

UN PRAGMATISME AMBIGU ? « L'EN TANT QUE » HERMÉNEUTIQUE AU REGARD DES RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

[Jean-Claude Monod](#)

Presses Universitaires de France | « [Les Études philosophiques](#) »

2010/3 n° 94 | pages 333 à 347

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130577096

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-3-page-333.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

UN PRAGMATISME AMBIGU ? « L'EN TANT QUE » HERMÉNEUTIQUE AU REGARD DES RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

La confrontation ou la comparaison entre la pensée de Heidegger et celle de Wittgenstein est un exercice délicat, dans lequel on est sans cesse amené à se demander quelle portée donner à ce qu'on pourrait nommer, pour paraphraser Hans Blumenberg, des ressemblances de surface qui masquent peut-être des différences profondes¹. Les convergences de ces deux pensées engagent sans doute ce que Karl-Otto Apel a désigné comme une décisive « transformation de la philosophie » au xx^e siècle² (selon le titre de son recueil majeur, *Transformation der Philosophie*, qui vient d'être traduit en français) – une transformation anti-idéaliste et « autothérapeutique », associant un certain tournant linguistique et pragmatique à une mise à distance de la métaphysique, – sous la forme d'une « destruction » ou d'un démontage des traditions sédimentées, chez Heidegger, d'une « dissolution » des faux problèmes chez Wittgenstein. Dans cette perspective, Apel, comme Robert Brandom, Richard Rorty ou Ernst Tugendhat, ont attiré l'attention sur certaines similitudes (frappantes) : celles qui existent entre, d'un côté, le souci du Heidegger des années vingt, et de *Sein und Zeit*, de donner une description juste du rapport quotidien au monde qui nous entoure, y compris du rapport quotidien du langage au monde, contre ce qu'il y a à cet égard d'opacifiant dans les constructions philosophiques reçues de la tradition, contre les interprétations platonisantes de la théorie et d'un « monde des significations » indépendant de notre monde pratique ; et, d'un autre côté, les préoccupations du Wittgenstein des *Recherches philosophiques* et de la « philosophie du langage ordinaire ». L'attention portée par Heidegger à l'arrière-plan essentiellement et primordialement « pratique » aux choses, qui

1. Voir Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1966. Bien sûr, la formule de Blumenberg ne vise pas la comparaison Heidegger-Wittgenstein, mais les thèses de sécularisation qui concluent d'une ressemblance « morphologique » à une « substance » commune.

2. Karl-Otto Apel, *Transformation de la philosophie*, t. 1, traduction française C. Bouchindhomme *et al.*, Paris, éditions du Cerf, 2007 (édition originale : Suhrkamp, 1973).

place leur prise en vue théorique à une place *dérivée* de ce rapport primordial, et insuffisamment approché dans son mode d'être propre – à savoir *l'usage*, précisément, selon le § 15 de *Sein und Zeit* qui identifie à l'usage le mode d'être propre à l'*In-der-Welt-sein* – a été également rapprochée, par les mêmes commentateurs, d'une certaine inspiration « pragmatiste », au sens du pragmatisme de Dewey, de William James et de George Mead, etc.

Pourtant, il peut sembler à la fois partiellement pertinent *et* insuffisant ou même trompeur de définir comme « pragmatisme » la pensée de « l'usage » que l'on peut dégager des écrits et des cours du Heidegger des années vingt et de *Sein und Zeit*, pour ne rien dire ici de Wittgenstein – Heidegger sera le point de mire de cet article, Wittgenstein constituant ici plutôt un contrepoint (critique). K.-O. Apel parle, à propos de *Sein und Zeit*, d'un « pragmatisme ambigu », et il me semble en effet que cette ambiguïté n'est pas contingente, elle fait la singularité de la perspective heideggérienne – tension d'une pensée de l'usage à la fois pragmatiste au premier abord et antipragmatiste dans sa compréhension profonde de ce « premier abord » même comme inauthenticité.

C'est ce mouvement qu'on aimerait essayer d'approcher, à partir du thème ou de l'idée d'une herméneutique quotidienne, d'un niveau de « compréhension » primordial, pratique et préthéorique, correspondant précisément à « l'usage » des choses et des signes ; et en tentant de confronter cette thématization de l'usage, liée à la question du « en vue de » et du « en tant que » herméneutique, aux *Recherches philosophiques* de Wittgenstein et à la thématization du voir-comme.

