

## *La mise en sens de l'expérience humaine<sup>1</sup>*

Jacques Quintin, Ph. D.

---

Bureau de développement de l'éthique  
Faculté de médecine et des sciences de la santé, Université de Sherbrooke

### **Résumé**

*Si le souci de Husserl est d'accéder aux choses mêmes, en l'occurrence à la subjectivité transcendante, il s'agit pour Heidegger d'accéder au sens de l'être, c'est-à-dire à sa temporalité consistant à se projeter sur des possibilités d'être, et pour Gadamer d'accéder à l'événement de la compréhension qui se déploie dans la contingence historique. Nous pouvons alors affirmer que l'herméneutique, telle que pratiquée par Heidegger et Gadamer, est une lutte contre l'idéalisme transcendantal de la phénoménologie de Husserl.*

*Je voudrais montrer que la formation du soi, de même que sa connaissance et son éducation, réside dans l'événement du sens, de sorte que le soi ne se tient pas en amont comme quelque chose qui nous préexisterait, telle une essence selon la tradition métaphysique, mais en aval comme un effet de sens toujours en formation, c'est-à-dire à venir selon la temporalité de l'existence humaine et de la compréhension qui s'effectue dans un dialogue. Je montrerai ensuite comment la relation thérapeutique est un lieu privilégié pour l'émergence du sens et comment l'éthique pose les conditions pragmatiques pour la création, le maintien et la restauration du sens.*

### **Husserl**

Edmund Husserl est le principal fondateur de la phénoménologie et le philosophe qui a probablement exercé la plus grande influence philosophique sur les penseurs du XX<sup>e</sup> siècle. Husserl distingue entre ce qui est visé, soit les objets de la conscience, et notre vécu, soit la conscience de ces objets. Les objets de la conscience nous apparaissent, ce qui en fait des phénomènes. Dès lors, les objets de la conscience — que sont les objets visés — sont des essences.

La phénoménologie de Husserl effectue une critique de l'abstraction, de toute construction métaphysique au profit de l'évidence des choses mêmes. Elle est alimentée par un idéal de scientificité et poursuit le projet de discerner un fondement premier et réel pouvant servir d'assise à l'élaboration d'une science universelle. Ce fondement premier, que l'on ne peut justifier à partir d'une démonstration déductive, doit être une vérité qui s'autofonde. Ce point de départ absolu est représenté par la subjectivité. Dégagée par la méthode de la réduction phénoménologique, la subjectivité est à la fois un fondement premier, une évidence

*Cahiers du Cirp*

Volume 3, 2012, pp. 42 à 59

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

apodictique et une expérience. L'idéalisme husserlien consistera dans le fait d'ériger cette subjectivité transcendantale en instance suprême de la connaissance et de l'être.

La réduction phénoménologique déplace le privilège de première évidence de la présence du monde à la présence de l'Ego et fait apparaître le « pour moi » de toute position ontique. La réduction phénoménologique fait en sorte que le monde apparaît comme un phénomène qui se définit entièrement par sa relation à la conscience. Pour la phénoménologie, le monde n'a pas seulement un sens pour moi, mais il tire de moi le sens qu'il possède. Le sens du monde est ainsi dans la subjectivité qui forme et engendre d'elle-même la signification du monde. C'est cet Ego qui est porteur du sens du monde.

### *Heidegger*

Nous pouvons affirmer que la phénoménologie est l'étude des structures de la conscience caractérisée par l'intentionnalité. Sauf que pour Heidegger, ce ne sont pas tant les objets de la conscience qui sont visés que ce n'est le sens de ces objets.

Dès 1923, dans un cours, Heidegger s'intéresse à la question de l'herméneutique. Il s'agit d'une herméneutique de la facticité. Cette herméneutique a comme tâche de rendre le Dasein accessible à son être en défaisant les interprétations reçues. Pour Heidegger, il y a une structure isométrique entre l'herméneutique et la destruction de la tradition.

Heidegger, comme son maître Husserl, effectue une destruction de tout ce qui recouvre le sens de l'être — le bavardage, l'histoire de la métaphysique, la technique — pour faire émerger de l'oubli la question de l'être. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger renonce à désigner l'homme par les termes de *conscience* ou de *sujet*. Il le désignera par le terme de *Dasein*, signifiant par là que l'essence de l'homme en tant que Dasein ne se révèle nullement dans la conscience ou la subjectivité mais dans l'existence. L'homme compris comme existence désigne une *ouverture à* — le fait d'être hors de soi, d'avoir une structure *ekstatique* —, tandis que l'homme compris dans la philosophie moderne, et cela jusqu'à Husserl, se caractérise par le fait d'être fermé sur soi. Contrairement à la conception moderne, l'homme est un *être-dans-le-monde*, terme qui traduit la notion d'*in-der-Welt-sein*.

Cette notion d'*in-der-Welt-sein* fait ressortir que l'homme n'est pas dans le monde comme un petit objet peut être inséré à l'intérieur d'un objet plus grand. Il n'est pas une chose insérée dans une autre. Le monde ne peut être compris comme un immense contenant, comme le contenant le plus englobant, mais comme *ce qui est autour de nous (Umwelt)*. L'homme existe en se rapportant au monde auquel il appartient. C'est pourquoi l'Ego est d'abord et le plus souvent un être-dans-le-monde et non pas une présence à soi.

Il existe différentes manières d'être-au-monde : fabriquer des choses, utiliser quelque chose, discuter, se réjouir. Mais ces différents types de comportements relèvent d'un mode d'être qui est le *souci (das Besorgen)*. Avec le souci, l'homme est sous la modalité d'être pris par le monde : il est complètement absorbé par lui. Le souci correspond à ce que Husserl appelle

*Cahiers du Cirp*

Volume 3, 2012, pp. 43 à 59

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

*l'attitude naturelle* : tous les deux — le souci et l'attitude naturelle — se caractérisent par une absorption et une dispersion dans le monde, de sorte que l'homme trempe dans l'évidence du donné, se rendant ainsi prisonnier de l'évidence des choses comme les prisonniers dans la caverne de Platon.

Le monde n'est pas donné de manière brute, sans signification. L'homme fait l'expérience du monde sur le mode de la signification. Cette signification fait partie intrinsèque de notre expérience, de notre façon d'être-dans-le-monde, de sorte que la signification est toujours vécue. Le Dasein se meut toujours au sein d'une compréhension de son être, si indéterminée et implicite qu'elle soit. Cependant, dès que le Dasein cherche à expliciter le sens de sa relation au monde, il tend le plus souvent à s'interpréter lui-même à partir des étants intramondains, à partir des choses du monde qu'il n'est pas lui-même. Pour découvrir que les choses ne sont pas simplement données, il faut que survienne une rupture du souci comme de l'attitude naturelle.

La question qui motive la démarche de Heidegger est de pouvoir accéder au sens de l'être. Pour y parvenir, Heidegger croit qu'il faut faire une herméneutique de l'histoire de l'être en commençant par détruire le *on* (*das man*), le bavardage (*das Gerede*), ce qui recouvre l'être et le place dans l'oubli, ces attitudes qui barrent l'accès aux choses elles-mêmes, au Dasein dans son être propre compris comme projet d'existence. Il s'agit d'opérer une herméneutique de la facticité et une herméneutique du Dasein pour faire ressortir ce qui le motive : la temporalité, c'est-à-dire la mort dans la mesure où elle est ce qui rend impossible la possibilité d'être un projet.

