

Laval théologique et philosophique



Sens d'effectuation et facticité

Günter Figal

Volume 53, numéro 1, février 1997

L'herméneutique de H.-G. Gadamer

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401039ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401039ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Figal, G. (1997). Sens d'effectuation et facticité. *Laval théologique et philosophique*, 53(1), 59–67. <https://doi.org/10.7202/401039ar>

SENS D'EFFECTUATION ET FACTICITÉ*

Günter FIGAL

RÉSUMÉ : L'auteur décrit dans cet article les formes que prend l'unité de l'être et du comprendre dans la pensée de Heidegger et de Gadamer. Tous deux interprètent cette unité comme renvoi réciproque du sens d'effectuation, compris en tant que résultat d'un mode de comprendre non objectivant, et de la facticité. Mais, alors que Heidegger décrit cette unité par le Dasein déchu qui accède à la vérité dans des instants privilégiés, Gadamer la perçoit comme un rapport dialogal qui laisse subsister l'obscurité à travers l'éclaircissement. L'autonomie du langage impliquée par Gadamer dans ce rapport dialogal fera, en fin d'analyse, l'objet d'une critique.

SUMMARY : In this article the author describes the forms that the unity of being and of understanding take in Heidegger's and Gadamer's thought. Both interpret this unity as reciprocal fulfillment, understood as the result of a non-objectivating mode of understanding, and of facticity. But whereas Heidegger describes this unity in terms of the fallen Dasein which accedes to truth in privileged moments, Gadamer sees it as a dialogical relation which lets the obscurity subsist even through the clarification. The autonomy of language implied by Gadamer in this dialogical relation will be considered in a critical light at the end.

I

À la question de savoir comment, au fait, le comprendre peut réussir, l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer donne une réponse déconcertante par sa simplicité : on doit s'engager dans la chose dont il est question, au lieu de la considérer de l'extérieur comme un objet. Comprendre n'est au fond rien d'autre que cela. Relativement au cas éminent du comprendre artistique, Gadamer affirma autrefois que l'art est « en effectuation » (GW, 8, 391)¹ — ainsi non pas à vrai dire comme œuvre autonome à laquelle on doit rapporter ses pensées, mais comme effectuation

* Ce texte est un chapitre de *Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1996, de Günter FIGAL.

1. Les citations tirées des écrits de Gadamer seront accompagnées du sigle GW et l'indication du tome et de la page, conformément à *Gesammelte Werke*, 10 tomes, Tübingen, 1986-1995.

du lire, du jouer, de l'écouter, de la contemplation qui se laisse emporter. C'est précisément de la sorte que l'on peut prendre au sérieux les œuvres et leur rendre justice. Elles ne sont pas perçues comme les produits plus ou moins énigmatiques d'un esprit dans lequel nous nous replaçons empathiquement et dont on devrait essayer de subodorer les intentions. L'idée de sens d'effectuation de Gadamer est ainsi l'objection la plus puissante contre le plaidoyer de Schleiermacher pour une herméneutique de l'empathie et de la divination.

Le dépassement de la pensée de Schleiermacher dut cependant, au préalable, passer par un certain détour. Le fait que l'on perçoive la vérité d'œuvres et de textes comme « vérité d'effectuation » ne se manifesta qu'après que le sens d'effectuation de l'existence humaine fut devenu clair. Déconcertante de simplicité, la réponse herméneutique selon laquelle on n'a simplement qu'à s'engager dans une chose pour comprendre, repose ainsi sur « l'herméneutique de la facticité », que Heidegger fait ressortir en tant qu'essence du *Dasein*. Gadamer résume ainsi le fin mot décisif de l'entreprise heideggerienne : « Comprendre n'est pas quelque chose que le *Dasein* fait à l'occasion, lorsqu'il croise un contenu de sens ; comprendre est plutôt ce qui le définit comme *Dasein*. L'homme est un être qui veut comprendre et qui doit se comprendre » (GW, 10, 366).

