

Université de Montréal

L'originalité de l'apport de Gadamer à la phénoménologie

Par
Simon Saint-Julien

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie, option recherche

Septembre 2023

© Simon Saint-Julien, 2023

Ce mémoire intitulé

L'originalité de l'apport de Gadamer à la phénoménologie

Présenté par

Simon Saint-Julien

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Daniel Dumouchel
Président-rapporteur

Jean Grondin
Directeur de recherche

Maxime Doyon
Membre du jury

RÉSUMÉ

Le présent travail poursuit deux objectifs principaux, dont la visée commune consiste à clarifier le rapport de Gadamer à la phénoménologie en général et envers Husserl en particulier. Bien que l'impression fondamentalement favorable de Gadamer à l'égard de Husserl soit documentée dans la littérature secondaire, la tendance interprétative traditionnelle considère que la pratique phénoménologique dont Gadamer se réclame doit beaucoup plus à Heidegger qu'au père de la phénoménologie. En un premier geste plus « exégétique », nous nous proposons de mettre en relief les grandes lignes de l'interprétation que Gadamer propose de l'œuvre de Husserl afin de souligner la rigueur de son interprétation. Cette incursion initiale nous permettra aussi de révéler la présence d'une dette conceptuelle méconnue chez Gadamer à l'égard de la phénoménologie husserlienne, dette qui nous paraît fondamentale et qui ne doit pas être négligée dans l'économie globale de son projet philosophique. C'est pourquoi le deuxième objectif de notre projet de recherche aura pour tâche d'illustrer la productivité de ce legs conceptuel au sein du projet philosophique de Gadamer, en soulignant toutefois aussi la prise de distance critique de Gadamer par rapport à la phénoménologie husserlienne. Dans l'élaboration de son herméneutique, Gadamer développe en effet une critique « anti-subjectiviste » et « anti-fondationaliste » de la phénoménologie. Nous aurons cependant à souligner qu'il le fait afin de retourner à un sens de la phénoménologie plus en accord avec les « choses mêmes » et qui ne renie aucunement la nécessité de l'apport conceptuel de la phénoménologie husserlienne. Cela se remarquera entre autres par l'élaboration des concepts de tradition et de la *fusion* des horizons, mais aussi par l'élargissement du cadre du monde de la vie (*Lebenswelt*) pour inclure la dimension langagière.

Mots-clés : Gadamer, Husserl, phénoménologie, herméneutique, monde de la vie, fusion des horizons

ABSTRACT

The present study pursues two main objectives whose common aim is to highlight Gadamer's specific relationship to phenomenology in general and to Husserl's in particular. Although Gadamer's fundamentally favorable impression of Husserl is well documented in the secondary literature, the traditional interpretative tendency holds that the phenomenological practice to which Gadamer refers owes much more to Heidegger than to the father of phenomenology. First, in a more exegetical gesture, we will retrace the ins and outs of Gadamer's interpretation of Husserl's work to highlight the rigor of his interpretation.

This initial incursion will also enable us to reveal Gadamer's conceptual debt to Husserlian phenomenology, which is fundamental and must not be overlooked in the overall economy of Gadamer's philosophical project. Consequently, the second objective of our research project will be to illustrate the productivity of this conceptual legacy within Gadamer's philosophical project, while also emphasizing Gadamer's critical distance from Husserlian phenomenology. Through his affiliation with hermeneutics, Gadamer emancipates himself from the subjectivist and foundationalist bent that is ascribed to Husserl. As we will argue, however, this enables him to return to a sense of phenomenology more in line with the "things themselves", and that in no way denies the need for conceptual input from Husserl's phenomenology. This takes shape, among other things, through the concepts of tradition and the fusion of horizons, but also through the broadening of the framework of the lifeworld (*Lebenswelt*) to include the dimension of language.

Key words : Gadamer, Husserl, Phenomenology, Hermeneutic, Lifeworld,
Fusion of Horizons.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
ABSTRACT	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
ABRÉVIATIONS ET RÉFÉRENCES.....	v
REMERCIEMENTS	vii
INTRODUCTION	1
« L'interprétation standard » : avant et maintenant.....	4
Pour une phénoménologie plus modeste.....	6
CHAPITRE 1	
1.1. Introduction	9
1.2. Le « dogme » néokantien.....	13
1.3. Husserl et Gadamer sur l'historicité	18
1.4. Le monde de la vie et la compréhension	24
1.5. L'intersubjectivité	28
1.6. Retour au néokantisme.....	31
1.7. Conclusion.....	34
CHAPITRE 2	
2.1. Introduction	37
2.2. Phénoménologie génétique et <i>tradition</i> comme atteinte de la vérité	41
2.3. Nouvelle méthode, ancien objectif : refonte perdurable?	46
2.4. Passage à l'histoire concrète et au monde pratique : critique du temps.....	51
2.5. Entrer dans l'histoire comme présupposition.....	55
2.6. La dimension oubliée du langage.....	60
2.7. Conclusion.....	65
CONCLUSION	67
BIBLIOGRAPHIE.....	73

ABRÉVIATIONS ET RÉFÉRENCES

Les références plus détaillées aux textes que nous citerons seront données à la première mention de chaque ouvrage. Par la suite, une forme standard de citation plus courte, se contentant d'indiquer le titre du texte, sera utilisée. Pour les textes fréquemment cités, les abréviations suivantes seront utilisées dans les notes de bas de page.

(I) Hans-Georg Gadamer

CH *Les chemins de Heidegger* — Vrin (2002)

GLB *Gadamer Lesebuch* — Mohr Siebeck (1997)

GW *Gesammelte Werke* — Mohr Siebeck (10 vol., 1985-1995) : ex., GW 3, 22 = vol.3, p. 22.

HR *L'herméneutique en rétrospective* — Vrin (2005)

LL *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics* — Lexington Books (2000)

PH *Philosophical Hermeneutics* — University of California Press (1976)

VM *Vérité et méthode* — Seuil (1960)

(II) Edmund Husserl

Hua *Husserliana* (42 vol., 1950-2014) : ex., Hua 14, 12 = vol. 14, p. 12.

Idées I Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (1913) — Gallimard (1950)

Krisis La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (1935) — Gallimard (1954)

(III) Martin Heidegger

SZ *Être et temps* (1927) — Édition numérique hors-commerce, traduction française par Emmanuel Martineau (1985)

[Les références complètes de ces œuvres sont données dans la bibliographie]

* * *

Plusieurs textes de Edmund Husserl et Hans-Georg Gadamer utilisés dans cette étude ne sont pas disponibles en français. Pour l'essentiel, nous avons utilisé d'excellentes traductions françaises lorsqu'elles sont disponibles. Par souci d'uniformité, nous sommes responsables de toutes les traductions en français. Les principes suivants ont été respectés : lorsque le texte n'était pas traduit, notre traduction se trouve dans le corps du texte et la version originale (en allemand ou en anglais) se trouve en note de bas de page.

REMERCIEMENTS

Il me faut d'abord exprimer mes remerciements les plus sincères à M. Jean Grondin pour sa direction bienveillante et ses encouragements constants. Je dois à sa passion pour l'herméneutique et la phénoménologie l'essentiel de mon parcours philosophique. Ses commentaires sagaces ainsi que sa patience se sont avérés cruciaux à la réalisation de ce projet, sans parler de l'importance qu'ont eue dans mes recherches ses ouvrages éclairants sur les sujets de ce mémoire.

Je tiens également à remercier tous mes proches, famille et amis, qui ont accompagné mon quotidien. Votre présence indéfectible m'est réellement précieuse.

Je tiens à remercier M. Pinard, sans qui rien de cela n'aurait été possible.

Enfin, je remercie ma compagne Gabrielle dont l'affection et le soutien ont accompagné toutes ces années d'études et de labeur. Je dois à nos discussions incessantes et à ses nombreuses relectures une grande part de l'aboutissement de ce mémoire.

INTRODUCTION

Il y a longtemps qu'une présentation rigoureuse du rapport philosophique entre Edmund Husserl (1859-1938) et Hans-Georg Gadamer (1900-2002) s'impose. Du moins c'est ce qu'affirment plusieurs experts¹ depuis au moins deux décennies. Sans prétendre être en mesure à lui seul de pleinement remplir cette vaste tâche, c'est ce projet qu'aimerait faire avancer le présent mémoire.

Si la phénoménologie contient son lot d'hérésies face à la méthode husserlienne, les phénoménologues s'entendent au moins sur le fait que la « chose », le « phénomène » qui s'offre à nous n'est pas aussi accessible qu'il le paraît. Cela n'est pas tant le résultat d'une trop grande distance face à cet objet que celui d'une proximité trop étroite : la chose est tenue pour acquise. Parfois, lorsqu'elle est interrogée, la chose qui semblait être comprise cache en fait une incompréhension généralisée et une complexité jusqu'alors sous-estimée. Nous aurons à montrer en quoi la réception de l'œuvre de Husserl par Gadamer n'échappe pas à ce principe. Il est souvent considéré comme admis que Gadamer serait avant tout successeur de Heidegger. Or, cette lecture comporte une lacune importante, celle de passer sous silence l'héritage de la tradition husserlienne, qui comme nous entendons le montrer ici, irrigue le projet philosophique de Gadamer.

Cette recherche poursuit donc un double objectif :

1- Il s'agit d'abord de prendre Gadamer au mot en documentant en quoi son projet philosophique, comme il le souligne dans l'introduction à son œuvre maîtresse, est redevable au « caractère scrupuleux de la description phénoménologique dont Husserl nous a fait un devoir² ». Pour Gadamer, le génie de Husserl est d'avoir « désengorgé » la réflexion philosophique d'une conception de l'expérience limitée par la détermination de l'objet tel qu'il serait toujours davantage connu par les progrès de la science. Il parvient à fonder une

¹ Voir : Walter Lammi, *Gadamer's Debt to Husserl*, dans A.-T. Tymieniecka, dir., *Passions of the Earth in Human Existence, Creativity, and Literature* (Springer Netherlands, 2001), 167 et David Vessey, *Who Was Gadamer's Husserl?* (New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 7, 2007), 1.

² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par P. Fruchon, J. Grondin & G. Merlio (Édition intégrale revue et corrigée) (Paris: Seuil. Collection « Essais », 2018). Édition originale *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2e éd., 1965). Abré. : *VM*, (Nous citons toujours la pagination de l'original en allemand.), 5.

phénoménologie qui porte son regard sur l'intentionnalité inhérente de la conscience tout en faisant du « monde vécu » le point focal de sa recherche. À partir de Husserl, la conscience ne désigne plus une sphère de vécus subjectifs qui devrait « sortir d'elle-même » pour poser un regard objectivant sur la chose. Au contraire, la conscience est toujours déjà ouverte vers le sens : elle est intentionnelle et ne peut être justifiée qu'à partir d'un geste descriptif de la chose en question.

Gadamer est un des principaux représentants de l'herméneutique à l'époque contemporaine et il est en plus un maître de la *praxis* herméneutique par le dialogue. À travers ses écrits, c'est cette capacité à répondre de manière autonome et directe à la chose par l'interprétation d'une œuvre que l'on remarque toujours et qui est peut-être le legs le plus marquant de son herméneutique phénoménologique. L'art de la description phénoménologique, auquel Gadamer a été initié dès ses premières rencontres avec Husserl à Fribourg en 1923 alors qu'il était étudiant, imprégnera par la suite ses écrits sur celui qui en est à l'origine. Il convient donc de lire à notre tour Gadamer en tant que commentateur de Husserl. Si Gadamer est un penseur parfois difficile et subtil, cela n'est pas dû à son utilisation d'expressions laconiques, mais bien par la densité de ses écrits dont le sens précis échappe souvent au premier regard. Il nous importera donc d'éclairer scrupuleusement les *descriptions et les analyses* proposées par Gadamer tout en les différenciant des *jugements critiques* qu'il porte sur ceux-ci. Autrement dit, il s'avérera nécessaire de distinguer, là où il le faudra, une lecture stricte des phénomènes d'une prise de position qui s'inscrit dans le contexte interprétatif de sa réception de l'œuvre de Husserl. Il ne faut pas non plus oublier qu'une étude de cette nature tire sa pertinence du fait qu'en tant que phénoménologue, Gadamer a eu à se pencher longuement sur l'histoire et les répercussions de ce courant philosophique. En ce sens, il fait partie de ces figures de proue qui auront contribué à définir la réception que nous avons aujourd'hui de Husserl. Notre premier objectif est donc de procéder à une lecture aussi englobante que possible des thèmes husserliens abordés par Gadamer.

2- À ce premier objectif se greffe un deuxième, non moins important, qui consiste à restituer le dialogue constant avec Husserl qui a permis à Gadamer de déloger la phénoménologie de l'étroitesse de son socle épistémologique. Cette destruction critique se produit à deux niveaux : d'abord, la critique que Gadamer adresse à Husserl tire sa force du fait qu'elle se joue sur le terrain même de la phénoménologie husserlienne ; elle se comprend

en effet comme une critique *interne*, qui l'examine au sein du cadre conceptuel qui lui est propre. C'est dire que Gadamer juge Husserl à l'aune du critère défini par ce dernier : il lui reproche de ne pas s'en tenir aux choses mêmes. Néanmoins, Gadamer trouve déjà chez Husserl « l'outillage » nécessaire pour dépasser les apories qui le menacent. Nous montrerons alors en quoi l'approche de Gadamer élargit l'horizon du monde de la vie en pensant avec Husserl au-delà d'un strict programme cartésien et au sein même d'une perspective qui demeure avant tout phénoménologique. Il sera aussi nécessaire pour nous de faire voir en quoi la phénoménologie et l'herméneutique sont impensables l'une sans l'autre chez Gadamer. La compréhension s'illumine à travers le langage vivant qui trouve son appartenance fondamentale dans le monde de la vie : ainsi, le projet philosophique de Gadamer est à tout moment à considérer comme une « phénoménologie herméneutique ».

Ce double objectif nous impose d'emblée de tracer certaines limites à notre travail. Il va d'abord de soi que certains des thèmes que nous aborderons pourraient tout à fait faire à eux-mêmes l'objet d'une étude de même envergure. C'est par exemple le cas de la phénoménologie et de son rapport à la *praxis* chez nos deux philosophes, ou bien du passage de l'horizon unique husserlien à la fusion des horizons chez Gadamer. Le rapport de Heidegger et Scheler dans le développement phénoménologique de Gadamer mériterait aussi d'être traité, mais nous laissons la parole à d'autres sur ce sujet puisque de nombreux écrits éclairants s'y sont déjà consacrés³. Un autre questionnement émerge quant à la nécessité de lire Husserl à travers la lentille de Gadamer : pourquoi ne pas justement s'en tenir à une lecture stricte de Husserl, sans chercher à infléchir son projet phénoménologique tel qu'il apparaît notamment, du moins selon notre jugement, avec une certaine plénitude dans *Idées I*? Nous ne pensons pas commettre, par notre orientation avant tout dirigée vers le regard que pose Gadamer sur la phénoménologie husserlienne, un geste indûment réducteur de la pensée de Husserl. Puisque notre travail se consacre avant tout à un exposé de l'œuvre de Gadamer : c'est son œuvre philosophique qui nous préoccupe en premier. Or, c'est pour mieux comprendre celle-ci qu'une élucidation de sa dette envers la phénoménologie et celle de Husserl en particulier nous paraît indispensable.

³ Voir : Robert Bernasconi, *Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer* (Research in Phenomenology 16, 1986), 1–24 ; James DiCenso, *Hermeneutics, and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1990); Theodore Kisiel, *The Happening of Tradition : The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger* (Man and world (2), 1969), 358-385 ; Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, (Paris: Cerf. Collection « La nuit surveillée »1999).

Un problème analogue se profile si l'on considère que les interprétations gadamériennes de l'œuvre de Husserl sont datées : ce point est d'autant plus significatif si l'on considère l'évolution de la réception de l'œuvre de Husserl, constamment renouvelée par la publication de textes inédits dans les nombreux et volumineux tomes des *Husserliana*. Or, dans tous ses écrits sur Husserl, Gadamer a démontré qu'il avait une très bonne connaissance des textes inédits les plus récents. Pour cette raison, notre recherche tiendra surtout compte des inédits husserliens qui étaient en possession de Gadamer au moment de la rédaction de ses différents textes. Nous prendrons néanmoins parfois la liberté de mettre ceux-ci en parallèle avec certains inédits qu'il n'a pas été en mesure de lire lorsqu'ils viennent compléter et valider la justesse des intuitions de Gadamer. Ainsi, particulièrement en ce qui concerne notre premier objectif, notre propos repose sur une contextualisation de l'interprétation de Gadamer et cherche à montrer en quoi cette approche est subtile et pertinente tout en étant charitable à l'égard de Husserl. Notre propos sera de montrer la « phénoménologie herméneutique » de Gadamer à l'œuvre dans son interprétation de Husserl.

« L'interprétation standard » : avant et maintenant

L'œuvre de Husserl a connu une vaste réception : elle a trouvé des interprètes tant du côté des courants analytiques et déconstructivistes qu'au sein de la théorie critique. Il est ainsi utile de situer Gadamer sur cet échiquier interprétatif à travers le concept d'« interprétation standard », inauguré par Donn Welton⁴. Ce dernier montre que, malgré leurs différences profondes, ces courants philosophiques qui ont su mettre à profit la phénoménologie husserlienne brossent un portrait quasi uniforme de celle-ci. Ce qui les unit est une tentative constante de contester ou d'atténuer la productivité de la phénoménologie là où le monde social est concerné. Plus précisément, ces courants critiquent le registre « transcendantal » et « fondationnel » employé par Husserl, depuis longtemps associé à la pensée de Descartes en raison de sa méthode qui se fonde sur un *ego* pur, solipsiste, refermé sur lui-même. Que cela

⁴ Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), 393-404.

soit démontré par le biais de l'altérité du texte⁵, de la constitution du sens via l'acte noématique⁶, ou bien d'une communauté intersubjective⁷, la phénoménologie serait, selon ces critiques, aveugle aux questions de l'histoire et de l'intersubjectivité.

À cela s'ajoute une compréhension similaire du rôle joué par Heidegger dans sa relation à Husserl. Systématiquement, l'interprétation standard comprend Husserl à travers le prisme analytique heideggérien, sans réellement reprendre d'éléments doctrinaux propres à Husserl, puisque Heidegger aurait supplanté son ancien collègue à tous les niveaux. Nous aurons la chance de revenir en détail sur le regard plus nuancé que Gadamer pose sur la relation entre ces deux grandes figures de la phénoménologie, mais contentons-nous ici de dire que ce qui caractérise le plus cette interprétation répandue, c'est son étroitesse sur le plan de la lecture des œuvres de Husserl, c'est-à-dire sa méconnaissance des inédits et de certains textes plus tardifs importants. Cela a pour résultat de dépeindre la phénoménologie husserlienne comme n'ayant fourni qu'un apport théorique étroit et limité à la postérité. Gadamer, de son côté, tel que nous aurons à le démontrer, approche les textes de Husserl de manière réellement complexe et nuancée. Muni d'une compréhension fine des écrits tardifs de l'œuvre husserlienne, particulièrement de la *Krisis*, Gadamer appréhende Husserl au-delà d'un cadre cartésien statique et est en mesure d'élaborer son propre projet philosophique dans la continuité de celui de Husserl ; autrement dit, Gadamer travaille à plusieurs égards dans le même sens que Husserl. S'il perpétue l'interprétation standard à sa manière, c'est que Gadamer suit inévitablement la critique de la phénoménologie classique initiée par Heidegger, mais nous montrerons ici qu'il ne le fait que partiellement. En effet, si Gadamer rejette aussi le « transcendantalisme » et le « subjectivisme » de son propre programme

⁵ Voir : Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (4e éd. Paris: Presses universitaires de France. Collection « Quadrige. Grands textes », 2009) et Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses universitaires de France. Collection « Essais philosophiques », 1990). Ces deux livres furent initialement publiés en 1962 et 1990 respectivement. Françoise Dastur fait remarquer que c'est en France « dans les années cinquante, où la philosophie husserlienne paraissait être une nouvelle forme du cartésianisme », entre autres dû à l'image dépeinte par des figures comme Levinas. Voir Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger* (Paris: Hermann, collection « Le Bel Aujourd'hui », 2016), 21. Pour l'œuvre charnière de Levinas qui influencera longuement la réception en France voir : Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (3e éd. Paris: Vrin, collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970). Le texte original fut publié en 1930.

⁶ Voir : Dreyfus H.L., et Hall, H., éd., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge. Mass: MIT Press, 1982).

⁷ Voir: Micheal Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, (Cambridge. Mass: MIT Press. Collection "Studies in Contemporary German Social Thought", 1984).

phénoménologique, il le fait en étant conscient de la richesse de la dimension historique et *génétique* de la pensée de Husserl et de son ouverture sur le monde de la vie. Cela l'amène à élaborer une philosophie regorgeant de recoupements avec la phénoménologie à plusieurs strates, telle qu'introduite par Husserl.

Malgré le fait que l'interprétation proposée par Welton soit aujourd'hui aussi datée⁸, elle demeure tout de même d'une grande utilité pour notre propos, car elle nous permet d'illustrer le contexte interprétatif dans lequel Gadamer a eu à lire Husserl. À partir de celle-ci, il est possible de mieux saisir à quel point le regard de Gadamer détonnait face à la mouvance interprétative générale de l'époque. En ce sens, comme nous aurons à le faire reconnaître, nous croyons que Gadamer fait partie d'un groupe d'interprètes sagaces, dans lequel nous pouvons aussi inclure Merleau-Ponty, qui a su remarquer assez tôt la probité de la phénoménologie husserlienne tout en la mettant à profit au sein d'un projet phénoménologique d'envergure.

Pour une phénoménologie plus modeste

La problématique directrice de *Vérité et méthode*, celle de la tutelle trop méthodologique sous laquelle se sont développées les sciences humaines et l'herméneutique contemporaine, sera pour Gadamer un cheval de bataille jusque dans ses derniers écrits. Préoccupé vers la fin de sa vie par la question de la santé et des pratiques médicales, Gadamer va méditer sur le potentiel destructeur des armes technologiques à l'ère du nucléaire et du danger que cela représente pour la vie humaine. Les conséquences réelles du savoir scientifique et de sa domination sur le monde naturel (peu importe la forme que cela emprunte, que ce soit des guerres sans fin, des menaces nucléaires et une crise écologique, tous des enjeux bien connus par Gadamer) découlent d'un savoir technique qui s'oriente face au monde selon un rapport exclusivement technique : le monde est un objet à dominer. Le monde est à exploiter si l'on veut qu'il se laisse découvrir à nous et qu'il se réduise à des faits

⁸ Effectivement, le courant semble avoir été renversé au sein de certaines études husserliennes plus contemporaines. Husserl n'est plus lu à travers d'autres phénoménologues qui lui sont postérieurs, mais bien pour son propre apport dans toute sa plénitude transcendantale. Parmi les exemples notables, signalons: Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston, Ill: Northwestern University Press. Collection « Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy », 1995); Shaun Gallagher et Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*. (2e éd. London: Routledge, 2012) et Andrea S. Staiti, *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. (Cambridge University Press, 2014).

scientifiques. L'alternative, nous dit Gadamer, non sans immense gravité, se trouve « offerte par l'idée du « monde de la vie » introduite dans la philosophie de notre siècle par Husserl⁹. Si Husserl fait figure de devancier, c'est qu'il permet de rendre compte de notre appartenance collective au monde de la vie et tant qu'il nous soutient et qu'il permet de cerner nos limites par le dialogue en dehors des limites techniques du langage. Ainsi, comprendre le langage vivant nécessite un retour vers ce monde de la vie habité par des individus.

Est phénoménologique tout regard qui parvient à discourir sur les phénomènes. Si Husserl réfléchit sans cesse sur un tel projet qui est toujours en devenir et jamais en mesure de se fonder entièrement en méthode, Gadamer revient à un sens plus strict qui est celui de parler avant tout des « choses mêmes » (*Sachen selbst*). D'ailleurs le principal reproche de Gadamer à l'égard de Husserl est d'avoir importé certains concepts (idées, *a priori*, claire/obscur...) issus de la tradition moderne sans s'assurer au préalable de leur légitimité phénoménologique, donc de s'être détourné dans une certaine mesure des phénomènes. Il n'est donc pas surprenant que Gadamer, malgré son appartenance revendiquée au mouvement phénoménologique, tend parfois à diminuer l'importance de sa propre contribution à la phénoménologie comme telle. Il réfère plutôt à son programme déployé dans *Vérité et méthode* comme une « herméneutique phénoménologique » ou une « herméneutique philosophique ». Par cela, Gadamer laisse entendre qu'il développe une herméneutique qui a recours à la phénoménologie, sans pourtant prétendre mériter le statut de véritable phénoménologie, comme celles de Husserl et Heidegger. Nous lui reconnaissons cette modestie, mais elle ne doit pas nous dérouter face à la réelle participation de l'herméneutique de Gadamer à la phénoménologie et l'originalité de son approche. Effectivement, il reste que Gadamer illustre son projet phénoménologique par une lecture fine des choses, délivrées de l'idéal instrumental qui déformerait les choses premières. C'est donc la dimension sous-estimée par la postérité de ce partenariat dialogique que nous nous proposons d'explorer pour ouvrir ainsi quelques aperçus sur l'œuvre de Gadamer.

