



Annales de Phénoménologie –

Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie –

Neue Reihe

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift : Marc Richir (†)

Directeur de publication/Herausgeber : Alexander Schnell

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

Lehrstuhl für Phänomenologie
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
D-42119 Wuppertal
E-mail : alex.schnell@gmail.com

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion : Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù, Jean-François Perrier, Alexander Schnell (Directeur de publication/Herausgeber)

Revue éditée par l'Association Internationale de Phénoménologie.
Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie* herausgegeben.

Siège social/Eingetragener Sitz :

A.I.P.
2 route des Marnières
F-89500 Dixmont

Avertissement :

L'éditeur du site « annales.eu » – l'Association Internationale de Phénoménologie – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. À ce titre, il est titulaire des droits d'auteur et du droit *sui generis* du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n° 98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données. Les articles reproduits sur le site « annales.eu » sont protégés par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre. Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées. La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.

La Revue n'en est pas responsable.

Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.

Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

2019

Qu'est-ce que comprendre ?

ALEXANDER SCHNELL

Lorsqu'on¹ dit que Husserl et Heidegger sont les « pères fondateurs » de la phénoménologie², qu'ils ont donné des impulsions décisives pour l'élaboration de la méthode phénoménologique³, il faut également prendre en considération quelles différences et divergences il y a entre Husserl, l'analyticien intentionnel, et Heidegger, l'analyticien du *Dasein*, le penseur de l'être et de l'histoire de l'être. La question majeure étant de savoir dans quelle mesure l'ébauche de Husserl, qui relève d'une phénoménologie transcendantale et qui comprend la phénoménologie comme une « science rigoureuse » dans le but d'une légitimation radicale de la connaissance, peut être conciliée avec l'approche herméneutique de Heidegger, qui subordonne quant à lui la question de la connaissance à celle de l'être. Or, le point de vue de Husserl eu égard au statut de la « connaissance » et de la « compréhension » dans son dernier ouvrage majeur (la *Krisis*) s'approche bien davantage de Heidegger que cela n'est le cas de ses premières œuvres, et que cela a une grande portée pour la phénoménologie transcendantale. Pour pouvoir préciser ce point, la méthode phénoménologique doit ainsi être complétée par le concept du *comprendre*. Que signifie alors ce terme ?

Dans la mise en rapport du « comprendre » et du « s'entendre » (sur quelque chose) s'annonce d'emblée une tension spécifique – celle entre « moi », « moi-même », d'un côté, et un *autre*, qui est en même temps quelqu'un *et* quelque chose qui se tient⁴ face à moi, de l'autre – où le « comprendre » ne peut pas être considéré comme un événement privé qui a lieu individuellement « dans nos têtes », mais qui concerne le « soi » et l'« autre ». Il s'agira de rendre compte du caractère bien-fondé de cette mise en rapport qui ne vise point un approfondissement du rapport entre « Moi »

¹ Ce texte est la traduction française de mon *Antrittsvorlesung* (conférence inaugurale) que j'ai prononcé le 10 mai 2017 à la Bergische Universität Wuppertal.

² D'après le témoignage de Gadamer, Husserl affirmait au début des années 1920 : « La phénoménologie – c'est moi et Heidegger », H.-G. Gadamer, « Martin Heidegger 75 Jahre (1964) », dans *Neuere Philosophie I. Hegel · Husserl · Heidegger, Gesammelte Werke*, vol. 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, p. 188.

³ Si c'est certes pleinement justifié, cela n'amoindrit pas moins le rôle par exemple d'un Max Scheler dans le développement de la phénoménologie au début du vingtième siècle.

⁴ Dans la langue allemande s'entend d'ailleurs très bien le rapport entre « *verstehen* (comprendre) » et « *stehen* (se tenir debout) ».

et « Toi », mais donne lieu à une figure originale de l'« altérité » et révèle son rôle au sein du processus de la compréhension.

Mais cette tension n'est pas la seule. En partant d'une citation de Husserl (tirée de la *Krisis*), selon laquelle « toutes les évidences naturelles, celles de toutes les sciences objectives (y compris la logique formelle et les mathématiques), [...] [appartiennent] à l'empire de "ce qui va de soi" (*Selbstverständlichkeiten*), qui, en vérité, a un arrière-fond d'incompréhensibilité (*Unverständlichkeit*)⁵ », on peut encore mettre en évidence une seconde tension ouvrant peut-être à un rapport de *conditionnement* dans le concept de compréhension – celle entre ce qui « va » ou « se comprend de soi » et quelque chose d'*incompréhensible* qui introduit une forme de négativité. On le voit : ici encore il est question d'un « soi » (même si c'est en un sens un peu différent).