Identifier Heidegger comme précurseur de l'herméneutique gadamérienne n'a en soi rien de palpitant. En effet, l'histoire de la réception est trop bien connue dans ce cas. Cependant, « comprendre, c'est toujours comprendre autrement » (GW, 10, 141) ; les contextes se déplacent avec chaque acte de compréhension, et celle-ci atteint la chose dans laquelle on s'engage sous d'autres perspectives, des perspectives parfois même complètement transformées. Une telle transformation se produit dans la conception heideggerienne d'une herméneutique de la facticité, et ceci de façon définitive lorsqu'elle est comprise comme pensée herméneutique orientée à nouveau vers les œuvres et les textes. C'est le cas de Gadamer, chez qui cette pensée s'accroît davantage et peut être saisie plus fondamentalement. Par ces réflexions, on obtient le point de départ pour une révision de la pensée heideggerienne, laquelle exigerait une étude en profondeur. Ceci nous conduirait cependant au-delà de la question qui est discutée ici.

II

Tournons-nous donc d'abord vers l'« herméneutique de la facticité » heideggerienne. Comme Heidegger l'affirme dans son cours du semestre d'été 1923, « facticité » se rapporte à « la désignation du caractère d'être de "notre" "propre" *Dasein* » (GA, 63, 7)², et « herméneutique » est l'« explicitation » du *Dasein*, de telle sorte qu'on forme dans le *Dasein* la possibilité « de devenir et d'être, comprenant pour soi-même » (GA, 63, 15). Ces définitions laissent déjà entrevoir que l'on doit compren-

2. Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, K. Bröcker-Oltmanns, éd., Frankfurt a. M., 1988 (*Gesamtausgabe*, t. 63). Les écrits de Heidegger publiés dans l'édition complète (*Gesamtausgabe*) seront cités avec le sigle GA et l'indication du tome et de la page. Le titre et l'éditeur seront cependant donnés séparément.

dre la formule de l'herméneutique de la facticité dans un sens double : l'explicitation de la facticité appartient à cette dernière ; là où elle est exécutée, elle possède elle-même le caractère de la factualité. Du même souffle, la facticité du *Dasein* comme telle ne se fait valoir qu'à travers l'explicitation. De dire Heidegger, à la fois vague et apodictique, il appartient au *Dasein* « d'être d'une quelconque façon dans l'être-explicité » (GA, 63, 15). On peut à tout le moins retenir ceci : explicitation ou herméneutique et facticité vont de pair, de telle sorte que l'un clarifie l'autre, et cette clarification renvoie à l'unité des deux : la compréhension du *Dasein* est le *Dasein* qui se comprend soi-même — il est, tout simplement, *Dasein*.

Au début des années 1920, Heidegger chercha constamment à élucider le caractère unitaire du *Dasein* auto-compréhensif, et par là aussi de corriger le sens propre du langage. Ceci se comprend aisément : que dans le *Dasein*, on comprend le *Dasein*, c'est-à-dire soi-même, ne signifie pas qu'il y ait ici une relation à soi, un rapport à soi. Si l'on admet de telles façons de parler, il est inutile d'insister sur ceci que la relation à soi, l'intimité à soi ou quelle que soit la façon d'exprimer cette réalité, est « pré-réflexive ». L'assurance s'estompe par la formule « à soi », et devient son propre démenti. Cependant, lorsque Heidegger insiste sur le caractère unitaire du *Dasein* auto-compréhensif, il ne cherche pas à désavouer la possibilité de la réflexion. Pour lui, la réflexion est à la fois possible et problématique : en elle se fait jour la tendance du *Dasein* à s'objectiver. De la sorte, le mode d'être spécifique du *Dasein* se voile, et alors se dessine la tâche centrale de la philosophie : dans une optique philosophique, il s'agit, comme Heidegger le croit, de s'opposer à la tendance objectivante dans le *Dasein*, afin de parvenir à une réelle, à une libre compréhension de soi. De ce point de vue, la philosophie n'est rien d'autre qu'une herméneutique de la facticité. Elle en est l'expression la plus conséquente, car elle saisit conceptuellement dans le *Dasein*, sans objectivation, ce que cela signifie que d'être là.