Si l'herméneutique est une interrogation pour faire émerger l'intentionnalité cachée des phénomènes, alors interpréter le Dasein, c'est se questionner sur ce qu'il vise, sur ses projets d'existence, ses possibilités d'être. Ce qui motive le Dasein c'est de se projeter sur des possibilités d'être, mais derrière chaque projet est une question qui se cache : qui suis-je ? Qu'est-ce que je deviens ? Ces questions surgissent parce que le sens de l'être est indéterminé. C'est cette indétermination du sens de l'être qui angoisse le Dasein et c'est pourquoi le Dasein est une question pour lui-même. Et personne d'autre que lui ne peut faire l'expérience de voir ses possibilités d'existence. Être Dasein, un être authentique, c'est être là et voir par soi-même ce qui nous interpelle, de sorte que le Dasein se comprend à la lumière de ses projets d'existence. La question de l'être, plus spécifiquement la question du sens de l'être, est une question déstabilisante qui vient ébranler les certitudes, principalement la certitude de soi. Autrement dit, je suis un être entièrement indéterminé, sans essence, sans fondement. Il n'en tient qu'à moi à être, à devenir, à m'accomplir.

Et toutefois, le plus souvent, le Dasein ne voit pas par lui-même mais à travers le prisme du bavardage et des interprétations reçues de la tradition, car le Dasein cherche toujours à s'oublier, à céder au *Verfallen* — à la *déchéance*, cette tendance à l'évitement, à fuir ce qui échoit à l'être humain et à tomber dans les interprétations reçues. Dit autrement, puisque le Dasein est une question, la question de son être, il est un souci de soi qui le harcèle constamment et à un point tel que le Dasein voudra s'en défaire, s'en débarrasser en se

soustrayant à la question qu'il est pour lui-même. Le Dasein se rendra absent, s'oubliera dans le divertissement. Son souci sera de se relaxer, de relâcher cette tension qui l'oblige à demeurer éveillé, en état d'alerte. Le Dasein est souvent sur le mode de l'absence à soi comme s'il était un *Wegsein* — un *être-ailleurs*, un être qui n'habite pas son « là », autrement dit qui n'assume pas son Dasein.

L'oubli de l'être, chez Heidegger, trouve sa raison dans une temporalité inauthentique du Dasein, traduisant une manière de comprendre l'être de manière intemporelle, sous le mode d'une présence permanente d'où il sera possible de concevoir l'être comme pure disponibilité, ouvrant ainsi la porte à un rapport strictement technique aux choses. Chez Parménide, nous nous retrouvons avec une conception de l'être comme quelque chose d'éternellement présent ; chez Platon, l'être est conçu comme Idée, quelque chose de toujours identique ; chez Aristote, c'est la substance, quelque chose qui demeure identique sous le changement, et à partir de la pensée moderne, avec Descartes, Kant et Husserl, c'est le cogito qui permet de nous donner la certitude. En fait, l'oubli de soi correspond à une fuite devant la temporalité ou la finitude ou encore la mortalité. Trop souvent, le Dasein oublie qu'il est de passage et pour un certain temps.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger se demandait si la perspective objectivante de la *Vorhandenheit* qui conçoit l'être subsistant comme *res extensa* était la seule manière d'envisager la présence de l'être. Plus tard, après les années 1934-1936, les années du tournant, il repose la même question, mais dans le cadre de la volonté de maîtrise. Il remet en question le rapport technique et objectivant, la rationalisation qui vient obnubiler l'expérience de l'être qui se donne gratuitement, sans pourquoi, sans raison.

L'herméneutique de Heidegger ne concerne plus les textes, mais l'existence. Herméneutique et destruction veulent dire la même chose : retrouver l'existence qui se projette sur des possibilités d'être, ce qui accorde un sens à l'existence. Cette existence est vouée à l'interprétation de soi, de sorte qu'elle sort de l'oubli la question de l'être et place le Dasein dans son ouverture, devant son être qu'il a à être. Interpréter l'existence selon ses possibilités propres, c'est rendre le Dasein attentif à lui-même. S'exercer à l'herméneutique, c'est interpréter l'existence elle-même, en tant que compréhension et interprétation, c'est-à-dire comme une projection de soi vers ses propres possibilités d'être. En ce sens, la compréhension ne désigne plus un comportement de la pensée humaine, elle constitue plutôt la mobilité fondamentale de l'existence humaine.

Si, dans *Sein und Zeit*, l'être est vu comme un objet, c'est-à-dire comme ce vers quoi l'être humain tend ou vise, à partir du *tournant (Kehre)*, entre 1934 et 1936, l'être devient un sujet autour duquel gravite l'être humain. Après le tournant, on pourrait dire que l'être humain est humain, l'homme est homme, pour autant qu'il se tienne dans l'ouverture de l'être. À partir de ces années du dernier Heidegger, l'être se montre comme un *événement (Ereignis)* dans lequel habite le Dasein. L'être, contrairement à ce que voudrait une conception métaphysique, est conçu comme *surgissement (physis)*, comme *présence (Anwesenheit)*, comme *éclosion*

(*aletheia*) et comme *advenir* (*Ereignis*). Avec *Sein und Zeit*, l'existence est un mouvement, mais à partir du tournant, c'est un événement.

### **Gadamer**

Ceci nous conduit à Gadamer, dont l'herméneutique est une théorie de la compréhension médiatisée par le langage. Ce que cherche à faire Gadamer est une phénoménologie de la compréhension où le phénomène du comprendre n'est pas à concevoir selon l'idéal d'objectivité de la science moderne. Contrairement à Heidegger, Gadamer ne met pas l'accent sur l'existence, mais sur la compréhension qui s'accomplit dans l'art et dans les sciences humaines. Un des points principaux qu'apporte Gadamer réside dans l'affirmation que la compréhension est toujours portée par des préjugés, par une tradition, par des interprétations reçues. Si Husserl cherchait à rompre avec le monde naturel et Heidegger avec les interprétations reçues, il en va autrement avec Gadamer. Au contraire, pour Gadamer, il ne s'agit pas de rompre avec le monde naturel ou les idées reçues, mais de les rendre intelligibles, c'est-à-dire pouvoir saisir ce qui en ressort. Il s'agit de comprendre notre monde en se laissant saisir pour une interrogation et en se laissant entrer dans un dialogue. Ceci implique que Gadamer met en question l'idéal de Husserl d'un commencement absolu.

Par conséquent, il en va d'une transformation du concept de vérité qui n'est plus, comme chez Husserl, « la recherche d'une évidence ultime ». Il s'agit « d'une vérité dont la preuve réside moins dans des connaissances ou dans des propositions universelles que dans l'immédiateté du vécu propre à chacun et dans l'inaliénabilité de son existence » (1996b, p. 15).