Pour au moins deux raisons, un tel traitement de la problématique du comprendre fait toujours sens – malgré les discussions qu'il y a déjà eu depuis plusieurs décennies dans les cercles herméneutiques. D'une part, on ne saurait nier que, surtout dans les sciences humaines, il y a une déficience de légitimation dans leurs prétentions à la *connaissance*, leur propre *compréhension* manquant à cet égard de translucidité. Ce défaut est grave, car il traduit d'emblée un problème fondamental : si, dans les sciences humaines, on pose de façon assertorique quelque chose qui ne s'entend pas comme une simple affirmation gratuite, mais qui est censé étendre d'une façon ou d'une autre nos connaissances, alors il faut que ce qui est posé de la sorte (et qui prétend à une forme de « vérité ») *se distingue* de quelque chose de non attestable, voire de « faux ». Et alors, on ne saurait se contenter du fait que, malgré les acquis indéniables de certaines approches « poststructuralistes », « post-modernes », etc., la prétention à la *totalité* de la connaissance (et la compréhension qui y est liée) ne peut plus être satisfaite – car même de tels acquis font valoir une prétention à la connaissance (par exemple vis-à-vis des « grands récits » métaphysiques [critiqués par Lyotard]). La phénoménologie met ainsi les sciences humaines au défi de poser à nouveaux frais la question du sens et de la possibilité de la connaissance et de la compréhension en général – et ce, tout simplement parce qu'il est nécessaire de ne pas perdre l'orientation dans la cacophonie des discours et de s'assurer d'un horizon qui rend d'abord possible toute attitude critique.

Mais la justification évoquée est requise également pour la philosophie elle-même – car les réserves sont trop fortes vis-à-vis de l'idée d'une perspective « transcendantale », c'est-à-dire celle qui questionne de

⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, p. 192.

nouveau les conditions de possibilité de la connaissance. Il en est ainsi parce que l'on admet communément qu'une telle question ne puisse trouver de réponse que dans le cadre des formes classiques de la philosophie transcendantale – à savoir moyennant un « sujet » transcendantal qui prétend livrer une fondation ultime et qui est ainsi soumis à certains paradigmes du pouvoir, aveugle et sourd à l'égard des acquis plus récents de la psychologie, sociologie, anthropologie, etc., qui ont rejeté une telle prétention à toute fondation depuis belle lurette. Or, « comprendre » ne signifie pas (« encore ») « connaître ». Et c'est pourquoi la question est ici, à l'inverse, de savoir si les conditions de la connaissance, pour peu qu'elles ne coïncident pas avec les conditions de possibilité des sciences de la nature (et en particulier de sciences mathématisées), ne s'inscrivent pas dans un horizon de la compréhension qui permet d'éclairer le statut de la connaissance proprement philosophique.

Encore une fois : que signifie donc « comprendre » ? Ce concept a une signification essentielle pour une discipline qui avait certes existé avant la phénoménologie, mais qui a été inspirée par elle une fois que celle-ci a été bien établie – à savoir l'« herméneutique ». Hans-Georg Gadamer, son représentant le plus important au vingtième siècle, avait suggéré, on le sait, que le comprendre n'était soumis à aucune méthode particulière. Dans la tentative suivante, il s'agira de mettre en avant la signification proprement *phénoménologique* du concept du comprendre – et ce, afin de souligner qu'il y a bel et bien une dimension méthodologique de ce concept. À ce dessein, deux écueils se doivent d'être évités : le comprendre ne se réduit pas à la face simplement subjective et psychologique de la médaille (dont l'autre face, objective et scientifique, serait la connaissance) ; et le comprendre ne doit pas non plus être appréhendé comme une espèce d'« adéquation » à un étant déjà préexistant ou présupposé. Ainsi, on tentera d'esquisser une conception du comprendre qui, dans un premier temps, s'appuiera sur les acquis d'autres tentatives antérieures avant de signaler, dans un second temps, deux autres aspects qui ne sont pas absolument inconnus, mais qui n'ont pas souvent été considérés ensemble. Quant à ces essais antérieurs, les deux théories ou conceptions du comprendre les plus intéressantes dans l'histoire de la philosophie, depuis environ deux siècles, sont celles de Fichte et de Heidegger. Pour des raisons tenant au contenu de ces dernières, nous présenterons de façon plus détaillée ces deux conceptions dans l'ordre chronologique inversé.

Rappelons d'abord la compréhension *heideggérienne* du comprendre, qui s'oriente par rapport à la compréhension du *texte* (cela a souvent été souligné), sans toutefois s'y réduire.

Lorsque je comprends quelque chose, cela ne signifie pas que ce qui est à comprendre affecterait pour ainsi dire « de l'extérieur » mon esprit, ce qui

me mettrait dans une position purement passive ; le « comprendre » met plutôt en jeu une activité relevant de la conscience, ce qui rend nécessaire pour ainsi dire un se-tenir actif vis-à-vis de ce qui est à comprendre. Cela peut se produire de manière « inconsciente », puisque la plupart du temps, je m'absorbe dans ce que j'essaie de comprendre et que, ce faisant, je ne prête pas attention à cette activité. Nous verrons tout de suite de quelle nature est l'opération de la conscience accomplie de la sorte.