Le concept heideggerien d'une philosophie qui doit venir à bout de la possibilité de l'interprétation erronée, propre au *Dasein*, anime déjà son premier cours d'après-guerre de 1919 d'un *pathos* qu'on ne peut méconnaître. De façon tout à fait impressionnante, et dans le style d'une pratique philosophique tant expressive que rigoureuse, l'objectivation de soi du *Dasein* est ici conceptualisée. Elle est décrite comme « dévitalisation » (*Entleben*) qui s'oppose au « vivre » (*Erleben*) et comme identique à la détermination de la pensée en tant que « théorie ». Par là, Heidegger en vient à l'un de ses grands thèmes, c'est-à-dire la question de savoir comment la philosophie est possible, sans être théorie. Cette question alimentera encore les réflexions plus tardives sur l'essence de la pensée « sereine », sur « l'histoire de l'être » et sur la « métaphysique ».

Eu égard à ces considérations, l'intérêt que porte Heidegger dans le contexte du début des années 1920 à Aristote devient compréhensible. Il trouva ici plus que la distinction entre philosophie théorique et pratique et, du même coup, un fondement sûr à l'hypothèse selon laquelle l'orientation vers le théorique ne va aucunement de soi. Avant tout, il trouva ici la détermination achevée d'une rationalité non théorique vers laquelle il pouvait s'orienter pour ses pensées portant sur une herméneutique de

la facticité. Par sa discussion de la *phronēsis*, Aristote devient le premier herméneute du *Dasein* aux yeux de Heidegger.

L'espoir que Heidegger entretenait à l'endroit d'Aristote n'est certes pas injustifié. La *phronēsis*, comme Aristote l'entend, n'est pas simplement prudence pratique, mais essentiellement ce genre de rationalité pour qui il y va de notre propre vie, de la vie bien conduite. Elle est l'examen des possibilités de notre propre être dans la perspective de la question de savoir comment on veut être, de telle sorte que toute réflexion éclairante est d'une part déterminée par notre propre vie, et la détermine d'autre part. Pour décrire cet état de choses, Heidegger adopte déjà en hiver 1921-1922 cette formule lapidaire selon laquelle il s'agirait ici d'un « éclaircissement soucieux » (*sorgendes Erhellen* ; GA, 61, 185)³. Avant tout, l'intelligence acquise par la *phronēsis* est cependant vérité d'effectuation par excellence. Le sens de l'éclaircissement soucieux est réellement un pur sens d'effectuation, dans la mesure où il s'agit ici de vivre l'intelligence acquise. Cette dernière ne se répercute que dans la vie, pendant que la vie se présente tout à fait à la lumière de la rationalité appelée « *phronēsis* » — et se présente toujours sous un nouveau jour avec l'effectuation de l'éclaircissement soucieux. Heidegger trouve ici l'unité de l'être et du comprendre auquel il voulait faire référence avec la formule de l'herméneutique de la facticité.

III

Or, les interprétations de Heidegger relatives au concept aristotélicien de *phronēsis*, comme elles sont amplement développées dans la première partie du cours sur le *Sophiste* de l'hiver 1924-1925⁴, sont d'une grandiose partialité. Ce qui est essentiel pour Aristote ne joue aucun rôle pour Heidegger, à savoir que l'élucidation des possibilités de vie — ou l'éclaircissement soucieux — appartient à un contexte qui en soi n'est pas effectuation, mais une structure formée par une attitude morale, une marque vivante pour laquelle Aristote réserve le mot « *ēthos* » et qu'il différencie dans la discussion des vertus éthiques. Même lorsque la marque vivante ne se fait valoir que dans la réflexion et le jugement rationnel, c'est elle qui d'autre part rend possible l'accomplissement de la *phronēsis*.