La première étape de notre parcours, plus « exégétique », sera tournée vers l'interprétation et la réception des textes de Gadamer qui portent sur Husserl. Ces

⁹ Nous traduisons: « But an alternative view is offered by the idea of the 'life-world', introduced into the philosophy of this century by Husserl. » Dans: Hans-Georg Gadamer, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1996), 101.

philosophes partants tous deux d'une problématique commune, celle de la réduction de la sphère philosophique au domaine méthodologique des sciences de la nature, ce point de départ permet de saisir l'étendue des ramifications thématiques engendrées par la réception de l'œuvre de Husserl chez Gadamer. Cet horizon thématique est constitué par la portée émancipatrice que l'intentionnalité husserlienne permet face à l'épistémologie dominante au début du vingtième siècle, mais aussi par le traitement phénoménologique transcendantal de l'histoire. Gadamer cherche à offrir un portrait juste de Husserl, portrait qui s'en tient à une interprétation interne de son œuvre et se soucie particulièrement de l'ouverture sur le monde de la vie initié par Husserl. À ce niveau, nous chercherons à montrer que Gadamer reprend des éléments théoriques qui sont proprement husserliens, c'est-à-dire que le développement philosophique de ces concepts ne trouve pas son origine initiale chez Heidegger, comme l'entend l'interprétation standard.

Le deuxième chapitre aura pour tâche de montrer en quoi la lecture de Husserl par Gadamer s'accompagne d'une critique émancipatrice à l'égard de Husserl. Mais en retour, ce dépassement critique est lui-même construit à partir du projet husserlien. De ce fait, la philosophie de Husserl est un jalon nécessaire à l'édification de l'œuvre de Gadamer, cela dès *Vérité et méthode*. Si Gadamer se libère du poids que représente le transcendantalisme, qui est fondé dans un acte réflexif chez Husserl, le projet philosophique de l'herméneute demeure tout de même authentiquement phénoménologique. La preuve en est à trouver dans la rencontre de la phénoménologie génétique chez Husserl et du travail de l'histoire chez Gadamer, deux concepts théoriques qui partagent une ouverture à l'histoire participative et critique. S'ajouteront à cette preuve des concepts novateurs que nous aurons à éclairer, comme celui de la fusion des horizons, lesquels sont toujours mis en jeu par nos préjugés. Enfin, nous aurons à constater avec Gadamer que la phénoménologie prend forme lorsqu'elle se détourne d'une compréhension monadologique de la personne pour se tourner vers le thème du langage en tant que condition dialogique et d'appréhension des choses.

CHAPITRE 1 – GADAMER, LECTEUR DE HUSSERL

1.1. Introduction

Hans-Georg Gadamer a eu la chance de connaître personnellement deux des figures les plus marquantes du courant phénoménologique : Husserl dont il a été l'étudiant et Heidegger dont il a été l'étudiant et le collègue. Ainsi, il a pu se faire une impression des motivations et des différentes orientations philosophiques de chacun, tout en sculptant simultanément son propre projet philosophique. Un ouvrage complet, ainsi que d'innombrables articles ont été rédigés par la main de Gadamer à propos de la philosophie de Heidegger, ce qui n'est pas du tout le cas de Husserl (du moins en allemand, car un tel livre a été heureusement édité en espagnol¹⁰). Gadamer a écrit tout au plus quatre articles traitant directement de la phénoménologie husserlienne, en plus d'un chapitre dans *Vérité et méthode* et quelques réflexions éparses qui se trouvent dans des articles et des entrevues. Même si, à travers ses écrits, Husserl n'est pas un partenaire dialogique principal de Gadamer, comme le sont Platon, Aristote, Augustin, Hegel ou Heidegger, il demeure tout de même une influence déterminante et un modèle expressément nommé à la fin de l'introduction à *Vérité et méthode*. Bien que l'impression fondamentalement favorable qu'entretenait Gadamer à l'égard de Husserl soit documentée par la littérature secondaire¹¹, la tendance interprétative traditionnelle perçoit la pratique phénoménologique, dont Gadamer se revendique, comme étant bien plus redevable de Heidegger que du père de la phénoménologie. Ainsi, Gadamer est généralement reconnu soit comme entièrement détaché de Husserl, soit comme portant une interprétation en tous points dans le sillon interprétatif heideggérien¹². Il reste que, en tant que phénoménologue, Gadamer a bel et bien dialogué avec et eu à se positionner par rapport à la tradition phénoménologique instaurée par Husserl.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *El movimiento fenomenológico* (Madrid: Editorial Síntesis. Colección Perspectivas 32, 2016).

¹¹ Jean Grondin, *Sources of hermeneutics* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1995), 43; Bryce Wachterhauser, *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology* (Evanston, Ill: Northwestern University Press. Collection « Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy », 1999), 55.

¹² Par exemple, David Carr argumente que le travail philosophique de Gadamer est tellement éloigné de la méthode phénoménologique husserlienne qu'il n'est pas sensé de faire un rapprochement entre les deux auteurs et encore moins de les classer au sein de la même tradition philosophique. Voir David Carr, *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies* (Dordrecht : M. Nijhoff, 1987), 26.

Le premier article écrit par Gadamer sur Husserl porte sur la notion d'expérience chez Husserl et Dilthey. Il a été présenté pour la première fois, sans être publié, au colloque philosophique de Royaumont en 1957 sous l'intitulé « *Der Begriff des Erlebnisses bei Husserl und Dilthey* ». Le texte n'a pas été inclus dans les actes de colloque à la demande de Gadamer, semble-t-il, qui voulait intégrer ses recherches à une œuvre en préparation¹³ : *Vérité et Méthode*, où nous pouvons supposer que l'essentiel du contenu de l'article a été incorporé. Un deuxième article paraît en 1963 dans la revue dirigée par Gadamer, la *Philosophische Rundschau*, sous le titre « *Die phänomenologische Bewegung*¹⁴ » ; le sujet porte sur le développement de la phénoménologie husserlienne au vingtième siècle et sa réception récente. Gadamer publie un troisième article, « *The Science of the Life-World* ¹⁵ », à la suite d'une conférence sur la phénoménologie qui a eu lieu en avril 1969 à Waterloo au Canada et qui portait plus précisément sur le thème du monde de la vie (*Lebenswelt*) chez Husserl. Le quatrième article, intitulé « *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* ¹⁶ », se penche sur la réception critique de Husserl et a été présenté comme commentaire de clôture au *Phänomenologen-Kongress* de *Schwäbisch-Hall* en 1969. En supplément à ces articles, notre étude du corpus des textes de Gadamer sur Husserl doit aussi considérer l'important chapitre de *Vérité et méthode* sur *Le concept de vie chez Husserl et le compte de Yorck*¹⁷, qui opère une médiation conceptuelle entre Husserl et Heidegger avec Dilthey et le compte Yorck. Nous aurons en plus à commenter un article plus tardif, présenté en 1975, ayant pour titre « *Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person* ¹⁸ », où Gadamer écrit une dizaine de pages à propos de Husserl sur les thèmes de la subjectivité et de l'intersubjectivité. D'emblée, il nous faut aussi souligner l'écart, non pas de fond mais bien du contexte entre l'interprétation que propose Gadamer de l'œuvre de

¹³ « Nous regrettons de ne pouvoir inclure dans ce volume le texte de M. Gadamer, que ce dernier a préféré se réserver de reprendre pour une étude qu'il prépare sur Husserl. » Dans M-A., Béra, éd., *Husserl. 3e Colloque philosophique de Royaumont* (23-30 avril 1957) : *L'œuvre et la pensée de Husserl* (Paris: Éditions de Minuit, 1959), 8.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, « *Die phänomenologische Bewegung* » [1963], 105-146, dans *Gesammelte Werke. 3: Neuere Philosophie ; 1: Hegel, Husserl, Heidegger* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987). Abré. : *GW*.

¹⁵ Gadamer, « *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* » [1972], dans *GW* 3, 147-159.

¹⁶ Publié initialement dans Herman Van Breda, éd., *Vérité et vérification — Wahrheit und Verifikation* (The Hague : Martinus Nijhoff 1974), 210-23. Nous utiliserons la version intitulé dans Gadamer, *GW* 3, 1974, 160-71.

¹⁷ Gadamer, *VM*, 246-259.

¹⁸ Issu d'une conférence prononcée à Dubrovnik en 1975, nous allons utiliser la traduction en français sous l'intitulé « *Subjectivité et intersubjectivité, sujet et personne* » [1975], 115-29, dans Hans-Georg Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective : Ire & IIe parties* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005), Abré. : *HR*. Il y a aussi une autre conférence qui traite brièvement de Husserl, cette fois-ci donnée à l'Académie colombienne de littérature, à Bogota le 24 février 1981 et à l'Université Complutense de Madrid. Première parution en espagnol : *Cuadernos de filosofía y letras*, (Bogotá, 6, n°1/2, 1983, 9-14). Inédit en allemand. Les références à ce texte au long du mémoire se feront à Gadamer, « *Phénoménologie, herméneutique, métaphysique* » [2005], dans *HR*, 131-41.

Husserl dans *Vérité et méthode* et celle qu'il en fait dans ses autres textes : en effet, ces derniers apparaissent davantage comme des études indépendantes (et même des comptes rendus des *Husserliana* et de la littérature secondaire sur Husserl) tandis que la section consacrée à Husserl dans son *opus* s'inscrit dans un projet plus systématique qui est l'herméneutique de Gadamer.

Au moment de la publication de ces textes de Gadamer sur Husserl, deux facteurs avaient conduit à une recrudescence de l'intérêt pour la phénoménologie husserlienne dans le monde universitaire. D'une part, le climat social en Allemagne est nouvellement propice à l'étude de Husserl, ce qui n'était pas le cas pendant la domination du parti national-socialiste. Rappelons que Husserl était juif et qu'il a été de ce fait rayé du monde universitaire à partir de 1933 jusqu'à sa mort en 1938. D'autre part, la publication dès 1950 des écrits inédits de Husserl — rendue possible par Herman Van Breda qui a rapatrié son corpus complet de Fribourg à Louvain, le sauvant ainsi d'une destruction assurée des nazis — a donné un second souffle aux études husserliennes. Au milieu de ce renouveau, Gadamer s'est lui aussi préoccupé de définir la place qu'occupait la phénoménologie husserlienne au sein de son propre projet philosophique. Or, vu le peu d'écrits de Gadamer sur Husserl et le fait qu'il focalise davantage ces recherches sur l'herméneutique et la philosophie classique tout au long de sa carrière, cette relation a été très peu scrutée par les commentateurs¹⁹, contrairement à la longue relation entretenue par Gadamer et Heidegger. Le but de ce chapitre sera donc d'illustrer ce que dit Gadamer sur Husserl, l'interprétation qu'il fait de ses textes et comment il se conçoit en rapport à lui sur le plan philosophique.

L'un des points qui les unit d'emblée est que tous deux traitent d'une même problématique : celle de la perte de légitimité des sciences de l'esprit, ou humaines au profit du paradigme méthodologique des sciences de la nature (*Natur- und Geisteswissenschaften*)²⁰. D'un côté, Husserl décrit dans la *Krisis* trois crises imbriquées : celle des sciences, humaines et naturelles, séparées à la suite d'une unité originale présupposée, suivie de la crise du sens de

¹⁹ Exceptions notables : Lammi, *Gadamer's Debt to Husserl*, 167-179; Vessey, *Who Was Gadamer's Husserl?*, 1-23; Sebastian Luft, *The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (*Idealistic Studies* 37 (3), 2007), 219–254; Dermot Moran, *Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity, and the Life-World*, dans *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation* (*International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*. Vol. 2. Sous la direction de Andrzej Wiercinski. LIT Verlag, 2011), 73-94 et Niall Keane, *Linguisticality and Lifeworld : Gadamer's Late Turn to Phenomenology* (*International Journal of Philosophical Studies*, 29(3), 2021), 370-391.

²⁰ Voir : Gadamer, *GW* 3, 170.

la philosophie au vu de la séparation susmentionnée et finalement, celle résultant des deux dernières : une crise dans la culture européenne. De son côté, Gadamer reprend cette même problématique dès le début de *Vérité ou méthode*, où il cherche à rendre compte de l'expérience de vérité des sciences humaines. Pour ce faire, il s'accorde sur la particularité des sciences humaines comme étant davantage dépendantes d'un tact ou d'un « je ne sais quoi²¹ » que d'une méthodologie comme ce serait le cas dans les sciences naturelles. Dans cette veine, Gadamer opère une critique fondamentale de l'obsession méthodologique et de la réduction des sciences humaines au savoir des sciences exactes. Il reste que leurs conclusions diffèrent : Husserl cherche à réaffirmer l'origine commune des sciences dans la fondation ultime qu'est la subjectivité humaine (intériorité transcendantale) au sein de la phénoménologie²², tandis que Gadamer s'oppose au critère subjectivant et veut plutôt réaffirmer une conception adéquate des sciences humaines par une phénoménologie concentrée sur la *praxis* et le monde qui nous entoure²³. Il va de soi que ce thème de la *Lebenswelt* lui a aussi été inspiré par Husserl.

Aux yeux de Gadamer, Husserl est un passage vital pour contrer la problématique de la réduction des sciences humaines aux paradigmes naturaliste et objectivant, du fait qu'il serait parvenu à échapper à une conception de l'expérience trop balisée par les sciences exactes en étudiant l'expérience du monde de la vie tel qu'éprouvé par le commun des mortels. C'est dans cet esprit que la phénoménologie husserlienne sera reprise par Gadamer et développée en vue de résoudre la problématique du statut des sciences humaines. Cela nous amène à postuler que la présence d'une dette conceptuelle chez Gadamer envers la phénoménologie husserlienne est centrale et que celle-ci aurait été inadéquatement auscultée par la postérité.

C'est en ce sens que ce premier chapitre cherche à mettre en lumière l'originalité de l'interprétation générale de Husserl que défend Gadamer, en plus d'élucider l'héritage conceptuel que Gadamer déploie au sein de son propre projet philosophique. Pour ce faire, nous tâcherons en un premier temps de faire voir en quoi Husserl et Gadamer s'opposent de manière analogue au néokantisme et s'en servent comme toile de fond à critiquer afin de

²¹ Gadamer, *VM*, 20.

²² Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana 17. Sous la direction de Paul Janssen. The Hague : Martinus Nijhoff, 1974), Abré. *Hua*; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*. Paris: Presses universitaires de France, 2^e éd, 1965.

²³ Gadamer, *GW* 3, 158-159.

redonner une légitimité aux sciences humaines. Dans un deuxième temps, nous étudierons l'interprétation que fait Gadamer du thème de l'historicité dans la phénoménologie de Husserl plus tardive. En un troisième temps, nous aborderons deux notions thématiques par Husserl qui influenceront grandement Gadamer, soit le monde de la vie (*Lebenswelt*) et la compréhension (*Verstehen*). Dans un quatrième temps, nous traiterons de l'intersubjectivité et finalement, dans un cinquième temps du lien tacite qui rattache Gadamer au néokantisme et par le fait même à Husserl.

1.2. Le « dogme » néokantien

Dans la foulée de l'émergence du mouvement phénoménologique, dès la publication des *Recherches logiques* (1900-1901), Gadamer reconnaît chez Husserl un vent nouveau et bienvenu dans la philosophie allemande de l'époque. Dès sa genèse, la phénoménologie est parmi les courants philosophiques les plus critiques de la philosophie paradigmatique de l'époque : le néokantisme – ce qu'elle se devait d'être si elle voulait former un mouvement à part entier de la même manière que les différents courants philosophiques qui émergeront au vingtième siècle (existentialisme, phénoménologie, herméneutique, structuralisme, théorie critique...) auront à le faire²⁴. Le néokantisme est un courant de pensée qui a pour revendication un retour à l'esprit de la philosophie de Kant, qui visait à renouveler la philosophie après l'effondrement de l'idéalisme allemand à la suite de la mort de Hegel. Même si Kant n'est pas toujours le point de mire du néokantisme²⁵, ce mouvement cherche à défendre de manière générale la présence d'un élément *a priori* au sein des sciences de l'expérience. Les deux écoles dominantes qui représentent le néokantisme en Allemagne – l'école de Marbourg²⁶ et l'école de Baden²⁷ – s'entendent sur la primauté de la problématique épistémologique en philosophie. Gadamer y voit quant à lui une réduction de la connaissance et de la philosophie aux faits de la science, ce qui représente selon lui un

²⁴ Ainsi que le soutiennent Makkreel et Luft : « Neo-Kantians provided the implicit frame of reference for what was to come. Neo-Kantianism provided the main themes and issues that philosophers grappled with ». Dans Rudolf A. Makkreel et Sebastian Luft, *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (Bloomington (Ind.): Indiana University Press. Collection « Studies in Continental Thought », 2009), 6.

²⁵ Terme qui n'apparaît de manière avérée qu'à la fin du dix-neuvième siècle. D'autres interprètent ce mouvement comme étant davantage un retour à Fichte – d'où l'utilisation du terme « néofichtianisme » – qu'à Kant. C'est notamment le cas de Gadamer, voir : *HR*, 116.

²⁶ Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) et Ernst Cassirer (1874-1945).

²⁷ Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) et Emil Lask (1875-1915).

« rétrécissement remarquable de ce que signifie l'expérience de la vie humaine ». Même si « cela pouvait bénéficier d'une grande évidence pour les sciences de la nature à l'ère du grand essor de la recherche physique et chimique, cela donnait des résultats peu convaincants dans le domaine des sciences humaines²⁸ », affirme-t-il.

Le dépassement de l'épistémologie néokantienne, jugée trop étroite pour l'aboutissement du projet herméneutique gadamérien, est accompli avant tout par le concept husserlien d'intentionnalité. Gadamer comprend l'intentionnalité comme une corrélation entre l'objet de l'expérience et les modes de donation de celui-ci : il en résulte que toute « expérience vécue comporte des horizons explicites d'avant et d'après et finit par se fondre dans le continuum des expériences vécues²⁹ ». Ce concept initialement formulé par Brentano est repris par Husserl afin d'élaborer une philosophie qui n'est pas orienté vers une construction mentale, mais bien l'objet de mes intentions. Il livre du même coup une attaque dirigée contre les sciences positives qui échouent à s'interroger sur certaines présuppositions épistémologiques et métaphysiques dans l'obtention de leurs résultats. Gadamer invoque à cet égard l'exemple de la séparation épistémologique entre le sujet et l'objet, problème qui n'a cessé de tourmenter les néokantiens :

Quand l'enquête épistémologique cherchait à répondre à la question de savoir comment le sujet, rempli de ses propres représentations, connaît le monde extérieur et peut être certain de sa réalité, la critique phénoménologique est parvenue à démontrer la futilité d'une telle question. Elle a vu que la conscience n'est en aucun cas une sphère fermée sur elle-même, avec ses représentations enfermées dans leur propre monde intérieur, mais qu'au contraire, la conscience est, selon sa propre structure essentielle, déjà auprès des objets³⁰.

Il en ressort que selon Gadamer la phénoménologie établit contre les théories représentationnelles de la conscience, comme la théorie des images mentales, — qui postule une position réductionniste affirmant que les propriétés de la conscience ne sont rien d'autre que les propriétés intra-mentales des objets que l'on vise — que la perception est déjà auprès

²⁸ Gadamer, *HR*, 132.

²⁹ Gadamer, *VM*, 249.

³⁰ Nous traduisons: « Wenn die erkenntnis-theoretische Fragestellung eine Antwort darauf suchte, wie das von seinen eigenen Vorstellungen erfüllte Subjekt die Außenwelt erkennen und der Realität der Außenwelt gewiß sein könne, so zeigt die phänomenologische Kritik, wie sachfern eine solche Fragestellung ist. Ihre grundlegende Einsicht ist, daß das Bewußtsein keineswegs eine in sich geschlossene Sphäre ist, in die seine Vorstellungen wie in eine eigene innere Welt verschlossen sind, sondern daß es im Gegenteil seiner eigenen Wesens-Struktur nach immer schon bei den Sachen ist. » *GW* 3, 106.

des choses. La perception n'est pas indirecte, elle n'est pas médiatisée par quelque chose de différent de l'objet en soi : la perception est ce qui est directement donné. Si nous apercevons la mer, c'est elle qui est la source de nos perceptions et rien d'autre. Il n'y a pas de mer immanente; une image intra-mentale qui représente la mer serait un postulat vide qui n'expliquerait rien³¹. Ainsi, en partant de Husserl, ce qui doit guider toute entreprise philosophique n'est pas un engagement théorique élaboré au préalable, mais bien ce qui est donné.

Pour Gadamer, Husserl voit clair lorsqu'il se questionne non pas sur la manière dont une conscience peut atteindre la connaissance d'une réalité indépendante de notre esprit, mais plutôt sur la manière dont le savoir est possible tout court. C'est ce qu'entend Husserl dans le concept plurivoque de science *rigoureuse* : il n'est pas simplement question de progresser dans notre quête de savoir, mais aussi de comprendre *comment* et dans quel but ce progrès s'opère. Une autre manière de définir la notion de rigueur chez Husserl est par le terme de responsabilité : il faut être capable de justifier chacune des étapes qui constituent nos croyances. À cet impératif moral se surajoute un impératif « épistémologique » : le savoir obtenu par la science rigoureuse en est un qui incite une réponse (*verantworten*)³². Il n'est donc pas question, comme chez Descartes, d'une dyade entre la certitude et le doute, mais bien de justifier le savoir certain du monde de tous les jours³³.

Au lieu de se fier strictement à la science objective comme modèle d'acquisition du savoir, Husserl est persuadé que l'évidence apodictique de la science rigoureuse s'obtient nécessairement en accomplissant certaines étapes méthodologiques fondées dans l'*ego cogito*³⁴. La tâche de la phénoménologie est de mettre au jour le noyau philosophique constitutif de la réalité, mais cette tâche ne peut pas s'accomplir si le bagage métaphysique et épistémologique propre aux sciences positives demeure tacitement accepté dans les activités de la vie

³¹ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paris: Gallimard, 1950), 343-44, (= *Hua* 3, 207-08), Abré. : *Idées I*. Il est à noter que le concept d'intentionnalité est étonnamment peu utilisé dans *Être et temps*, ce qui suggère ici une plus grande proximité entre Gadamer et Husserl qu'avec Heidegger. Celui-ci va remplacer l'intentionnalité par la transcendance du *Dasein*.

³² Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 2 (= *Hua* I, 44).

³³ L'opposition justification/doute est elle-même impossible à définir, puisque le monde existe peu importe si nous doutons, car chaque nouvelle expérience confirme mon existence. C'est ainsi que Husserl insiste sur la responsabilité du savoir, plutôt que sur le savoir indubitable; voir Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 251. (= *Hua* 17, 164-65).

³⁴ Le désir de fondation au sein de sa méthode phénoménologique devient un besoin plus pressant dans ses écrits tardifs, particulièrement après les *Recherches logiques* (1900-1901), Voir : Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*. (Stanford, Calif: Stanford University Press. Collection « Cultural Memory in the Present », 2003), 43.

quotidienne. Dans le but de corriger cette tendance, Husserl avance le concept d'*épochè*, concept qui a pour but de suspendre cette attitude dogmatique envers la réalité. L'attitude dont traite Husserl serait assimilée à un tel point dans notre vie quotidienne qu'il la nomme « attitude naturelle ». Qu'entend-il par ce concept? Simplement dit, cela renvoie au fait de présupposer que le monde constitutif de notre expérience quotidienne existe aussi indépendamment de nous. Or, celui ou celle qui adopte l'attitude phénoménologique le fait en étant détaché de cette immersion naïve au sein du monde, car il ou elle suspend sa croyance en un monde qui existe de manière autonome face à son esprit. Ainsi, la réalité révèle à la conscience de celui ou celle qui l'examine ses différentes perspectives données, sans jamais abandonner la réalité. Bref, l'*épochè* ou l'antinaturalisme de Husserl permet de révéler l'objet tel qu'il apparaît en accomplissant un changement d'attitude envers la réalité sans quitter cette même réalité.

Cependant, l'obtention du savoir phénoménologique ne serait pas complète sans une autre réduction, nous dit Husserl : il nomme cette deuxième étape la « réduction transcendantale ». Accomplir l'*épochè* nous permet de scruter le pourquoi et le comment de l'objet qui se présente à la conscience, mais qu'en est-il de l'acte conscient qui permet à l'objet d'être donné? Si la phénoménologie s'efforce de révéler l'objet tel qu'il se manifeste, elle se doit de se tourner vers la subjectivité qui fait l'expérience de cet objet. Sans subjectivité, les conditions de possibilité nécessaires pour la manifestation de l'objet ne sont pas réunies. Voilà pourquoi Husserl théorise cette réduction transcendantale : celle-ci permet de rendre compte de la corrélation entre la subjectivité et le monde, elle permet aux actes intentionnels et à la structure expérientielle de chaque objet qui cherche à être compris de se découvrir. Le fait que cette deuxième réduction suive étroitement le modèle cartésien va de soi et témoigne d'un legs assumé par Husserl, même s'il perçoit chez Descartes un manque de radicalisme dans la manière dont il fonde la connaissance philosophique. Ce manquement vient du fait que le « je » transcendantal de Descartes résiste à toute forme de doute et est toujours envisagé comme une *substantia*; ainsi, il demeure toujours rattaché au monde sans être réellement transcendantal. En 1913, Husserl approfondit son programme phénoménologique dans une perspective cartésienne afin d'élaborer une investigation universelle des accomplissements de l'*ego* transcendantal. Gadamer interprète ce geste

comme une tentative de contrecarrer la fondation philosophique néokantienne par l'élaboration théorique d'une légitimation en dehors du positivisme scientifique³⁵.