En quoi consiste plus précisément ce « se-tenir » plus ou moins « actif » vis-à-vis de ce qui est à comprendre ? Prenons comme exemple une pensée exprimée oralement ou par écrit qui s'articule en plusieurs moments. Sur la base de ce qui est entendu ou déchiffré, le comprendre « se projette » sur ce qu'il cherche à saisir. Pour Heidegger, ce « projeter » est un « se-projeter en vue du *sens* ». Chaque mot importe ici et appelle à être détaillé.

Quand on lit un texte ou quand on écoute une parole, la question se pose d'abord de savoir *ce qui* est exactement compris – et comment s'effectue cette compréhension. La difficulté réside en ceci que l'on n'a pas de pierre de touche sensible qui serve ici de référence. Quand on comprend quelque chose, on ne « comprend » pas simplement telle lettre ou tel son, mais cela même auquel elle (ou il) renvoie en signifiant. C'est ici qu'entre en jeu le projet du sens – une faculté hautement significative qui remplit le signifiant sensible de « sens ». Or, c'est doublement remarquable : car, d'un côté, il est déjà surprenant qu'il soit *possible* de relier un tel signifiant avec un signifié ; mais, d'un autre côté, il est encore plus frappant qu'il puisse y avoir un sens *déterminé* qui le délimite vis-à-vis d'autres sens ou d'autres significations.

Nous insistons : la question est dès lors de savoir comment tout cela se produit exactement. D'après Heidegger, celui qui comprend est conduit ou motivé, sur la base d'une appréhension sensible, à projeter une hypothèse de compréhension – et ce, dans un « champ » invisible que l'on pourrait désigner comme « champ de compréhension ». Celui-ci a deux caractéristiques fondamentales : d'une part, c'est un champ du sens ou de la signification *hypothétique*, c'est-à-dire : l'adéquation de l'hypothèse de compréhension n'est pas assurée d'emblée, mais elle doit d'abord faire ses preuves ; et, d'autre part, tout projet de sens est à chaque fois un projet *de soi*, de telle sorte que le champ de compréhension ne consiste pas dans une signification « purement » objective de ce qui est à comprendre, mais quelque chose *de celui qui comprend* l'affecte profondément. Détaillons ces deux points.

On pourrait penser que « comprendre » signifie saisir la signification « juste » ou « correcte ». Selon la thèse de Heidegger, une telle signification « juste » ou « correcte » n'existe pas. « Comprendre » n'a rien à voir avec la résolution d'un problème mathématique, par exemple – même si

différentes voies sont envisageables, il n'y a jamais, en mathématiques, qu'une *seule* solution du problème. Ce qui est à comprendre n'est accessible que dans le *projet*, et il reste confiné dans ce dernier (cela reste certes souvent dissimulé et ne parvient pas à la conscience). Prenons un exemple pour illustrer cette idée. Que signifie comprendre la *Métaphysique* d'Aristote ? Sans évoquer dans un premier temps les difficultés que pose la traduction du texte grec, « comprendre » peut seulement vouloir dire que, dans toute tentative de lecture, les « hypothèses de compréhension » susmentionnées doivent être établies et ensuite ajustées dans chaque nouvelle lecture et dans chaque tentative de saisir une cohérence d'ensemble des pensées qui s'y trouvent. Or, ce faisant, nous nous mouvons dans un cercle d'hypothèses de compréhension à *vérifier* et sans cesse à *projeter à nouveaux frais* – un cercle dont nous ne pouvons guère sortir parce qu'il n'y a pas d'accès possible à la « signification » en soi, et ce, pour la simple raison qu'elle n'existe pas ! On pourrait peut-être objecter qu'elle doit bel et bien exister, car Aristote a sans doute eu quelque chose à l'esprit lorsqu'il a composé les notes dont ce texte est constitué. Mais « avoir quelque chose à l'esprit » et défendre l'idée qu'il y a une signification objective qui pourrait être partagée par tout le monde n'est nullement la même chose ! La question fondamentale, qui se pose ici, est la suivante : de quelle nature est ce qui est à comprendre si, d'un côté, il n'est rien de fixe (objectivement parlant), mais quelque chose qui est toujours projeté ; et si, d'un autre côté, le projet n'est pas entièrement libre ni arbitraire, mais doit correspondre à, ou du moins rendre raison de, la signification de ce qui est perçu.