Pour Gadamer, la « connaissance humaine du monde se trouve médiatisée par le langage. Une première orientation dans le monde s'effectue à travers l'apprentissage de la langue » (1996b, p. 111). C'est pourquoi, lorsqu'on pense, il « nous faut toujours penser dans un langage ». En même temps, ce langage n'existe pas en soi. Il n'existe que dans la forme du dialogue. C'est pourquoi la tâche de l'herméneutique sera « de comprendre le langage à partir du dialogue » (1996b, p. 59).

Qu'est-ce qui se passe lorsqu'on est impliqué dans un dialogue ? Il advient qu'en « s'échangeant des mots, ce qui est visé devient toujours de plus en plus présent aux participants du dialogue » (1996b, p. 38). L'intention du dialogue est de libérer quelque chose : l'événement de la compréhension. Le dialogue est une source de vérité. Nous verrons plus tard que le dialogue ruine les prérogatives de la subjectivité, car ce ne sont pas les interlocuteurs qui mènent le dialogue. Au contraire, les interlocuteurs sont menés par le dialogue. Si c'est le dialogue qui mène le jeu, la question est de savoir ce que les interlocuteurs peuvent faire pour que le dialogue soit réussi. Autrement dit, mener un dialogue relève de l'art. Gadamer parle de l'art de la dialectique. Il dit que la « dialectique est l'art de mener un dialogue, ce qui implique l'art de mener un dialogue avec soi-même et de rechercher l'entente avec soi-même. (...) Elle est l'art de demander ce que l'on veut dire au juste lorsque l'on pense ou l'on dit quelque chose » (1996b, p. 53). C'est la logique de la

question et de la réponse qui s'accomplit dans la négativité de l'expérience qui est celle du savoir du non-savoir, de la *docta ignorantia* (1996a, p. 385). Au fondement du dialogue repose une ignorance, de sorte que ne pas savoir ou ne pas comprendre c'est être à l'écoute, c'est poser des questions.

Ceci implique qu'il y a une insuffisance de la parole.

Ce qui est dit n'est jamais tout seul. Seul le non-dit permet à ce qui est dit de devenir une parole susceptible de nous atteindre. (...) C'est pourquoi la philosophie « herméneutique » ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue (1996b, pp. 56-57).

Et ainsi ouverts comme si nous n'arrivions jamais à une compréhension parfaite, comme s'il y avait toujours un reste, quelque chose d'autre à dire, à rajouter. C'est pourquoi une bonne conversation n'a pas de fin. La compréhension qui en découle ouvre des avenues d'expériences auxquelles on ne s'attendait pas et initie une révision de ce qui a été auparavant compris, de sorte que la compréhension, comme une bonne conservation, n'a pas de fin. Ceci fait en sorte que l'accomplissement de la compréhension demeure quelque chose de difficile. C'est davantage une visée qu'un fait. C'est ce vers quoi l'on tend sans jamais pouvoir y parvenir parfaitement, car chaque accomplissement apporte sa part de négativité.

Lorsque je comprends, les choses commencent à se mettre ensemble, à former un tout, mais un tout dynamique car il est toujours ouvert en raison de la poursuite du dialogue. Gadamer mentionne d'ailleurs que « toute fixation [peut] être surmontée en poursuivant le dialogue » (1996b, p. 59).

La totalité n'est donc pas une objectivité qui se laisserait déterminer. Elle

n'est pas un objet, mais l'horizon du monde qui nous englobe et dans lequel nous vivons. (...) C'est ainsi que le mouvement de la compréhension procède toujours du tout vers la partie pour retourner au tout. La tâche consiste à élargir selon des cercles concentriques l'unité du sens compris (1996b, pp. 58 et 73).

Le sens est ce qui organise ma vie en un tout harmonieux qui ne soit pas difforme et déformé, la rendant ainsi non pas laide, mais belle, sous le signe de la beauté, ce qui nous reconduit à une sorte d'esthétique de l'existence consistant à faire de sa vie une belle vie, une œuvre d'art, c'est-à-dire une vie sensée et harmonieuse. Le sens d'une vie c'est ce qui la rend intelligible, c'est ce qui permet à chaque partie de s'intégrer au tout. Avec chaque événement de sens, nous redevenons entiers. Comme par un effet de résilience, nous surmontons le clivage de notre existence.

On se comprend, on se connaît à partir du sens que l'on accorde à notre expérience. Il n'y a pas de sujet en dehors du sens qui l'oriente dans l'existence et qui le motive. *Se comprendre* signifie que notre vie forme une totalité. C'est faire l'expérience d'une intégration à une totalité en mouvement. Le sens possède une fonction d'intégration. Il a un effet formateur (*Bildung*<sup>2</sup>). Il n'y a de sujet que de sujet emporté par le sens. Cette formation de soi, cette formation à l'intégration passe, paradoxalement, par une expérience de décentrement, par quelque chose de plus que soi. C'est pourquoi recevoir une éducation, c'est toujours bouleversant.

Une vie de folie, qui n'a rien à voir avec la maladie mentale, ou une vie incompréhensible, c'est une vie insensée, sans sens, ou une vie éclatée, éparpillée, qui n'est pas rassemblée et surtout qui n'est pas ramassée. On pourrait dire que sans sens, on tombe. C'est le sens qui nous ramasse et qui nous porte. Se comprendre, c'est être pris par le sens, par quelque chose qui nous porte et nous englobe.

Le sens est ce qui ressort de ma vie et qui mérite d'être retenu. C'est ce que l'on cherche à immortaliser et à célébrer. C'est pourquoi l'acte d'écrire est certes un geste de création du sens, mais aussi un geste pour célébrer le sens. Écrire, comme toute forme expressive des arts, opère comme si nous faisons un tombeau, un monument en guise de souvenir pour que ne disparaissent pas complètement certaines expériences. Écrire, comme dialoguer, c'est faire l'expérience de l'émergence d'un événement de sens. Autrement dit, dans un dialogue herméneutique ou dans un geste d'écriture, disons herméneutique, le sens ne préexisterait pas à l'acte même, à la pratique. Il n'y aurait pas un sens et, après, une décision de le communiquer. Le sens est toujours contemporain, même lorsque nous faisons la rencontre d'une œuvre ancienne ou encore lorsque nous parlons de notre passé.

La compréhension de soi s'effectue à même la compréhension de la chose. Que cette compréhension de soi soit ainsi dérivée est confirmée par l'expérience de l'œuvre d'art. Par expérience de l'art, nous entendons une expérience du sens, d'une vérité qui ne se donne pas dans la certitude de la conscience de soi. « Ce qui fait l'être véritable de l'œuvre d'art, c'est qu'elle devient l'expérience qui métamorphose celui qui la fait. Le *subjectum* de l'expérience de l'art, qui subsiste et perdure, n'est pas la subjectivité de celui qui la fait mais l'œuvre d'art elle-même » (1996a, p. 120). Ceci implique que l'expérience de l'art ne renvoie pas à un sujet constituant son objet. Au contraire, lorsqu'on fait une expérience de l'art, on endure une épreuve du sens qui fait que l'on passe de manipulateur à patient. C'est quelque chose que l'on reçoit et qui, dans la réception, nous transforme. C'est alors l'œuvre elle-même qui est le véritable *subjectum*. C'est comme si le jeu précédait les joueurs. C'est le jeu qui fait qu'il y a des joueurs.