Les textes de Gadamer sur Husserl parus après *Vérité et Méthode* insistent continuellement sur ce dépassement de l'épistémologie néokantienne. Dans son essai récapitulatif « *Die phänomenologische Bewegung* » (1963), Gadamer montre jusqu'à quel point la philosophie néokantienne était en décalage avec le sentiment social de l'époque de l'après Grande Guerre. À ce propos, il dira : « Sous sa forme scolastique, l'idéalisme transcendantal ne parvient plus à satisfaire une génération ébranlée par les horreurs de la Première Guerre.³⁶ ». À ses yeux, un désenchantement envers la science comme source de vérité était de mise après les horreurs des guerres de tranchées (*Materialschlachten*). Cela entraîne inévitablement un changement d'esprit chez les jeunes intellectuels qui ont dû chercher en dehors des courants de pensée philosophique qui étaient jusque-là dominants. Pour sa part, le jeune Gadamer parvient initialement à ce changement de perspective dès ses premières rencontres avec Heidegger et son « herméneutique de la facticité ». Heidegger avait fait forte impression sur le jeune Gadamer en minant avec succès l'approche épistémologique qui est toujours à la remorque de la méthode scientifique, et grâce à son habileté à révéler ce qui se cache derrière les questions philosophiques en retraçant l'histoire de leur motivation³⁷.

En 1923, Gadamer vient tout juste de compléter sa dissertation doctorale à Marbourg et espère entamer son habilitation sous l'aile de Heidegger à Fribourg. C'est à ce moment qu'il a pu aller suivre des cours donnés par Husserl, dont Heidegger était l'assistant à l'époque. Selon son propre aveu, Gadamer était trop jeune à ce moment pour apprécier réellement l'étendue de la phénoménologie husserlienne, en plus de n'avoir d'yeux que pour Heidegger³⁸. À cet égard, il nous apparaît ici, de même qu'à Moran³⁹, que le rapport complexe que Gadamer va entretenir avec Husserl ira s'intensifiant après les années 1950, après la publication de ses textes inédits dans les *Husserliana*. Ce nouveau regard jeté sur les

³⁵ Gadamer, *GW* 3, 125-126.

³⁶ Nous traduisons: « *Die Schulgestalt des transzendentalen Idealismus genügt einer durch die Materialschlachten des ersten Weltkrieges erschütterten Generation nicht mehr.* » dans Gadamer, *GW* 3, 110.

³⁷ Hans-Georg Gadamer et Lewis Edwin Hahn, dir., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (The Library of Living Philosophers, volume 24. Chicago, Ill: Open Court, 1997), 8.

³⁸ Hans-Georg Gadamer, Carsten Dutt et Richard Palmer, dir., *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary* (New Haven: Yale University Press. Collection « Yale Studies in Hermeneutics », 2001), 106.

³⁹ Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction* (Cambridge introductions to key philosophical texts. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press, 2012), 78.

textes husserliens par Gadamer — spécifiquement *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1954), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II* (1952) et les trois tomes *Sur l'intersubjectivité* (1973) — s'avérera crucial pour l'élaboration de son propre projet philosophique. Or, même s'il peut sembler que Gadamer a peut-être éludé les séminaires de Husserl à Fribourg pour se concentrer sur les apprentissages de Heidegger, il est clair que certaines conceptions husserliennes ont exercé une influence durable sur lui durant ses années formatives. Gadamer raconte d'ailleurs en entrevue l'admiration qu'il avait pour le travail minutieux et anti-spéculatif qui marquait l'enseignement de Husserl. Il raconte que lorsque des élèves énonçaient de grandes thèses philosophiques typiques des novices en la matière, Husserl rétorquait modestement : « Pas toujours les gros billets! De la petite monnaie, messieurs!⁴⁰ ». Il n'en demeure pas moins qu'au-delà des affinités que Gadamer avait avec la personne de Husserl, il était aussi réellement intéressé par certains concepts propres à sa phénoménologie.

1.3. Husserl et Gadamer sur l'historicité

Gadamer décrit un Husserl qui à partir de 1907 — date de la prononciation des cinq leçons à l'Université de Göttingen, publié sous le titre *L'idée de la phénoménologie* — se concentre incessamment sur la description pure des phénomènes. Il cherche à révéler par le concept d'intentionnalité ce qui est visé dans l'expérience vécue. Husserl ne commence jamais son analyse par un sujet existant qui cherche à se tourner vers la totalité des objets; plutôt, le monde serait l'ultime « horizon » ou arrière-plan à partir duquel chaque objet en vient à être révélé. Ce que Husserl tente d'articuler est la relation entre le monde et les objets. Il lui apparaît que les concepts d'« objet » et de « monde » sont strictement corrélacionnels : il n'y a pas de monde, mis à part comme horizon aux objets et pas d'objets, mis à part comme faisant partie du monde. En effet, si nous portons notre regard sur un objet spécifique dans une pièce, l'entièreté de la pièce est aussi là pour nous, ce qui permet à l'objet de se

⁴⁰ Nous traduisons: « *Nicht immer die großen Scheine, meine Herren, Kleingeld, Kleingeld!* » *GW* 3 : 107. Dans une entrevue avec Alfons Grieder, Gadamer se fait demander par son interlocuteur ce qu'était pour lui l'attrait de la phénoménologie de Husserl, à quoi il répond : « *The answer is simple. I went to Husserl's seminar, and when people spoke in a high-sounding manner [Husserl] said "Not always the big notes! Small change, gentlemen!" I am the son of a natural scientist; I too dislike empty talk.* » Voir : Gadamer, Dutt et Palmer, dir., *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, 105.

distinguer de son arrière-plan⁴¹— par exemple le mur derrière la peinture permet à la peinture de se révéler face à l'arrière-fond et d'être signifié⁴². Ainsi, les objets co-intentionnels, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas directement visés, mais qui font partie de l'horizon intentionnel et permettent à l'objet intentionnellement visé de se révéler font autant partie du monde pour Husserl.

En vue de tenir un discours sur le monde en tant que lieu où se fusionne les objets intentionnels et co-intentionnels, Husserl utilise le concept d'horizon (*Horizont*), c'est-à-dire un horizon d'expérience dans lequel les objets peuvent, en principe, se donner à la conscience. Ce concept d'horizon va profondément influencer Gadamer qui aura « lui aussi l'occasion d'utiliser [ce concept]⁴³ ». Gadamer a aussi été grandement fasciné par l'analyse de la conscience du temps chez Husserl. Son travail phénoménologique, très minutieux et descriptif, loin des réflexions méthodologiques de ses écrits venus après la Grande Guerre, était pour Gadamer inégalé dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*⁴⁴. Ses recherches sur le temps s'imposaient comme une nécessité s'il voulait intégrer adéquatement la subjectivité à la corrélation intentionnelle. Le grand mérite de Husserl, réalisé assez tôt dans sa carrière (1905), a été de reconnaître que la conscience peut être temporelle sans pour autant perdre son caractère transcendantal. Lorsqu'envisagée depuis le point de vue transcendantal, la conscience demeure temporelle sans nécessairement appartenir à la dimension temporelle objective, soutient Husserl. Ce qu'il entend par là est que la conscience s'étire dans un passé et un avenir tout en demeurant présente dans le flux conscient persistant. Cela ne fait pas d'elle une dimension externe au temps, mais en fait un « proto-temps » qui rend possible l'unité du continuum expérientiel. Ainsi, le concept d'intentionnalité, central dans les *Recherches logiques*, a dû être approfondi pour intégrer la notion d'une conscience intime du temps dans laquelle une multiplicité d'actes peut s'unifier au sein du monde. Cette idée d'un flux temporel qui contient son passé en même temps qu'il se projette dans le futur postule déjà un souci pour l'histoire, car comme le dit Husserl dans les *Méditations cartésiennes* : « L'ego se constitue pour lui-même pour ainsi dire dans l'unité

⁴¹ Gadamer, « The Philosophical Foundations of the Twentieth Century » [1962], dans *Philosophical hermeneutics* (Philosophical Hermeneutics. Sous la direction et traduit par David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1976), 118.

⁴² Husserl, *Krisis*, 450-453.

⁴³ Gadamer, *VM*, 250.

⁴⁴ Husserl, *Hua* 10.

d'une histoire⁴⁵ ». Il n'en demeure pas moins que c'est dans la *Krisis*, comme le reconnaît Gadamer⁴⁶, que Husserl déploie le plus foncièrement son approche phénoménologique sur les enjeux de la temporalité, l'historicité, la finitude et le développement culturel et générationnel⁴⁷.

Parfois présenté comme un enjeu secondaire vers lequel Husserl ne se serait tourné qu'à la fin de sa vie et en réponse à *Être et temps*⁴⁸, Gadamer reconnaît judicieusement, et à l'encontre de l'interprétation standard, que l'histoire est en vérité un thème sur lequel le philosophe de Fribourg avait porté un regard depuis au moins 1910, bien avant l'influence de Heidegger⁴⁹. À l'époque, d'après Gadamer, Husserl voulait à tout prix expliquer la subjectivité vivante en tant qu'opposée à une nature inerte et de défendre les sciences humaines comme disciplines fondées dans une science autonome de la *psyché* et des aspirations qui nécessitent une incursion dans le monde historique. Dès le premier tome des *Idées*, Husserl entretenait certaines difficultés à conceptualiser la relation entre la science historique et une philosophie véritablement scientifique. En plus d'établir une démarcation franche entre les deux disciplines dans son article de 1910/1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl a en fait longuement médité sur la problématique de l'histoire en général, notamment au début des années 1920 lorsqu'il a relu les œuvres marquantes de Dilthey. Husserl a alors réalisé que sa phénoménologie était profondément en accord avec la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) de Dilthey et de Simmel. Selon Husserl, Dilthey pointait dans la bonne direction en développant le concept fondamental de « *nexus* psychique acquis » pour établir un consensus scientifique sur le monde historique. Les deux philosophes sont d'avis que notre expérience doit être comprise par un continuum acquis à

⁴⁵ Husserl, *Méditations cartésiennes*, 64 (*Hua* I, 109).

⁴⁶ Gadamer, *GW* 3, 130 et *VM*, 250-251.

⁴⁷ Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*, 143.

⁴⁸ Dans sa *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty défend la position selon laquelle la *Krisis* accomplit une rupture avec sa phénoménologie antérieure, à cause de l'introduction tardive du thème de l'histoire; voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 61. Même un interprète aussi sagace que Carr insiste souvent sur la nouveauté du thème de l'histoire dans la dernière partie de la vie de Husserl; voir Carr, *Interpreting Husserl*, 71-73; 100. Ailleurs, Carr remarque tout de même une continuité dans la pensée husserlienne sur le thème de l'histoire à travers son parcours; voir son œuvre *Phenomenology and the Problem of History* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 66-67. Il n'en demeure pas moins que Husserl avait abordé l'enjeu de l'historicisme de manière critique relativement tôt dans sa carrière, soit dans son essai de 1910/1911 : *Philosophie als strenge Wissenschaft*, paru initialement dans la revue *Logos*. Gadamer fait bien de souligner cette exploration du thème de l'histoire dès 1910, voir : *GW* 3, 129. Selon lui, Husserl serait entré dans une nouvelle phase (*Stadium*), ce qui implique un retour à une thématique précédemment explorée, mais abordée sous un nouveau jour dans la *Krisis*.

⁴⁹ Gadamer, *VM*, 230.

travers le temps et historiquement inscrit dans un monde social. Dilthey a cependant fait face à des difficultés insurmontables lorsqu'est venu le temps de clarifier la structure de ce *nexus*, ce que Husserl a tenté à son tour de faire tout en intégrant cette subjectivité au sein de sa phénoménologie⁵⁰. La reconnaissance d'une subjectivité historiquement active, productrice de la transcendance du monde de l'histoire, a l'avantage d'introduire une mesure de rigueur supplémentaire au sein de la méthode phénoménologique. Ainsi, Gadamer perçoit chez Husserl une critique à l'égard du transcendantalisme statique que l'on retrouve chez une figure comme Kant, pour qui les catégories transcendantales sont données d'un seul jet. Ce supplément historique qu'apporte une phénoménologie « génétique », c'est-à-dire une phénoménologie consciente des strates historiques⁵¹, est essentiel d'après Gadamer si Husserl veut parvenir à rendre compte de la richesse historique du monde de la vie.

Comme le remarque ailleurs Gadamer, Dilthey avait mené une lutte analogue à celle de Husserl contre l'épistémologie néokantienne, pour finalement revenir à l'« unité de la vie », thème ensuite repris par Husserl et développé dans toute son ampleur dans la *Krisis*. Selon Gadamer, Husserl cherche à :

étudier non seulement les expériences vécues particulières, mais aussi les intentions cachées, anonymes, implicites de la conscience et à rendre ainsi intelligible en sa totalité toute validité ontologique objective. Cela s'appellera plus tard l'éclaircissement de toute réalisation de la « vie performante » (*leistenden Lebens*)⁵².

Ce qui rend particulier le contexte historique du début des années 1920 à Fribourg est que tous trois : Husserl, Heidegger et Gadamer lisaient et s'inspiraient des écrits de Dilthey. Les phénoménologues plus herméneutes que sont Heidegger et Gadamer, vont développer une riche philosophie qui porte sur le thème de l'histoire en s'inspirant directement de Dilthey. Le jeune Heidegger va accorder une grande place au thème de la « génération »⁵³ et il se servira de ce qu'il a appris de Dilthey sur cette question pour approfondir plus amplement la phénoménologie husserlienne. De son côté, Gadamer, bien que critique à l'égard de Dilthey

⁵⁰ Husserl, *Hua* 15, 180.

⁵¹ Gadamer, *GW* 3, 167.

⁵² Gadamer, *VM*, 251.

⁵³ Nous traduisons : « *Certainly Heidegger would not have been led to see Being in the horizon of time and, on the basis of the movement of human existence, to think that the human being projected its future and came from out of its heritage, without the stimuli he received from Dilthey.* » Dans Gadamer, Dutt et Palmer, dir., *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*. 39.

et son concept des sciences humaines arrimées au concept d'objectivité scientifique, s'intéressait beaucoup au rapprochement de la vie et l'esprit dans l'herméneutique diltheyenne. Selon Gadamer, c'est Husserl en cheminant seul qui permit réellement un « dépassement des bornes qui semblaient être posées à la science par le concept d'objectivité⁵⁴ » par la notion de *Lebenswelt* (monde de la vie) qui donne une pluralité d'horizons à l'intérieur duquel la validité objective a sa place.

À la lumière de ce qui précède, il n'est pas surprenant que Husserl en soit lui-même aussi arrivé à un « tournant historique » à la fin de sa vie si Scheler, Heidegger et Gadamer, tous lecteurs de Dilthey et disciples de Husserl, y sont parvenus. L'intérêt porté au thème de l'histoire a sans aucun doute aussi fait son chemin chez Husserl lui-même. Ce n'était qu'une question de temps avant que ce thème prenne de l'ampleur au sein de sa phénoménologie. C'est notamment ce que défend Gadamer lorsqu'il constate que le « tournant » des années 1930 a été préparé en amont et qu'il est la « conséquence de sa propre critique de la psychologie objectiviste et du pseudo-platonisme de la philosophie de la conscience⁵⁵ ».

Dans la dernière œuvre publiée de son vivant, Husserl incorpore à sa manière le thème de la « crise », qui était au vingtième siècle « davantage le nom d'une lamentation qu'on voulait faire taire que le titre d'une préoccupation pressante⁵⁶ », Husserl utilise en un nouveau sens le terme crise en l'employant pour évoquer la résistance face à sa propre pensée ainsi qu'une menace se dressant dans le climat intellectuel de son époque⁵⁷. Confronté au succès d'*Être et temps* (1927), Husserl a pris tardivement conscience de l'importance de l'écrit philosophique et s'est efforcé de publier son œuvre pour faire contrepoids à la pensée de Heidegger⁵⁸. Publié à Belgrade, étant donné le climat politique en Allemagne, la *Krisis*, pour reprendre les mots de Granel (préfacier à l'édition française), est apparue comme une teinte de gris sur un fond gris⁵⁹ et la voix de Husserl est demeurée

⁵⁴ Gadamer, « L'herméneutique et l'école de Dilthey » [1991] dans *HR*, 255.

⁵⁵ Gadamer, *VM*, 248.

⁵⁶ Alexandre Leduc Berryman, *Le problème de l'histoire dans la Krisis de Husserl* (Mémoire de M.A., University of Ottawa, 2019), 5-6, https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/39967/3/Leduc_Berryman_Alexandre_2019_th%C3%A8se.pdf.

⁵⁷ Leduc Berryman, *Le problème de l'histoire dans la Krisis de Husserl*, 6.

⁵⁸ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 22-23.

⁵⁹ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris: Gallimard. Collection TEL, 2008), Abré. : *Krisis*, IX.

inaudible pendant les deux décennies suivantes. Selon Gadamer, la pensée de Heidegger avait contraint Husserl « à une migration intérieure⁶⁰ » ; celui-ci semblait constamment aux prises avec la lecture que Heidegger apposait sur son œuvre, ce qui faisait croire à certains que l'élève avait dépassé le maître.

Aux dires de Gadamer, l'Appendice XXVII au paragraphe 73, rédigé lors de l'été 1935, rend bien compte de l'état d'esprit de Husserl pendant la rédaction de la *Krisis* : « La philosophie comme science, comme science rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini⁶¹. » Il renchérit en affirmant qu'un « flot puissant, et qui s'enfle toujours, submerge l'humanité européenne : c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui renie la scientificité⁶². » Cela, nous dit Gadamer, n'est pas à comprendre comme étant l'opinion de Husserl, mais plutôt le constat que ce dernier a porté sur une crise de la philosophie qui avait mené à un malaise au sein de la culture européenne de son époque. Le danger est celui d'un retour du relativisme scientifique où tout est réduit à une question de point de vue. À l'aune de cela, la tâche d'une réflexion historique devient de première nécessité. Or, il faut savoir que Husserl ne condamne pas toute philosophie scientifique ; plutôt, il critique la négligence de ceux qui s'épargnent toute justification historique dans leur entreprise philosophique⁶³. La nature même de la tâche philosophique ordonne au philosophe de faire un retour sur son histoire afin d'articuler proprement les besoins de son époque ; de ce fait, les philosophes sont les « héritiers du passé⁶⁴ ». À ce stade, Gadamer en est venu à se demander si le « tournant historique » et la transformation opérée dans l'œuvre tardive de Husserl rendaient caduques ses ambitions originales, c'est-à-dire l'élaboration d'une science rigoureuse apodictique. Pour lui la réponse était claire : non seulement Husserl poursuivait toujours la tâche de défendre l'atteinte d'un savoir rigoureux, par sa posture phénoménologique et par la réduction transcendantale, mais il y arrivait de manière encore plus saillante en considérant la réflexion historique au sein de sa philosophie.

Le terme d'Histoire (*Geschichtlichkeit*) (ou historicité, *Historizität*) désigne pour Husserl principalement la manière dont « l'unité de la vie de l'esprit comme vie d'une communauté,

⁶⁰ Nous traduisons : « *die Husserl in die innere Emigration gezwungen hatten.* » dans Gadamer, *GW* 3, 123.

⁶¹ Husserl, *Krisis*, 563.

⁶² Husserl, *Krisis*, 564.

⁶³ Gadamer, *GW* 3, 129.

⁶⁴ Husserl, *Krisis*, 23.

générativement liée, de personnes humaines⁶⁵ » se constitue et vit à travers la transmission intergénérationnelle. Chaque groupe possède son historicité, son unité en devenir. Dans son effort de rendre compte de la culture (*Geist*) à travers l'histoire, il en vient à définir ce qu'est une personne dans un monde social et commun. Une personne est un concept relationnel : lorsque nous utilisons les pronoms personnels « je » et « nous », cela se fait toujours contre autrui (« toi », « tu » et « vous »). Il n'en demeure pas moins que le moi se constitue en fonction des autres : « je suis impliqué en eux avec toute ma vie originelle, et eux aussi bien sont tous impliqués les uns dans les autres », ceux-là même « qui apparaissent dans le cours de mes intentionnalités originelles⁶⁶ ». Husserl s'inspire ici du philosophe Hermann Cohen (1842-1918) qui parlait de l'importance de la relation « je-tu » (*Ich-Du Beziehung*). En plus de traiter de la synthèse du « je-tu » et du « je-nous », Husserl développera sa philosophie sur le terrain des interactions personnelles et communales au sein du monde. C'est à ce point que Husserl soulève certaines interrogations liées à la méthodologie des sciences humaines et naturelles tout en rendant compte de l'existence des individus qui ont une vie à la première, deuxième et troisième personne, thème qui va être explicitement repris et développé par Gadamer.

1.4. Le monde de la vie et la compréhension

Parmi les concepts centraux de la phénoménologie herméneutique de Gadamer se retrouve la notion de compréhension (*Verstehen*). En reprenant les propos de Heidegger, Gadamer explique que « dans toute compréhension de sens demeure quelque chose qui ne peut être éclairci et qui nous oblige à poser la question de la motivation de toute compréhension⁶⁷. » Le concept fondamental de compréhension, tel que présenté dans *Vérité et méthode*, incorpore aussi un autre concept inspiré de Heidegger : celui de finitude. La finitude de notre être impose certaines limites à notre savoir, ce qui fait en sorte que la compréhension de soi demeure un échafaudage, toujours en devenir⁶⁸. Ces limitations imposées par le temps et l'endroit de l'histoire où nous nous situons mènent Gadamer à

⁶⁵ Husserl, *Krisis*, 556.

⁶⁶ Husserl, *Krisis*, 290.

⁶⁷ Gadamer, *HR*, 122.

⁶⁸ Gadamer, *VM*, 306.

souligner que la compréhension se situe toujours au sein d'horizons, notion qui, rappelons-le, est empruntée à Husserl. Cela ne veut pas dire que Gadamer défend une forme d'historicisme — position qui affirme que la conscience historique ne peut pas dépasser son propre relativisme⁶⁹, — car les horizons historiques sont poreux. Loin d'être des frontières hermétiques, les horizons sont ouverts aux autres horizons. Ceux-ci peuvent s'enchevêtrer : ils se voient fondamentalement interconnectés, c'est-à-dire que chaque objet ou sujet se trouve dans plusieurs horizons simultanés, ce que Gadamer conceptualise à l'aide de son idée d'une « fusion d'horizons » : « La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre⁷⁰. » Ces horizons demeurent pluriels et oscillent de manière dynamique entre l'interprète et la tradition écrite. Les horizons du présent et les horizons du passé se fusionnent pour arriver à un consensus tout en respectant la distance entre les horizons temporels.

Le modèle de la compréhension que développe Gadamer dans *Vérité et méthode* est certes conceptuellement inspiré par Dilthey et Heidegger, mais il relève aussi grandement du phénomène de la compréhension husserlien. C'est que, comme Grondin l'indique, comprendre pour Husserl consiste à remonter « du dit au sens qui l'anime, du discours extérieur à la question qui le motive⁷¹. » Nous voyons l'expression de cela dans le célèbre mot d'ordre de la phénoménologie : « le retour aux choses mêmes » (*zurück zu den Sachen selbst*). Ce « retour » (*Rücken*) implique de tourner le dos à quelque chose, soit l'effort d'une théorisation scientifique illégitime par le fait qu'elle n'a pas justifié son étude à même les choses, but pourtant intrinsèque à toute entreprise scientifique. Cette critique traverse l'œuvre de Husserl, des *Recherches logiques* à la *Krisis*. D'ailleurs, dans la *Krisis*, Husserl tente de clarifier à nouveau cette relation entre la théorie scientifique et le monde préscientifique tourné vers l'expérience. À cette fin, il déploie le concept novateur de monde de la vie (*Lebenswelt*)⁷². Il en vient à tracer une ligne de démarcation franche entre le monde tel que connu par la science et le monde dans lequel nous vivons. Tout savoir scientifique, affirme Husserl, ne peut être compris que si nous comprenons d'abord le monde vécu. L'essor des

⁶⁹ David Carr affirme que la critique émise par Husserl dans la *Crise* semble aujourd'hui caduque par le fait que le paradigme objectiviste est depuis longtemps « vaincu ». De manière provocante, il affirme que la victoire contre ce mode de pensée n'est cependant pas la phénoménologie transcendantale, mais bien le relativisme, ce qui inclut des penseurs comme Gadamer et Heidegger. Voir : Carr, *Interpreting Husserl*, 213-214.

⁷⁰ Gadamer, *VM*, 311.

⁷¹ Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, 24.

⁷² Gadamer, *HR*, 133.

mathématiques et de la physique, en plus d'aller vers des abstractions toujours grandissantes, ne fait qu'accentuer l'évacuation du sens de la vie. Cette critique s'étend à la discipline philosophique elle-même et amène Husserl à se demander pourquoi ses collègues s'obstinaient avec tant de ferveur à élaborer des « méta-théories » ayant pour but de légitimer les théories scientifiques. Il est en effet clair pour Husserl que les experts de ces sciences axiologiques ne sont pas les seuls à blâmer et les experts qui œuvrent dans les sciences humaines peuvent l'être aussi⁷³. Dans ces conditions, le gouffre entre la pensée théorique et les impulsions originaires du monde de la vie ne fait que croître et accélère la crise philosophique.