On entendra donc ici, au moins dans un premier temps, « Usage » au sens plus large : usage du monde, commerce avec le monde, tel qu'on le trouve utilisé, justement, par Heidegger au § 15, intitulé « l'être de l'étant que l'on rencontre dans le monde-ambiant ». Heidegger écrit : « nous appelons aussi [l'être-au-monde quotidien] *l'usage (Umgang)* que nous avons, *dans* le monde, et *de (mit)* l'étant intramondain »¹. Certes, ce que Emmanuel Martineau traduit ici par « usage » n'est pas le mot allemand le plus courant pour « usage », *Gebrauch*, mais *Umgang*, qu'on peut traduire par fréquentation, commerce (qui permettrait ici une traduction au plus proche du *mit* : « le commerce que nous avons *avec* l'étant intramondain »), familiarité, mais qu'on traduit parfois bien par « usage », par exemple pour l'expression *Umgangssprache*, langue usuelle, langage familial, et pour le verbe *umgehen*, user de quelque chose, ou manier, manœuvrer, manipuler, avec les connotations éventuellement péjoratives du terme. De cet *Umgang*, donc, Heidegger indique qu'il est *le caractère même de l'être-au-monde quotidien*, la façon dont nous rencontrons l'étant le plus proche, le plus souvent. Et il utilise immédiatement le vocabulaire de l'usage-utilisation : « cet étant n'est pas objet d'un connaître-le-monde théorique, il est l'utilisé (*das Gebrauchte*),

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927, rééd. 1993, p. 66-67.

le produit (*Hergestellte*), etc. »¹. Et plus loin : « le *Dasein* quotidien est toujours déjà sur ce mode, par exemple : en ouvrant la porte, je fais usage (*ich mache Gebrauch*) de la poignée »². C'est précisément à ce type de « rencontre » primordiale et quotidienne avec l'étant que Heidegger veut offrir un « accès phénoménologique », contre sa méconnaissance ou son « refoulement » par les tendances d'interprétation traditionnelles, intellectualistes, qui privilégient d'emblée la connaissance et qui, de ce fait, ne connaissent que des « choses » subsistantes, pensées sur le mode inerte de la matérialité, de la substantialité, de la juxtaposition *partes extra partes*, etc. En filigrane, ces différents modes d'accès aux choses renvoient à la différence, linguistiquement tenue – et qui a divisé les traducteurs ! – mais philosophiquement décisive dans *Sein und Zeit*, entre *Zuhandenheit* (ce qui est à portée de la main comme objet d'usage) et *Vorhandenheit* (ce qui est présent-subsistant devant la main dans une relation qui prépare l'objectivation).

Cette volonté de penser l'usage se traduit immédiatement, dans ce même paragraphe, par la description fameuse de « l'outil » ou du « truc », *Zeug*. Traduisons donc par « truc », pour restituer la dimension de subversion de ce vocabulaire, – comme si, pour penser le niveau de l'usage, il fallait « sortir » du vocabulaire « noble » et consacré de la tradition philosophique, peut-être pour le penser avec ses propres mots, suivant la volonté de Heidegger de tirer la philosophie hors d'un rapport excessivement théorique au monde pour la jeter en quelque sorte dans la rue, – avec une manière de dire : voilà comment les choses se donnent réellement au quotidien ! « L'étant que nous rencontrons dans la préoccupation, nous l'appelons le *truc*. Ce que l'on trouve dans l'usage, ce sont des trucs (*Zeuge*) – pour écrire, pour coudre, pour effectuer un travail manuel, pour se déplacer, pour mesurer. Le mode d'être du truc doit être dégagé »³.

Ici un soupçon peut naître : est-ce que Heidegger ne se laisse pas porter par une libre association qui nous fait glisser de l'usage du monde (*Umgang*), à un type d'usage particulier : l'usage d'outils, au sens large ? Observons d'abord que Heidegger traite ici du type d'étant qu'on rencontre dans l'usage et qu'il choisit d'appeler *Zeug*, avant de citer une série d'instruments, d'outils, d'appareils, d'accessoires... Mais ainsi, ne « solidifie »-t-il pas, en quelque sorte, l'étant que nous rencontrons dans l'usage, au risque de ramener sa diversité à un type d'étant trop déterminé, des « produits », presque toujours « maniables » ? Il y a là une pente qui est bien thématiquement réflexivement : le *Dasein* pense à partir de ce qu'il a devant lui et autour de lui. L'analytique du *Dasein* tente de cerner ce niveau sans s'y identifier, de rendre visible ce que le *Dasein* ne voit même plus de sa propre quotidienneté – toutes ces choses que l'on manie sans plus même s'en rendre compte. *Qui* remarque encore la poignée de porte ? On ne la remarque que quand elle coince ou nous reste

1. *Ibid.*, p. 67.

