage actuel. Dorénavant, celle-ci se voile derrière l'usage de pronoms réflexifs qui masque la localisation du sujet à l'intérieur d'un processus qui lui arrive. Je dis par exemple que je « m'endors », alors qu'en réalité, même si j'éteins les lumières et me mets au lit activement, c'est plutôt le sommeil qui m'emporte : je ne me mets pas moi-même dans l'état du sommeil. Eberhard quant à lui affirme que l'exemple paradigmatique est celui de « se marier ». Effectivement, lorsqu'on se marie, on prend activement l'autre pour époux ou épouse. Cependant,

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 2.

le fait de se marier dépasse l'action de prendre pour époux ou épouse une personne. Plus encore, le processus du mariage dépasse l'action individuelle de chacune des deux personnes concernées. Qu'il s'agisse de la cérémonie en tant que telle, des préparatifs que cette cérémonie nécessite ou encore de la vie dans le mariage qui suit la cérémonie, « se marier » est un processus englobant à l'intérieur duquel chaque personne est prise par l'autre pour époux ou épouse.

La voix moyenne permet ainsi de concevoir un sujet qui ne réduit pas tout ce qui lui est extérieur à des objets sur lesquels il aurait la main mise. Il ne s'agit pas non plus d'un sujet passif qui ne ferait que pâtir de ce qui lui arrive. Dans la voix moyenne, le sujet demeure actif, mais à l'intérieur du processus qui lui arrive, ce que Eberhard nomme « internal *diathesis* ». Même si Heidegger a opéré la destruction du concept de sujet dans *Sein und Zeit*, le sujet n'a pas pour autant disparu. Son pouvoir d'action est dorénavant réduit et il doit être relocalisé à l'intérieur du processus qui lui arrive et qui le dépasse. «The opposition subject/object may have collapsed, but the subject is not dead. The middle voice as internal *diathesis* portrays the subject as *sub-ject*: the subject is thrown under the event of understanding, yet he or she is encompassed, not overwhelmed¹⁰⁷ », affirme Eberhard.

Ceci fait écho à ce que j'ai précédemment évoqué concernant le dialogue chez Gadamer. Dans *Vérité et méthode*, les interlocuteurs participent au dialogue qui les dépasse. Ils n'en sont jamais maîtres. Plutôt, ils s'y entendent sur quelque chose ensemble. La localisation des interlocuteurs est à l'intérieur du processus englobant qu'est le dialogue. Eberhard avance qu'il en va de même dans le cas de l'expérience artistique, herméneutique et linguistique. Qu'il s'agisse de la présentation de l'œuvre d'art (*Darstellung*), du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) ou de l'élément langagier (*Sprachlichkeit*), le sujet participe de l'intérieur à un processus englobant qui limite sans pour autant empêcher son activité : le sujet se situe dans le jeu (*Spiel*) de l'art, dans l'histoire et dans l'élément langagier. Toujours interpellé par la question qui s'élève dans l'ouverture à l'art, à la tradition ainsi qu'au monde, le sujet se situe toujours dans l'événement de sa compréhension qui, pour advenir, nécessite tout de même sa réponse. L'événement de sa compréhension advient alors qu'il comprend.

Je tiens ici à souligner à nouveau la primauté de l'écoute dans la pensée de l'événement chez Gadamer. En effet, si la participation aux différents processus englobants que sont le jeu de

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 3.

l'art, l'histoire et l'élément langagier nécessitent tous une réponse de la part du sujet, c'est d'abord parce que ce dernier a tendu l'oreille à la question qui le somme de répondre. L'activité du sujet à l'intérieur du processus englobant est, en ce sens, primordialement une réception. Car c'est seulement si l'on a d'abord ouvert ses mains qu'il devient possible de « [saisir] la balle qu'une éternelle compagne de jeu [m'] a lancée ».