L'expérience préscientifique est donnée dans le monde concret, sensoriel et intuitif, ce qui est tout le contraire du monde scientifique rempli d'idéalités qui parviennent, en principe, à transcender l'expérience sensible. Dit autrement, les objets du monde de la vie sont définis par leur donation relative, approximative et toujours révélée selon une perspective — si une personne trouve sa tasse de café froide en la buvant, une autre peut trouver la même tasse chaude —, tandis que les objets du monde scientifique sont univoques et exacts, indépendamment de la perspective empruntée. Selon Husserl, le seul moyen de surmonter la rupture entre le monde des sciences et le monde de la vie est de critiquer l'objectivisme régnant, ce pour quoi il commence la *Krisis* par l'analyse du monde de la vie comme fondement systématique et historique des sciences, qui sont responsables de l'oubli de l'expérience de la vie. L'historicité, ou le monde de l'histoire, est caractéristique de toute recherche de sens. Ce sens ne tombe pas du ciel, il est hérité d'une tradition ; le scientifique développe ses recherches à l'intérieur d'un contexte qui le dépasse par les suppositions d'un langage et de concepts hérités, sans lesquels ses questionnements ne pourraient être formulés. À l'appendice XXIV du paragraphe 73 de la *Krisis*, Husserl écrit :

Tout homme, en tant que personne, se trouve pris dans le contexte de sa génération, lequel, [...] est pris dans l'unité d'une historicité; celle-ci n'est pas seulement une série de faits passés, elle est au contraire implicitement dans tout présent, dans sa factualité,

⁷³ Philip Buckley, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility* (Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 125, 1992), 122.

comme un acquis spirituel caché, comme le passé qui a formé la personne actuelle et, en tant que formation de celle-ci, est impliquée en elle intentionnellement⁷⁴.

Sur ce point, Gadamer témoigne d'un grand accord avec l'approche husserlienne, il écrit :

Car nous vivons dans ce qui nous a été transmis, et il ne s'agit pas seulement d'une région spécifique de notre expérience du monde, notamment de ce que nous appelons la « tradition culturelle » qui n'est constituée que de textes et de monuments et qui est capable de nous transmettre un sens linguistiquement constitué et historiquement documenté. Non, c'est le monde lui-même qui est expérimenté de manière communicative et qui nous est continuellement confié (*traditur*) comme une tâche infiniment ouverte.⁷⁵

Or, ce qui intéresse par-dessus tout Gadamer est le *Lebenswelt*, néologisme qui a acquis un sens et a été popularisé pour la première fois avec Husserl. La fascination de Gadamer pour ce concept s'explique par le fait qu'il y trouve une autre voie que celle qui est privilégiée par la philosophie qui s'oriente trop exclusivement sur le « monde de la science⁷⁶ ». Dès ses débuts, la phénoménologie, dans sa lutte contre l'épistémologie néokantienne, se caractérise par la volonté de justifier un savoir plus large que le savoir scientifique, celui de la totalité de notre expérience naturelle du monde. Le monde de la vie est de prime abord un « monde en tant qu'horizon universel, commun à tous les hommes⁷⁷ », qui permet au sujet d'être ouvert aux expériences possibles. Il est en plus un « royaume de phénomènes subjectifs⁷⁸ ». Ce monde de la vie est toujours intentionnellement corrélé à l'expérience de la vie humaine qui se révèle autant dans l'attitude naturelle que personnelle. En ce sens, Husserl parle d'une interpénétration (*Verflechtung*) entre la nature — c'est-à-dire, les objets de la science et de l'expérience naturelle — et l'esprit en tant que culture dans le monde de la vie. Loin d'infirmier la valeur des sciences, Husserl rejette néanmoins l'idée que celles-ci peuvent ériger un portrait exhaustif de la réalité.

⁷⁴ Husserl, *Krisis*, 541.

⁷⁵ Nous traduisons: « *For we live in what has been handed down to us, and this is not just a specific region of our experience of the world, specifically what we call the "cultural tradition" which only consists of texts and monuments and which are able to pass on to us linguistically constituted and historically documented sense. No, it is the world itself which is communicatively experienced and continuously entrusted (traditur) to us as an infinitely open task.* » Dans Gadamer et Hahn, dir., *Reflections on my Philosophical Journey*, 29.

⁷⁶ Gadamer, *GW* 3, 123.

⁷⁷ Husserl, *Krisis*, 186.

⁷⁸ Husserl, *Krisis*, 128.

L'approche phénoménologique de Husserl témoigne, dès ses premières ébauches, d'un intérêt envers une attitude naturelle non réduite aux faits rencontrés. Il voue un intérêt unique aux phénomènes dans leur nature essentielle et dans les appréhensions correspondantes à cette essence. La méthode d'analyse qu'il emploie procède toujours par l'analyse des actes de la conscience. De la sorte, le facteur transcendantal issu de la méthode phénoménologique ne se trouve qu'à travers des réflexions intentionnelles, donc intrinsèques à la constitution de la conscience. Dans son œuvre plus tardive, lorsque le projet de la réduction transcendantale va intégrer toutes les facettes de la phénoménologie husserlienne au sein d'un même cadre systématique, il deviendra impératif de tester la cohérence et la rigueur d'un tel programme transcendantal. C'est à ce stade que le thème du monde de la vie prendra toute son ampleur et sera un moyen d'introduire une nouvelle manière d'articuler la réduction transcendantale ; ce n'est que par cette voie que l'on peut rendre compte adéquatement des conditions de possibilité du réel. La réduction transcendantale permet en amont d'élucider comment l'objectivité est elle-même possible. Ce nouveau « style de science⁷⁹ », comme y réfère Gadamer, permet de poser à neuf la question des fondations scientifiques qu'aucune crise ne pourra déloger.

1.5. L'intersubjectivité

Enjeu majeur dans l'œuvre de Husserl, Gadamer s'intéresse grandement au thème de l'intersubjectivité chez le père de la phénoménologie puisqu'il serait parmi les premiers philosophes à en discuter de manière élaborée et systématique. Dans ses écrits tardifs, Husserl traite des sujets tels que la corporéité, l'historicité et l'intersubjectivité qui sont amalgamés et réfléchis sous la coupole de la réduction transcendantale. À l'origine, la critique qui guette Husserl lors de l'édification de son projet transcendantal est de nature solipsiste. Par solipsisme, nous entendons traditionnellement la position selon laquelle il n'existe qu'une seule conscience, la nôtre en l'occurrence, ce qui rend du même coup impossible d'affirmer l'existence de toute réalité en dehors du sujet lui-même. Cette critique à l'égard de la phénoménologie husserlienne est avant tout le résultat des concepts de l'*epochè* et de la réduction transcendantale qui restreignent le champ d'études de la phénoménologie aux

⁷⁹ Gadamer, *GW* 3, 167.

phénomènes de la conscience personnelle. Si la phénoménologie est entièrement orientée vers l'analyse intentionnelle des modes de donation du monde à notre propre conscience, comment cette même analyse peut-elle parvenir à rendre adéquatement compte de la donation pour un autre sujet? Parler d'autrui nécessite que nous n'en demeurions pas seulement au niveau de la donation à soi-même ; autrement dit, nous ne pouvons pas rendre compte du sujet étranger en le réduisant à ce qui se manifeste uniquement à notre flux de conscience.

Voilà justement le point de départ de la critique, aujourd'hui devenue classique, d'Alfred Schütz :

Le concept d'*Ego* transcendantal peut-il être pensé autrement qu'au singulier? Peut-on le « décliner » aussi au pluriel, ou bien n'est-il pas plutôt, comme disent les grammairiens latins, un *singulare tantum* [c'est-à-dire un terme qui ne peut pas être mis au pluriel]? On ne voit pas du tout comment une immanence mutuelle de caractère intentionnel pourrait fonder l'implication réciproque des courants de vie des sujets individuels et même de toutes les âmes⁸⁰.

Gadamer fait remarquer comment Schütz et Eugen Fink, tous deux des disciples directs et associés de Husserl, ont dès lors cherché à trouver les motifs d'un tournant dans la *Krisis* où Husserl aurait « détranscendantaliser » son projet phénoménologique par l'entremise de la conception du monde de la vie. Pour Gadamer, il faut absolument conserver le registre transcendantal dans son interprétation du projet husserlien. En fin herméneute, il est inconcevable pour lui de chercher chez Husserl une phénoménologie qui n'aurait pas la conscience comme fondement : cela ne ferait qu'éviter le problème et brimerait le principe cardinal husserlien qui établit que rien ne peut échapper à l'universalité de la réflexion transcendantale : « Pour rendre justice à l'état des choses, il nous faut respecter la rigueur et la constance de la philosophie transcendantale de Husserl⁸¹. » Avec raison, Gadamer comprend que Husserl parvient à mettre en évidence deux angles morts au sein de la théorie cartésienne, initiatrice du tournant transcendantal : l'intersubjectivité et la constitution de ce qui n'est pas explicitement visé. Premièrement, au cœur de l'*ego* transcendantal se trouve la

⁸⁰ Alfred Schütz, *Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl*, dans Béra, *Husserl*, 359.

⁸¹ Nous traduisons: « *Mann kann der Sachlage nur gerecht werden, wenn man nicht hinter die Strenge von Husserls transzendentalphilosophischer Konsequenz zurückfällt* », dans Gadamer *GW* 3, 138.

communauté humaine, mais le passage du « tu » au « nous » n'est jamais thématiquement sous la forme d'une question explicite qui demanderait comment cette relation s'articule et se constitue en dehors du monde propre de l'*ego*⁸². Deuxièmement, Husserl a pris conscience de l'insuffisance du doute radical cartésien; thèse déficiente puisqu'elle ne rend compte que des objets distincts par l'acte intentionnel, sans considérer les objets co-intentionnels et anonymes impliqués dans chaque acte. La conclusion qu'en tire Gadamer est « que Husserl est parvenu à l'élaboration d'une théorie sur les horizons qui finissent par tous s'intégrer en un seul horizon universel du monde qui englobe l'entièreté de notre vie intentionnelle⁸³. » Bref, Gadamer reconnaît l'importance de la découverte de l'intentionnalité et des horizons intentionnels, mais aussi de l'identification du problème de l'intersubjectivité. Dans son texte *Subjectivité et intersubjectivité, sujet et personne* (1975), il affirme qu'il y a « certes de bonnes raisons de reconnaître le bien-fondé du programme husserlien d'une phénoménologie transcendantale eu égard à sa consistance et à sa radicalité. Mais l'usage que fait Husserl lui-même de cette problématique pour une phénoménologie du monde vécu nous oblige à formuler des critiques⁸⁴ ». Le thème de l'intersubjectivité est aussi traité amplement dans l'œuvre de Gadamer, où il est spécifiquement articulé autour du langage discursif. Or, Gadamer se fait critique de la manière dont ce concept est traité dans les *Méditations cartésiennes* et les trois tomes substantiels sur l'*Intersubjectivité* :

C'est un étonnant dogmatisme du phénoménologue qui se manifeste dans les analyses pourtant si riches de Husserl sur cette question. En partant de la subjectivité transcendantale, Husserl insiste, en effet, pour dire que l'autre est d'abord visé comme objet de perception, avec toutes les qualités formelles et spécifiques de la perception que Husserl a présentées dans sa doctrine des « variations ». Ce n'est que dans un acte second, à un autre étage pour ainsi dire, que le caractère d'un être animé en viendrait à être attribué à l'objet de la perception. [...] En vérité cette empathie à deux étages est une construction très artificielle. Dans la relation d'une vie à l'autre, la donation sensible d'un objet de la perception est une construction bien secondaire. À l'évidence,

⁸² Husserl, *Krisis*, 92-93 et 436-439.

⁸³ Nous traduisons: « *So gelangte Husserl zu der Ausbildung einer Lehre von den Horizonten, die sich am Ende alle zu dem einen universalen Welthorizont zusammenschließen, der unser gesamtes intentionales Leben umfaßt.* » Dans Gadamer, *GW* 3, 126.

⁸⁴ Gadamer, *HR*, 115.

la pensée de Husserl se déployait ici sous le signe d'un dégagement des recouvrements dogmatiques et non sous le signe de la donation de la première chose⁸⁵.

Il ne fait pas de doute pour Gadamer que l'intersubjectivité et les enjeux de la vie en communauté sont des thèmes réellement importants aux yeux de Husserl, mais il demeure tout de même convaincu que Husserl ne réussit jamais à saisir véritablement comment autrui se manifeste dans notre expérience.

1.6. Retour au néokantisme

Malgré ses années formatrices sous forte influence néokantienne, Gadamer adopte un angle principalement critique lorsque vient le temps de situer sa phénoménologie herméneutique sur le terrain philosophique. Gadamer va un peu renier ses écrits de jeunesse sur Hartmann et sa contribution à la *Festschrift* (1923-1924) de Natorp, signalant à ses lecteurs que son réel éveil philosophique a eu lieu après sa rencontre avec Heidegger à Marbourg⁸⁶. À partir de la publication de *Vérité et méthode*, lorsque Gadamer écrit sur le néokantisme, il le fait toujours en insistant sur les limitations de leur « épistémologie » réductrice. C'est cette même critique qu'il adresse à Husserl lorsqu'il lui reproche de fonder sa phénoménologie sur l'évidence apodictique de la conscience de soi cartésienne. Il perçoit chez Husserl à la fois un antidote à cette épistémologie étriquée — par la redécouverte de l'intentionnalité — et une émancipation ratée quand finalement son « retour aux choses mêmes » en reste au mode de l'*ego* transcendantal. Au point où nous en sommes, il faut se demander si Gadamer lui-même s'avère en droit d'adresser cette critique à Husserl ; n'y aurait-il pas aussi chez Gadamer un héritage tacite de ces maîtres néokantiens de Marbourg ? Paul Natorp était, après tout, son directeur de thèse et Nicolai Hartmann un bon ami et enseignant de Gadamer.

C'est que Heidegger reprochait déjà à Gadamer de ne pas s'être complètement engagé dans son projet philosophique, l'accusant de ne s'être jamais tout à fait libéré de son

⁸⁵ Gadamer, *HR*, 124.

⁸⁶ Gadamer entretenait une correspondance avec Heidegger depuis 1922, mais leur première rencontre en personne n'aura lieu qu'au début de 1923 à Fribourg. C'est toutefois à Marbourg, où Heidegger enseigna de 1923 à 1928, qu'une influence philosophique persistante va se développer auprès de Gadamer envers Heidegger.

héritage néokantien⁸⁷. Dans son article *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer*, Grondin révèle de nombreux passages au sein de la philosophie de Gadamer qui témoignent d'un legs inavoué du néokantisme⁸⁸, et par le fait même, d'un rapprochement avec Husserl. Le premier de ces legs que nous aurons à considérer est l'interrogation sur la prétention à la vérité des sciences humaines. La connaissance et la vérité des sciences humaines, nous dit Gadamer⁸⁹, ne sont pas seulement à fonder dans l'idée de méthode. Ce que Gadamer cherche, ce n'est pas uniquement une description du phénomène de la compréhension et de l'interprétation juste⁹⁰, mais aussi une *légitimation* véritable. Ce que Grondin nous permet de voir ici est que Gadamer présuppose dans son questionnement le « fait » d'une expérience de la vérité dans les sciences humaines⁹¹, de la même manière que les néokantiens présupposent la validité du savoir scientifique ainsi que sa légitimité. Dans plusieurs passages de *Vérité et méthode*, Gadamer affirme vouloir dépasser l'interrogation épistémologique. Il dit vouloir emprunter le même chemin que Heidegger en affirmant que la compréhension n'est pas à considérer sur le mode du savoir, mais bien sur le mode fondamental de l'être du *Dasein*. Il n'en demeure pas moins que plusieurs sections de *Vérité et méthode* sont articulées selon un cadre épistémologique, notamment le chapitre sur les préjugés comme « structure préalable de la compréhension », où Gadamer tâche de différencier les « préjugés vrais » des faux sur le terrain de la *justification* par la « connaissance rationnelle⁹² ». Sur le terrain des préjugés, Heidegger demeure la référence, mais le questionnement toujours épistémologique relève quant à lui davantage du néokantisme et du même coup du modèle husserlien du savoir justifié (*Evidenz*).

Un deuxième héritage informulé se découvre dans l'utilisation par Gadamer du concept de conscience (*Bewußtsein*). Une des thèses capitales de Gadamer et de l'herméneutique post-heideggérienne est d'insister sur la finitude historique du sujet connaissant comme condition de possibilité de la compréhension. Nos engagements antérieurs agissent comme toile de fond à toute compréhension et de ce fait s'opèrent

⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Book Review of* C. von Wolzogen, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps* (1984) (*Philosophische Rundschau* 32, 1985), 160.

⁸⁸ Jean Grondin, *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer*, dans Makkreel et Luft, *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, 92-107.

⁸⁹ Gadamer, *VM*, 3.

⁹⁰ Gadamer, *VM*, 1.

⁹¹ Grondin, *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer*, 98.

⁹² Gadamer, *VM*, 277.

toujours sur le mode de l'histoire. La compréhension est donc un « effet » de l'histoire, tandis que la « conscience » herméneutique est le mode d'être qui est conscient de cet efficace de l'histoire, ce que Gadamer nomme le *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (la conscience du travail de l'histoire)⁹³. Il s'agit d'un concept équivoque et subtil qui incorpore à la fois l'idée que notre conscience est influencée par l'histoire — qui conditionne notre finitude par son opacité — et que l'individu reconnaît consciemment l'opérativité de cette histoire. Ainsi, la « réflexion » herméneutique⁹⁴ est une conscience qui se veut davantage *être* que conscience (*mehr Sein als Bewußtsein*)⁹⁵. Ce qu'entend par là Gadamer est que la conscience appartient *in fine* à l'histoire, comme si l'histoire était le « sujet ultime de tout effort de conscience », de telle sorte que la conscience est avant tout un « être-travaillé par l'histoire⁹⁶ ». Cette conscience de la condition historique de notre compréhension met par le fait même en lumière les limites de notre finitude dans l'interprétation : notre conscience n'est pas entièrement transparente à elle-même. L'herméneutique nous enseigne à voir dans la séparation entre la tradition naturelle et son appropriation réflexive un dogme objectiviste qui ne va pas de soi⁹⁷. Cette critique de l'autonomie du sujet connaissant qui insiste sur un mode de compréhension qui participe à la tradition provient initialement de Heidegger. La critique que ce dernier formule à l'endroit de la métaphysique de la subjectivité — explicitement sous le titre de *Destruktion* — et qui sous-tend l'entreprise d'*Être et temps* s'attaque à la notion de conscience. Ce *fundamentum inconcussum* érige l'*ego* comme sujet ultime, mais ce que nous dit Heidegger est que cela revient à oublier la dimension temporelle de l'*ego sum* ou du *Dasein*⁹⁸. Pour le Heidegger du tournant (*Kebré*), la conscience aurait pour fonction de recouvrir l'expérience de l'Être, ce pour quoi il serait nécessaire de se débarrasser du concept en entier.

⁹³ Concept difficile à traduire entre autres dû à sa longueur; la traduction que nous utilisons est celle de Grondin (1981), dans Jean Grondin, *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique* (Archives de Philosophie 44, 1981), 436-437.

⁹⁴ Gadamer distingue deux type de réflexion : la réflexion effective (*die effektive Reflexion*) comme mise en route du langage est à distinguer de la réflexion expressive, ou thématique issue de notre histoire occidentale et objectivante en tant que condition de possibilité de la science moderne. Voir Gadamer, *The Scope of Hermeneutical Reflection* (1967), dans *Philosophical Hermeneutics* 35.

⁹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften I* (J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1967), 127, 158 (tr. fr. *L'art de comprendre*, 139) ; *VM*, 3 ; *GW* 4, 346.

⁹⁶ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique* (Paris: Presses universitaires de France. Collection « Épiméthée »), 174-75.

⁹⁷ Gadamer, *The Scope of Hermeneutical Reflection* (1967), dans *Philosophical Hermeneutics*, 28.

⁹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1993 ; trad. fr. de Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985), Abré. : *SZ*, 20-21.

C'est dans la même foulée, donc en vue de réfréner l'emprise du subjectivisme moderne, que Gadamer va réitérer cette critique dans son œuvre maîtresse de 1960, mais sans se départir du concept de conscience⁹⁹, ce qui suggère un rapport étroit avec ses professeurs néokantiens et, du même coup, avec la phénoménologie husserlienne, qui accorde une place centrale à la notion de conscience. Comme le souligne Grondin, c'est peut-être ce que Heidegger voulait exprimer lorsqu'il affirmait que Gadamer n'avait jamais su dépasser ses premiers enseignements à l'école des néokantiens¹⁰⁰.

1.7. Conclusion

Le fait que Hans-Georg Gadamer parle consciencieusement de la phénoménologie husserlienne semble beaucoup plus clair à la lumière de ses textes sur le sujet qui ont été commentés dans ce chapitre. Ce qui est particulièrement remarquable de la réception de Gadamer est son refus de suivre la tendance réductrice consistant à lire Husserl exclusivement selon le prisme analytique de Heidegger. Dans les faits, Gadamer parvient à rendre justice à la complexité des tensions sous-jacentes à l'interrogation husserlienne face au projet de Heidegger. Cela est d'autant plus manifeste si nous considérons une anecdote que raconte Gadamer dans *Les chemins de Heidegger* : à la fin des années cinquante, lors d'un séminaire qu'il donnait sur la dimension temporelle chez Husserl, Heidegger a demandé aux élèves de la classe en quoi consistait le lien entre l'analyse de Husserl et *Être et temps*. Heidegger a rejeté, paraît-il, toutes les réponses offertes, nous dit Gadamer, cela en disant : « absolument rien, *Être et temps* n'a absolument rien à voir avec elle.¹⁰¹ » Or, Gadamer ne suit pas ici Heidegger, y voyant surtout un sentiment réducteur de sa part, puisque Heidegger serait lui-même demeuré partisan d'un transcendantalisme à la manière de Husserl dans son œuvre de 1927 par l'Analytique transcendantale du *Dasein*. En vérité, Gadamer observe un rapport complexe entre Husserl et Heidegger qui n'est pas réductible à une scission complète, les deux appartenant au courant phénoménologique, ni à un dépassement tout à

⁹⁹ « Heidegger assiduously avoided [the word *consciousness*] because of its associations with a metaphysics that needed to be outgrown. Gadamer [...] too, was uncomfortable with this word but could not find an alternative, so he had to use it for his argument about history in *Truth and Method*. » Dans Gadamer, Dutt et Palmer, dir., *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, 22.

¹⁰⁰ Grondin, *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer*, 100.

¹⁰¹ Gadamer, *CH*, 145.

fait accompli par Heidegger du transcendantalisme husserlien. Malgré leurs points de départ différents – Husserl dans la reconnaissance d'un sujet transcendantal comme réelle fondation à la philosophie et Heidegger comme exposition de la question de l'être –, l'influence de chacun est mutuelle à bien des égards, a montré Gadamer. Ainsi, ce dernier s'en tient surtout à une interprétation de Husserl qui est fidèle à ce qui est révélé dans son œuvre, tant au niveau des textes publiés que de ses manuscrits, et il cherche avant tout à mettre en lumière la cohérence interne de son projet.

Cela n'est pas sans but, car le lien entre Husserl et Gadamer ne tient pas qu'à quelques textes en provenance de Gadamer portant explicitement sur le fondateur de la phénoménologie. En fait, le rapport entre les deux philosophes se trouve approfondi par un héritage conceptuel en provenance de Husserl chez Gadamer. Ce dernier mentionne d'ailleurs Husserl et Heidegger comme lui ayant insufflé le souffle créateur nécessaire à l'écriture de la deuxième partie de *Vérité et méthode*¹⁰², où il est question d'élaborer une théorie de l'interprétation qui dépasse les apories de l'historicisme et le cadre épistémologique de Dilthey. Comme nous l'avons constaté dans ce chapitre, Gadamer reconnaît la justesse de plusieurs concepts husserliens et les met à contribution dans l'édification de sa propre philosophie, que ce soit au niveau de la théorie de l'intentionnalité qui sert de contrepoison à une épistémologie dite réductrice ou bien au primat accordé au monde vécu face au royaume de la compréhension scientifique et même sur les thèmes de la temporalité, de l'intersubjectivité et de l'histoire.

Enfin, Gadamer mobilise grandement l'école néokantienne dans son interprétation de la phénoménologie husserlienne, puisqu'il reconnaît à cette dernière le mérite d'avoir fourni l'appareil conceptuel permettant de s'émanciper du néokantisme, sans avoir renoncé pleinement à cette influence néokantienne en érigeant sa phénoménologie sur un sol apodictique logé dans le sujet. Or, nous avons démontré que Gadamer, sur plusieurs aspects, demeurait lui aussi marqué par le néokantisme. Peut-être existe-t-il des enjeux non résolus quant à son héritage néokantien — legs qui lui semblait toujours plus un reproche de la part de Heidegger qu'un compliment que l'on adresserait à l'élève doué qui aurait su s'aligner

¹⁰² Hans-Georg Gadamer, D. Misgeld et G. Nicholson, dir., *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press. Collection « SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy », 1992), 64.

adéquatement sur l'héritage de ses maîtres. La preuve de la validité du néokantisme repose sur le fait que Gadamer utilise certains préceptes néokantiens qui s'incorporent de manière fluide au cœur de sa propre doctrine philosophique. L'utilisation de la notion de conscience, mot qu'il n'a jamais voulu esquiver malgré l'ire que cela pouvait susciter chez Heidegger, en est un exemple apparent. Ce legs n'est cependant pas à éviter, il rend plutôt encore plus évidente la continuité conceptuelle que l'on trouve entre Husserl et Gadamer, car tous deux ont emprunté à cette école philosophique pour nourrir leur philosophie.