Gadamer attira déjà l'attention sur ce fait dans un ouvrage de jeunesse intitulé *Savoir pratique (Praktische Wissen, 1930)* : « La séparation analytique de la *phronēsis* des vertus éthiques » n'est certes qu'une « illusion ; cela ne signifie cependant pas que les deux ne font qu'un ». L'*ēthos* prescrit plutôt « à l'exécution concrète de la pensée son objet » et sa direction. L'*ēthos*, d'ajouter Gadamer, « n'est pas déterminé en premier lieu et essentiellement par le savoir de lui-même, mais précisément par la conduite et l'accoutumance de notre propre vie » (GW, 5, 247). *Ēthos* et *phronēsis* ne sont pas une seule et même chose, mais vont de pair ; c'est à cela que se ramène ce raisonnement. Rapporté à l'interprétation heideggerienne, ce dernier n'est pas seule-

3. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, W. Bröcker et Bröcker-Oltmanns, éd., Frankfurt a. M., 1985.

4. Martin HEIDEGGER, *Platon : Sophistes*, I, Schüßler, éd., Frankfurt a. M., 1992.

ment l'appel à une interprétation moins réductionniste d'Aristote ; les réflexions de Gadamer ne sont ici rien de moins qu'une modification de la conception heideggerienne. Elles aboutissent à une autre herméneutique de la facticité.

Cependant, ceci ne se fait réellement jour que dans les commentaires plus tardifs de Gadamer à l'endroit de la formule heideggerienne. Ainsi, Gadamer rappela un jour le discours de Schelling portant sur l'« immémorial » (*das Unvordenkliche*), afin d'expliquer ce que l'on doit comprendre par le concept de facticité : c'est ce qui « se dérobe constamment et qui justement de ce fait, est toujours là ». Par la facticité, on fait l'expérience de « ce que la vie elle-même donne à comprendre », sans pouvoir le transmettre dans une clarté et une certitude décisives (GW, 10, 64). La vie ou l'existence dans sa facticité est l'ultime question qui, en « donnant à comprendre », contraint à une réponse que l'on devra chercher à entendre, et sur laquelle on devra s'entendre : elle ouvre d'elle-même des possibilités de sens qui devront être interprétées et articulées de façon interprétative — comprises et réalisées dans l'exécution de nos vies respectives. Sans en faire grand cas, Gadamer transforme l'interprétation de l'herméneutique de la facticité dans le sens d'un rapport dialogal, de façon encore plus radicale qu'il n'appert à prime abord : l'idée d'« éclaircissement soucieux » ne devient pas simplement celle d'un soliloque, d'une réflexion approfondie entendue dans le sens de la pensée aristotélicienne. Plutôt, il s'agit ici fondamentalement du dialogue de la vie et de la compréhension de la vie, de la facticité et de la réponse compréhensive à celle-ci.

Cette transformation de la pensée de Heidegger n'a sûrement pas déplu complètement à celui-ci au cours ses dernières années. En effet, trop de motifs heideggeriens l'animent. Ainsi, Gadamer différencie le pur sens d'effectuation de l'herméneutique de la facticité en y intégrant la distinction qui fut développée d'abord dans *Être et Temps* entre facticité et existence, entre être-jeté et projection. Heidegger développa alors plus tard l'idée de « co-appartenance » entre l'être et l'explicitation de l'être dans une interprétation aussi originale que profonde du mot de Parménide, selon laquelle être et penser ou percevoir, suivant la version habituelle, sont « le même »⁵. Enfin, le rapport dialogal entre l'être en question et ses articulations explicites dans la réponse est l'idée centrale dans la conception heideggerienne de la métaphysique, de la conférence inaugurale de Fribourg jusqu'à l'œuvre tardive⁶. Cependant, ce ne sont là que des parallèles, des affinités qui ne devraient pas occulter le fait que l'essentiel est ici devenu autre.

En effet, lors même que Heidegger précise le pur sens d'effectuation de l'éclaircissement soucieux dans le sens d'une structure dialogale, il conserve un motif essentiel de son ancienne conception : il est convaincu que chaque éclaircissement doit être arraché à la tendance vers le confus et l'obscur qui prévaut dans le *Dasein*. La vérité est un accomplissement qui s'oppose à la fausseté dans le *Dasein*, elle est

5. Martin HEIDEGGER, « Der Satz der Identität », dans *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957 (« Identité et différence », dans *Questions I*, p. 261).