Mais il y a encore des difficultés à un niveau plus profond. En effet, si l'on présente les choses comme on vient de le faire, on pourrait avoir l'impression que tout se joue ici sur le plan de la signification (dont le mode d'existence serait certes d'abord à clarifier) et, en particulier, que l'*accès* à cette dernière serait déjà clarifié. Mais cela n'est nullement le cas. On est en présence ici du célèbre « cercle herméneutique », introduit par Heidegger et approfondi ensuite par son disciple Gadamer. Ce cercle circonscrit le problème suivant. La *Métaphysique* d'Aristote est rédigée en grec ancien. À supposer que quelqu'un maîtrise parfaitement cette langue morte, il ne pourrait affirmer que le sens du texte entier fût facilement accessible. Cela vaut en particulier pour la majorité des lecteurs qui peinent à déchiffrer le texte original. Lorsque ceux-ci se trouvent devant une phrase du texte grec, ils ne sont en mesure d'en saisir le sens que s'ils la traduisent dans une langue dans laquelle le sens est accessible de façon immédiate (ou du moins de façon *plus* immédiate – nous y reviendrons). Mais, et c'est là le point essentiel, pour pouvoir la traduire de façon *correcte* (c'est-à-dire non point mécaniquement, comme le ferait un logiciel de traduction), il faut déjà

l'avoir comprise. Mais comment peut-on la comprendre avant de l'avoir traduite ? Le « cercle herméneutique » porte son nom à juste titre : nous nous mouvons ici dans un cercle. Et le point fondamental ici est que ce même problème n'existe pas seulement dans la compréhension d'un texte écrit en langue étrangère, mais *d'une manière générale* – à moins que l'on fixe d'emblée, comme en mathématiques, ce qui détermine une fois pour toutes et sans équivoque le « champ de compréhension » (moyennant des axiomes, des définitions, etc.). Mais une telle axiomatisation n'est précisément *pas* possible dans la compréhension de la vie de l'esprit et du monde quotidien, et ce, pour des raisons *fondamentales*, que précisément aucun artifice (essayant de saisir et de fixer cette vie) ne saurait remettre en cause.

Le projet du sens est par ailleurs un *se-projeter* en vue du sens – et nous en venons à présent (comme annoncé antérieurement) au statut des opérations consciencielles au sein du projet de compréhension. Dans toute compréhension, telle est la thèse de Heidegger, se produit en quelque sorte une auto-explicitation du *soi*. Prenons deux exemples pour illustrer cette idée. D'abord, celui de l'appréhension de l'âge d'une personne. À seize ans une personne de 35 ans paraît assez âgée, tandis qu'à 80 ans, elle paraît toute jeune. Ensuite, la perception d'une durée longue. Pour une (très) jeune personne, cinq ans paraissent être une période autrement plus courte que pour une personne âgée. Dans le projet du sens, des moments similaires se font voir (qui ne se réduisent certes pas à des observations purement psychologiques). Considérons par exemple nos préférences gnoséologiques ou politiques. Dans une phrase souvent citée, Fichte dit que la philosophie que l'on choisit dépend de l'homme que l'on est. Cela ne concerne pas le « caractère » de l'individu, mais (sur un plan « ontologique ») son positionnement fondamental à l'égard du monde. Quelque chose de semblable peut être dit de nos convictions politiques. Deleuze a mis en rapport, à ce propos, l'horizon de toute compréhension et le soi. Pour lui, la question de la conviction politique est celle du « point de vue » – donc celle de savoir comment le « soi » considère le « monde » et se tient vis-à-vis de lui. Le « conservateur » (de « droite ») regarde d'abord soi-même afin d'en venir, de façon concentrique, à la famille, la communauté, l'État, etc., tandis que le « progressiste » (de « gauche ») part à l'inverse de la communauté et ne pense qu'à la fin à son propre intérêt. Cela peut paraître caricatural, et le bien-fondé d'une telle description ne doit pas ici être disputé – il s'agit simplement d'attirer l'attention sur le fait que, dans les deux cas, ce que Heidegger n'appelle plus la constitution consciencielle, mais la constitution *ontologique* du *Dasein* humain et de ses projets de monde, « touche » ou « colore » de façon décisive notre projet de compréhension. Ce qui est original, dans cette conception, c'est que Heidegger dévoile ici une

dimension de la compréhension humaine qui ne se situe pas simplement au niveau psychologique et qui ne concerne pas l'objet, mais qui doit être cherchée en quelque sorte en deçà du niveau à la fois gnoséologique et ontologique. Et la question de savoir comment cela peut être rendu accessible relève proprement du champ de travail de la phénoménologie – nous y reviendrons dans un instant.

L'acception *fichtéenne* de la compréhension est d'une autre nature, mais elle se rapporte *aussi* d'une certaine manière à ce qui vient d'être développé. Pour lui, le comprendre relève d'un voir intellectuel, d'une « vue intellectuelle » (*Einsicht*). Ce concept a plusieurs traits caractéristiques exprimés par le terme allemand « *Einsicht* ». Cette vue intellectuelle est un comprendre intériorisant (le « *ein-* » renvoie à « *in-* »). Mais c'est aussi un comprendre visant une *unité* (*Einheit*). Le trait le plus important concerne le *voir* qui est dans un rapport spécifique au penser. C'est ici qu'entre en jeu la théorie fichtéenne de l'image.