Être joueur, c'est prendre part au jeu, c'est être pris par le jeu ou encore y être impliqué à un point tel que l'on s'oublie soi-même, de sorte qu'on est *hors de soi* (*Außersichsein*) (1996a, p. 143) pour être présent ou auprès de ce qui se présente. Le sujet est une participation au jeu de la présence. On pourrait alors dire que le sujet se comprend parce qu'il comprend ce qui passe hors de lui, ce qui se présente.

Le sujet est ainsi constitué par l'objet ou le sens de l'œuvre d'art auprès duquel il se trouve et qui vient le remplir. L'identité du sujet ou sa propre compréhension est ainsi métamorphosée par ce qui advient. La compréhension de soi est médiatisée par la compréhension de ce qui advient dans l'expérience de l'œuvre d'art. Alors, « la compréhension n'est pas une communion mystérieuse des âmes, mais une participation à un sens commun » (1996b, p. 74), ce qui fait de chaque compréhension une fusion (1996b, p. 108).

La question du sens est une question philosophique : pourquoi l'existence, qu'est-ce que nous venons faire dans tout cela, quelle est notre place, notre rôle, notre tâche ? Autrement dit, que devons-nous faire ? Ce n'est pas tant le sens que nous questionnons que le sens qui nous questionne. La vie est une question. Nous posons la question de la vie parce que c'est elle qui nous questionne. D'objet, elle se transforme en sujet. L'être humain ne devient qu'un répondant. C'est sa responsabilité : entendre la vie qui se manifeste et lui répondre en donnant un sens, en interprétant ce qui nous interpelle, son appel. Quand nous donnons du sens à notre vie, nous sentons que nous sommes quelqu'un, que nous existons. Nous pensons, nous nous questionnons, nous sommes questionnés par notre propre existence. Nous existons de la façon dont nous comprenons l'existence, de la façon dont nous nous laissons interroger par notre propre vie.

Se comprendre consiste à se voir. Qu'est-ce qui nous fait voir ? Nous avons vu que pour Heidegger, c'est un questionnement authentique que la question de l'être qui permet au Dasein de se saisir comme une question : que puis-je devenir ? Il en ira de même chez Gadamer dans la mesure où l'être humain est une question, un questionnant qui se questionne lui-même. Le sens n'est pas quelque chose qui attend d'être découvert. Il émerge dans une rencontre fructueuse, dans un dialogue avec autrui comme avec soi-même. C'est un événement : l'événement du sens. Comprendre, c'est habiter un tiers-espace qui sert de terrain d'entente et dans lequel les parties se raccordent les unes et les autres pour former un tout qui donne un sens.

L'événement de la compréhension où advient un sens nouveau apporte avec lui une césure, une confrontation entre l'ancien et le nouveau, une nouvelle manière de comprendre, de sorte que comprendre, c'est comprendre autrement. C'est une expérience qui nous change.

Nous avons vu que l'être humain est une question pour lui-même. S'il est une question, c'est qu'il est aux prises avec une distance avec lui-même. Si la distance est trop vaste, nous assistons à l'émergence du nihilisme ou à une théorie de la vérité comme relativisme où tout ce que nous pensons est perçu comme étant une illusion. Si la distance est trop courte, nous assistons au positivisme ou à une théorie de la vérité comme adéquation. Il n'y a plus aucune distance, aucun recul. Nous collons à la réalité comme dans le phénomène de la télé réalité.

Une distance juste, à dimension humaine, c'est une distance qui permet le jeu du dialogue, le renvoi incessant d'un horizon à un autre. C'est pourquoi la philosophie herméneutique est le passage d'un horizon à un autre, la traduction d'un monde dans un autre monde. Ce jeu de l'interprétation permet une fusion. Cette fusion, on pourrait croire qu'elle nous conduit

directement au positivisme, mais ce n'est pas le cas. Cette fusion est *epochale* dans la mesure où elle est une scission, une expérience qui transforme le monde ancien en nouveau monde. Une fusion réussie en est une qui relance le travail de l'interprétation, de sorte que le travail du sens est un travail infini.

Chez Heidegger, l'accomplissement du Dasein, son *advenir à son là* — ou, plus tard avec le dernier Heidegger, le *surgissement de l'être* — n'est pas quelque chose qui n'advient jamais comme dans le nihilisme ou, à l'opposé, de façon définitive comme dans le positivisme. Même chose chez Gadamer, car l'événement de la compréhension est toujours possible, mais aussi jamais de manière irrévocable. Autant pour Heidegger que pour Gadamer, l'événement du Dasein, de l'être et de la compréhension est toujours à répéter. Heidegger, comme Husserl, croit que pour répéter cet événement, il faut toujours recommencer à zéro, tandis que Gadamer croit que nous partons toujours de notre tradition.

### ***L'herméneutique dans la relation thérapeutique***

Le dialogue parfait, la fusion d'horizons, devient le symptôme d'une guérison. À chaque fusion d'horizons, c'est un événement, une surprise, un étonnement qui est à la source de tout questionnement philosophique. Si l'on tente de maîtriser cet événement, de le produire, il disparaît, il glisse entre nos mains. C'est quelque chose qui ne se laisse pas emprisonner dans une méthode. Tout ce que l'on peut faire, c'est se rendre accueillant en se faisant humble. Surtout que c'est un événement très éphémère.

Dans une relation thérapeutique, il ne s'agit pas de parler de soi et d'autrui, mais avec soi comme avec autrui, dans la mesure où le terme *de* indique un rapport d'objectivité, tandis que le terme *avec* désigne une relation participative, un jeu de participation. *Parler de*, c'est comme parler de quelqu'un qui n'existe pas parce qu'il est mort ou n'est pas présent. *L'avec* indique que nous sommes embarqués dans un même projet, celui d'en arriver à une entente de ce dont on parle. Ainsi, il se crée une solidarité, une communauté de recherche. La première chose que les thérapeutes disent à leurs patients est qu'ils n'ont pas de réponse pour eux, mais qu'ils sont là pour les aider à chercher, c'est-à-dire qu'ils sont maintenant deux à chercher. Ces thérapeutes passent leur temps à demander à leurs patients de préciser ce qu'ils veulent dire exactement, même s'ils croient avoir compris. Et à leur grande surprise, c'est toujours différent de ce qu'ils avaient compris. Ils font aussi souvent des résumés de leur conversation en cours dans le but de créer un tout cohérent, mais aussi dans le but de relancer la discussion sur d'autres pistes de recherche. Ce qui, aussi, est intéressant de faire pour les thérapeutes, c'est de raconter des histoires à partir des histoires que les patients leur racontent, c'est-à-dire inventer carrément des histoires en disant qu'ils connaissent quelqu'un qui a vécu telle situation, qui a fait ceci ou cela. Ces histoires de vie ont des répercussions sur la manière dont les patients comprennent leur vie.

Pour Gadamer, la « thérapie par le dialogue est aussi un phénomène éminemment herméneutique » (1996a, pp. 114-115). Le but ultime d'une thérapie est que le patient « parvienne à retrouver sa capacité naturelle de communiquer avec autrui » (1996a, p. 115).