6. Cf. mon article : « Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken », dans C. Jamme, éd., *Grundlinien der Vernunftkritik in der Moderne*, Frankfurt a. M., 1996.

l'événement par quoi la fausseté dans la *Dasein* se dissout. Certes, ce motif demeure indispensable à la philosophie en général. Au centre de la *République* de Platon, dans ce que l'on nomme communément l'allégorie de la caverne, la parabole portant sur l'éducation et son absence est un tableau authentique et indépassable de la philosophie. L'éclaircissement saisi comme mouvement, comme événement, est cependant érigé en figure omnipotente dans la pensée heideggerienne. La vérité ne lui est en général concevable que de telle sorte que l'obnubilation, devenue monnaie courante et d'autant plus tenace, est percée par un acte libérateur de la pensée ; que l'obnubilation, comme Heidegger l'entendra plus tard et le développera avant tout dans les *Contributions à la philosophie*, est interrompue dans l'événement de la vérité et aboutit à un nouveau départ dans le *Dasein*. Ainsi se dissipent les objectivations déformantes, les dépôts de poussière d'une vie perdue dans des représentations et des concepts, dans une affirmation de soi, et point immédiatement la vérité de l'être et du *Dasein*. Malgré toute différenciation et toute reformulation, le motif fondamental subsiste ainsi dans la pensée de Heidegger sur la vérité d'effectuation — lors même que l'effectuation, mise en relief dans son caractère actif, devient un événement passif de la vérité qui englobe l'homme. Et parce que Heidegger n'abandonne pas non plus la conviction selon laquelle l'obnubilation ou l'objectivation s'établit toujours, la vérité reste selon lui marquée par la discontinuité ; elle est le soudain, l'instant, un éclair qui d'un coup illumine la nuit, pour ensuite retomber dans l'obscurité. Ceci donne à la pensée de Heidegger sa coloration expressionniste et eschatologique.

Si de tels traits sont absents chez Gadamer, ce n'est pas simplement dû à des raisons atmosphériques, ce n'est pas en dernière analyse une question de tempéraments différents et n'a rien à voir avec cette urbanité tant citée qui se démarquerait favorablement contre le soi-disant provincialisme de Heidegger ; comme si les préférences vestimentaires d'un philosophe pouvaient se rapporter à sa pensée, et comme si quelqu'un qui sut élaborer comme personne à sa suite une pensée de la modernité technique et scientifique n'avait jamais risqué un coup d'œil hors du terroir. Ce qui est déterminant, c'est que Gadamer comprend le rapport entre éclaircissement et obscurité, entre élucidation et confusion — donc entre vérité et fausseté de façon complètement différente. Ses réflexions se concentrent en effet sur l'idée selon laquelle l'éclaircissement n'est pas simplement un combat contre la confusion ou l'événement de son interruption, mais devrait aussi laisser subsister l'obscurité — et pas seulement de telle sorte que l'on attend le prochain éclaircissement. Les élucidations sont toujours possibles, mais elles se tiennent dans un domaine qui admet leur réalisation respective, tout en se dérochant. C'est là un domaine qui, comme le dieu delphique pour Héraclite⁷, n'éclaircit ni ne voile, mais donne à comprendre : le langage. Gadamer dit un jour que toute la sphère langagière renvoie au-delà de ce qui est énoncé ; voilà le sens de cette phrase qui fut programmatique pour *Vérité et Méthode* : « L'être qui peut être compris est langage » (GW, 2, 334)⁸.

7. Cf. le fragment numéroté B 97 chez Diels/Kranz.

8. Cette formule se trouve dans *Wahrheit und Methode*, GW, 1, p. 478 (*Vérité et Méthode*, 1976, p. 330).

La référence au caractère provisoire de toute expression langagière est, bien sûr, intuitivement claire. Ce que l'on dit peut toujours être dit autrement et même mieux. Pour mettre quelque chose en lumière d'une façon particulière, d'autres aspects doivent être négligés — toute tentative d'élucidation est limitée de par ses possibilités. C'est seulement parce qu'aucune contribution n'est exhaustive qu'il peut y avoir des discussions, et qu'existe ce plaisir singulier que l'on prend à la variation des choses, lesquelles, considérées de façon superficielle et inculte, sont connues depuis longtemps déjà. Ou dans les mots de Gadamer : « Ce qui résulte du parler n'est pas une simple fixation du sens visé, mais la tentative toujours nouvelle, ou mieux encore, la tentation toujours renouvelée de s'engager dans quelque chose et d'entrer en relation avec quelqu'un » (GW, 2, 335). Tout dialogue raisonnable vit d'une richesse qui procède non pas de lui-même, mais d'un principe intarissable, que Gadamer attribue au langage.