La théorie fichtéenne de la compréhension est contenue dans sa célèbre doctrine de l'image. Selon cette dernière, différents types d'images ou de schèmes interviennent de manière décisive dans le processus de la connaissance. Ce qui est significatif dans le présent contexte, c'est que dans toute compréhension, nous devons d'abord former une image de ce qui est à comprendre. Et ce type d'image a la propriété, aux yeux de Fichte, de rendre possible le fait que nous puissions avoir un concept (ou une image, précisément) de ce qu'il s'agit de comprendre. Or, « concevoir » signifie : concevoir quelque chose *à travers* quelque chose. Je ne conçois pas quelque chose *directement* ou de manière *immédiate* – seules les intuitions sensibles sont de nature immédiate. Le concept implique une *médiation*, ce que Fichte appelle l'« un-à-travers-l'autre » (et *vice versa*). Et à partir d'un certain point, cette image qui est indispensable à la compréhension s'avère ne pas coïncider avec ce qui est à comprendre précisément parce qu'elle n'est « qu' » une image. Mais pour pouvoir « comprendre », donc pour pouvoir coïncider en quelque sorte avec ce qui est à comprendre, l'image ou le concept doit être *anéanti(e)* en tant qu'image ou concept. Pour Fichte, « comprendre » implique à chaque fois l'anéantissement du concept de quelque chose en tant que concept – sachant que cela ne doit pas être compris comme la simple négation ou le retrait de quelque chose qui a d'abord été posé (ce qui ne nous avancerait à rien), mais que cet anéantissement produit littéralement une lumière (autrement dit, la « vue intellectuelle » s'accomplit). Insistons : l'anéantissement du concept ne signifie point que je me représente quelque chose et que je laisse ensuite tomber cette représentation, mais que je parviens à la compréhension du fait qu'il y a non-coïncidence entre le concept et ce qui est à concevoir. Il

importe de souligner le caractère proprement *négalif* du comprendre (ce que l'on ne souligne probablement pas assez) : Fichte suggère (de façon tout au plus implicite) que le comprendre n'a pas de détermination positive. Cela paraît d'abord tout à fait plausible, étant donné qu'à chaque fois que je comprends quelque chose, le comprendre *lui-même*, l'accomplissement *même* de la compréhension, est en quelque sorte le même, tandis que le *contenu* (donc ce qui est censé être compris) est toujours un autre. À un niveau plus profond, en revanche, les choses se compliquent : Fichte met en effet en évidence la dimension proprement négative de la compréhension, à savoir l'idée que quelque chose qui est compris comme étant x est rendu possible par la compréhension antérieure qu'il n'est pas y. Donc, dans le voir intellectif quelque chose apparaît et ce, de telle manière qu'en même temps quelque chose s'effondre.

Tandis que Heidegger souligne le caractère de *projet* (qui est irréductible) de la compréhension, il s'agit pour Fichte de mettre au premier plan l'*anéantissement* inhérent à cette dernière. Malgré cette différence, ces deux conceptions se recoupent au moins à deux égards. Elles insistent l'une et l'autre sur la dimension de *médiation* à la base de toute compréhension : cette dimension est pour Heidegger le projet en vue du *sens* et pour Fichte l'élaboration d'un *concept* de ce qui est à comprendre. Et même si chez Heidegger l'on ne parvient jamais à une compréhension définitive, mais que les projets de compréhension peuvent (ou doivent) être renouvelés *ad infinitum*, alors que pour Fichte la compréhension est caractérisée par un anéantissement du concept en vertu duquel le voir intellectif est bel et bien possible, les deux ébauches se rencontrent dans la mesure où elles sont caractérisées par une *négativité* spécifique sur laquelle nous reviendrons.

Voilà ce qu'il faut dire à propos du premier point qui s'est focalisé sur le double aspect d'un projeter et d'un anéantir. Mais la « compréhension » a encore une seconde signification fondamentale qui a d'abord été vue par les protagonistes de la philosophie allemande classique, et en premier lieu de nouveau par Fichte, mais aussi par Hegel. Selon cette autre acception, le « comprendre » (*Verstehen*) exprime une arrestation, au sens de l'arrêt d'un mouvement (*Zum-Stehen-Bringen*) ; l'idée fondamentale étant que cela même qui est à comprendre – le sens – est mobile, fuyant, insaisissable et exige de ce fait une fixation spécifique, assurée par l'entendement (*Verstand*)⁶. Un problème se pose cependant : dans cette mise en arrêt, la fixation évoquée prive le sens de sa mobilité essentielle et le modifie (Richir parle à ce propos d'une « transposition ») de telle sorte qu'il n'est

⁶ « L'entendement n'est entendement que dans la mesure où quelque chose est fixé en lui ; et tout ce qui est fixé, n'est fixé que dans l'entendement (*Der Verstand ist Verstand, bloß insofern etwas in ihm fixiert ist; und alles, was fixiert ist, ist bloß im Verstande fixiert*) », J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 374 (SW, I, p. 233).

précisément pas appréhendé par l'entendement tel qu'il est « proprement ». Cela met-il radicalement en cause la possibilité de la compréhension du sens ? Ou bien cette transformation modifiante peut-elle être conçue autrement que simplement de façon négative ?