Une pensée de l'événement ne se limite donc pas à penser ce qui arrive ou ce qui est toujours-déjà advenu. Penser l'événement, c'est aussi penser ce qui m'arrive lorsque je participe à ce qui toujours-déjà m'advient. Il s'agit d'une pensée qui ne s'élève jamais au-delà de l'immanence phénoménologique à laquelle la finitude du *Dasein* la confine. Alors que la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* a voulu prendre son envol et quitter le sol dans lequel la tradition philosophique issue de la métaphysique grecque prenait racine, la pensée gadamérienne du *Geschehen* emprunte quant à elle le pont de la participation du sujet. Bien que ce pont soit vacillant, il n'en reste pas moins qu'il s'agit peut-être du chemin le mieux adapté à l'être fini et historique qu'est le *Dasein*.

Alors que Heidegger a tenté de rompre avec la tradition en la taxant d'un oubli de l'être, Gadamer avance au contraire qu'une telle rupture est impossible, voire infertile. Car l'appartenance de l'être du *Dasein* à l'histoire ainsi qu'au langage le maintient dans une participation constante au travail de la tradition et de l'élément langagier. Et la philosophie herméneutique de Gadamer l'illustre très bien. Les différences soulignées jusqu'ici, soit celles concernant le dialogue et la participation du sujet, montrent comment la pensée de l'événement chez Gadamer demeure en dialogue avec Heidegger, qu'elle prend ce dernier comme point de départ, mais qu'elle converse aussi avec d'autres penseurs tout autant notoires. Dans ses multiples dialogues avec, par exemple, la tradition humaniste que Heidegger a rejetée dans sa *Lettre sur l'humanisme*, avec Hegel à propos de la productivité de la négativité de l'expérience, avec Platon à propos de l'importance du dialogue et de la métaphysique du Beau, avec Aristote à propos de l'incarnation du savoir moral, Gadamer maintient ouverte la possibilité de l'entente. Plutôt que d'insister sur le caractère insurmontable de la différence, il dévoile plutôt son efficience ainsi que sa productivité. Car la différence n'est pas une rupture radicale, du moins, c'est le pari de Gadamer. Sur ceci, Zarader dit :

Quand on a effectivement pris la mesure du caractère infini de la différence, et des possibilités qu'elle engendre, on n'a aucune autre solution que de parier quand même, malgré tout, en dernière instance, pour un dialogue (qu'on sait presque impossible, [dit Zarader, non pas Gadamer]), pour une pensée (qu'on sait insuffisante et inadaptée), et pour un sens (qu'on sait précaire et toujours menacé).¹⁰⁸

Chez Gadamer, la différence permet au *Dasein* de transcender ses limites. Moyennant une ouverture préalable ainsi qu'une écoute attentive aux questions qui émergent de l'expérience de l'art, de la tradition et du langage, la différence permet au réel, à l'histoire et au monde d'advenir et de dévoiler la vérité qu'ils portent.

4.3 Conclusion

La filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la pensée de l'événement est donc d'abord marquée d'une fidélité envers les intuitions de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger. Dans l'optique où, contrairement à l'*Ereignis* de Heidegger, le *Geschehen* de Gadamer dans *Vérité et méthode* n'a jamais quitté le sol de la finitude et de ce qu'elle implique, la pensée de l'événement chez Gadamer a continué sur le chemin qu'avait défriché son maître avant *Sein und Zeit*. Leurs pensées se sont cependant séparées suite à la destruction heideggérienne du sujet. Alors que Heidegger a vu dans la pensée de l'événement l'opportunité de penser ce qui est toujours-déjà advenu au-delà de la conscience, de la maîtrise du sujet, même au-delà du sujet, Gadamer, quant à lui, a vu dans la pensée de l'événement la possibilité de penser ce qui est toujours-déjà advenu lorsque le sujet comprend. La différence entre l'usage de « co-proprieté » chez Heidegger et « co-appartenance » (*Zugehörigkeit*) chez Gadamer pour décrire l'événement évoque bien la proximité de leurs pensées qui, toutefois, ne sont pas identiques.