CHAPITRE 2 – LE DÉPASSEMENT CRITIQUE DE L'INTERROGATION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE GADAMER

2.1. Introduction

Dépasser l'épistémologie est pour Gadamer un refus clair d'écrire et de penser comme Descartes l'a fait dans ses *Méditations*. Le rejet des préjugés historiques comme socle du savoir incite Descartes à chercher ailleurs, en l'occurrence en lui-même, le soi isolé, la pierre de touche de la connaissance. Gadamer, quant à lui, s'engage à garder le silence sur le soi. Si pour Descartes, le savoir issu du « soi » est certain du fait qu'il résiste au flux d'opinions constant qui lui est transmis par la tradition littéraire. Gadamer de son côté y voit surtout une dépréciation du « préjugé » qui n'a pas lieu d'être. De fait, Descartes serait le premier penseur moderne à attribuer au terme de « préjugé » sa connotation péjorative de « jugement non fondé¹⁰³ ». Il demeure pourtant clair aux yeux de Gadamer que ces préjugés qui proviennent de la tradition sont aussi porteurs de vérité, ce pour quoi son effort philosophique va s'efforcer de revaloriser l'autorité comme condition de possibilité de toute compréhension.

Aller en ce sens implique pour Gadamer d'amorcer sa réflexion avec ses maîtres de philosophie en leur accordant d'emblée une valeur de vérité. Celle-ci ne constitue pas une position finale et arrêtée, mais bien le point de départ d'une discussion sans cesse en marche. L'apprentissage doit passer par la prise en compte de ceux qui sont venus avant nous; de ce fait les préjugés sont en quelque sorte le point de départ de tout discours rationnel. Au cours de sa vie, Gadamer a eu plusieurs maîtres en philosophie : nous avons précédemment mentionné Paul Natorp et Heidegger, mais nous avons aussi démontré que Husserl faisait partie de ce groupe¹⁰⁴. L'art de la description initié par Husserl permet de « porter le phénomène visé à une présentation accomplie et menée avec la technique de pinceau d'un grand maître¹⁰⁵ », essentiel pour les recherches de Gadamer. Celui-ci ajoute : « Ce que la manière de travailler phénoménologique de Husserl apportait paraissait alors être quelque

¹⁰³ Gadamer, *VM*, 284.

¹⁰⁴ Il y en aurait beaucoup d'autres à mentionner : Hönigswald, Bultmann, Hartmann, Friedländer, Auerbach, Wolters et Scheler. Voir: Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Apprenticeships. Studies in Contemporary German Social Thought* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985).

¹⁰⁵ Gadamer, *CH*, 38.

chose de nouveau, de nouveau parce qu'elle s'efforçait de reconquérir, par de nouveaux moyens, quelque chose d'ancien, d'oublié et de perdu¹⁰⁶. » Malgré la probité évidente du projet husserlien aux yeux de Gadamer, le projet philosophique de ce dernier comporte néanmoins ses propres limites.

Déjà à l'époque où Gadamer était l'étudiant de Heidegger, il cherchait à développer une critique de Husserl. La mouvance était davantage du côté de Wilhelm von Humboldt et du prélude d'une philosophie du langage que du côté de la théorie sur l'intuition du projet husserlien dans les *Recherches logiques*. La perception fondamentale qu'entretient Gadamer à l'égard de Husserl à travers ses écrits est qu'il est certainement « beaucoup plus un mathématicien [qu'un philosophe du langage]; il a repris dans sa théorie de la signification la manière dont les mathématiques traitent normalement de leurs objets¹⁰⁷. » Ainsi, pour Husserl, le sens des choses se révèle selon leur *idéalité*, de la même manière que les mathématiques comprennent leurs objets. De là découle la dimension transcendantale, qui apparaît explicitement avec *Idées I* et son projet d'une « pure phénoménologie ». À travers cette démarche, la phénoménologie transcendantale peut réellement offrir aux sciences leur véritable fondation et de ce fait confirmer « qu'elle était elle-même la véritable héritière de la métaphysique¹⁰⁸ ».

Cela s'avère hautement problématique pour Heidegger, mais le sera aussi pour Gadamer qui lui emboîte le pas dans sa critique du programme husserlien. La visée de Heidegger est de démontrer que la caractérisation du domaine phénoménologique par l'idéal husserlien ferait entorse à la maxime d'un retour aux choses elles-mêmes. La caractérisation des prédicats eidétiques de la conscience ne serait pas proprement phénoménologique, en ce sens qu'il n'y aurait pas de regard porté vers l'intuition originaire donatrice, à la « chose même ». Husserl s'efforçait d'élaborer une philosophie aussi fondée et rigoureuse que l'épistémologie traditionnelle issue des Modernes¹⁰⁹. En effet, si c'est par l'exploration de la conscience pure que peut être réalisée l'idée d'une philosophie rigoureuse, qui met en

¹⁰⁶ Gadamer, *CH*, 38.

¹⁰⁷ Nous traduisons: « [Husserl] was certainly far more a mathematician [than a philosopher of language]; he carried over into his theory of meaning the way that mathematics normally deals with its objects. » dans Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (Sous la direction de R.E. Palmer. Evanston, Ill: Northwestern University Press. Collection « Topics in Historical Philosophy », 2007), 387.

¹⁰⁸ Gadamer, *CH*, 150.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a.M., Klostermann, 1979), § 5.

lumière son articulation avec la subjectivité constituante, alors l'idéal épistémologique se dégage nécessairement des modalités de la phénoménologie husserlienne¹¹⁰. Ce point critique est fondamental du fait que la perdurance du schème épistémologique découle des prédicats par lesquels Husserl pense l'essence de la conscience. Le programme transcendantal husserlien aurait, selon Gadamer, engendré un autre oubli, qui surprend par son émergence au sein d'une philosophie tournée vers le monde de la vie, soit celui du rôle du langage et de la dimension linguistique dans l'étude de l'intentionnalité. Cela est curieux, si l'on considère que le thème du langage sera à l'avant-plan philosophique tout au long du vingtième siècle¹¹¹. Or, Gadamer est bien conscient du fait que la « fondation cartésienne [...] demeure intouchable¹¹² » chez Husserl, et ce depuis le tournant transcendantal initié en 1905-1907. En raison de cela, selon Gadamer, Husserl n'est jamais en mesure de s'émanciper d'un angle mort qui l'empêche de percevoir le langage comme autre chose qu'un épiphénomène d'un monde idéal plus fondamental¹¹³.

Que ressort-il de ce développement critique sur Husserl? Malgré le legs conceptuel démontré au chapitre dernier, il peut sembler, au premier abord, que cet héritage s'avère en fait factice, étant donné que Husserl échouerait à répondre à la question qui a motivé *Vérité et méthode*, soit le problème herméneutique. Effectivement, en demandant « à quel type de connaissance, et à quelle sorte de vérité a-t-on affaire ici?¹¹⁴ », pour se référer au phénomène de l'interprétation et de la compréhension, Gadamer reproche à Husserl de ne pas avoir répondu à cette question par son allégeance à la tradition philosophique qui relève de la méthode et qui se rattache à Descartes. Gadamer affirme aussi clairement que ce n'est qu'avec la venue de Heidegger que le problème herméneutique se serait émancipé de sa tradition idéaliste. Ainsi, là où Husserl est explicitement nommé dans l'ouvrage clé de

¹¹⁰ Heidegger, *Prolegomena*, § 11.

¹¹¹ « *Es ist erstaunlich, in wie geringem Grade das Problem der Sprache in der Phänomenologie, bei Husserl wie bei Scheler, überhaupt bedacht wird.* » (Il est étonnant de voir à quel point le problème du langage est peu traité par la phénoménologie, chez Husserl comme chez Scheler.) Dans Gadamer, *GW* 3, 141. Gadamer va remarquer plus tard, vers la fin du siècle : « *It must interest phenomenology that the theme "language" has moved completely to the center of philosophy in our century.* » Dans Gadamer, *Towards a Phenomenology of Ritual and Language* [1992] dans L. K. Schmidt, éd., *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics* (Lanham: Lexington Books, 2000), Abré: *LL*, 19.

¹¹² Nous traduisons: « *the Cartesian foundation of [Husserl's] transcendental phenomenology remained inviolable.* » Dans Gadamer, *LL*, 20.

¹¹³ Gadamer, *GW* 3, 141.

¹¹⁴ Gadamer, *VM*, 1.

Gadamer, il peut sembler n'être qu'un élément relativement passager, surtout approprié en tant que fil conducteur du thème de la vie pour opérer un passage de Dilthey à Heidegger¹¹⁵.

Nous estimons pourtant que le projet philosophique de Gadamer dans *Vérité et méthode* et dans ses textes postérieurs ne peut pas être adéquatement compris sans reconnaître la « base phénoménologique » qui le fonde. Gadamer est d'autant plus clair sur ce point lorsqu'il mentionne dans la *Préface à la seconde édition* de son *opus* que le problème herméneutique « peut être soumis au principe de légitimation phénoménologique¹¹⁶ ». Autrement dit, Gadamer s'aligne toujours sur ce « principe de tous les principes » énoncé par Husserl au §24 de *Idées I*, soit celui d'un regard vers les choses mêmes, et ce, malgré la critique qu'il lui adresse. Ce regard phénoménologique devra cependant chercher à émanciper la phénoménologie elle-même d'un projet épistémologique prédéterminé. Dès lors, le propos du présent chapitre est double : en premier, nous aimerions montrer que, après avoir rappelé certaines difficultés auxquelles est confrontée la phénoménologie husserlienne, il nous apparaît que dès *Vérité et méthode*, Gadamer parvient à développer une phénoménologie affranchie d'une fondation absolue de la connaissance par une science rigoureuse fondée dans l'*ego* transcendantal. Au lieu de cela, Gadamer propose une phénoménologie axée vers la vie historico-pratique qui accorde à la dimension langagière sa portée constitutive pour le monde de la vie. En deuxième lieu et compte tenu de ce qui précède, nous aimerions montrer que Husserl demeure toujours un passage nécessaire dans l'élaboration d'une phénoménologie qui est propre à Gadamer. Si nous avons réussi à démontrer au premier chapitre que Gadamer reprenait la même problématique initiale que Husserl, Gadamer aura aussi à s'inscrire dans la lignée productrice de celui-ci et élaborer son propre projet à partir de la phénoménologie husserlienne.

¹¹⁵ Cette position est notamment défendue par Marlène Zarader dans son ouvrage sur *Vérité et méthode*, voir : Marlène Zarader, *Lire Vérité et méthode de Gadamer: une introduction à l'herméneutique* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin. Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2016), 175-6.

¹¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Préface à la deuxième édition de Vérité et méthode* (Seuil, 1976), 17.

2.2. Phénoménologie génétique et *tradition* comme atteinte de la vérité

Dans un manuscrit tardif qui date de 1932, quelques années avant d'utiliser dans toute sa plénitude le concept de *monde de la vie* dans la *Krisis*, Husserl qualifie la phénoménologie d'archéologie¹¹⁷. L'archéologie phénoménologique serait en mesure de « creuser » la structure constitutive qui repose pour nous déjà-là dans le monde expérientiel. Ce qui constitue le sol (*Boden*) comme fondation de sens doit être reconstruit par un questionnement qui régresse jusqu'au monde donné. Ce faisant, Husserl se détourne d'un idéalisme transcendantal kantien, qui par son projet d'une construction objective du monde par *l'a priori* des concepts purs de l'entendement, oublierait ce sol ininterrogé¹¹⁸. Cette présupposition est précisément le monde de la vie qui sert de fondation intuitive aux objets des sciences. Si le concept de monde de la vie ne peut pas se résumer en une seule théorie univoque¹¹⁹, il semble naturel de soulever trois manières interreliées de l'entendre, toutes évoquées par Gadamer. Initialement, Husserl cherche à reconnaître la validité de la fondation qui précède chaque science en clarifiant la relation entre la théorie scientifique et l'expérience préthéorique. Deuxièmement, l'analyse du monde de la vie amène un changement d'attitude face au programme phénoménologique retrouvé dans les *Idées I*, qui remet en doute certains préjugés cartésiens, notamment par une déduction orchestrée sur des bases universelles sans suspendre la validité du monde. Une troisième interprétation du concept husserlien recadre les résultats des deux précédentes pour en faire une investigation de type « génétique » qui accorde une place significative à l'*histoire*, la *tradition* et la *normalité*.

Adopté strictement en son premier sens, le monde de la vie permet de questionner les sciences objectives et sert de catalyseur pour Husserl dans la suite de ses études. À cette étape conceptuelle, la description du monde de la vie demeure néanmoins problématique vu qu'un rapport de différenciation entre le monde perçu par les sens et l'expérience logique ou théorique des sciences forme une séparation épistémologique entre les sciences et le monde de la vie. En fait, postuler un conflit fondationnel entre le monde réflexif de la science et le

¹¹⁷ « Archéologie phénoménologique : excaver (*Aufgraben*) les édifices constitutifs cachés dans les éléments bâtis, les constructions des opérations de sens aperceptives qui achèvent notre édification comme monde d'expérience. » Dans : Edmund Husserl, *Archéologie phénoménologique*, trad. J.-C. Monod (Les Études philosophiques 2013/3 (n° 106), 1932), 369-371.

¹¹⁸ Husserl, *Krisis*, 117-118.

¹¹⁹ Gadamer, *GW* 3, 155-60.

monde préreflexif de la vie n'aboutit qu'à un dualisme d'opposition¹²⁰. Cela est inadmissible pour Husserl qui cherche à faire de la phénoménologie une science rigoureuse universelle qui inclut le thème scientifique dans un « nouveau style de science¹²¹ », comme le comprend Gadamer. En vue de remédier à cela, Husserl emploie le concept d'*horizon* au sein du monde de la vie : « l'horizon du monde », afin de former l'unité du monde au sein d'une pluralité de sens. Le monde de la vie entendu en son sens transcendantal —par opposition au sens ontologique qui vise les choses tenues pour acquises dans le monde—, c'est-à-dire compte tenu du monde qui perdure après la réduction phénoménologique, n'est plus considéré comme un objet. Phénoménologiquement parlant, le monde comme horizon n'est pas donné au même titre qu'un objet dans l'expérience : pour laisser à l'objet se manifester, l'horizon se rétracte comme mode de donation, en ce sens il est la condition d'apparence de la chose¹²². Ce type d'analyse phénoménologique qui régresse vers le monde pour le poser comme entité de sens est qualifié par Husserl de « statique ». C'est ce qu'il entend lorsqu'il parle d'une phénoménologie archéologique, où les objets et les structures intentionnelles sont à portée de main. Dit de manière générale, l'analyse statique, que l'on aperçoit dans l'entièreté de *Idées I*, se décline comme une phénoménologie universelle de la structure générale de la conscience¹²³. Husserl en vient éventuellement à réaliser que les horizons de sens, qui se manifestent au sein du monde de la vie, possèdent eux aussi une histoire et une origine héritée de la tradition. Il évoque le processus de sédimentation (*Niederschlag*) des différentes strates de compréhension et d'attentes qui vont influencer les expériences subséquentes : « l'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle (*des Miteinander und Ineinander*) de la formation du sens (*Sinnbildung*) et de la sédimentation du sens originaire.¹²⁴ » Or, Gadamer fait bien de remarquer que ces investigations historiques deviennent « inévitables¹²⁵ » pour Husserl à mesure qu'il en vient à reconnaître la richesse du monde de la vie et de ces divers horizons qui peuvent sembler distincts. En effet, le bambin et l'ainé partagent en principe un même monde, mais ont des horizons bien différents de sorte qu'ils passent l'essentiel de leur temps dans des « mondes séparés ».

¹²⁰ Husserl, *Krisis*, 378-380.

¹²¹ Gadamer, *GW* 3, 168.

¹²² Husserl, *Krisis*, 150.

¹²³ Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, 33.

¹²⁴ Husserl, *Krisis*, 420.

¹²⁵ Gadamer, *GW* 3, 157.

Afin d'éviter le spectre du relativisme, Husserl doit approfondir sa phénoménologie en y incorporant une analyse « génétique¹²⁶ » qui permet la constitution d'une objectivité du monde et la révélation d'un objectif commun. La phénoménologie génétique recadre les résultats obtenus dans l'analyse statique en *révoquant* deux préceptes qui caractérisent et rendent l'intentionnalité possible. Si dans le domaine statique, l'agent est défini par les actes qu'il pose, dans le domaine génétique il faut tenir compte en plus de l'affect — sensation d'origine immanente ou externe qui permet d'attirer l'attention de l'*ego* à soi-même¹²⁷. Husserl se réfère à cet affect en tant qu'« habitude », soit ce qui forme les sédimentations dans l'*ego*, tout en posant une histoire de la conscience. Il en découle que l'horizon auquel nous appartenons est le produit de ces intentionnalités sédimentées dans le passé, qui forment et vont continuer de former l'horizon qui nous constitue présentement. De la sorte, l'intentionnalité prend part à la vie au sein d'un monde concret qui est le monde de la vie.

Cette incursion dans la phénoménologie génétique nous sert de point d'entrée dans le projet philosophique de Gadamer. Nous savons, en effet, que dans son objectif d'émanciper les sciences de l'esprit du mode de connaissance déductif et linéaire, Gadamer va privilégier le concept de compréhension (*Verstehen*). Une compréhension, nous dit-il, s'avise toujours de son appartenance à un agrégat de sens qui est le fait du passé, de la tradition¹²⁸. C'est à l'intérieur de cette tradition qu'est inscrit le travail souterrain de l'histoire dans la conscience. C'est ce qui amène Gadamer à développer le concept d'une conscience qui habite l'histoire, sans que ses capacités d'ouverture soient complètement à sa libre disposition. C'est que la conscience qui est marquée par la tradition renvoie à un mode de compréhension qui est librement saisie, mais sans que le fondement ne soit validé par un libre discernement¹²⁹. La tradition est donc ce qui marque la compréhension, sans avoir été au préalable fondé en raison. Par « libre discernement », Gadamer pense avant tout à une fondation expresse et déductive de la rationalité de la tradition et une saisie réflexive d'une

¹²⁶ L'avènement de la phénoménologie génétique se fait en parallèle avec l'intérêt de Husserl envers la dimension intersubjective, qu'il découvre à travers ses explorations de l'« attitude naturelle ». Cette thématique se retrouve dès les cours de 1910-1911 sous le titre *Grundprobleme der Phänomenologie*, où Husserl va thématiser la rencontre entre les corps et le partage des affects, voir : *Hua* 13, §§1-7. Même si les tomes sur l'intersubjectivité n'étaient pas publiés au moment de la rédaction de *Vérité et méthode*, Gadamer était néanmoins conscient de la naissance du passage génétique par la correspondance de Natorp et Husserl, voir *VM*, 247.

¹²⁷ Husserl, *Hua* 4, 105-8.

¹²⁸ Gadamer emploie les termes « *Tradition* » et « *Überlieferung* » comme synonymes, tous deux renvoient au terme *tradition* en français.

¹²⁹ Gadamer, *VM*, 302.

tradition en tant qu'objet donné (ou *statique* pour reprendre le vocabulaire husserlien). Dans la lignée de la phénoménologie génétique, Gadamer comprend la tradition comme la transmission (*Überlieferung*) et l'origine du sens ; elle se veut active par le fait qu'elle ne se réduit pas à cette dite transmission, mais nous incite aussi à nous l'approprier. « La tradition, même la plus authentique et la mieux établie ne se déploie pas grâce à la force d'inertie qui permet à ce qui est présent de persister; elle a au contraire besoin que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive¹³⁰. » Ainsi, la tradition est pour Gadamer le résultat d'une « sédimentation » historique que nous pouvons « réactiver » librement et raisonnablement. Gadamer est de la sorte en accord avec Husserl sur le fait que la tradition n'est pas exclue du domaine de la raison.

Bien que Gadamer parle davantage de la transmission de la tradition que de la sédimentation de celle-ci, cette transmission est à l'œuvre de manière phénoménologique, c'est-à-dire dans un cadre génétique :

Tout ce qui est consacré par la tradition et par la coutume possède une autorité devenue anonyme et notre être historique fini est déterminé par le fait que cette autorité des choses transmises — et pas seulement ce qui se comprend à partir de raisons — a toujours puissance sur notre action et notre comportement.¹³¹

Ce qui relève de la tradition se comprend toujours par une perpétuation de la transmission de l'autorité. C'est en fait le caractère propre d'une tradition qui comporte une rationalité problématique de s'effacer et de cacher sa nécessité dans le présent. En se rapportant au dialogue par une conscience impliquée et concernée, la tradition devient déterminante à la manière d'un *habitus* qui nous apprend à être critiques et exiger des raisons crédibles. À l'origine de cela, Husserl décrit l'interaction entre l'acte et l'affect — responsable de la structure d'habitudes de l'*ego* — en tant qu'élaboration d'un jugement rationnel¹³². Ce processus laisse derrière lui une trace qui prend la forme d'une stratification, d'une sédimentation et qui provient initialement d'un jugement porté en amont par quelqu'un. Il est ici question de démontrer que même lorsque l'acte s'écoule, la décision se consolide comme nouvelle caractéristique de l'être que nous sommes dans la rationalité, et cela tant et

¹³⁰ Gadamer, *VM*, 286.

¹³¹ Gadamer, *VM*, 285.

¹³² Voir pour ce qui suit: Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, 34.

aussi longtemps que la conviction n'est pas revue. Entretenir un dialogue avec la tradition qui est parvenue à établir sa rationalité, nous enseigne aussi à ne pas nous considérer comme les seuls détenteurs de la vérité. Il s'agit là de la quintessence du concept d'autorité chez Gadamer :

L'autorité n'est pas le reflet d'un pouvoir supérieur qui exige une obéissance aveugle et qui interdit de penser. La véritable nature de l'autorité repose avant tout dans le fait qu'il n'est pas déraisonnable, et qu'il peut même s'agir d'un impératif de la raison elle-même, de supposer chez l'autre un discernement supérieur, dépassant son propre jugement.¹³³

Or, la conscience qui reconnaît de cette manière l'autorité de l'histoire se sait vulnérable et de ce fait nécessairement critique. La conscience qui se sait déterminée par l'histoire, en accordant une probité à l'autorité reste toujours ouverte à l'horizon des autres et ouverte à une révision de ses propres anticipations. Nous remarquons donc que Husserl et Gadamer développent un concept de tradition à laquelle nous participons toujours, tout en soulignant la nécessité de rendre compte du mouvement qui origine de cette tradition et qui la rend signifiante au présent. En ce sens, la tradition est avant tout comprise comme dynamique, par son mode d'opérativité qui est constamment réactivé. Dès lors, l'histoire et la tradition sont ce qui sédimente le sens qui se manifeste, mais aussi ce qui construit l'horizon qui nous permet de nous orienter dans le monde. Cet horizon premier est pour Gadamer le monde de la vie qui forme la totalité de notre être logé dans l'histoire et où l'horizon du passé se fusionne avec l'horizon présent. Malgré tout, Husserl ne prit jamais conscience de l'opposition exclusive entre le thème du monde de la vie et son idée de fondement dans l'*ego* transcendantale. Ainsi, comme nous aurons à le voir, l'exploration de la dimension historique au sein du monde de la vie par Husserl ne parvient pas à réellement frayer un passage entre la genèse transcendantale et le monde concret de la tradition. L'idée de la phénoménologie, telle qu'envisagée par Husserl, ne peut pas réellement parvenir à tisser un lien avec le monde pratique et social, puisque cela nécessiterait de renoncer à l'idéalité au profit de la contingence.

¹³³ Nous traduisons: « *Autorität ist nicht die Überlegenheit einer Macht, die blinden Gehorsam fordert und das Denken verbietet. Das wahre Wesen der Autorität beruht vielmehr darauf, daß es nicht unvernünftig, ja, daß es ein Gebot der Vernunft selbst sein kann, im anderen überlegene, das eigene Urteil übersteigende Einsicht vorauszusetzen.* » Dans : Gadamer, *GW II*, 39-40.

2.3. Nouvelle méthode, ancien objectif : refonte perdurable?

Le champ de recherche qu'ouvre la méthode génétique est immense, mais ne va jamais être parcouru de manière satisfaisante par Husserl aux yeux de Gadamer. Il demeure le plus souvent pris dans ses propres méandres théoriques, sans jamais développer une phénoménologie du monde de la vie achevée. Gadamer est bien conscient du fait que la phénoménologie husserlienne représente une percée unique dans la reconnaissance de la constitution du soi, toujours à la recherche d'une terre fondationnelle. Il raconte anecdotiquement qu'un jour Ingarden lui dit : « Husserl m'a dit qu'il était un explorateur polaire et qu'il n'avait de temps pour rien d'autre.¹³⁴ » Ce sentiment fait écho au but avoué de Husserl dans la *Krisis*, où il dit : « je veux essayer de montrer aux autres les chemins que j'ai moi-même suivis et dont j'ai éprouvé pendant plusieurs dizaines d'années qu'on pouvait effectivement les parcourir et que le terrain y était solide¹³⁵ ». Or, les milliers de manuscrits auxquels se consacra Husserl dans les dernières décennies de sa vie témoignent du fait qu'il est demeuré enserré sur une véritable « polynie », qui l'a mené à une suite d'itérations et un retravail constant de son objet d'étude : la tâche unique d'une phénoménologie du monde de la vie. La conviction de Gadamer dans l'ensemble de ses écrits Husserl est que celui-ci resterait prisonnier d'une conception phénoménologique auto-fondée dans l'*ego* transcendantal.

Évidemment, Husserl a tout fait pour rompre avec cette tradition en tentant d'aller au-delà du dogmatisme associé à la conception traditionnelle de la conscience¹³⁶. L'objectif de sa notion d'intentionnalité est justement de montrer que les choses se donnent à la conscience par une saisie directe de la perception. Le propos de Gadamer n'est pourtant pas de remettre en question l'intentionnalité comme telle, mais bien de s'interroger sur l'étant qui supporte la *structure* intentionnelle. Avons-nous en main un étant adéquat si nous envisageons cette structure intentionnelle comme celle d'un sujet pur, un *ego* pur ou sujet transcendantal? Non, nous dit Gadamer, vu que ces déterminations demeurent un produit de l'ontologie traditionnelle :

¹³⁴ Gadamer, *GW* 3, 165.