Certes, quelqu'un comme Hegel, par exemple, avait toujours vanté la nécessité et les vertus de l'entendement – fût-ce pour exiger d'autant plus (et réaliser) le dépassement de la logique d'entendement dans et par la spéculation rationnelle. Le chemin ici préconisé en est un autre. Il consistera à ne pas voir dans la modification du sens telle qu'elle est effectuée par l'entendement une faiblesse, mais plutôt une force. C'est qu'une transformation a lieu ici qui, en tant qu'altération, fait apparaître une dimension de l'altérité qui donne lieu à une toute nouvelle forme d'« écart », qu'il faut distinguer radicalement de la scission de la conscience du Moi considérée usuellement dans la philosophie réflexive. En effet, dans les théories classiques de la conscience (de soi), c'est l'écart du Moi vis-à-vis de lui-même qui est au premier plan. Il semblerait que, dans ce cadre-là, il soit impossible d'échapper à la perspective égologique, ce qui a valu à des penseurs tels que Fichte ou Husserl le reproche – d'ailleurs injustifié – du « subjectivisme », de l'« idéalisme de production », du « solipsisme », etc. Ici, en revanche, l'accent est mis sur l'écart produit par le fait que le Moi qui comprend (*verstehendes Ich*) se rapporte à ce qui est à comprendre en procédant à une mise en arrêt (« *ver-stehend* ») – de façon analogue à la mécanique quantique où la mesure provoque également une perturbation au niveau de ce qui est à mesurer – avec la différence, toutefois, qu'en elle, rien ne s'arrête, alors qu'ici, c'est précisément le cas. Par là se produit une « altération » productrice de sens qui n'est ni tout à fait propre à ce qui est à comprendre (car elle est provoquée par celui qui comprend) ni ne doit être attribuée à cela seul qui est à comprendre (car il y va de ce qui est à comprendre). Sans approfondir davantage ce point, il s'agissait simplement d'insister sur le fait que le comprendre n'a pas pour condition une « altération », mais produit bel et bien cette dernière, c'est-à-dire qu'il donne lieu à une déhiscence d'altérité ouvrant la compréhension et engendrant du sens – et ce, de telle façon que, ce qui est mis en arrêt par là, provoque justement (et paradoxalement) à chaque fois de nouveaux projets de compréhension.

À partir de là, on peut passer au troisième aspect principal de cette esquisse d'une théorie phénoménologique de la compréhension. Celui-ci concerne le rapport entre ce qui est compréhensible (ou « qui va de soi ») et ce qui ne va pas de soi. Dans la citation inaugurale, Husserl avait attiré l'attention sur ce rapport. Avant de l'élucider davantage, il faut prendre l'expression « ce qui ne va pas de soi » à la lettre : dans le contexte de ce

qui vient d'être développé, elle désigne ce qui ne s'arrête pas par lui-même – donc cette dimension du sens qui exige en quelque sorte une fixation et qui provoque par là, nous l'avons vu, une « altération ». Or, d'après Husserl, le « comprendre » doit, du moins d'un point de vue phénoménologique, être mis en rapport avec l'« incompréhensible », donc avec « ce qui ne va pas de soi » – il affirmait en effet que ce qui va de soi a un « arrière-fond » d'incompréhensibilité. Il ne veut pas dire par là que la phénoménologie s'abandonnerait complètement à l'incompréhensible, mais plutôt qu'il y va de « ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi ». Et nous comprenons un peu mieux, dès lors, comment ce qui est de la sorte « incompréhensible » devrait être appréhendé : non pas comme quelque chose qui se soustrairait complètement à la compréhension, mais comme cet arrière-fond de ce qui est à comprendre qui – grâce à la mise en arrêt indispensable – rend possible qu'il puisse être compris. Et ici Husserl ne se contente pas d'une simple exposition de l'« altération », mais il ouvre une dimension de la non-manifesteté qui étend le processus de compréhension en mettant en rapport justement ce qui va de soi et ce qui ne va pas (encore) de soi. Il faudrait ajouter – et en cela consiste la nécessité de penser encore plus loin l'ébauche de Husserl – que ce qui de la sorte « ne va pas de soi » (et est incompréhensible) doit à son tour venir à paraître, qu'il doit être « phénoménalisé », pour que tout cela ne reste pas vœu pieux. Et ce type de phénoménalisation ne saurait être simplement descriptive, car autrement, tout ce renvoi à l'incompréhensible, à ce qui ne va pas de soi, etc., n'aurait aucun sens. Il ne s'agit pas là d'un projeter extérieur qui doit être anéanti, mais d'un projeter intérieur ou d'un comprendre qui s'auto-projette. Il y va de l'ouverture d'une *extension* de la compréhension qui projette le soi dans et à travers l'« altération » suscitée non exclusivement par l'expérience. En termes à la fois husserliens et kantien, le « comprendre » signifie dès lors une *ouverture d'horizon de la synthéticité a priori*. La phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal va au-delà de la description d'« associations », dans la mesure où elle rend possible, *a priori*, une *extension* de la connaissance qui n'est pas accessible dans un cadre hypothético-déductif. Pour y voir clair, il convient de faire appel au concept de « construction phénoménologique », puisque celui-ci cherche en particulier à rendre compte d'une forme spécifique de « positivité » de ce qui se rapporte à cette « incompréhensibilité », à cette « inapparence », au sein de ce qui n'est pas manifeste, mais de ce qui n'en détermine pas moins l'apparaissant. Construire phénoménologiquement veut dire « génétiser », c'est-à-dire projeter quelque chose en vue d'un sens dans le projet duquel (ou dans la construction duquel) se manifestent certes, et c'est tout à fait essentiel, de façon réflexive, des régularités (c'est en cela que consiste la différence d'avec le projet de compréhension tel que le conçoit