Le fait que Gadamer ait repris les intuitions de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger pour libérer les sciences humaines et le concept de vérité du monopole épistémologique de la méthode témoigne également de la différence qui sépare la pensée du maître et de l'élève. Bien que Gadamer reprenne la méthodologie heideggérienne de la destruction phénoménologique dans *Vérité et méthode*, la visée de cet ouvrage est certainement beaucoup plus épistémologique que tous les ouvrages de Heidegger. En n'aspirant pas à remonter

¹⁰⁸ Zarader, *op cit.*, p. 390.

au-delà du langage de la métaphysique grecque par la pensée de la différence ontologique, Gadamer a maintenu la pensée de l'événement à l'intérieur du cercle herméneutique de la compréhension et, par conséquent, en contact avec le sujet. La compréhension de la vérité que *Vérité et méthode* a arrachée au monopole de la méthode illustre cette particularité de la pensée de Gadamer. Car la vérité, dans *Vérité et méthode*, n'est pas que le jeu du voilement et du dévoilement. Certes, la vérité et l'être y obéissent à une logique du voilement et du dévoilement qui assure la possibilité du renouvellement infini de leur avènement. Cependant, qu'il s'agisse du réel imité, du sens ou du monde et des choses, la vérité et l'être sont bel et bien présents dans l'événement de la compréhension. Or, la compréhension étant toujours située, historique et finie, la vérité qui advient à l'intérieur de son événement est tout autant située, historique et finie. Chez Gadamer, la vérité passe de ἀλήθεια (dé-voilement) au *verisimile* (vraisemblable). Puisque la vérité advient dans l'événement de la compréhension de quelqu'un, la vérité qui y advient est toujours pour quelqu'un. De là lui vient son caractère de vraisemblable plutôt que de dévoilement originel.

En ce sens, la pensée de l'événement chez Gadamer possède une véritable autonomie par rapport à celle de son maître. Même si l'on pourrait aller jusqu'à dire que Gadamer est resté plus fidèle aux intuitions du jeune Heidegger que ce dernier ne l'a été, le chemin qu'a emprunté la pensée de l'événement chez Gadamer demeure distinct de celui chez Heidegger. Que l'événement advienne dans la compréhension de quelqu'un pour quelqu'un plutôt que comme un pur surgissement lumineux marque fortement la différence entre le maître et l'élève et l'autonomie de la pensée de l'événement chez Gadamer.

Entre l'usage du mot « *Ereignis* » et celui de « *Geschehen* » se dessine donc le chemin de la pensée de l'événement chez Gadamer : bien que les deux concepts émergent de la tentative de penser ce qui toujours-déjà dépasse la réflexion et ce qui advient au-delà de son effort, le *Geschehen* de Gadamer témoigne d'un certain optimisme qu'on ne retrouve pas dans l'*Ereignis* de Heidegger. Chez ce dernier, la différence (entre l'être et l'étant) est insurmontable tant et aussi longtemps que la pensée demeure sur le sol dans lequel le langage de la métaphysique prend ses racines. Gadamer n'adopte toutefois pas cette position à l'égard de la différence. Bien au contraire, la différence, c'est-à-dire l'altérité, est chez Gadamer une condition positive de l'expérience de l'art, de la tradition, du monde et des choses. Plus encore, c'est parce qu'il y a

différence que l'identique se dévoile : c'est parce que le réel imité se présente toujours différemment pour quelqu'un qu'il se transfigure en œuvre et se présente; c'est parce que l'interprétation d'un texte issu de la tradition se renouvelle toujours différemment à travers son application que le sens du texte se dévoile; c'est parce que le langage dit et fini renvoie toujours au non-dit infini que la *Sache* advient dans le langage.