¹³⁵ Husserl, *Krisis*, 24.

¹³⁶ Gadamer, *CH*, 144.

Seule cette voie est une « science rigoureuse », non pas au sens traditionnel de la science, mais au sens d'une nouvelle volonté de vivre, « de se connaître soi-même dans son être passé et dans son être futur prédéterminé ». En vérité, on entend là les tonalités familières d'une connaissance absolue de soi-même.¹³⁷

Les prédicats par lesquels Husserl pense la conscience ne sont pas authentiquement trouvés à même l'intuition originaire donatrice des phénomènes. Au contraire, ces déterminations font partie d'un projet épistémique prédéterminé : celui d'octroyer aux diverses sciences une fondation englobante qui prend pied dans le procédé méthodologique de l'intuition des essences et leur donation. La considération première de Husserl pour la phénoménologie a toujours été d'être la science des sciences; il y a là pour Gadamer « une profession de foi vouée à la rationalité absolue¹³⁸ ».

Il est crucial de noter que Gadamer se situe ici surtout dans le prolongement de Heidegger, qui par sa critique de la réflexion transcendantale fait ressortir un préjugé ontologique à l'œuvre chez Husserl qui n'a pas été dégagé ni critiqué. Par son opposition revendiquée à l'ensemble de la métaphysique, Husserl est persuadé que la clé de voûte pour dépasser cette ontologie substantialiste — tradition objectiviste — repose dans une réduction transcendantale suffisante par sa radicalité¹³⁹. Or, en considérant l'idéalité d'une philosophie comme science rigoureuse et comme voie d'accès à la conscience pure, l'idéal épistémologique est présumé et sous-tend le dévoilement de l'être absolu de la sphère transcendantale du champ métaphysique¹⁴⁰. Par cela, la préséance de la dimension du savoir dicte la manière dont Husserl dégage les décèlements de la sphère transcendantale : ils ne sont en fait que l'expression, le miroitement des modalités de la phénoménologie en tant qu'auto-fondation.

¹³⁷ Nous traduisons: « *Das erste ist »strenge Wissenschaft« - nicht im herkömmlichen Sinne von Wissenschaft, sondern im Sinne eines »neuen Lebenswillens«, »sich selbst in seinem ganzen bisherigen und von da als künftig vorgezeichneten Sein kennenzulernen«, also als letzte »absolute Selbsterkenntnis«. Das alles sind in Wahrheit die alten Töne.* » Dans Gadamer, *GW* 3, 157.

¹³⁸ Gadamer, *HR*, 134.

¹³⁹ Gadamer, *VM*, 260.

¹⁴⁰ Gadamer dit à ce propos: « *Vielmehr ist es das Wesen der Metaphysik, Wahrheit als Entborgenheit und Sein als die Anwesenheit des Anwesenden zu denken, was selbst noch die transzendente Frage Husserls bestimmt.* » (Au contraire, c'est l'essence de la métaphysique — de penser la vérité comme dévoilement et l'être comme présence de ce qui est présent—, qui détermine encore la question transcendantale de Husserl.) Dans *GW* 3, 140.

1-Tout d'abord, la sphère transcendantale se détermine par l'être pur de la conscience¹⁴¹. Ce qui caractérise la pureté de la conscience se dégage selon une orientation transcendantale, non-mondaine, ayant à mettre en évidence des types d'essence de la structure intentionnelle (perception, imagination, idéalité...) et non pas une conscience entendue comme miéne. C'est dire que la conscience est délimitée par l'espace eidétique et non par la facticité de sa manière d'être dans le monde auprès des choses. Gadamer attribue à Scheler la première démonstration des limites de cette orientation épistémique fondée sur l'idéal de la quiddité des vécus. Scheler sut prouver par la structure intentionnelle de la perception que la délimitation par un espace eidétique est « la simple construction d'un cas limite que l'on ne rencontre jamais dans « les choses-mêmes » [...] Scheler a montré que la perception pure représentait le cas extrême de l'imagination pulsionnelle désillusionnée qui a fini par apprendre à saisir adéquatement le donné.¹⁴² » Même si une perception « pure » est envisageable par le fruit de la réduction phénoménologique comme l'entend Husserl, cette perception resterait assurément le produit d'une abstraction artificielle.

2- Il en va de même pour les vécus qui se caractérisent par la sphère transcendantale de manière immanente, c'est-à-dire par l'inclusion réelle du vécu réfléchi dans le même vécu réfléchissant. Afin de mettre en évidence sa propre critique du projet fondationnel husserlien, Gadamer mobilise tout au long de la préparation historique de *Vérité et méthode* le thème de la *vie*. Ce concept de vie sert de fer de lance dans sa mise en évidence de la tradition logée dans les *cogitata*, tradition qui constituerait pour Gadamer une inspiration philosophique plus proche de la concrétisation de la vie. Fort de ce concept de tradition, Gadamer parvient à illustrer le legs « spéculatif¹⁴³ » duquel Husserl peine à s'arracher. Cette préséance de l'idéal de savoir est encore plus manifeste vis-à-vis du questionnement que suscite la *vie vécue (Erlebnis)*. Traditionnellement, les vécus qui forment la matière de la sphère transcendantale trouvent leur point de ralliement, leur unité possible des vécus, dans le sujet. Il s'avère que cette conception demeure problématique pour Gadamer, dans la mesure où jusqu'au début des années 1920, l'alternative paraît se réduire à deux fronts adossés l'un à l'autre. D'un côté, Rickert et Hartmann affirment l'auto-suffisance du sujet connaissant qui incorpore uniquement, par le jugement général de sa conscience, l'expérience vécue en tant

¹⁴¹ Husserl, *Idées I*, 154 § 47 (=Hua 3/I : 87-8).

¹⁴² Gadamer, *HR*, 134.

¹⁴³ Gadamer, *VM*, 254.

qu'objet. De l'autre côté, la position de Natorp et de Husserl cherche à établir que les vécus se caractérisent par leur immanence, à savoir par l'inclusion de l'objet visé dans le même flux de vécu que le sujet réfléchissant. Ici, l'immanence n'est pas radicale : ce qu'atteint la perception par la conscience n'est pas uniquement réduit au vécu, elle est déjà auprès des choses¹⁴⁴. Reste cependant que ces alternatives souscrivent à une philosophie de la réflexion où le primat de la subjectivité permet la saisie des vécus. De ce fait, l'analyse demeure toujours limitée à la « question étroite des méthodes des sciences de l'esprit¹⁴⁵ », puisque la dimension réelle est mise hors circuit afin de thématiser la certitude de la connaissance.

3- Cela est aussi le cas des vécus tels que caractérisés dans l'optique de la connaissance que l'on peut en avoir, c'est-à-dire que les vécus sont thématisés de manière directe et absolue. La phénoménologie husserlienne cherche à trouver ce qui est essentiel pour les choses de telle sorte que les limites de la variabilité de la donation des vécus se révèlent pleinement et sans esquisse. La thématique de la vie chez Husserl n'est donc jamais dans sa forme pratique, « au jour le jour¹⁴⁶ », mais s'avère en fait être la source de toute objectification postérieure. Ce pourquoi Gadamer dira : « En vérité la teneur spéculative du concept de vie demeure donc inexploitée [...] Husserl n'a absolument aucune idée du rapport de ce concept avec la tradition métaphysique, avec l'idéalisme allemand en particulier¹⁴⁷. » Thématiser les vécus dans l'optique de leur saisie emprunte à la classification leibnizienne des modes de connaissance (claire/obscur...). La saisie s'opère donc par un instrument qui transforme ce sur quoi il agit et peut de ce fait modifier l'image que nous avons de l'objet. Sur ce point, Gadamer mobilise la même critique que Hegel adressait aux Modernes, soit que ce même instrument du savoir accomplit inévitablement une distorsion de ce qui cherche à être thématisé et qu'il n'est pas possible de subséquentement retirer l'instrument du produit final dans le but d'une saisie sans esquisse et directe. En réalité, l'instrument en question est le savoir lui-même; tenter de retrancher le savoir des effets qu'il produit ne peut que mener à une situation pire qu'à l'origine : l'objet demeure inconnu et toute préhension de celui-ci s'estompe¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cette classification bipolaire nous provient de Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée: L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)* (Paris: Presses universitaires de France. Collection « Épiméthée », 2014), 121.

¹⁴⁵ Gadamer, *VM*, 263.

¹⁴⁶ Gadamer, *VM*, 253.

¹⁴⁷ Gadamer, *VM*, 255.

¹⁴⁸ Gadamer, *VM*, 360-1.

4- Enfin, la conscience envisagée comme pôle d'unité du sens intentionnel relève de la problématique idéaliste traditionnelle du primat de la subjectivité. Pour Husserl, la structure fondamentale de notre expérience intentionnelle est celle de l'*ego-cogito-cogitatum*. Le « je pense » appartient à chaque acte intentionnel : l'horizon du sens est donc essentiellement un horizon de la conscience individuelle qui est elle-même unique et indéclinable¹⁴⁹. Apparaît ici la question du primat de la subjectivité par rapport au monde ou de l'antériorité de la conscience par rapport à toute objectivité. Gadamer illustre la portée du primat de la conscience en retraçant son alliance historique avec la notion de sujet dans le geste réflexif (*reflexio*) de la conscience de soi. Il écrit à ce propos : « Ce qui motive la primauté de la conscience de soi sur la conscience de la chose dans la pensée moderne, c'est le primat de la certitude sur la vérité qui a été fondée par l'idée de la méthode de la science moderne.¹⁵⁰ » Ancré au sein de cette tradition, Husserl, par la réduction phénoménologique dans le but d'atteindre le sujet pur, mettrait hors circuit la réalité du monde et s'abstiendrait de se positionner sur le monde. Il s'assure de la conscience comme absolue, mais ne peut pas « prendre conscience de son propre être¹⁵¹ ».

Si à ce point, la critique de Gadamer peut sembler toucher avant tout la voie cartésienne de la phénoménologie husserlienne — c'est-à-dire la dimension d'analyse statique, où est atteint avant tout la dimension immanente et sans monde des vécus purs —, a-t-elle la même clairvoyance face à la structure intentionnelle qui se décline selon des strates de modalités concrètes et génétiques?¹⁵² Effectivement, la question se pose de savoir si la critique de Gadamer prévaut encore, puisque dans cette autre perspective, où la méthode est le produit d'un développement historique, l'essence intentionnelle ne se forge plus au travers d'une immanence autonome et absolue qui ne dépend que d'elle-même, à savoir du sujet. Assurément pas, étant donné que le privilège méthodique de la réflexion transcendantale demeure intouché comme fondation de la donation des vécus. Gadamer nous dit avec raison que ce renouveau méthodique entrepris par Husserl n'est qu'une « autocritique de la voie

¹⁴⁹ Husserl, *Idées I*, 118 § 37 (= *Hua* 3/I : 65).

¹⁵⁰ Gadamer, *HR*, 118-119.

¹⁵¹ Gadamer, *HR*, 121.

¹⁵² Même si les deux instances transcendantale sont présentes dans les écrits de Husserl dès la période de Göttingen, il est pertinent de diviser ces deux méthodes phénoménologiques telles qu'elles apparaissent le plus généralement dans les œuvres de Husserl : le chemin cartésien apparaît dans *L'Idée de la phénoménologie* et *Idées I*, tandis que la voie génétique apparaît plutôt dans *Logique formelle et transcendantale*, les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis*.

cartésienne menant à l'*ego* transcendantal, mais jamais une autocritique de l'*ego* transcendantal comme principe de fondation ultime¹⁵³. » La forme d'explication que préconise Husserl, spécifiquement dans la *Krisis*, pour répondre aux critiques de son projet phénoménologique se trouve toujours dans une dynamique d'anticipation de ses propres objections, tout en demeurant le fruit de la réflexion transcendantale qui élabore les vécus immanents. Cela ne répond pas à la question de savoir pourquoi il est nécessaire de suspendre la vie de tous les jours, surtout lorsque la phénoménologie husserlienne demande ultimement à se tourner vers la vie pratique et sociale en son sens large qui prend part au monde de la vie¹⁵⁴. La nécessité d'une refonte méthodique de la phénoménologie s'impose donc.

2.4. Passage à l'histoire concrète et au monde pratique : critique du temps

La phénoménologie husserlienne dans son analyse transcendantale de la constitution a eu le mérite solennel d'avoir permis de dépasser le terrain des objectivations explicites. Il y est effectivement question d'un horizon intentionnel qui abrite des intentionnalités anonymes qui ne sont pas expressément thématiques, mais qui demeurent quelque chose de signifié qui supporte et permet le reste de la constitution. C'est d'ailleurs de cette manière que se compose le flux de la conscience intime du temps, où les rétentions issues de l'horizon du monde permettent une conscience perceptive du monde de la vie. Seulement, Husserl n'en reste pas moins attaché à la tâche d'une fondation qui précède la constitution de l'*ego* et lui permet une validité transcendantale, c'est-à-dire que par son analyse constitutive de ce qui est visé, Husserl en vient inévitablement à en faire l'objet d'une visée thématique, donc objectivante. Or, selon Gadamer, c'est Heidegger qui le premier parvint à résister à l'idée d'une objectivation totale et au préjugé ontologique qui est à la base de la tradition philosophique, jusqu'aux Grecs, par le moyen d'une attention dirigée, non pas au passé « qui vise toujours un « avoir-été-perçu » de la présence du présent qui est ainsi préservé de l'évanescence¹⁵⁵ », mais à l'oubli. Cette dimension ontologique serait plus originaire, selon ce que Heidegger parvient à établir, puisqu'elle permet de tourner son attention vers le

¹⁵³ Nous traduisons: « *es ist lediglich eine Selbstkritik an dem cartesianischen Weg, zum transzendentalen Ego hinzuführen, aber niemals eine Selbstkritik an dem transzendentalen Ego als dem Prinzip aller Letztbegründung.* » Dans Gadamer, *GW* 3, 162 ; voir aussi *VM*, 260.

¹⁵⁴ Gadamer, *GW* 3, 166.

¹⁵⁵ Gadamer, *CH*, 54.

recouvrement qui accompagne chaque découverte, geste qui va à l'encontre d'une objectivation totale de l'étant¹⁵⁶. Gadamer voit là une solution de l'aporie de la temporalité qui menace Husserl dans sa tentative de saisir son propre être en le posant devant soi par ses facultés réflexives. Ce que Heidegger parvient à mettre en lumière est que l'être ne se situe pas dans le présent ou dans la suite des présents, mais que le *Dasein* est toujours traversé par le futur sans que les représentations ou l'advenir ne lui soit donnés¹⁵⁷. Voilà en quoi consiste pour Gadamer la réelle expérience de la temporalité de l'histoire, à savoir le fait que cette expérience en est toujours une qui se produit avec nous. Elle relève moins d'un quelque chose qu'il faut *faire* que d'un quelque chose qui nous *arrive*.

En empruntant le chemin de la critique de la conscience pure, Gadamer en arrive avec ses réflexions plus herméneutiques à se questionner sur la nature d'une interprétation juste. En creusant dans cette direction, Gadamer n'est pas concerné par la juste méthode philosophique à emprunter pour sa phénoménologie herméneutique, comme le sont inévitablement Husserl et aussi Heidegger¹⁵⁸. Gadamer cherche plutôt à rendre compte de l'herméneutique en son sens ordinaire d'une interprétation des textes, ce qui implique nécessairement d'émanciper la discipline des *Geisteswissenschaften* de l'obsession méthodologique des sciences de l'histoire. Le « ce qui doit être compris », c'est-à-dire la chose elle-même (*die Sache selbst*), qui gouverne toute l'entreprise phénoménologique est nécessairement modulée par une compréhension herméneutique du sens visé. Nous cherchons tous à comprendre la même tradition, mais le sens n'en vient à se révéler qu'au travers de l'événement de compréhension. Cela explique entre autres pourquoi Gadamer voit dans la description phénoménologique husserlienne une démarche qui « pouvait être appelée « herméneutique » — en un sens très large — dans la mesure où la teneur de sens, la teneur essentielle ou la structure d'un phénomène ne devait pas être expliquée, mais portée à

¹⁵⁶ Heidegger, *SZ*, 47-48 §7.

¹⁵⁷ Heidegger, *SZ*, 258 §68.

¹⁵⁸ Heidegger, qui est le premier à avoir accordé à l'herméneutique son sens philosophique, n'en demeure pas moins attaché au paradigme méthodologique d'une compréhension humaine qui doit systématiquement s'équiper d'une recherche de la dimension historique humaine. Ernst Tugendhat, dans un court article consacré à Gadamer, dira même que l'herméneutique heideggérienne s'apparente à une forme de psychanalyse philosophique, où l'objectif est de retracer la compréhension humaine refoulée, voir : Ernst Tugendhat, *The Fusion of Horizons*, (c.r. de Gadamer, *Truth and Method*) (The Times Literary Supplement, 1978), 565.

l'interprétation (*Auslegung*)¹⁵⁹. » Il demeure toujours nécessaire de partir du phénomène de l'intentionnalité, mais de manière à ce que l'accès au sens visé, à l'objet, en tant qu'il nous importe et s'obtient par un savoir qui est d'emblée en dehors du sujet et donné dans un contexte englobant dont nous faisons toujours déjà partie. C'est là tout le point de départ de Gadamer : la compréhension authentique se reconnaît dûment dans « le fait de renforcer l'autre contre moi [...] qui exige plutôt de dépasser ses propres possibilités dans un processus dialogique, communicatif et herméneutique¹⁶⁰. » Autrement dit, Gadamer en reste au postulat husserlien de l'intentionnalité, jugé crucial dans le rôle de la compréhension et de l'expérience du monde, mais il aura à revoir cette notion sans la frelater par le concept traditionnel de l'idéal de transparence à soi de la subjectivité¹⁶¹. Même si fondamentalement, nous dit-il : « en tant que phénoménologue, mon but était avant tout d'aller aux choses mêmes (*die Sachen selbst*) et de retourner au monde de la vie¹⁶² », il nous apparaît que c'est par la participation active aux deux traditions philosophiques — l'herméneutique heideggérienne et la phénoménologie — que Gadamer est en mesure d'arriver à ses fins. Son objectif est de démontrer que cela s'accomplit de manière appropriée lorsque l'on quitte une compréhension trop monadologique de la personne.

La doctrine du cercle herméneutique peut nous servir à illustrer cette avancée vers un territoire philosophique qui ne relève pas uniquement d'une explication linéaire à la recherche d'un principe fondateur. Cette conception du cercle est initiée par Heidegger qui reconnaît dans la notion de compréhension une structure d'anticipation (*Vorstruktur*) toujours à l'œuvre dans l'interprétation et qui se voit elle-même déjà comprise. Gadamer, lui, s'il s'accorde avec Heidegger pour dire que le cercle herméneutique n'est pas vicieux et qu'il serait dès lors inutile de l'évacuer vu son apport positif, pose, il faut bien le noter, sa conception du cercle herméneutique en des termes qui renvoient à la rhétorique antique du tout et des parties. La compréhension, nous dit Gadamer, est issue d'un va-et-vient constant entre la compréhension du tout de l'objet qui se voit révisée à la lumière du processus

¹⁵⁹ Gadamer, *CH*, 71. Cette remarque fait écho à Ricoeur, qui lui aussi voyait Husserl comme un herméneute par moment, dans « Phénoménologie et herméneutique », dans Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Éditions du Seuil, 1986), 39-73.

¹⁶⁰ Gadamer, *HR*, 126.

¹⁶¹ Gadamer, *VM*, 261-262.

¹⁶² Nous traduisons : « *Von mir aus sah das wohl so aus, daß ich mich vor allem als Phänomenologe fühlte, für den die Sachen selbst und die »Lebenswelt« das Ziel sind* », dans Hans-Georg Gadamer, *Gadamer Lesebuch* (Tübingen: Mohr Siebeck. Collection « UTB für Wissenschaft », 1997), Abré. : *GLB*, 282.

d'essai-erreur issu de la compréhension des parties qui permettent ensuite une meilleure idée du tout révisé. Ce processus de révision orchestré par le cercle herméneutique a une portée rigoureusement phénoménologique, en ce sens qu'il décrit un processus d'essai et d'erreur, toujours dans le but d'en arriver à la chose et de se laisser déterminer par elle. Il faut dire que Gadamer insiste en effet sur la teneur phénoménologique du cercle puisque cela lui permet de maintenir à la fois un rapport entre l'interprète et son objet, mais aussi avec sa tradition; sans que cela transporte la compréhension sur le terrain de la scientificité objective.

Si Heidegger et Gadamer conçoivent le cercle en des termes différents, nous voyons aussi cet écart marquer le point d'origine des anticipations du cercle. Alors que Heidegger conçoit l'accomplissement dans le temps comme primordial et accorde de ce fait une prééminence au futur, ce sera l'inverse pour Gadamer qui accorde un rôle de premier plan au passé. À l'évidence, le futur ne peut s'envisager qu'à partir du poids de la tradition et du travail de l'histoire et demeure largement inconnu si le passé n'est pas reconnu en amont¹⁶³. Il en découle que le terrain d'application privilégié de la compréhension qui donne l'orientation au projet gadamérien, *l'être-vers-les-textes*, n'a pas la même radicalité que l'expérience limite de *l'être-vers-la-mort* de Heidegger. Or, il nous apparaît que Gadamer n'est pas suffisamment explicite quant à l'écart qui le sépare de Heidegger au niveau des modes d'expression temporelle. Cela est rendu compte par certains passages dans *Vérité et méthode*, par exemple là où il affirme : « Tout ce qui rend possible et ce qui limite sa projection précède le *Dasein* de manière irrattrapable. Cette structure existentielle du *Dasein* doit aussi laisser sa trace dans la compréhension de la tradition historique et c'est pourquoi nous suivons d'abord Heidegger¹⁶⁴. » Cette description ne rend pas compte de la réelle rupture qu'accomplit Heidegger face à l'histoire et la tradition, ce qui n'est évidemment pas le cas pour Gadamer. Le problème de l'histoire pour Heidegger relève avant tout d'une clarification de la compréhension en tant qu'elle repose sur certaines présuppositions. Ainsi, Gadamer serait celui qui renoue les ponts avec la tradition en tant que phénomène philosophique porteur de sens. À notre avis, Gadamer se trouve sur ce point surtout en

¹⁶³ Voir la réponse à Karl-Otto Appel où Gadamer affirme : « *The future which we do not know is supposed to take primacy over the past? Is it not the past which has stamped us permanently through its effective history?* » (L'avenir que nous ne connaissons pas est censé primer sur le passé ? N'est-ce pas le passé qui nous a marqués durablement par son histoire effective?) Dans Gadamer et Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 95.

¹⁶⁴ Gadamer, *VM*, 269. Walter Lammi défend un point analogue dans : Walter Lammi, *Hans-Georg Gadamer's 'Correction' of Heidegger* (Journal of the History of Ideas 52, no. 3, 1991), 501-2.

accord avec les intentions de Husserl quand il décrit la tradition comme un horizon qui porte la structure de sens (*Sinnbildung*) et qui nous oriente dans le monde. Malgré ce rapprochement avec Husserl, issu d'un emprunt théorique de la stratification du sens par l'histoire en tant que conscience horizontale, Gadamer emprunte un chemin qui lui est réellement propre lorsque vient le temps de théoriser la compréhension du phénomène historique. Cela est rendu particulièrement évident si l'on considère l'objet de sa phénoménologie herméneutique : la compréhension de l'autre. Par cela, il arrive à s'affranchir d'une recherche qui se contente de retracer les présuppositions de la compréhension, comme c'est le cas de Heidegger, mais aussi d'une auto-clarification introspective qui relève de la méthode de Husserl. La compréhension pour Gadamer, s'avère en fait historique, en ce sens qu'il ne s'agit pas d'arriver à quelque chose d'autre, comme le résultat d'une transcendance de la conscience à soi-même, mais plutôt d'un agir qui est toujours à l'œuvre même là où il n'est pas soupçonné. À partir de cette étude de l'histoire, la question du sens peut être soulevée à nouveaux frais.

2.5. Entrer dans l'histoire comme présupposition

Nous avons tâché jusqu'à présent de dévoiler la dimension temporelle qui dicte à la fois la structure anticipative de la compréhension, mais aussi la voie unique que prend Gadamer pour parvenir à une vérité affranchie d'une objectivation instrumentale. Inversement, Husserl, à la manière des méthodologies du dix-neuvième siècle — dont Schleiermacher et Dilthey sont les principaux représentants —, cherche à conceptualiser une compréhension calquée sur le modèle idéal d'un auto-effacement de l'horizon de compréhension de l'interprète. Cette antinomie entre une compréhension avisé de son interprète et une méthodologie affranchie de l'horizon de ses préjugés vise à montrer qu'il y a quelque chose de fondamentalement erroné dans l'opposition entre tradition et raison. Toute raison fonctionne à l'intérieur de la tradition : une compréhension qui est avertie de son appartenance essentielle à un contexte de sens, issu de la circularité de la compréhension, tâchera de développer une conscience thématique de l'horizon de sa propre compréhension et de ses propres préjugés. Gadamer théorise pour cela un des arguments le plus audacieux et controversés de sa philosophie : il va, dans l'esprit des Lumières, critiquer les « préjugés

contre les préjugés¹⁶⁵ ». En effet, si comprendre implique inévitablement une forme de préjugement, alors il se trouve ici une critique radicale envers le cartésianisme et le savoir humain tel que conceptualisé par l'*Aufklärung*. Toujours est-il que Gadamer se donne les moyens de respecter la distinction élémentaire entre les préjugés aveugles ou préjudiciables, qu'il appartient à la raison de critiquer, des préjugés légitimes.