*Cahiers du Cirp*

Volume 3, 2012, pp. 43 à 59

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

Un dialogue réussi devient une relation thérapeutique. Comme l'indique Gadamer, « l'herméneutique a depuis toujours eu la tâche de redresser l'accord manquant ou perturbé » (1996a, p. 74). Les problèmes pathologiques commencent lorsqu'on se crispe sur des jugements anciens, des jugements hors du temps, lorsqu'on tente d'arrêter le temps, ou mieux : lorsqu'on est arrêté dans le temps en raison d'un traumatisme ou encore en raison d'une pensée magique où l'on met tout son espoir dans un produit, une essence, qui agit comme une drogue. Il s'agit dès lors, comme nous enjoint de le faire Nietzsche, de remettre en perspective selon le temps et l'espace.

La relation thérapeutique est le lieu d'émergence du sens. Faire ressortir du sens, c'est ce qui nous guérit. Ce n'est pas n'importe quoi qui émerge. Cela dépend de notre propre histoire, de nos préjugés, etc. Le travail thérapeutique est le travail du sens dans la mesure où l'on est travaillé par le sens qui émerge de notre questionnement. Lorsque nous donnons du sens à notre vie, celle-ci s'en trouve animée, portée par un souffle comme par un vent favorable. C'est se donner une âme. Viser une thérapie, une guérison, c'est viser le réapprentissage du dialogue.

Si l'essentiel de la réduction réside pour Husserl dans une rééducation de la vision — Platon parle d'une conversion du regard —, il en va de même en thérapie dans la mesure où il s'agit d'établir une distance entre ce qui se dit et ce que l'on pense, ce que l'on ressent et ce que l'on fait.

Entrer en thérapie, c'est entrer dans un travail philosophique. C'est apprendre à reprendre la question de l'être, qui est une question fondamentale en philosophie, mais qui est aussi la question de l'existence elle-même. Dans cette question, c'est l'existence elle-même qui nous interpelle, qui nous interroge, c'est l'existence elle-même qui veut se dévoiler et qui vient bouleverser notre vie et ses certitudes. Faire une thérapie, c'est aussi réapprendre à entendre la question de son être que l'on a oublié ; cet oubli ayant entraîné chez soi une vie insensée et souffrante. Le sens est ce qui nous donne le courage de vivre. La vertu du courage passe par une vie significative. Dès lors, nous pouvons affirmer que le suicide est le symptôme d'une vie sans sens, dans la mesure où le sens est constitutif de notre subjectivité.

Gadamer, tout au long de son œuvre, a interrogé des expériences qui ne se laissent pas réduire au primat de la conscience certaine de soi, comme celle de l'art, de l'histoire et du langage dans son livre *Vérité et méthode*, et comme celle de la santé. On pourrait qualifier ces expériences d'*expériences-limite*. Gadamer interroge des expériences de vérité qui échappent à l'examen de la méthode scientifique moderne dans laquelle la certitude se présente comme l'unique critère de vérité. L'herméneutique de Gadamer s'inscrit dans un travail de libération de l'expérience qui se tient à l'étroit à l'intérieur de la conscience certaine de soi. C'est un travail de réhabilitation de l'expérience extraméthodique de la vérité, comme quoi le *et* dans le titre *Vérité et méthode* ne marque pas tant une juxtaposition, mais une conjonction de coordination.

En général, les thérapeutes sont aux prises avec des problèmes de mécompréhension, de communication brisée et à double sens qui exigent une clarification. Ils travaillent aussi, avec leur patient, à une restauration d'une communication signifiante avec soi-même et les autres et à une exploration de nouvelles avenues de sens qui pourraient conduire à une existence plus significative. Dans les deux disciplines, la tâche de comprendre et d'interpréter le sens des formes variées de la communication humaine prend une place prépondérante. Autant le thérapeute que l'herméneute fait face à des discours qu'il doit interpréter.

Le thérapeute montre son ouverture envers son patient et écoute attentivement ce qu'il a à dire en sachant que ce qui sera dit et compris peut être différent de ce à quoi il s'attendait. Le thérapeute vise aussi à augmenter l'ouverture et la souplesse chez son patient. Dans le dialogue thérapeutique, les patients racontent leur histoire de vie. Dans la narration de leur histoire, ils retravaillent leur récit. C'est pourquoi ils ne parlent jamais de la même manière des mêmes événements. Il y a toujours des variations qui viennent modifier l'ensemble du récit. Le travail thérapeutique devient un travail de démantèlement des vieilles histoires qui font souffrir et qui ne sont pas productives, pour en créer de nouvelles, fondées sur une nouvelle compréhension de soi et des autres et qui prétendent être plus près de la chose visée : sa vie comme celle des autres.

D'un point de vue herméneutique, on peut dire que les patients qui cherchent une aide thérapeutique sont ceux qui souffrent en raison de la répétition de la même histoire de vie, c'est-à-dire d'une histoire qui ne se tient plus auprès de ce qu'elle prétend viser. Donc le travail thérapeutique consiste à créer une ouverture à d'autres possibilités de sens, une ouverture à explorer l'inconnu autant pour le patient que pour le thérapeute.

Tous deux partagent aussi le même présupposé, à savoir que la compréhension immédiate d'autrui est impossible. La compréhension d'autrui est médiatisée par le langage, par notre histoire, par *la* culture et *notre* culture, par notre éducation, et plus que tout par le contexte de la rencontre. Non seulement notre compréhension est tributaire de notre contexte, mais l'événement de la compréhension fait en sorte que le discours compris soit replacé dans un contexte plus large. Ainsi, comprendre, c'est élargir nos horizons, c'est amener à la conscience et au concept les présupposés de notre contexte. Sauf que nous ne parvenons jamais à amener à une pure compréhension les présupposés de notre contexte. Il y a toujours plus d'êtres dans l'histoire qu'il ne peut y en avoir dans notre conscience.

Gadamer a montré que depuis le siècle des Lumières, le savoir pratique a décliné en raison de l'accent exclusif que l'on met sur les vertus de la science et de la technologie. Dans un monde dominé par l'objectivisme et le positivisme, qui impose ses propres conditions pour qu'une connaissance devienne acceptable, la sagesse pratique, c'est-à-dire la capacité de délibérer à propos de ce qui est bien et avantageux pour soi, est dévaluée. La technique repose exclusivement sur l'application d'idées préconçues au service de buts prédéfinis, tandis que le savoir pratique, la sagesse, se réalise à l'intérieur d'une situation donnée. En ce qui concerne les actions morales, il n'y a pas de connaissance préétablie pour déterminer les bons moyens d'atteindre les bonnes fins, car les fins sont un sujet de délibération. Autrement dit, la

technique repose sur des valeurs, des croyances et des convictions prédéfinies, tandis que le savoir pratique, ou encore le savoir herméneutique, tente d'établir quelles sont les valeurs, les croyances et les convictions qui en valent la peine. La technique, par exemple dans les thérapies cognitivocomportementales, nous dit comment vivre, quoi faire pour satisfaire tel désir, pour atteindre tel but, pour être plus productif et aussi pour être moins souffrant, mais elle ne répond jamais à la question de savoir pourquoi nous vivons, pourquoi une forme de vie est meilleure qu'une autre.