Ainsi, là où la pensée de l'événement chez Heidegger a cru bon quitter le chemin qui la guidait, la pensée de l'événement chez Gadamer a conservé la même trajectoire sans oublier le chemin parcouru par la tradition, le langage ainsi que la philosophie. Dit autrement, là où Heidegger a cru se trouver sur un chemin de bois qui, quoi que défrichant, ne menait pas nécessairement quelque part (*Holzwege*), Gadamer a pris conscience que le chemin de la pensée de l'événement n'avait d'autre destination que le « là » dans lequel elle advient.

5 Conclusion

Le portrait que j'ai dressé de la filiation de Gadamer avec Heidegger concernant la notion d'événement a montré que Gadamer prenait bel et bien la pensée de son maître comme point de départ. Je pense entre autres ici au fait que Gadamer reprend la méthodologie de la destruction phénoménologique de Heidegger dans les sections dites historiques de *Vérité et méthode*, à son adhésion à la radicalisation de la compréhension de soi que Heidegger a opérée dans son herméneutique de la facticité, au fait que Heidegger et Gadamer prennent l'art comme point de départ pour leur réflexion respective sur l'événement, à l'importance accordée à l'écoute ainsi qu'à la nécessité pour les deux auteurs de considérer les phénomènes tels qu'ils se révèlent. En ce sens, Gadamer est un véritable héritier de la pensée de Heidegger. Ses réflexions sur le langage et la poésie attestent tout autant de la proximité de leur pensée qui, toutes deux, s'intéressent à ce qui arrive par-delà l'effort réflexif de la conscience.

Malgré ce fort héritage heideggérien dans la pensée de l'événement chez Gadamer, il existe cependant des différences fondamentales entre les deux auteurs qui marquent l'autonomie de la pensée gadamérienne de l'événement. Au-delà d'une simple différence d'usage entre le terme « *Geschehen* » et « *Ereignis* » pour décrire l'événement, la pensée de l'événement chez Gadamer se distingue véritablement de la pensée de l'événement chez Heidegger en ce que la première inclut toujours et la participation d'un sujet humain particulier, alors que la seconde la minimise grandement. Plusieurs autres différences notoires qui en découlent méritent aussi d'être soulignées: Heidegger a, par exemple, cherché à rompre avec la tradition philosophique occidentale, alors que Gadamer ne croyait pas cette rupture possible, voire désirable puisque ce serait manquer la vie du langage présent qui advient toujours à partir du travail de la tradition; Gadamer a, par exemple, préféré se tourner vers la philologie plutôt que vers l'étymologie pour remonter à l'expérience originelle des phénomènes; finalement, tandis que la pensée de l'événement chez Heidegger implique un saut vers ce qui est plus originaire, la pensée de l'événement chez Gadamer demeure au sein de l'immanence phénoménologique à laquelle la finitude du *Dasein* humain appartient. Parmi toutes ces différences, je considère toutefois que la différence concernant l'importance accordée à la participation d'un sujet humain particulier domine en importance sur les autres différences, d'abord parce qu'elle trouve son origine dans

une des thèses les plus importantes de la pensée de Heidegger et, ensuite, parce qu'elle met en lumière l'autonomie de la pensée de l'événement chez Gadamer.

L'origine de cette différence fondamentale se trouve, à mon avis, dans la possibilité ou l'impossibilité de remonter par-delà le langage de la métaphysique grecque à l'aide de la pensée de la différence ontologique. Chez Heidegger, la pensée de l'événement se déploie à partir de l'idée de *co-proprietation*, c'est-à-dire un processus de médiation au travers duquel le propre de l'être et le propre de l'homme se révèlent. Chez Gadamer par contre, la pensée de l'événement se déploie à partir de l'idée d'*appartenance*, soit un processus de médiation auquel le *Dasein* participe toujours tout en étant transporté par celui-ci. Bien que la conférence sur *Le principe d'identité* de Heidegger ait révélé que la co-appartenance (*Zusammengehören*) entre l'homme et l'être primait sur leur conjonction, Heidegger maintient qu'il est possible de penser ce qui transporte l'existence du *Dasein* humain en tant que tel et, par conséquent, par-delà le langage de la métaphysique grecque. De son côté, Gadamer affirme plutôt que l'appartenance entre l'être et l'homme est l'œuvre du langage, soit de l'être qui s'est toujours-déjà déposé dans le langage. L'appartenance entre l'être et l'homme est donc plutôt l'appartenance entre l'être qui peut être compris et l'homme. Or, la compréhension étant toujours située et appliquée à un horizon herméneutique et langagier particulier, la pensée de l'être qui peut être compris est également toujours celle d'un sujet, d'une conscience particulière. Ainsi penser l'être tel qu'il est en-dehors du langage hérité de la métaphysique grecque et sans référence au sujet s'avère, chez Gadamer, impossible.