Cependant, qu'est ici « le langage » ? Pour une première réponse, on devrait se remémorer les réflexions de Gadamer sur l'éthique aristotélicienne : tout comme l'*ēthos* en tant que marque vivante libère les élucidations explicites de l'action dans la *phronēsis*, « le langage » est le contexte libérateur du discours rationnel. L'être, entendu comme langage, est ainsi l'être d'une forme d'existence : l'ouverture limitée d'un pouvoir-comprendre dans laquelle on doit être engagé lorsqu'on veut s'entendre avec les autres, et sans laquelle on ne peut non plus comprendre d'autres formes d'existence. Les rapports de traduction ne sont possibles qu'entre les formes d'existence.

Les formes d'existence de ce type se laissent définir historiquement comme tradition. Ainsi, elles tiennent leur vivacité de ce qu'elles ont un effet, ce qui signifie qu'elles perdent constamment leur évidence à certains égards et appellent au comprendre explicite. Ce qui n'est pas évident, mais qui n'est, proprement dit, pas encore devenu étranger, donne à comprendre, de telle sorte qu'il peut être nouvellement articulé et compris comme possibilité de notre propre forme d'existence.

Lorsque Gadamer décrit cette réalité particulière de la tradition comme histoire de l'efficiencia dans *Vérité et Méthode*, il contribue par là à l'herméneutique de la facticité dans son sens. Certes, l'idée de l'histoire de l'efficiencia est aussi entièrement conçue en concepts de mouvement. Cependant, la co-appartenance dialogale entre l'événement de la tradition et la compréhension actuelle se substitua à la pure vérité d'effectuation. Lorsque le produit de la tradition n'est plus évident et donne à comprendre, l'horizon propre de la compréhension actuelle se démarque de l'horizon de la tradition, pour « fusionner » à nouveau avec l'horizon de la tradition dans la compréhension réussie. C'est précisément en perdant son évidence et en devenant un peu plus thématique, plus « objectivée », que la tradition se perpétue.

La dissemblance entre une facticité qui donne à comprendre et une compréhension qui lui répond ne se fait vraiment jour que lorsque l'être factuel du langage prend forme, et ainsi advient à une présence autonome en regard de l'événement. Dans ce cas, on a affaire à des textes qui sont des « textes éminents ». Gadamer affirme dans l'ouvrage *Texte et Interprétation* que les textes éminents se caractérisent

par l'« auto-présence ». Il ajoute en guise d'explication que le mot rend « présent non seulement ce qui est dit, mais aussi soi-même dans sa réalité sonore qui apparaît » (GW, 2, 352). Les textes sont éminents dans la mesure où ils ne servent pas simplement à la fixation provisoire d'un discours, mais « s'imposent avec une prétention normative devant tout comprendre et attendent tout nouveau laisser-parler ». De la sorte, ils ne sont « toujours proprement là que lorsqu'on y revient » (GW, 2, 351), c'est-à-dire dans la récitation et dans la lecture muette. Lecture et récitation se tiennent toujours dans la marge de manœuvre du texte qu'ils mettent en valeur, mais qui aussi se dérobe de façon particulière. Le texte recèle toujours dans sa richesse des possibilités de sens qui pourront être relevées une prochaine fois et, là encore, dans d'autres limites.