l'herméneutique), et où ce projet (ou cette construction) est aussi à chaque fois exposé(e) à l'« altération », ce qui lui ouvre inévitablement des perspectives nouvelles et inépuisables. Cela donne l'occasion, dans une dernière étape, sur la base de ces réflexions sur le « comprendre », de revenir à la méthode de la phénoménologie.

Si la phénoménologie est définie comme une « méthode » qui tient compte de la manière dont les phénomènes et les opérations constitutives correspondantes de la « conscience intentionnelle » sont décrit(e)s dans une donation intuitive, on s'arrête effectivement à mi-chemin. En phénoménologie, il en va fondamentalement de rendre compréhensible toute forme de sens de l'apparaissant. Dans ce but de « rendre compréhensible », c'est l'accomplissement propre du comprendre, l'auto-accomplissement, qui est à l'avant-plan et qui doit être réalisé. Ce qui n'est pas présumé, mais littéralement découvert, c'est le fait que ce rendre-compréhensible à accomplir révèle des « couches de sens » qui ne sont pas nécessairement accessibles de façon immédiate. La question est dès lors de savoir comment répondre à cette difficulté. La réponse des pères fondateurs de la phénoménologie consistait dans le fait de renvoyer à différents types de « retour », de « réduction », de « reconduction » (c'est-à-dire à ce que Husserl a appelé la « réduction phénoménologique »). Tout se passe ici comme si nous étions en retard (malgré tout accomplissement éveillé, performatif) et comme si nous avions à accomplir *après coup* ce qui s'est déroulé « avant » nous. D'où le célèbre mot d'ordre d'un « retour aux choses mêmes », qui ne vise pas simplement à se distancier d'autres formes du philosophe, mais qui prétend effectuer la genèse de la « teneur réelle (*Sachlichkeit* ou *Sachhaftigkeit*) » des phénomènes en général. Or, on pourrait aussi formuler un autre mot d'ordre – non pas d'un « retour » aux choses, mais *au dehors* ! Au dehors dans l'ouvert. Au dehors dans l'horizon de ce qui fait d'abord apparaître la « réalité ». Au dehors : non pas dans ce qui est perceptible grâce aux sens (et qui est toujours déjà présumé), mais dans ce qui ouvre à l'Oouvert (Rilke), mieux : à l'Ouvrant, ce qui exige pour sa part l'imagination et la *phantasia*. Au dehors – selon un mouvement « endo-exo-générisant » (c'est-à-dire selon un mouvement qui tient compte du sens se faisant intérieurement *et* extérieurement) – dans ou vers le transcendant qui dépasse l'intériorité (et où cette « transcendance » ne se réfère pas à une divinité, mais à ce qui est imprésaisissable, imprévisible, ce qui constitue un défi démesuré pour le comprendre). Au dehors, enfin, non pas dans ce qui est positivement donné, mais dans ce qui est à comprendre en tant que celui-ci est caractérisé par la *négativité*. Et ce qui

s'y révèle, c'est que – malgré l'insistance sur cette négativité – l'on se heurte, dans ce flottement vers un dehors, à de l'*irréductible*⁷.