Cette distinction en cache une autre d'autant plus cruciale : celle de rendre compte de l'antériorité essentielle des préjugés face à l'appel aux choses elles-mêmes. Cette distinction suscite, en effet, la question de savoir si l'on ne se coupe pas de la chose même si on voit dans les préjugés la condition indispensable de toute compréhension? De manière analogue chez Husserl, pouvons-nous arriver à aux choses-mêmes sans passer par le détour de la conscience transcendantale? N'en sommes-nous pas coupés, des choses elles-mêmes, par le biais d'un intermédiaire antérieur? Si Husserl et Gadamer sont tous deux affectés par ce paradoxe, il permet tout de même d'observer un écart conceptuel dans leur tentative de solution. Or, c'est à travers cette tension que l'on peut voir en quoi le souffle créateur de Husserl s'est avéré productif chez Gadamer.

L'évidence qui les unit est le schibboleth des phénoménologues qui consiste à parler incessamment des *choses elles-mêmes*. Contrairement à Kant, il ne s'agit pas de parler de la chose en soi (*das Ding an sich*) en tant que cause inconnue de notre expérience à trouver indépendamment de l'exercice de compréhension. Lorsque l'on se réfère à la « chose (*Sache*) elle-même », il est avant tout question d'en venir à l'essentiel, auprès de la « chose » qui s'offre en tant que phénomène. De manière concise, l'être, c'est-à-dire la chose elle-même ou l'objet intentionnel, est interprété phénoménologiquement en tant qu'objet à découvert des préjugés étrangers. Même si Gadamer emploie un concept d'intentionnalité différent de celui de Husserl, en tant qu'il est affranchi d'un retour vers le sujet, il est clair pour Gadamer que c'est la structure du comportement intentionnel qui permet l'accès à l'être¹⁶⁶. Si la chose même est tenue pour problématique puisque partiellement donnée, Gadamer n'en aperçoit pas moins que « *die Sache* » réfère toujours à la chose en tant qu'elle est débattue (*die Streitsache*)¹⁶⁷. Or, pour Husserl, la compréhension de l'objet s'inscrit toujours dans un

¹⁶⁵ Gadamer, *VM*, 275.

¹⁶⁶ Gadamer, *VM*, 250.

¹⁶⁷ Gadamer, *GLB*, 285.

processus d'identification et de remplissement de l'intention, à la manière de la présence ou de l'absence de l'objet visé¹⁶⁸. Gadamer lui, recadre cette quête fondationnelle noyée dans le sujet vers un modèle dialogique de la compréhension qui vise l'accord des anticipations avec la chose. La chose qui nous concerne nécessite d'entrer en dialogue, en débat avec elle si nous voulons parvenir à nous exposer à sa vérité.

Pour Gadamer, Le dispositif conceptuel qui œuvre de manière importante dans une compréhension affûtée est la question de « l'application »¹⁶⁹. Dispositif qui était autrefois secondaire dans l'exercice herméneutique parce que l'application ne viendrait qu'après la saisie de la chose (appliquer une loi précise ou un « sens » à l'Écriture dans l'herméneutique juridique et théologique classique). La vérité résulte d'un parcours interprétatif qui implique toujours une part de soi, de l'interprète qui trouve une réponse à sa question. Ainsi, l'idéal de réceptivité prime sur celui d'une méthodologie critique, de sorte que pour Gadamer l'application et la compréhension sont mutuellement nécessaires. Par un procédé similaire, dans la première partie de *Vérité et méthode*, Gadamer avait traité de l'expérience paradigmatique de l'œuvre d'art dans laquelle il avait mis en évidence l'exposition à une vérité qui ne dépend pas d'un questionnement méthodique issu de la distance avec l'œuvre. Plutôt, la vérité de l'art se révèle par le fait qu'elle nous traverse : l'existence de l'art se manifeste à mesure que nous sommes emportés dans son « jeu »¹⁷⁰. Transposé sur le terrain de la vérité herméneutique, Gadamer élargit la teneur de l'application à l'ensemble des disciplines historiques. La tâche directrice devient alors celle d'un dialogue avec les philosophes du passé portés par le travail de l'histoire.

Dès lors, il n'est plus question d'*expliquer* l'histoire par le biais de la méthode historique, comme l'*Aufklärung* historique et l'historicisme ont traditionnellement eu à le faire en retraçant les conditions de sa genèse. En fait, comprendre l'événement de la tradition ne dépend pas d'une conscience expresse de cet agir, mais bien, comme Husserl l'avait initialement remarqué, des *habitus* (*Habitualität*) inconscients¹⁷¹. Malgré le fait que Gadamer suive le fil conceptuel husserlien, il se réclame ici davantage de l'horizon temporel de

¹⁶⁸ Edmund Husserl, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Première Partie : *Recherches I et II* (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 97-99.

¹⁶⁹ Gadamer, *VM*, 312. Voir pour le passage qui suit la sous-section de *Vérité et méthode* intitulée *Le problème de l'herméneutique de l'« application » (Anwendung)*, *VM*, 312-316.

¹⁷⁰ Gadamer, *VM*, 108.

¹⁷¹ Husserl, *Hua* 14, 34.

Heidegger, vu que lui seul serait parvenu à échapper à une vérité subjectivante¹⁷². L'exploration génétique de Husserl demeure indissociable d'une conception monadologique du moi pur directement inspirée par un penseur comme Leibniz¹⁷³. Cependant, Gadamer ne croit pas que ce type de savoir qui accorde un contrôle intellectuel complet à la saisie de l'objet convienne au type de connaissance dans les sciences humaines. N'est-ce pas en effet le propre d'un préjugé — entendons par ce terme la condition historique indépassable de la compréhension — de ne pas toujours être clair, ni explicite dans sa manière de nous déterminer et de rendre le rapport à la vérité possible? Gadamer affirmera à ce sujet : « Les préjugés et les préconceptions, qui occupent la conscience de l'interprète, ne sont pas en tant que tels, à sa libre disposition¹⁷⁴ »; et dira plus tard sans ambages que « ce qui caractérise en propre nos préjugés, c'est que nous n'en sommes pas conscients!¹⁷⁵ » Aux yeux de Gadamer, nos attentes de sens ne sont plus un critère de validité adéquat : tout ce qui demeure est l'entente langagière qui forme un pont entre celui qui connaît et ce qui est connu. Ce pourquoi Gadamer parle d'une « fusion de nos horizons » (*Horizontverschmelzung*). La compréhension actualisée se fait par un dialogue qui provient de la tradition et est circonscrit par son horizon¹⁷⁶. Les « horizons » sont initialement distincts : ils permettent à chacun de comprendre la condition humaine en tant qu'elle diffère de la leur. Malgré cette limitation, l'impression d'un horizon fermé ne serait qu'une abstraction, puisque chaque horizon est en mesure de s'ouvrir et sortir des limites de sa compréhension. La question devient dès lors de savoir ce qui se passe lorsque l'on tente de comprendre un horizon qui n'est pas le nôtre.

Pour Husserl, dans la monade, tout est connecté avec tout¹⁷⁷, autrement dit, chaque expérience de compréhension est liée par son horizon. Ainsi, la monade qui vit à travers son horizon temporel en tant qu'unité vivante, c'est-à-dire en tant que pôle de l'*ego*, affecte et peut être affecté sans qu'il n'y ait de limite au point de vue de l'horizon¹⁷⁸. Le monde n'est désormais plus à envisager tel une seule chose, mais avant tout en tant que *chose universelle* qui regroupe la totalité des choses. Pourquoi donc parler de « fusion » avec Gadamer? Question

¹⁷² Gadamer, *GLB*, 285.

¹⁷³ Husserl, *Hua* 14, 34.

¹⁷⁴ Gadamer, *VM*, 301.

¹⁷⁵ Nous traduisons: « *Die Vorurteile, aufgrund derer man urteilt, sind einem gar nicht bewußt.* » dans Gadamer, *GLB*, 285.

¹⁷⁶ Gadamer, *VM*, 286.

¹⁷⁷ Husserl, *Hua* 14, 36.

¹⁷⁸ Husserl, *Hua* 14, 34.

marquante puisque nous n'apercevons jamais de coupure entre horizons distincts : visuellement l'horizon se retire à mesure que l'objet se révèle pour nous sans que nous ayons la perception de « sauter » d'un horizon à l'autre. Comprendre en quoi l'innovation de Gadamer est heureuse devient clair lorsque l'on comprend la lutte que Husserl, le premier, et Gadamer, par après, vont entretenir à l'égard de l'historicisme, mouvement philosophique qui connaissait bien cette notion d'horizon puisque connaître le passé c'était s'y transposer à partir du cadre du présent. Crucialement, nous nous trouvons coupés de notre horizon présent, ce qui n'est pas possible vu que l'horizon du passé ne peut se construire qu'à partir de la sphère originale du présent. Si le monde de la vie en tant qu'horizon mondain représente en clair une solution à l'historicisme, l'horizon tel que conceptualisé par Husserl serait en quelque sorte l'effort d'une présaisie totalisante. Sans marquer une limite franche au champ horizontal, l'*ego* transcendantal husserlien tente d'appréhender l'entièreté de l'horizon du monde, y compris la dimension préintentionnelle, au sein d'une totalité : transformant de la sorte la pré-saisie en une structure objectivée¹⁷⁹. Cela a pour effet, remarque judicieusement Gadamer, de résilier la tension inévitable qui existe entre le passé et le présent. L'horizon n'est pas en mesure de s'élargir pour accueillir la possibilité de l'étranger qui était auparavant au-delà de ses limites. Dès lors, rendre compte de l'altérité de la tradition nécessite de « réfréner l'assimilation hâtive du passé à nos propres attentes de sens¹⁸⁰ », qui sont dans le cas de Husserl l'effort d'une science objectivante. Décrire l'horizon du monde sous sa forme transcendantale ne permet pas de révéler le critère de validité constitutif du passé; tout ce qui demeure possible est de présentifier ce qui a été révélé valide dans le passé et le réactiver¹⁸¹ à l'intérieur d'un seul horizon. Bref, cette démarche ne permet pas un réel regard vers l'histoire si aucune *distinction* (*Abhebung*) n'est possible au sein de l'horizon unique du monde de la vie.

La contribution de Gadamer est ici importante : sans en rester à une extension des horizons, mais bien à une « fusion », l'horizon de sens est sculpté à la fois par l'horizon du présent et une altérité historique. Poser des horizons distincts les uns des autres, qui sont toujours « mis en jeu » par nos préjugés, permet en même temps de conserver le statut heuristique du savoir des sciences humaines. Cela se fait en posant un regard objectif sur le

¹⁷⁹ Gadamer, *GW* 3, 131.

¹⁸⁰ Gadamer, *VM*, 310.

¹⁸¹ Husserl, *Krisis*, 169.

passé qui est mis à distance sans être nécessairement reconduit à une subjectivité transcendante. Par ailleurs, Gadamer parvient à véritablement historiciser sa phénoménologie herméneutique puisqu'elle ne dépend pas, comme c'est le cas avec Husserl, d'une genèse qui participe au projet épistémologique modelé par un horizon logé dans le sujet connaissant. Par cette démarche, Gadamer va en quelque sorte dissoudre et dépasser la problématique husserlienne : le travail de l'histoire révèle le fonctionnement tacite de la tradition, il œuvre sous la conscience que l'on peut avoir de celle-ci. Il n'est pas non plus anodin que ce soit dans ce contexte que la catégorie de « jeu » soit reprise à nouveau dans *Vérité et méthode* (ch. II) pour présenter l'événement de tradition comme un lien qui nous entraîne sans que cela dépende d'un acte de la subjectivité¹⁸². Plus tôt dans la partie sur *L'ontologie de l'œuvre d'art et sa signification herméneutique*, Gadamer nous disait : « Il y a jeu aussi — et au sens propre du terme — quand aucune indépendance de la subjectivité ne vient limiter l'horizon explicite et qu'il n'y a pas de sujets dont le comportement serait le jeu.¹⁸³ » Ainsi, cette catégorie du jeu, mais aussi celle du langage sont « à prendre en un sens purement *phénoménologique* [et] ne se résout pas entièrement dans la conscience du joueur¹⁸⁴ ». La chose du dictat phénoménologique, en tant qu'elle est valide, prend part au jeu dialogique de la question et de la réponse en étant constamment confrontée et mise en relief par d'autres préjugés. Ici donc, par la contribution de l'herméneutique de l'application à la phénoménologie, Gadamer parvient à s'émanciper pleinement du transcendantalisme husserlien — chose qui par son propre aveu lui fut libérateur¹⁸⁵. Nous aurons enfin à voir en quoi cette dialogique permet le passage à une thématization phénoménologique de l'expérience universelle du langage ouverte sur le monde de la vie.

2.6. La dimension oubliée du langage

Si le langage apparaît finalement à l'avant-plan philosophique au vingtième siècle, ce n'est que fortuitement dû à l'effort théorique de Husserl. Il est assez clair, étant donné la place restreinte qu'occupe le langage dans son œuvre, que Husserl n'était pas suffisamment

¹⁸² Gadamer, *VM*, 298.

¹⁸³ Gadamer, *VM*, 108.

¹⁸⁴ Gadamer, *Préface à la deuxième édition de Vérité et Méthode*, 17.

¹⁸⁵ Gadamer et Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 171.

bien renseigné au sujet de la philosophie du langage, ni du poids que ses propres mots ont pu avoir sur le développement des concepts philosophiques. En tant que source subtile, nous dit Gadamer¹⁸⁶, l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) est pour la pensée d'une familiarité inquiétante : elle demeure de ce fait inévitable et opérante au sein de la phénoménologie husserlienne. Les analyses linguistiques apparaissent chez Husserl lors de la construction du sens, où l'interprétation des signes permet la formation rationnelle des concepts¹⁸⁷. Dès les *Recherches Logiques* (V), Husserl accorde à la couche d'acte du *logos*, celle du signifiant et de la signification, une certaine référence à l'objet, mais sans que l'objet ne soit donné directement¹⁸⁸. En raison de leur caractère *re-présentationnel* (*Vergegenwärtigung*), les intentions linguistiques sont moins fondamentales que les intentions perceptuelles (intuitives). Il faut donc voir par-delà les signes et les écrits et retourner au rapport au monde pré-linguistique, puisque la maîtrise d'une langue ne signifie jamais que la chose elle-même ait été captée¹⁸⁹. Gadamer remarque judicieusement que même si la problématique du langage sous-tend les tentatives de fonder la logique de manière phénoménologique, le langage demeure secondaire chez Husserl face aux idées logiques¹⁹⁰. Il ajoutera ailleurs que même dans les écrits plus tardifs de Husserl où la thématique du monde de la vie s'expose pleinement dans son champ de possibilité, le langage demeure un accomplissement de niveau « supérieur » (*böherstufige Leistung*)¹⁹¹. Une seconde difficulté, intimement liée au foundationalisme husserlien, nous apparaît dans la nature paradoxale que représente l'utilisation tout court du langage dans la phénoménologie transcendantale. Si, en effet, chaque mode de représentation tel que compris par le langage mondain ne peut accéder au domaine extra-mondain, alors comment poser la réduction transcendantale si elle demeure nécessairement comprise par le langage ordinaire? Husserl était bien au courant de cette problématique et chercha à travers ses écrits sur le sujet à démontrer que la locution sous laquelle prend forme la réduction transcendantale n'a pas une fonction descriptive, mais bien instructive¹⁹². Réduire le langage à

¹⁸⁶ Gadamer, *VM*, 383. Voir aussi : Gadamer, *GW* 3, 142.

¹⁸⁷ Husserl, *Hua* 17, 16-7.

¹⁸⁸ Husserl, *Hua* 19, 696 et *Idées* I, 417.

¹⁸⁹ Polanyi comparera la théorie langagière de Husserl à une « sonde » qui permet d'élargir à l'aide d'un outil technologique l'instrumentalité corporelle, voir : Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (London : Routledge and Kegan Paul, 1958), xiii.

¹⁹⁰ Gadamer, *GW* 3, 168.

¹⁹¹ Gadamer, *GW* 3, 142.

¹⁹² Elisabeth Ströker offre un aperçu éclairant qui retrace certains paradoxes qu'implique la position husserlienne sur le langage. Voir : Elisabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press. Collection « Stanford Series in Philosophy », 1993), 19-20 et 53-64.

une série d'instructions démontre que Husserl n'a jamais pris au sérieux la portée philosophique du langage, ce qui est manifeste par les réserves qu'il entretenait concernant la publication de son œuvre qui de son vivant fut relativement¹⁹³. Gadamer et d'autres commentateurs qui sont venus après lui¹⁹⁴, ont aussi perçu une ambiguïté au niveau du vocabulaire husserlien, comme quoi le peu de souci quant à cette dimension théorique l'aurait rendu aveugle à la force de gravité que le langage des Modernes aurait exercée sur sa pensée. Malgré tout cela, il ne faut pas négliger que le tournant vers le langage au vingtième siècle, dont Gadamer est l'un des principaux représentants, est préparé en amont par la phénoménologie husserlienne, qui par-delà le chemin de la science se tourna vers les vécus du monde de la vie¹⁹⁵.

Avant de le démontrer, il est nécessaire de voir pourquoi le langage et le dialogue sont érigés par Gadamer en thèmes primordiaux, dont l'universalité est différente des thèmes abordés dans la deuxième partie de *Vérité et méthode* et qui fait en sorte que le langage mérite une section à lui seul. La raison est sans équivoque : c'est par le langage qui n'a son être véritable que dans le dialogue, c'est-à-dire dans la mise en œuvre de l'*entente*, que l'opposition à la logique de l'énoncé se trouve la plus incisive. Ce qui se trouve rebuté par là est le *logos* apophantique, c'est-à-dire l'ancrage du langage dans l'énoncé prédicatif. La dimension énonciative qui relève du domaine théorico-logique n'a plus de statut privilégié dans l'herméneutique du dialogue de Gadamer¹⁹⁶; considérer l'effectivité pratique de l'énoncé ne mène qu'à d'autres abstractions pures. La conception héritée des Modernes qui érige le sujet à titre de fondement est accompagnée d'un vocabulaire théorique, mais cet horizon de sens langagier est réduit aux intentions symboliques d'un sujet isolé du reste de son monde. C'est donc par ce qui nous est le plus intérieur et le plus intime, le langage traité en sa forme symbolique et syntaxique que l'on reconduit les apories de la tradition. C'est l'analyse « logico-phénoménologique »¹⁹⁷ de Husserl qui reproduit le plus étroitement cette aporie qui nous barre l'accès aux choses-mêmes. Ainsi, il nous apparaît avec Grondin que « la considération du langage marque par conséquent le point culminant du combat mené par

¹⁹³ Gadamer, *GW* 3, 116.

¹⁹⁴ Voir Richard Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* 116, 1990), 132-4.

¹⁹⁵ Gadamer, *LL*, 21.

¹⁹⁶ Gadamer, *GW* 2, 196.

¹⁹⁷ Gadamer, *GW* 2, 196.

Gadamer contre le privilège exclusif de la méthode aux Temps modernes¹⁹⁸ ». En réalité, par un trajet proprement phénoménologique, Gadamer parvient à révéler en quoi la nature dialogique du langage laisse paraître ce qui est dans son extériorité :

Ce qui ressort de la parole n'est pas une simple fixation du sens voulu, mais une tentative en constante évolution, ou plutôt une tentation sans cesse renouvelée de s'engager dans quelque chose ou de s'engager auprès de quelqu'un. Or, cela signifie s'exposer et se risquer. Parler n'est pas une simple explication et une affirmation de nos préjugés, c'est plutôt la mise en jeu de ceux-ci — les exposer à nos propres doutes comme à ceux de l'autre.¹⁹⁹

Dans la mise en œuvre de l'entente avec l'autre, le langage permet de transcender nos limites et notre fermeture d'esprit : l'ouverture à l'autre permet de rendre compte de la chose en question qui est autre que celui qui parle. Gadamer va d'ailleurs signifier son désaccord radical avec la théorie de l'intersubjectivité husserlienne qui se fonde sur l'empathie (*Einfühlung*). Il voit là à nouveau une source d'idéalité factice qui emprisonne la compréhension d'autrui au sein de sa propre réflexion. La compréhension authentique d'autrui ne peut pas s'accomplir au sein d'une sphère purement théorique, car l'énoncé logique du langage effectif fait abstraction du contexte motivationnel qui accorde à la compréhension dialogique tout son bien-fondé. Gadamer nous montre qu'une compréhension nécessite plutôt une dépendance double de la personne dont la capacité d'écoute dépend non seulement de l'objet étudié, mais aussi de la personne qui étudie. De l'objet étudié, parce que notre saisie devra être fidèle à lui dans sa langue et sa façon d'être, mais elle variera également avec celui qui étudie, car le langage particulier que nous utilisons pour parvenir à comprendre l'autre reflétera notre propre cheminement vers cet objectif. C'est le processus de communication qui nous permet de former une saisie authentique d'autrui et de nos propres possibilités. En ce sens, le monde de la vie est davantage guidé par l'aspect pratique (*phronesis*) engagé au sein de quelque chose ou dans de relations intersubjectives que par des principes rationnels purs. Gadamer parvient à rendre phénoménologique l'herméneutique en soulignant que le langage permet au monde de se

¹⁹⁸ Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, 182.

¹⁹⁹ Nous traduisons: « *Was im Sprechen herauskommt, ist nicht eine bloße Fixierung von intendiertem Sinn, sondern ein beständig sich wandelnder Versuch oder besser, eine ständig sich wiederholende Versuchung, sich auf etwas einzulassen und sich mit jemandem einzulassen. Das aber heißt, sich aussetzen. Sprechen ist so wenig eine bloße Ausfächerung und Geltendmachung unserer Vorurteile, daß es vielmehr dieselben aufs Spiel setzt — dem eigenen Zweifel preisgibt, wie der Entgegnung des anderen.* » Dans Gadamer, *GW* 2, 335 (repris dans Gadamer, *GLB*, 146).

révéler dans sa réalité sans que ce monde ne soit lui-même réduit à une construction qui se plie à la sphère de domination du sujet constituant.

Il ne faut cependant pas commettre l'erreur de voir en Gadamer un défenseur d'une forme d'idéalisme linguistique où tout indice de sens s'avérerait nécessairement linguistique. Car Gadamer, tout comme Husserl, qui voyait dans cette séparation du sens et de ce qui est senti (*Sinn* et *Sinnlichkeit*) une abstraction intellectualiste et relativiste²⁰⁰, postule l'existence d'un monde commun qui nous lie ensemble et au-dessus duquel il est impossible de se hisser. Or, ce sol « sur lequel nul ne met pied et que chacun reconnaît²⁰¹ » est pour Gadamer la *parole* qu'empruntent les communautés de langue qui entretiennent un dialogue. Par ce moyen, la compréhension constitue elle-même sa propre réalité. C'est dire que le monde de la vie, initié crucialement par Husserl, sert d'assise au langage et permet le passage à une herméneutique philosophique affranchie du langage soi-disant neutre promu par les sciences méthodologiques. Comme le démontre Gadamer, ce sol du tout de notre expérience est par essence langagier. C'est par le dialogue où nous nous efforçons de nous comprendre nous-mêmes que la réalité propre au monde se laisser présenter.

Si certains, dont Gadamer lui-même²⁰², ont pu voir dans cette trajectoire du monde de la vie vers le langage une tentative plutôt rudimentaire, c'est que Gadamer n'avait pas dit tout ce qu'il avait à dire au sujet du langage en 1960 et les années qui ont suivi la publication de *Vérité et méthode* lui ont permis d'approfondir ce mystère²⁰³. Dans un texte tardif, Gadamer va méditer sur l'élargissement de cet horizon langagier et en tirer la conclusion qu'il s'était peut-être trop concentré sur le langage et pas suffisamment sur le monde de la vie²⁰⁴. Cela pourrait suggérer un tournant fort vers le domaine prélinguistique au dépourvu de ses thèses sur l'universalité du langage. Il n'est cependant pas exclu que Gadamer ait déjà reconnu la problématique des limites du langage lorsqu'il accordait une place prépondérante à la communauté vivante. Cet « être-ensemble » (*Vollzug des Miteinander*) a évidemment lieu « bien

²⁰⁰ Husserl, *Idées* I, 418 (=Hua 3-1, 256).

²⁰¹ Gadamer, *VM*, 450.

²⁰² Gadamer, *GLB*, 282.

²⁰³ Le deuxième tome de *Vérité et méthode* qui contient la suite des réflexions de Gadamer sur langage sont à trouver dans *GW* II.

²⁰⁴ Gadamer, *LL*, 30. Voir à ce sujet le superbe article de Nial Keane sur la reconnaissance tardive du domaine prélinguistique par Gadamer, ainsi que son rapprochement avec la phénoménologie husserlienne : Nial Keane, *Linguisticity and Lifeworld: Gadamer's Late Turn to Phenomenology* (International Journal of Philosophical Studies 29, 2021), 370-391.

avant l'apprentissage d'une langue maternelle²⁰⁵ » ou même avant l'action symbolique muette comme le montre l'exemple de Gadamer : « un pardon peut signifier moins que ce qui reste sans paroles²⁰⁶ ». Dans ces cas, la réalité demeure toujours l'accomplissement pratique de l'être-l'un-pour-l'autre (*im Einander*) dans le dialogue. Parler d'un avant et d'un après langage ne permet jamais d'échapper à la conversation. Ce que Gadamer parvient à démontrer est que la phénoménologie prend forme dans le vouloir-dire qui participe à l'horizon dialogique du monde vivant. Toute limite du langage participe de ce langage : ce qui échappe réellement c'est de ne rien dire, puisque l'on ne parviendra jamais à dévoiler entièrement nos possibilités de connaître face aux limites du langage. Mais cet indicible, celui qui demeure en dehors du langage, même s'il reste sans voix, participe au dire des possibles. C'est en ce sens que « le langage est le langage de la raison même²⁰⁷ », l'explicitation phénoménologique n'est rendue évidente que par ce qui peut être compris auprès de l'étranger.