Lorsque Gadamer mentionne ici la « réalité sonore » du texte éminent, il appert qu'il songe à la poésie ou, plus particulièrement encore, au lyrisme. C'est là une évidence : la présence spécifique à laquelle le langage est apte ne se manifeste réellement qu'en sons. Et la poésie n'est ainsi, selon le mot de Gadamer, « proprement là » que dans la récitation. Moins la réalité sonore ou l'action langagière est importante, plus le texte devient un « produit intermédiaire », une simple « phase dans l'événement d'entente » (GW, 2, 341), sur laquelle on ne se concentre que pour pouvoir la ramener dans le sens vivant d'effectuation de la communication rationnelle. Gadamer peut résumer ces réflexions en prétendant que dans tous les cas, « la compréhension du texte reste dépendante des conditions de communication qui, en tant que telles, dépassent la simple signification fixée de ce qui a été dit » (GW, 2, 342). Lorsque le caractère de présence d'un texte devient plus faible, il perd visiblement aussi sa facticité eu égard à la lecture qui entend et s'entend.

IV

Cependant, en est-il vraiment ainsi ? Des textes comme les carnets posthumes de Nietzsche, les notes de Wittgenstein ou encore les fragments qui nous sont restés des penseurs présocratiques, donc des textes, dont la forme est incomplète ou corrompue, sont pourtant de ce genre auquel on doit revenir et qui ne peuvent « être proprement là que lorsqu'on y revient » — en tant que marges de manœuvre de la pensée qui peut s'engager dans ces textes sans jamais les épuiser. La facticité ne se manifeste pas ici en tant que réalité sonore et, en lisant et en pensant, on fait cependant l'expérience que quelque chose auquel il faut répondre et auquel on a toujours déjà répondu dans la lecture et la pensée est donné à comprendre.

Si cela est clair, on pourrait ajouter que la présence spécifique d'un texte se fait certes valoir de façon particulièrement claire et impressionnante dans l'« auto-présence » littéraire, mais elle ne doit pas consister uniquement en celle-ci. Les textes peuvent aussi être présents dans leurs figures et leurs expressions, dans leurs concepts et images, lesquels engendrent et supportent l'événement de compréhension, lui donnent son horizon et ne peuvent ainsi jamais être dissous dans l'événement de compréhension. La formule de l'herméneutique de la facticité se serait alors révélée comme référence au jeu réciproque entre présence et sens d'effectuation, la présence

signifiant ici la marge de manœuvre — donnant à comprendre — du comprendre pertinemment ancré en lui, répondant toujours de façon nouvelle et se réalisant dans le temps. La co-appartenance entre l'être comme présence et le temps se meut dans l'herméneutique de la facticité. L'expérience selon laquelle tout ce qui est articulé pourrait être dit autrement demeure toujours en retrait dans la compréhension ; chaque voie empruntée n'en est qu'une possible ; la prochaine fois, on lira le texte autrement et on n'articulera plus sa compréhension comme on le fait maintenant. Quelque chose est visé qui est déjà là et, pourtant, qui n'existe pas réellement dans le sens de la récitation, de l'« auto-présence ». Avec la référence à la « réalité sonore », Gadamer tend à vouloir identifier de nouveau l'immémorial de la facticité avec le sens d'effectuation.

D'autre part, les réflexions de Gadamer sur l'essence du « texte éminent » cherchaient à réhabiliter une présence immémoriale. En ce sens, le texte éminent est le signe que le soupçon contre la pensée de la présence, en tant que dogme métaphysique devenu douteux, est sans fondement. L'art littéraire nous révèle de façon particulièrement impressionnante que la présence ne signifie pas « l'actualité de l'étant-là-devant » et par le fait même aucune réalité objectivable, mais plutôt un « renvoi » (*Verweisung*) : le langage et l'écriture, de dire Gadamer, « ne *sont* pas, mais *renvoient à une signification (meinen)*, et ceci est aussi valable lorsque ce qui est signifié ne se trouve nulle part ailleurs que dans le mot qui apparaît » (GW, 2, 356). On devrait ajouter que ce qui importe ici, ce n'est pas l'apparition, mais le caractère productif du mot qui ouvre des possibilités de comprendre. Si l'être qui peut être compris est langage, la présence inhérente à cet être possède toujours le caractère de la facticité : elle est « immémoriale ». Celui qui veut saisir ses modes d'apparition, au lieu de la comprendre comme marge de manœuvre et impulsion du comprendre, rentre les mains vides.

Traduction de Donald IPPERCIEL