Récapitulons brièvement l'argumentation des réflexions précédentes. Le comprendre n'est pas l'affaire de la seule herméneutique, mais il doit également être conçu comme un concept fondamental de la phénoménologie. Dans ce contexte, il s'agissait d'ébaucher un concept du comprendre qui est au centre d'une considération relative aux fondements spéculatifs de la phénoménologie. Trois aspects se sont avérés déterminants. Le comprendre requiert un projet du sens de même qu'un anéantissement incessant de toute hypothèse de compréhension, car le comprendre est tout autant un *voir* intellectif qu'un projeter relevant de l'entendement. Par ailleurs, le comprendre n'est point un simple être-auprès-de-soi de celui qui voit intellectivement en comprenant ou qui comprend en voyant intellectivement, mais il est exposé à une « altération » permanente qui soumet ce qui est à comprendre à des « transpositions » qui le rendent immaîtrisable, mais qui instituent aussi sans cesse du sens nouveau. Pour que cette tension patente n'aboutisse pas à une contradiction insurmontable (en s'y effondrant), le comprendre s'avère en dernière instance être un projeter intérieur ou un comprendre s'auto-projetant qui – grâce à l'élucidation de ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi et à l'ouverture d'horizon de la synthéticité *a priori* – est censé rendre raison de ces deux aspects.

On peut formuler la même chose encore d'une autre manière et l'élever à un niveau plus abstrait. La première façon de voir consiste dans une ouverture et un anéantissement – dans un projeter mettant-en-mouvement et un voir intellectif s'arrêtant. La seconde procède à l'envers : l'« altération » rend possible une prise de vue ouvrant là où l'arrêt du mouvement du comprendre interrompt ce même mouvement. Cependant, il ne s'agit pas là d'une symétrie purement rhétorique, mais de la différence entre un projeter et voir intellectif orienté vers l'unité et un comprendre fixant (dans un écart) qui se focalise sur l'altérité. L'acte de la construction phénoménologique, de l'auto-projection intérieure, se tient enfin en tant qu'extension horizontale *a priori* dans la tension entre une genèse engendrante-projetante et un irréductible donné. Mais qu'est-ce qui constitue ici précisément l'« être-donné » ?

Cette question renvoie – pas simplement de façon implicite – à la « positivité » de l'irréductible qui flotte entre la négativité et la manifesteté.

⁷ Voir sur ce point, et de manière exemplaire, P. Loraux, « Pour n'en pas finir », *Annales de Phénoménologie*, n° 15/2016, p. 13sq. et *L'irréductible, Épokhè*, n° 3, Robert Legros (éd.), Grenoble, J. Millon, 1993.

Il en va en effet de la question du statut de ce que veut dire « être donné » phénoménologiquement. Que signifie alors « être-donné » ?

Le concept d'« être-donné » ou de « donation » a été critiqué à de nombreuses reprises (et souvent à juste titre). Ce n'est pas le lieu ici de s'y consacrer davantage, simplement une brève remarque à ce propos : si l'on appréhende le donné comme ce qui est simplement présent et nous affecte de l'extérieur, alors il ne peut être considéré comme étant universellement valide. Cela veut dire que le donné ainsi compris est intriqué dans d'innombrables contradictions possibles – que ce soit dans une contradiction intérieure qui concerne le *contenu* (comme c'est le cas dans la philosophie empiriste) ou dans une contradiction plutôt extérieure qui résulte des différentes conjectures fondamentales (et inévitables) des sujets de la connaissance (et cette liste n'est point exhaustive). Cela ne signifie pas qu'il faudrait rejeter ce concept de l'« être-donné » – la position phénoménologique résiste résolument à toute tentative de vouloir réduire la philosophie à des stratégies d'argumentation ou à des analyses purement conceptuelles. L'« être-donné » est un concept qui repose au fondement des trois aspects de la compréhension. Dans l'*anéantissement* du projet de compréhension, nous ne sommes pas face à un « néant », mais face à ce qui se donne par là. Si l'« altération » a un sens bien-fondé, c'est parce que la fixation du sens mobile et volatile « donne » à son tour quelque chose. Et dans la *projection intérieure du comprendre qui ouvre et étend la compréhension*, on a de nouveau à faire à une donation – précisément avec une donation *génétisée* (« construite » phénoménologiquement), non point avec quelque chose de préexistant ou de présupposé. Le point d'aboutissement des présentes réflexions est donc effectivement l'assomption d'un « irréductible » – de celui-là même que la construction du projet du comprendre génétise, c'est-à-dire engendre et dirige en même temps. « Engendre » – cela renvoie à un moment antiréaliste (tout présupposé est radicalement remis en cause) ; « dirige » – cela constitue un moment anti-idéaliste, car s'il n'y avait pas de tel fil conducteur, la construction serait purement arbitraire. Ce qui est tout à fait remarquable, c'est que la loi de la construction ne se révèle que dans la construction elle-même. En d'autres termes, le comprendre a sa « vérité » en lui-même, il est « signe de lui-même ». Cela distingue la compréhension (phénoménologique)⁸ de la connaissance (scientifique), laquelle ne trouve l'attestation de sa propre vérité que dans un étant présupposé et préexistant.

⁸ Fink parle à ce propos du « comprendre constitutif », cf. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, vol. I, H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven (éds.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 4.