2.7. Conclusion

Nous sommes partis du projet de Gadamer au regard de son tournant vers la phénoménologie husserlienne : en dépit de sa critique envers Husserl, Gadamer n'a pas pour *modus operandi* l'abandon de l'intentionnalité. Mais bien l'explicitation dialogique de l'objet de compréhension en tant qu'il prend part au domaine phénoménologique et permet de faire ressortir « la chose-même ». Ainsi, pour Husserl les horizons nécessitent un éclaircissement; la phénoménologie ne se réduit pas à une simple recension des couches de sens, une stratigraphie descriptive des phénomènes, elle embrasse aussi la dynamique de l'histoire et la constitution d'une genèse qui se vit par le monde de la vie. Si Gadamer adopte cette dynamique et ce besoin critique d'explicitation, il n'est désormais plus question pour lui de fonder cette intentionnalité sur un *ego* transcendantal qui suspend son appartenance au monde dans sa quête d'un idéalisme subjectivant. C'est au contraire par un abandon de la conception monadologique du sujet et par la prise en compte de l'élément dialogique du langage que l'on parvient à rendre « justice au moment productif dans la problématique

²⁰⁵ Gadamer, *HR*, 138.

²⁰⁶ Gadamer, *HR*, 138.

²⁰⁷ Gadamer, *VM*, 405.

husserlienne du monde de la vie²⁰⁸. » Gadamer nous fait voir par là que la phénoménologie prend pleinement possession de ses moyens par l'intermédiaire de la critique herméneutique.

Le second point essentiel est que malgré le fait qu'il accordait une certaine place à l'*interprétation*, Husserl ne tire pas toutes les conséquences de la coïncidence entre l'explicitation de l'interprétation et l'intuition. En effet, ce n'est pas parce que toute expérience se rapporte au monde que l'on peut réduire celui-ci à un antérieur jamais donné, et donc que la conscience possède une seule structure d'horizon. Ce qui m'est propre n'est pas un noyau entouré d'une étendue indéfinie d'intuitions anonymes co-visées, mais bien une exposition pratique à la chose elle-même. L'expérience phénoménologique demeure en dépit de son noyau intuitif une interprétation donnée par une structure préjudiciaire. Cela est décisif quant à la reconnaissance du propre et de l'altérité dans notre situation présente où Gadamer conçoit les horizons dans leur pluralité, horizons qui sont en mesure de se fusionner et se réactiver par le croisement des traditions. C'est dire que l'herméneutique a à son tour besoin de la phénoménologie pour se dégager d'une instrumentalisation objectivante au sein de la compréhension historique.

Enfin, parvenir à l'intuition donatrice originaire va de pair avec la découverte par l'herméneutique de la réalité langagière, que Gadamer s'efforce de libérer du primat des significations logiques pour privilégier le langage vivant. Or, Gadamer réinterprète ce langage dialogique de manière à rendre compte de son appartenance fondamentale au monde de la vie. Afin de parvenir à libérer la tradition conceptuelle qui nous habite de tout subjectivisme, il s'est servi de la dimension dialogique, mais aussi de celle du « jeu ». C'est par ce processus du jeu qui nous saisit malgré nous et qui n'a pas de point zéro, ni de point d'aboutissement complété, que l'on peut combler l'écart entre la communication articulée sémantiquement et le dialogue pré-linguistique. Ce faisant, Gadamer redéfinit la phénoménologie par un dépassement libérateur, tout en demeurant attaché aux motivations profondes de Husserl, entre autres celle de la constitution du sens au sein d'un monde commun. Telle est désormais la tâche de la pensée, non celle d'une réflexion, mais de la continuation d'un dialogue avec nos maîtres philosophiques dans l'infinité de nos horizons du monde.

²⁰⁸ Gadamer, *GW* 3, 170.

CONCLUSION

Ainsi apparaîtra, avec la nouvelle tâche et le sol apodictique universel qui est le sien, la possibilité pratique d'une nouvelle philosophie ; « ainsi », c'est-à-dire *par le fait*.

Husserl, *La crise des sciences européennes*

Notre parcours aboutit à ce point de rencontre entre la phénoménologie de Husserl et celle de Gadamer : au sein de l'*Ineinander* du monde humain vivant, l'objet est compris par le langage. Nous avons suggéré que la richesse de la réception de l'œuvre de Husserl chez Gadamer relevait moins des positions métaphysiques que des analyses descriptives des phénomènes. Cette dichotomie qui prend forme dans la lecture de Gadamer concernant les descriptions et les jugements reflète pourtant un fil directeur qui sous-tend cette relation dialogique et qui se trouve nommément dans la plupart des œuvres de Gadamer sur Husserl. Ce fil conducteur nous semble être celui qui s'exprime dans la question de Husserl : « comment puis-je être un philosophe honnête » (*wie werde ich ehrlicher Philosoph?*). Dans ce « comment » réside selon Gadamer la question directrice de l'œuvre husserlienne. Or, cette impulsion fondamentale marque chez Gadamer une opposition entre une *continuité* et une *rupture* théorique. La continuité se marque chez Gadamer dans sa reprise expresse d'une analyse du monde préscientifique tel qu'il se donne. Mais il y a aussi rupture avec la recherche husserlienne d'une fondation absolue qui, ultimement, l'aurait coupé de ce monde de la vie.

Considérons tour à tour chacun de ses deux aspects :

1- C'est initialement au nom d'une continuité avec Husserl que Gadamer s'oppose au néokantisme. C'est que le concept fondateur de la phénoménologie, celui d'intentionnalité, échappe au mode de savoir transcendantal, calqué sur le modèle de l'objectivation scientifique. Si aux yeux de Gadamer l'instrumentalisme de l'« épistémologie » néokantienne rend imperceptible l'expérience de vérité, la conscience intentionnelle husserlienne, elle, se trouve déjà auprès des choses et libérée d'engagements théoriques *a priori*. Cette continuité revendiquée par Gadamer s'élargit à la rencontre d'enjeux tels que l'historicité et la temporalité. L'accent est porté sur l'épaisseur de sens où se fusionnent les objets intentionnels et co-visés au sein de l'horizon de la conscience. En fin interprète, Gadamer

reconnaît que Husserl s'est penché assez tôt dans sa carrière sur le thème de l'histoire. Allant contre l'« interprétation standard » qui voit dans l'émergence du thème de l'histoire de la *Krisis* une réaction contre la critique souterraine de Heidegger dans *Être et temps*, Gadamer nous montre très clairement que Husserl a eu à discourir sur le rôle de l'histoire bien avant d'avoir subi une quelconque influence de son « élève ».

Achevée dans un contexte politique souffrant, la *Krisis* est selon Gadamer le point culminant d'une phénoménologie consciente du rôle du passé dans un monde commun et social. Ce programme aurait été renforcé par un transcendantalisme en mesure de relier le présent et le passé après que ceux-ci aient été différenciés l'un de l'autre. Or, la lecture la plus attentive de Gadamer dans son rapport de continuité avec Husserl se trouve dans son retour à l'expérience préscientifique du monde concret de la vie, la *Lebenswelt*. C'est par ce concept crucial que l'orientation exclusivement projetée sur le monde des sciences peut s'ouvrir vers une saisie du monde en tant qu'il est vécu et prend part à un horizon commun. Crucialement, ce découvrément théorique, rendu possible par Husserl, permettra le passage à la précompréhension comme voie d'accès aux choses mêmes dans le projet philosophique de Gadamer. Nous espérons aussi avoir montré que Gadamer se souciait constamment de comprendre Husserl dans toute sa radicalité, c'est-à-dire qu'il ne cherchait pas à amputer la dimension transcendantale de la théorie husserlienne, qu'il juge essentielle à sa cohérence interne – et cela, malgré le fait que Gadamer aura lui-même à s'affranchir du registre transcendantal au sein de son projet philosophique afin d'échapper à la nature solipsiste d'une philosophie de l'intersubjectivité fondée dans l'*ego* pur. Dès lors, si Gadamer affiche une continuité avec Husserl, c'est qu'ils ont tous deux un point de départ commun, inscrit dans une tradition phénoménologique mise en pratique par l'interprétation consciencieuse que pose Gadamer sur l'œuvre de Husserl.

2- La poursuite de ce fil rouge par Gadamer mène toutefois à une rupture face à la théorie husserlienne, spécifiquement sur le terrain de la philosophie scientifique. Être un honnête philosophe pour Husserl – qui, rappelons-le, était mathématicien de formation – relève de la fondation de normes qui sont en mesure de diriger chacun de nos pas vers la connaissance du monde certain. Or, Husserl rompt avec une conception naturaliste et objectivante des sciences : hypostasier la physique, ce n'est pas ce qui permettrait de fonder

une science rigoureuse : « calculer le monde n'est pas le comprendre²⁰⁹ ». Pour Husserl, la science tel qu'il l'entend est une tradition formée par une communauté historique de sujets transcendants. Mais le prisme réflexif par lequel les vécus sont saisis chez Husserl demeure lui aussi limité à la méthode des sciences, puisque la dimension réelle est évacuée au profit d'une connaissance certaine à partir du sujet transcendantal. Avec Heidegger, Gadamer voit dans cette quête d'une connaissance absolue le produit d'une volonté de maîtrise de soi qui rappelle à bien des égards le dogmatisme de la tradition des Modernes. Nous avons en outre démontré que nos deux philosophes développaient un concept de la tradition et de l'histoire qui est sédimenté par des *habitus* qui permettent de rendre compte de l'horizon de sens du présent. Néanmoins, ce qui est un point de rencontre à première vue entre les deux philosophes, soit une exploration du terrain « génétique », initiée par Husserl et poursuivi chez Gadamer par le concept de *travail de l'histoire*, marque en fin de compte une rupture dans le projet philosophique de Gadamer. Cela provient du fait que Husserl, par ses explorations de l'origine et de l'histoire de l'intentionnalité ne remet jamais en question le cadre transcendantal de sa phénoménologie, mais seulement son orientation « statique » qui se concerne exclusivement du rapport entre l'acte et l'objet.

Dans la lignée de la notion de temporalité historique, Gadamer se servira de ce développement théorique comme levier afin de poser les concepts nécessaires à une refonte de la phénoménologie dans sa théorie du cercle herméneutique. Le « cercle de la compréhension » gadamérien, inspiré de Heidegger, permet à la fois d'échapper à une conception linéaire et monadologique du soi, mais il relève aussi d'une appartenance à la tradition. Ainsi, nous avons tenté de prouver que Gadamer se situait ici avant tout sur le terrain conceptuel husserlien étant donné sa relation productive avec la tradition qui n'est pas systématiquement détruite comme chez Heidegger. Sur ce front, l'originalité conceptuelle de Gadamer provient d'un concept de tradition qui est avant tout compris comme un agir toujours en devenir qui ne relève pas d'une méthodologie, mais bien d'une compréhension confrontée au monde au sein du contexte dont elle fait toujours déjà partie.

Dans la foulée, la phénoménologie herméneutique de Gadamer renouvelle le concept clé d'*horizon* chez Husserl en parlant plutôt d'une « fusion » des nombreux horizons qui nous permettent de créer une séparation entre le *je* et l'*autre*, donc de reconnaître autrui en tant

²⁰⁹ Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (Paris: Presses universitaires de France, collection Épiméthée, 1989), 79.

qu'il est réellement autre sans le réduire à une objectivation de notre conscience. En s'inspirant de Nietzsche et Wittgenstein, Gadamer se servira du concept de jeu, soit un dispositif où le sujet s'oublie dans son geste participatif, afin de rendre compte des « choses mêmes » en dehors du registre réflexif associé au subjectivisme transcendantal. Enfin, la dimension langagière marque à la fois le signe de la rupture de Gadamer avec Husserl, tout en rendant aussi évidente la réciprocité nécessaire entre la phénoménologie et l'herméneutique. D'un côté, l'attention portée au langage par Gadamer permet à l'herméneutique d'enrichir la phénoménologie sur le plan critique en l'aidant à prendre conscience du langage issu de la tradition moderne qui reste toujours à l'œuvre dans le programme husserlien. La phénoménologie contribue en retour à la détermination d'un programme herméneutique en lui fournissant l'idée d'une compréhension guidée par l'intentionnalité. La compréhension est toujours orientée vers les choses mêmes au sein du monde de la vie, lesquelles sont déployées dans le milieu du langage. Ainsi, cette rupture théorique envers Husserl s'avère aussi déterminante pour Gadamer, puisqu'elle lui permet une prise de distance cruciale qui permet de souligner le caractère distinct et original de son projet philosophique qui est celui d'une phénoménologie du langage.

Parmi les questions emblématiques de notre époque contemporaine, tant sur le plan social que politique, la question de la reconnaissance d'autrui se détache. Lointains sont les jours où la figure spirituelle de l'Europe pouvait servir de norme absolue face aux autres cultures. Il est maintenant considéré hautement présomptueux de présumer que ces valeurs servent de centre « spirituel » nous donnant accès aux autres cultures. Si Husserl s'est vu reprocher d'avoir plaidé pour une forme d'eurocentrisme – peut être quelque peu à tort puisqu'il entendait moins une région géographique et politique qu'un engagement indéfectible et universel envers la rationalité, celle qui trouve sa source chez les Grecs jusqu'aux Modernes²¹⁰ –, il demeure néanmoins attaché, obsédé même, tout au long de ses écrits, par l'élaboration d'une vérité non-relative à partir des sciences – et par « science », il entend avant tout la philosophie. Cette obsession de la « science rigoureuse » est difficilement conciliable avec l'attitude plus ouverte valorisant une compréhension des différentes cultures et des diverses traditions au sein desquelles nous faisons la rencontre d'autrui. C'est là que nous voyons le plus clairement mise à profit la théorie de Gadamer,

²¹⁰ Husserl, *Krisis*, 352-3.

laquelle met en lumière l'insuffisance du modèle scientifique eurocentrique pour la compréhension entre les cultures. Gadamer permet ainsi à la phénoménologie de naviguer entre la Charybde de l'ethnocentrisme et la Scylla du relativisme.

La phénoménologie transcendantale de Husserl a trouvé sa version la plus mure dans la *Krisis* où Husserl développe l'ambitieux projet de comprendre les origines de l'esprit moderne. Husserl voulait que cet ouvrage soit le discours définitif sur sa méthode phénoménologique, représentant la culmination d'une vie à œuvrer sur son cheminement philosophique autodéterminé. Ce projet représente la plus haute forme de la philosophie transcendantale, le point culminant de la conscience de soi, entièrement fondée sur une forme radicale de réflexion. En vérité, cette pratique philosophique n'était pas pour Husserl un simple exercice culturel, mais bien la poursuite d'une vérité irrévocable relevant d'une quête urgente pour l'humanité. Gadamer rappelle d'ailleurs une conversation personnelle qu'il a eue avec Husserl qui montre à quel point le père de la phénoménologie concevait son travail comme celui d'un missionnaire :

J'étais bien sûr intéressé par de nombreuses disciplines artistiques et je voulais savoir ce que Husserl pensait de l'art moderne [...] et Husserl m'a répondu : « Ah, vous savez, Dr Gadamer, j'ai aussi un grand plaisir à écouter de la musique et j'aime beaucoup la poésie, j'aime aller au théâtre ou dans les musées, mais la fondation transcendantale de la phénoménologie ne me laisse pas le temps de m'occuper de ces choses que j'aime. »²¹¹

Husserl se montre ici aux yeux de Gadamer en quelque sorte trop soucieux de l'honnêteté scientifique de ses démarches. C'est dans ce contexte que Gadamer peut ouvrir la porte à une alternative salutaire, tout en honorant l'objectif de Husserl de s'en tenir aux choses mêmes. Ultimement, l'objectif de Husserl est d'accorder la phénoménologie avec la *praxis* sociale, mais comme le démontre la critique herméneutique de Gadamer, le modèle scientifique qu'il nous lègue n'est pas en mesure de mener cette tâche bout à bout. Nous pouvons sans doute voire là une des causes de l'inachèvement du programme husserlien : en effet, la *Krisis*, écrite vers la fin de la carrière de Husserl, se solde sur un projet inachevé qui aura à être poursuivi par ses disciples. Nous nous sommes efforcé d'établir que c'est précisément ce que Gadamer

²¹¹ Nous traduisons: « *Ich war natürlich für viele musische Dinge interessiert und wollte nun wissen, was Geheimrat Husserl über moderne Kunst — das, was ich damals für moderne Kunst hielt, war der Expressionismus — dachte, und da hat mir Husserl geantwortet : » Ach wissen Sie, Herr Doktor, ich habe auch eine große Freude an Musik und liebe sehr die Dichtung, gebe gern ins Theater oder in Museen, aber die transzendente Begründung der Phänomenologie läßt mir keine Zeit, mich mit solchen Dingen, die ich liebe, auch noch zu beschäftigen. « » Dans Gadamer, *GW* 3, 165.*

parvient à faire, tout en échappant aux apories qui selon lui menaçaient Husserl. La contribution de Gadamer à cet égard consiste à repenser la saisie des choses mêmes en montrant que cette saisie est impensable sans le creuset des traditions et du langage, dont le mode d'être premier est celui du dialogue avec autrui. Comprendre une autre culture que celle qui nous est propre présuppose un terrain d'entente. La difficulté repose dans la saisie de la manière d'être des autres tout en conservant notre propre manière d'être. C'est un but difficile à atteindre, mais nous espérons avoir pu montrer ici comment Gadamer l'avait poursuivi dans son dialogue incessant avec Husserl.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Gadamer

- Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1967.
- ..., *Préface à la deuxième édition de Vérité et Méthode*. Paris: Seuil, 1976.
- ..., *Philosophical hermeneutics*. Sous la direction et traduit par David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1976.
- ..., *Philosophical Apprenticeships*. Cambridge, Mass: MIT Press. Collection « Studies in Contemporary German Social Thought », 1985.
- ..., *Book Review of C. von Wolzogen, Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps (1984)*. Philosophische Rundschau 32, 1985, 160.
- ..., *Gesammelte Werke. 3: Neuere Philosophie ; 1: Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- ..., Misgeld et Nicholson G., dir. *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press. Collection « SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy », 1992.
- ..., *Gesammelte Werke. 2: Hermeneutik II : Wahrheit und Methode : Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- ..., *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- ..., *Gadamer Lesebuch*. Tübingen: Mohr Siebeck. Collection « UTB für Wissenschaft », 1997.
- ..., Hahn, L. E., dir. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, volume 24. Chicago, Ill: Open Court, 1997.
- ..., Dutt, C. et Palmer, R. E., dir. *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*. New Haven: Yale University Press. Collection « Yale Studies in Hermeneutics », 2001.
- ..., *Les chemins de Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002.
- ..., *L'herméneutique en rétrospective : Ire & IIe parties*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005.
- ..., *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Sous la direction de R.E. Palmer. Evanston, Ill: Northwestern University Press. Collection « Topics in Historical Philosophy », 2007.
- ..., *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Editorial Síntesis. Colección Perspectivas 32, 2016.

..., *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Fruchon, P., Grondin, J., & Merlio, G. (Édition intégrale revue et corrigée), Paris: Seuil. Collection « Essais », 2018. Édition originale *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck. 2e éd., 1965.

Œuvres de Husserl

*Cette section inclut à la fois les œuvres des *Husserliana* citées et certaines traductions en français lorsque celles-ci ont été utilisées dans le mémoire.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Sous la direction de Stephan Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950, rpt. 1973; trad. fr. de M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris: Presses universitaires de France, 1994.

..., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana 3, I-2. Sous la direction de Karl Schuhmann, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976; trad. fr. de Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.

..., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana 4. Sous la direction de Marley Biemel, The Hague : Martinus Nijhoff, 1952.

..., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana 6. Sous la direction de Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954, rpt. 1962; trad. fr. Gérard Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard. Collection TEL, 2008.

..., *Zur Phaänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Husserliana 10. Sous la direction de Rudolf Boehm. The Hague : Martinus Nijhoff, 1966.

..., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Husserliana 13. Sous la direction de Iso Kern. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973.

..., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Husserliana 14. Sous la direction de Iso Kern. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973.

..., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Husserliana 15. Sous la direction de Iso Kern. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973.

..., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Husserliana 17. Sous la direction de Paul Janssen. The Hague : Martinus Nijhoff, 1974; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*. Paris: Presses universitaires de France, 2^e éd, 1965.

..., *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Husserliana 19, I-2. Sous la direction de Elmar Holenstein. The Hague : Martinus Nijhoff, 1969; trad. fr. de H. Élie, A.-L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Première Partie : *Recherches I et II*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

..., *Archéologie phénoménologique*. trad. J-C. Monod. Les Études philosophiques 2013/3 (n° 106), 1932, 369-371

..., *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Presses universitaires de France. Collection « Épiméthée », 1989.

Bibliographie secondaire

Arrien, S-J. *L'inquiétude de la pensée: L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: Presses universitaires de France. Collection « Épiméthée », 2014.

Béra, M.-A., éd. *Husserl. 3e Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957): L'œuvre et la pensée de Husserl*. Paris: Éditions de Minuit, 1959.

Bernasconi, Robert. *Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer*. *Research in Phenomenology* 16, 1986, 1–24.

Buckley, Philip, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* 125, 1992.

Carr, David, *Phenomenology, and the Problem of History*. Evanston : Northwestern University Press, 1974.

..., *Interpreting Husserl : Critical and Comparative Studies*. Dordrecht : M. Nijhoff, 1987.

Cobb-Stevens, Richard, *Husserl and Analytic Philosophy*. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* 116, 1990.

Dastur, Françoise, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. Paris: Hermann. Collection « Le Bel Aujourd'hui », 2016.

Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: Presses universitaires de France. Collection « Épiméthée », 1990.

..., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. 4^e éd. Paris: Presses universitaires de France. Collection « Quadrige. Grands textes. », 2009.

DiCenso, James, *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1990.

Dreyfus H.L., et Hall, H. dir, *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge. Mass: MIT Press, 1982.

..., et Wrathall, M. dir, *A Companion to Heidegger*. Blackwell Companions to Philosophy 29. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005.

Gallagher, Shaun et Zahavi, Dan, *The phenomenological mind*. 2e éd. London: Routledge, 2012.

Grondin, Jean, *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*. *Archives de Philosophie* 44, 1981, 435-453.

- ..., *L'Universalité de l'herméneutique*. Paris: Presses universitaires de France. Collection « Épiméthée », 1993.
- ..., *Sources of Hermeneutics*. Albany, N.Y: State University of New York Press. Collection « SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy », 1995.
- ..., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris: Cerf. Collection « La nuit surveillée », 1999.
- ..., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a.M., Klostermann, 1979.
- ..., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993 ; trad. fr. de Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce.
- Keane, Niall, *Linguisticity and Lifeworld : Gadamer's Late Turn to Phenomenology*. International Journal of Philosophical Studies. 29(3), 2021, 1-22.
- Kisiel, Theodore, *The Happening of Tradition : The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*. Man and world (2), 1969, 358-385.
- Lammi, Walter, *Hans-Georg Gadamer's 'Correction' of Heidegger*. Journal of the History of Ideas 52, n° 3, 1991, 487-507.
- ..., *Gadamer's Debt to Husserl*. Dans Tymieniecka, A.-T. dir, (2001). *Passions of the Earth in Human Existence, Creativity, and Literature*. Springer Netherlands, 2001, 167-179.
- Leduc Berryman, A., *Le problème de l'histoire dans la Krisis de Husserl*. Mémoire de M.A., University of Ottawa, 2019.
https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/39967/3/Leduc_Berryman_Alexandre_2019_th%C3%A8se.pdf
- Lévinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 3e éd. Paris: Vrin. Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970.
- Luft, Sebastian. *The Subjectivity of Effective History and the Suppressed Husserlian Elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. *Idealistic Studies* 37 (3), 2007, 1-47.
- Makkreel, Rudolf A., et Sebastian Luft, *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington (Ind.): Indiana University Press. Collection «Studies in Continental Thought », 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Moran, Dermot, *Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity, and the Life-World*. Dans *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology. Vol. 2. Sous la direction de Andrzej Wiercinski. LIT Verlag, 2011, 73-94.

- ..., *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge introductions to key philosophical texts. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press, 2012.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*. London : Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Schmidt, L. K., éd, *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham: Lexington Books, 2000.
- Staiti, Andrea, *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. Cambridge University Press, 2014.
- Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Ill: Northwestern University Press. Collection « Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy », 1995.
- Ströker, Elizabeth, *Husserl's Transcendental Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press. Collection « Stanford Series in Philosophy », 1993.
- Tugendhat, Ernst, *The Fusion of Horizons*, (c.r. de Gadamer, *Truth and Method*). The Times Literary Supplement, 1978.
- Theunissen, Micheal, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Cambridge. Mass: MIT Press. Collection “Studies in Contemporary German Social Thought”, 1984.
- Vessey, David, *Who Was Gadamer's Husserl?* *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 7, 2007, 1-23.
- Wachterhauser, Bryce, *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*. Evanston, Ill: Northwestern University Press. Collection « Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy », 1999.
- Welton, Donn, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Zahavi, Dan, *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Calif: Stanford University Press. Collection « Cultural Memory in the Present », 2003.
- Zarader, Marlène, *Lire Vérité et méthode de Gadamer: une introduction à l'herméneutique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2016.