L'analyse des concepts clés des trois grandes parties de *Vérité et méthode* a bien montré comment le *Dasein* humain participait toujours de l'intérieur aux processus qui le transportent. Les cas de la présentation (*Darstellung*), du travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) et de l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) ont illustré comment le *Dasein* était actif (il comprend, il s'éveille et reste vigilant) à l'intérieur des diverses médiations qui lui révèlent le réel, l'histoire, le monde et les choses dans leur identité. La pensée de l'événement chez Gadamer est donc nécessairement une pensée de ce qui m'advient dans mon expérience et du pouvoir limité, mais réel qui m'est alloué dans mon expérience langagière du monde et des choses.

Cette conception sied davantage, à mon avis, à l'être fini et historique qu'est le *Dasein* humain. Le fait que le *Dasein* humain soit rivé à sa compréhension n'est d'aucune manière une

stricte limite. En réalité, cette limite est aussi ce qui garantit la possibilité de transcender cette même limite : grâce à son appartenance à l'histoire et au langage ainsi qu'à son ouverture à l'être pour son être propre, le *Dasein* a la possibilité de renouveler son expérience et, par conséquent, de repousser les limites de son horizon de compréhension. Ce n'est pas là un mince exploit.

En ce sens, Gadamer, à mon avis, est resté plus fidèle aux intuitions de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger que Heidegger lui-même. La raison en est que Gadamer a pleinement assumé les conséquences de la conception de l'existence comme pro-jet jeté pour le *Dasein* humain: si ce dernier est fini et historique, alors son mode d'être caractéristique, c'est-à-dire la compréhension, est aussi fini et historique, ce qui implique l'impossibilité de remonter en-deçà de la facticité de son existence. C'est que le *Dasein* humain demeure toujours au sein du travail de l'histoire et du langage qui le transporte : « le véritable événement herméneutique consiste dans la venue à la parole de ce qui est dit dans la tradition.¹⁰⁹ » Il demeure par conséquent rivé aux possibilités de langage de sa situation herméneutique qu'il hérite nécessairement de la tradition tout en les appliquant à son temps.

Gadamer ne nie pas l'existence de la différence ontologique. Il dit même que « nous nommons et pouvons faire l'expérience de l'étant multiple, mais nous nommons et méditons aussi l'être de l'étant.¹¹⁰ » Le *Dasein* humain fait donc l'expérience de la différence ontologique. Malgré cela, la compréhension qui en émerge demeure particulière et située. Certes, l'effort de pensée qui était celui de Heidegger cherchait à laisser l'être apparaître dans le langage, quitte à faire violence à ce même langage. Heidegger tentait donc de laisser advenir l'événement de l'être tel qu'il est dans un langage qui permettait cet advenir. Selon Gadamer, la proximité du langage et de la pensée ainsi que l'appartenance du *Dasein* humain à l'histoire et au langage rendent toutefois impossible l'apparition d'un langage se situant en-dehors de la tradition et exprimant l'être en tant que tel de manière décisive.