De plus, la délibération sur ce qu'est une vie significative, d'autres diraient une vie réussie, n'est pas quelque chose qui se fait dans l'abstraction. C'est un questionnement situé dans un contexte, dans le concret de l'existence ici et maintenant, dans un temps et un espace vécus. Notre perception de la situation, de notre contexte et de notre vécu n'est jamais neutre ou objective ; elle est toujours teintée de signification, c'est-à-dire qu'elle est toujours marquée par notre engagement dans le monde. Ceci suggère que la compréhension d'une autre personne n'est pas le produit d'un esprit désengagé et qui s'oppose au monde, mais que la compréhension d'autrui émerge (ce qui en fait un événement) à travers un engagement créatif envers ce que l'autre tente de comprendre et de communiquer. Gadamer suggère que la personne qui comprend n'est pas celle qui se tient à l'extérieur et qui ne serait pas affectée par la situation, mais qu'elle est plutôt celle qui est unie à l'autre par un lien spécifique lui permettant d'être à l'écoute de la situation.

Dans la relation thérapeutique, l'expérience humaine est transformée par le sens qui en ressort. Ceci pose une limite à la notion de respect où ce dernier est compris comme une attitude de non-participation et de non-transformation. Le respect de l'intégrité de l'expérience humaine signifie-t-il la laisser à elle-même dans l'indifférence ? En adoptant une position extérieure, sans la moindre intrusion, on ne favorise pas un climat propice au dialogue et à la rencontre de l'autre. Pour que la rencontre de l'autre advienne, il faut que le thérapeute se rende entièrement présent à l'autre. L'un et l'autre doivent se rendre présents. Ceci n'advient que dans la collaboration qui montre l'interdépendance de chacun pris dans le jeu du dialogue. En ce sens, la subjectivité est le fruit de l'intersubjectivité : plus précisément le fruit de la rencontre de deux subjectivités, sans manipulation et sans illusion.

C'est l'une des raisons qui explique qu'une relation thérapeutique réussie devient une relation éthique dans la mesure où le cadre thérapeutique devient un lieu où se joue notre représentation de nous-mêmes et d'autrui.

### *Éthique*

L'éthique est un questionnement cherchant à savoir ce que l'on devrait faire lorsqu'autrui, dans son altérité, nous interpelle. L'herméneutique est une réponse à une question éthique dans la mesure où elle met en valeur l'altérité de l'autre, sa différence. D'aucune façon ne s'agit-il d'assimiler ou de maîtriser l'autre. Il s'agit de se mettre en dialogue. Pour Gadamer, « une conscience passée à l'école herméneutique devra faire preuve de réceptivité à l'égard de l'altérité » (1996a, p. 78).

*Cahiers du Cirp*

Volume 3, 2012, pp. 43 à 59

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

Pour que l'herméneutique devienne vraiment une phénoménologie, il faut le relais de l'éthique : plus précisément une éthique de la vertu qui exige et met en valeur l'humilité, la modestie, dans la mesure où la compréhension n'est pas un événement que nous produisons à volonté, mais un événement qui nous arrive au-delà de notre volonté et de notre faire, et qui met en valeur le point de vue d'autrui, ce qui exige de se retirer, de se tenir en retrait pour que la compréhension apparaisse. D'une certaine façon, on peut dire que l'éthique et l'herméneutique sont inséparables du caractère. L'art du dialogue est un art de la prudence et de la délicatesse. C'est un art de vivre.

La meilleure manière d'en arriver à la compréhension, à un rapport de compréhension avec autrui, c'est d'établir un rapport d'amitié. Ceci s'applique aussi dans la relation thérapeutique. Quand j'entends dire qu'une relation thérapeutique est une relation professionnelle, objectivante, j'entends Kant qui se retourne dans sa tombe, car il disait justement de ne jamais considérer autrui comme un moyen, mais comme une fin. Par relation d'amitié, j'entends une relation d'accueil, d'ouverture. Dans toute relation, ce qui ressort est une demande d'amitié<sup>3</sup>.

Une des raisons d'être de l'éthique est de protéger la vie, qui est bien fragile, et principalement les êtres humains vulnérables. Dans notre contexte, nous pouvons dire que l'éthique vise à protéger la fragilité de la compréhension. Nous avons vu que la compréhension est quelque chose de délicat, que c'est un événement qui n'arrive pas toujours et que, en plus, c'est un événement qui a des répercussions sur nous.

C'est pourquoi faire de l'éthique ne consiste pas à appliquer des règles légitimées par un fondement, mais bien à prendre conscience que ce sont les situations qui s'appliquent à nous, qui nous perturbent, qui nous interpellent, qui affectent la compréhension que nous avons de nous-mêmes. La question qui domine est la suivante : quel sens — objet de dialogue et de discussion — pouvons-nous donner à notre vie ? Il n'est pas tributaire de nos connaissances scientifiques. Par conséquent, il ne dépend pas des experts. Le rôle de l'éthicien ou du philosophe, ou encore des thérapeutes, est de rappeler aux gens la question du sens qui se pose lorsqu'ils se demandent ce qu'ils doivent devenir.

Prenons l'exemple des OGM. On n'a pas besoin de la science pour décider si l'on accepte ou non les OGM, car même si la science parvient à prouver qu'ils sont inoffensifs, on peut toujours décider que l'on n'en veut pas, car il en va de la représentation que nous avons de nous-mêmes, dans la mesure où l'on peut trouver inacceptable de se représenter comme des êtres qui mangent des aliments trafiqués : des animaux quand on mange des fruits, et même, peut-être, des humains lorsque l'on mange autre chose. Autrement dit, ce n'est pas une question strictement scientifique, mais surtout une question anthropologique. Comme dirait Heidegger, il en va du sens de notre être. Les OGM sont un exemple qui montre que la réflexion que l'on fait sur soi est une réflexion située, que la définition de soi est sujette à interprétation.

*Le soi*

La vérité du soi demeure dans l'écart entre la question que nous sommes et la réponse que nous fournissons, dans la reconnaissance de toute inadéquation de la pensée au soi. Il y a une différence entre ce que nous pensons être et ce que nous sommes. Mais ce que nous sommes, nous ne le savons que dans ce que nous pensons être. Bref, le soi est constamment travaillé par sa propre question : *qui suis-je ?* — à laquelle aucune réponse ne peut correspondre parce que le soi demeure une question. Faire de la philosophie herméneutique consiste à être capables d'entendre la question que nous sommes nous-mêmes. C'est pourquoi Gadamer affirme que toute « compréhension humaine de soi se définit par son insuffisance » (1991, p. 135). Ce qui veut dire que le soi advient dans l'écart à son propre manquement (1995, p. 142). Cette insuffisance de la compréhension de soi met le soi dans une situation d'humilité et de détachement vis-à-vis des réponses possibles qui masquent la source d'où elles proviennent.

L'être humain, loin de transcender les particularités des circonstances locales, est enfoncé dans celles-ci. L'être humain n'est pas une essence éternelle qui se développe lentement à travers les âges, mais est plutôt l'effet de sa manière de se comprendre comme de comprendre les autres et le monde, effet lui-même branché dans des circonstances historiques et géographiques. Autrement dit, il n'y a de soi que de soi situé dans un temps bien précis. Mais puisque tout change (Héraclite), il en va de même du soi. On pourrait parler du soi comme d'un palimpseste dans la mesure où il est une succession d'interprétations superposées où chaque strate signifie la trace d'une expérience passée.

Bref, ce soi est une totalité en mouvement, une totalité en formation, dans la mesure où elle se forme à partir des interprétations ou de la compréhension que l'on s'en fait. Cette totalité, il faut la voir, et pour la voir, il faut la faire apparaître. Autrement dit, c'est ce vers quoi l'on tend, c'est ce dont on parle. Mais entre ce qui est et ce qui devrait être, entre ce que l'on dit et ce que l'on veut dire, entre ce que l'on fait et la raison pour laquelle on le fait, il y a un écart, une tension. Ainsi, ce soi comme totalité de vie est un objet de dialogue, d'interprétation. C'est quelque chose que l'on essaie de comprendre en se laissant prendre par lui.

Dans un cadre thérapeutique ou pratique, cela signifie que l'on s'interroge sur les intentions qui motivent nos comportements. La question thérapeutique devient celle-ci : *est-ce qu'un tel comportement vaut la peine d'être vécu ?* C'est la question que Platon posait pour réfuter les sophistes. Il s'agit de prendre connaissance de l'utilité de tel comportement, pas selon ses coûts parce que cela pourrait n'en pas valoir le prix, mais considérant la totalité de l'existence, du sens de la vie, de la manière dont on se comprend soi-même et dont on comprend les autres.

Les structures sont essentielles pour l'exercice de la pensée, mais ne sont pas un contenu pour la pensée. L'erreur est de faire des essences un contenu de pensée, quelque chose qui aurait du sens pour notre vie, qui permettrait de lui donner une orientation. Par exemple, que notre cerveau fonctionne en grande partie inconsciemment, c'est intéressant pour la connaissance objective, mais c'est sans intérêt pour le sens de notre vie.

*Cahiers du Cirp*

Volume 3, 2012, pp. 43 à 59

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

De la même manière, prenons Platon et sa construction tripartite de l'âme. Chaque partie (la partie supérieure qu'est la raison, la partie noble que représente le courage et la partie inférieure représentée par les appétits) dans sa nature essentielle est exclusive, mais dans leur activité, ces parties sont interdépendantes. Dit autrement, dans l'abstraction ou sur le plan théorique, ces parties sont exclusives, tandis que dans le concret ou sur le plan pratique, elles sont en dialogue. Sur le plan de l'objectivité, ces essences sont séparées de nous et déterminent notre vie. Sur le plan subjectif, nous déterminons notre vie, nous redevenons l'auteur de notre vie en lui accordant un sens. Nous nous laissons déterminer ou bien par ce qui nous précède ou par ce qui nous survit. Sur le plan pratique ou subjectif, nous assistons à la formation d'une unité. C'est pourquoi nous pouvons dire qu'il n'y a de compréhension que de compréhension appliquée ou pratique.

### *Conclusion*

Bref, l'herméneutique est une phénoménologie de la compréhension, c'est-à-dire que la phénoménologie étudie le phénomène de la compréhension en la faisant apparaître dans sa propre autonomie, de sorte que la compréhension se révèle comme étant une interprétation visant l'entente. Autrement dit, on fait de l'herméneutique pour faire une meilleure phénoménologie. On interprète ce qu'est la compréhension pour que celle-ci apparaisse encore plus clairement.

On pourrait dire qu'il y a une essence de la compréhension, mais une essence dynamique, une essence dynamisée par le temps, de sorte que ce n'est pas une essence fixe. C'est le temps qui fait que l'on interprète et l'interprétation temporalise le temps. C'est pourquoi la tâche de la philosophie comme du travail thérapeutique consiste à déconstruire la sédimentation temporelle, le durcissement temporel. C'est un combat contre la réification. Pour Nietzsche, la vérité est une multitude mouvante de métaphores, d'images, d'interprétations qui se sont réifiées après un long usage, de sorte que l'on oublie leur caractère historique. Philosopher, c'est replonger ces interprétations dans leur temporalité en montrant que ce que l'on reçoit comme des essences est plutôt le fruit d'un processus dialogique et d'un processus historique.

Les essences naissent d'un temps inauthentique, un temps qui saisit les choses selon la permanence, tandis qu'un temps authentique, selon Heidegger, est un temps qui pose la question du sens de l'être et la question du possible. Le temps authentique est celui qui nous met en présence de l'indétermination du sens. Chez Gadamer, un rapport authentique aux essences est celui qui tente de découvrir la question sous-jacente aux réponses ; réponses qui, nous l'avons vu, se durcissent dans des essences avec le temps inauthentique. C'est pourquoi Heidegger cherche à effectuer une destruction de la tradition, tandis que Gadamer tente de reprendre ce que la tradition a à nous dire. En fait, il se sert de la tradition pour questionner le présent.

Pour Heidegger, nous sommes prisonniers de notre histoire, en l'occurrence de l'histoire de la métaphysique. Celle-ci nous empêche de saisir l'être comme présence, comme surgissement, comme un mouvement d'apparition. Donc pour lui, il s'agit de se défaire de notre histoire et

*Cahiers du Cirp*

Volume 3, 2012, pp. 43 à 59

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques

de recommencer. Gadamer, quant à lui, cherchera à se libérer d'un présent inauthentique en interrogeant l'histoire. Pour lui, il ne s'agit pas de s'en défaire, mais d'entrer en dialogue avec elle. Mais tous deux partagent un même souci : comprendre leur époque. Tous les deux cherchent aussi à penser l'indéterminé — le sens de l'être pour Heidegger et la vérité extraméthodique faite d'incertitude pour Gadamer. Ils reprennent le projet de Kant consistant à faire la rencontre de ce qu'on ne connaît pas mais qui donne à penser.

Les essences existent, mais seulement au singulier, c'est-à-dire pour un temps et dans un espace donné. L'authenticité des essences, c'est la mort. C'est accepter qu'elles n'existent que pour un temps. C'est l'apport de Heidegger qui insistait pour dire que l'on n'existait que pour un temps déterminé et que par conséquent, il sied de se demander ce que l'on fait avec ce temps qui nous est imparti : bavarder et se divertir, ou se projeter sur des possibilités d'existence. Le temps, comme la mort et la compréhension, c'est ce qui permet le passage d'un monde à un autre.

Prenons l'exemple du jugement, de la prise de décision. Lorsqu'on juge, on est toujours aux prises avec d'anciens jugements. Devant ceux-ci, il faut développer une attitude de prudence, de précaution, d'amitié, de douceur, de compassion, d'empathie, car cela fait partie de la condition humaine que de transformer, avec le temps, des jugements en entités. Nous n'avons qu'à penser à l'expression « je ne jure que par ça », c'est-à-dire « je ne juge que par ça ». En fait, ceux qui en viennent à s'exprimer ainsi sont victimes de leur propre expérience. Ils ont vécu une expérience si forte qu'ils ont fini par s'y identifier complètement. Pour inverser le processus, il faut pratiquer une autre forme de jugement. Juger, ce n'est pas qu'appliquer des règles ou encore des valeurs comme dans le *jugement déterminant* chez Kant, mais se laisser interroger par la situation, par autrui et par soi-même comme dans le *jugement réfléchissant* — chez Kant encore une fois.