Comme le dit Gadamer, « [le langage est lui-même] une forme de vie et si la vie est brumeuse, [le langage lui-même] s'embrumera aussi toujours [lui-même].¹¹¹ » C'est dire que le voilement suit nécessairement le dévoilement et la clarté qui advient dans le langage. Après tout,

¹⁰⁹ *VM*, p. 731.

¹¹⁰ Gadamer, « Herméneutique et différence ontologique », dans *Herméneutique en rétrospective* p. 83.

¹¹¹ *Ibid.*, p.96.

« c'est l'éclair qui gouverne tout ». Pourtant, même si le *Dasein* humain doit s'en remettre à cet éclair qui parfois jaillit pour comprendre quoi que ce soit à son existence, il n'est pas pour autant complètement laissé à lui-même : il y a les autres. Devant l'impossibilité de remonter en-deçà de la facticité de son existence, le *Dasein* humain peut toujours dialoguer avec les autres afin de chercher les mots justes pour décrire ce qu'il tente de comprendre. Ainsi, plutôt que de chercher à se dégager de la tradition qui parle en lui, le *Dasein* humain doit s'engager et s'exposer au dialogue avec la tradition, lui-même et les autres avec qui il est de passage dans l'existence. Car l'être-avec est bel et bien une dimension originaire du *Dasein* humain. Le chemin qu'il emprunte au courant de son existence n'est donc pas une promenade solitaire, mais bien un dialogue vivant qui, pas à pas, advient toujours-déjà.

Bibliographie

1. Œuvres de Gadamer

- *L'actualité du Beau*. Aix-en-Provence : Éditions ALINEA, 1992.
- *L'art de comprendre : Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique*. Paris : Éditions Aubier Montaigne, 1982.
- *L'art de comprendre : Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris : Éditions Aubier, 1991.
- *L'herméneutique en rétrospective*. Paris : Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2005.
- *Les chemins de Heidegger*. Paris: Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2002.
- Gadamer, Hans-Georg et Grondin, Jean (2006). « Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History: A Dialogue with Jean Grondin ». *Theory, Culture & Society*, Vol. 23 (no. 1), pp. 85-100.
- *Le problème de la conscience historique*. Paris : Éditions du Seuil, collection « Traces écrites », 1996.
- *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Éditions du Seuil, collection « L'ordre philosophique », 1996.

2. Œuvres de Heidegger

- *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, collection « Tel », 1980.
- *Questions I et II*, Paris : Éditions Gallimard, collection « Tel », 1968.

3. Littérature secondaire

- Eberhard, Philippe. *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics : A Basic Interpretation with Some Theological Implications*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Greisch, Jean (1973). « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger : le chemin de l'« Ereignis » ». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 57 (no. 1), pp. 71-111.
- Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer : Une biographie*. Paris : Éditions Grasset et Fasquelle, 2011.

- Grondin, Jean. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris : Éditions du Cerf, collection « La nuit surveillée », 2007.
- Grondin, Jean (2004). « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », paru dans P. CAPELLE et al. (dir.), *Le Souci du passage*. Paris : Éditions du Cerf, pp. 41- 60; trad. allemande Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer, in O. BREIDBACH et G. ORSI (dir.), *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften. Heidelberger GadamerSymposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Münster : LIT-Verlag, 2004, 7-17.
- Grondin, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France, 1993.
- Marion, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.
- Romano, Claude. *L'événement et le monde*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Scraire, Mathieu. « L'événement de la compréhension et la tâche herméneutique selon Hans-Georg Gadamer dans Vérité et Méthode ». Consulté le 4 septembre 2020. https://www.academia.edu/2560295/L_%C3%A9v%C3%A9nement_de_la_compr%C3%A9hension_et_la_t%C3%A2che_herm%C3%A9neutique_selon_Hans_Georg_Gadamer_dans_V%C3%A9rit%C3%A9_et_m%C3%A9thode.
- Zarader, Marlène. *Lire Vérité et méthode de Gadamer : une introduction à l'herméneutique*. Paris : Librairie philosophie J. Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2016.