On a besoin d'une herméneutique pour déceler les illusions, pour en arriver à une *épochè*, à une non-identification, à ce qui permet aux hommes-esclaves de la caverne (de Platon) de faire un retour sur eux-mêmes et de s'en sortir.

En conclusion, on peut dire qu'il s'agit de penser peu, de penser avec douceur, et surtout dans le silence dans lequel notre Ego plonge et, par le fait même, se retire du monde. Ce faisant, on établit un rapport éthique, écologique dans la mesure où l'on se retire devant le phénomène de la compréhension comme de la nature en lui laissant tout l'espace pour sa propre apparition et sa propre autonomie. Il s'agit de prendre du recul, non pas pour établir un rapport d'objectivité, mais un rapport esthétique, un rapport de participation, un rapport d'appréciation, de goût, de désintéressement (qui n'est pas l'indifférence), où l'on se laisse étonner par la surprise de l'apparition de la compréhension. C'est une approche socratique : faire parler l'autre, faire apparaître l'autre dans son altérité et mettre cette altérité en évidence. C'est la raison pour laquelle une relation éthique réussie devient une relation philosophique.

Le dilemme entre essence et sens en est un qui reprend, à sa manière, le vieux problème du devenir chez Héraclite et du permanent chez Parménide, que Platon et Aristote ont chacun

tenté de résoudre à leur manière. C'est le vieux problème du particulier et de l'universel, du théorique et du pratique. On peut affirmer que Husserl se situe sur le plan théorique et Gadamer sur le plan pratique. C'est le temps et le contexte qui permettent de passer d'un ordre à un autre ordre, du théorique au pratique et vice-versa. L'erreur porte sur la confusion des contextes — c'est la leçon de Wittgenstein — et elle est de confondre l'événement du sens avec l'essence et le contraire : de faire du sens avec des essences. Dans un cadre pratique où il s'agit d'orienter sa vie, nous n'avons pas besoin de théorie, de connaître l'essence des choses, de savoir que la conscience est intentionnelle, que l'événement de la compréhension est une fusion d'horizons. Nous avons seulement besoin d'interprétations qui viennent élargir notre horizon, notre façon de voir l'existence.

En thérapie, nous n'avons pas besoin de connaître les différentes théories qui légitiment la psychothérapie. Ce dont nous avons besoin, c'est de penser autrement. En éthique appliquée où il s'agit encore d'orienter sa vie, c'est d'un contenu dont nous avons besoin et non de structure. En éducation, ce n'est pas d'apprendre une foule d'informations qui compte, mais d'être en contact et en dialogue avec d'autres manières de penser sa vie.

La subjectivité est infinie dans ses expressions. Nous ne pouvons pas la saisir en dehors de ses expressions. Paradoxalement, lorsque nous tentons de le faire, nous la multiplions, nous augmentons ses expressions. Plus nous nous approchons de notre subjectivité, plus elle se transforme. En raison de sa finitude, il n'y a aucune expression qui puisse rendre compte ou décrire exactement la subjectivité dans son essence.

Si la phénoménologie donne accès à la subjectivité, l'herméneutique vise à redonner au sujet sa subjectivité. Ici, il en va des essences comme de la science : si elles décident pour nous, elles nous enlèvent notre dignité, notre subjectivité, laquelle émerge lorsque nous tentons de décider par nous-mêmes. Nous ne pouvons évacuer le savoir théorique, car nous sommes responsables, ni l'accepter simplement. Il faut établir un dialogue en nous demandant ce qu'il peut apporter à notre existence. Et ce qu'il peut apporter n'est pas d'une évidence indubitable. Ce n'est pas une donnée immédiate de la conscience. C'est une question, une chose que l'on interprète en dialoguant. Nous ne devons pas confondre une vie bonne et juste avec la valeur inhérente du savoir théorique, ni confondre essence et sens en confondant, comme l'indique David Hume, ce qui *est* avec ce qui *devrait être*. Ce dont il s'agit n'est pas de connaître, mais de penser. Ceci nous reconduit directement au propos de Gadamer, principalement à son livre *Vérité et méthode*, dans la mesure où cohabitent deux ordres de vérité différents, l'un méthodique et l'autre extraméthodique. La question est celle de leur articulation, et cette articulation est matière à interprétation, de sorte que nous avons besoin de l'herméneutique pour mieux comprendre les limites de chacun. Ainsi, le projet de Gadamer rejoint celui de Kant lorsque celui-ci s'interroge sur les limites de la légitimité de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. La tension entre le savoir théorique et le savoir pratique, entre l'essence et le sens, nous la retrouvons chez l'être humain dans l'écart entre ce qu'il est et ce qu'il exprime ou désire devenir. Le travail philosophique, comme le travail thérapeutique, ne consiste pas alors à éliminer cette tension, contrairement à l'opinion courante, mais à l'intégrer en apprenant à vivre avec elle, en y reconnaissant notre finitude.

Certes, l'être humain est fait de structures ou d'essences. Celles-ci offrent le cadre à partir duquel il est possible de mettre en scène le jeu herméneutique de l'existence humaine qui consiste à mettre sa vie en sens.

### **Références bibliographiques**

Gadamer, H.-G. (1991). *L'art de comprendre — Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris : Aubier.

Gadamer, H.-G. (1995). *Langage et vérité*. Paris : Gallimard.

Gadamer, H.-G. (1996a). *Vérité et méthode — Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.

Gadamer, H.-G. (1996b). *La philosophie herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.

### **Notice professionnelle**

Jacques Quintin, philosophe, enseigne à l'Université de Sherbrooke. À travers le cadre de la phénoménologie et de l'herméneutique, Jacques Quintin s'applique à retracer le devenir soi de l'être humain dans les champs de l'éthique clinique, de la philosophie du soin, de la santé, de la folie, de la toxicomanie, de la souffrance et de l'éducation. Il a publié plusieurs articles ainsi que *Herméneutique et psychiatrie. Pouvoirs et limites du dialogue*, Montréal, Liber, 2005 et dirigé l'ouvrage *Cheminer vers soi. Hommage à Jean-François Malherbe pour son soixantième anniversaire*, Montréal, Liber, 2010.

jacques.quintin@usherbrooke.ca

### **Notes**

<sup>1</sup> Version modifiée d'une communication présentée à l'UQÀM dans le cadre d'un séminaire organisé par le CIRP, intitulé *La phénoménologie essentialiste VS herméneutique : sens, points communs et différences* et tenu le 25 mai 2007.

<sup>2</sup> Ici, il y aurait lieu de repenser l'éducation comme formation de soi à travers la rencontre et la mémoire d'œuvre qui donne du sens, et non pas comme une accumulation de connaissances, ou pire : comme l'apprentissage à la performance et à la compétence.

<sup>3</sup> Il ne s'agit pas d'amener les patients chez soi ou de partager son intimité comme ses secrets. Il s'agit d'être des amis, mais dans un contexte précis, celui de la relation thérapeutique.