2. *Ibid.*, p. 67.

3. *Ibid.*, p. 68.

dans les mains ; sinon, le « truc » est invisible, il fait partie du quotidien. Or c'est justement une tâche de la phénoménologie telle que la conçoit et la présente encore Heidegger dans *Sein und Zeit* que de nous rendre visible, paradoxalement, *le phénomène même* – le phénomène de l'usage nous est invisible tant il nous est évident.

La grande force de l'analyse est de suggérer qu'on a là un niveau de réalité et de sens, de « signifiante », de *Bedeutsamkeit*, que la prise en vue « théorique » *présuppose* et « omet » pourtant, et qu'elle doit omettre pour ne voir dans les choses que des « choses » qui nous feraient face sur le mode de l'objectivité, surface et extension, qualités premières et, éventuellement, qualités secondes, etc. L'outil « n'est » *rien* sur ce mode, ou plutôt vu sous ce mode il *nest pas* un outil, il est un composé de différents matériaux, un volume... L'appréhender normalement, *en tant qu'outil*, c'est le saisir immédiatement dans son être-pour..., donc dans sa « signification pratique », dans son lien avec des pratiques qui l'utilisent-pour... Je ne vois pas le téléphone comme un objet en plastique de tant de centimètres, je le « vois » à peine, en fait, je le prends pour téléphoner, etc.

Nous sommes ainsi conduits à pluraliser les niveaux du « voir », de la « vision » ordinaire des choses, mais en renversant l'ordre de priorité et de valorisation ontologique traditionnelle : il n'y a pas d'abord le niveau de la perception « pure » des choses, à laquelle notre appréhension « en vue de », notre visée « pragmatique » *s'ajouterait*... De même, il est inadéquat de décrire notre situation comme si, dans le cas de la perception dite « simple », nous avons un accès purement « théorique » aux choses, tandis que dans le cas où je vise la chose *pour*..., nous nous trouverions dans le cadre de la seule *praxis*. Comme le soulignait déjà le manuscrit de 1922, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, la *praxis* humaine n'est jamais « purement pratique », et inversement la *théoria* est elle-même une forme d'activité, de « pratique » – on a là typiquement une distinction qui est devenue, pour Heidegger, obscurcissante et qu'il faut contourner *pour penser justement ce niveau primaire de l'usage*. Heidegger effectue ce contournement autrement que Wittgenstein, en ce qu'il recourt notamment à cette langue des commencements de la philosophie qui nous est transmise pour penser, mais dont il faudrait, en quelque sorte, revitaliser les concepts transmis, traduits, trahis au cours de la longue histoire de la métaphysique. Ainsi va-t-il chercher un terme non pas dans la langue philosophique consacrée, mais là encore dans la langue grecque plus « quotidienne » : *ta pragmata*. *Ta pragmata* est un pluriel, irréductiblement, un ensemble de tâches et de préoccupations, là où « la » *praxis* donne une fausse image d'unité, qui ne se constitue qu'en contraste avec « la » *théoria* : *ta pragmata* peut se traduire par « les affaires, les affaires courantes, humaines », désignant au fond tout ce dont on parle au quotidien dans la cité, tout ce qui nous tient occupés, affairés... Tous ces petits soucis qui me relient au monde ambiant...

Le fait qu'on puisse parler d'une perspective « pragmatiste » de *Sein und Zeit* tient principalement à deux choses : d'une part, à ce que Heidegger

analyse l'attitude théorétique elle-même comme une certaine modulation ou abstraction à partir de ce « commerce » avec le monde, comme une forme *dérivée* de ce commerce préoccupé, ou de ce qu'il appelait, dans les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, la « mobilité fondamentale » du *Dasein*¹. Et d'autre part, à ce qu'il situe ce qu'on peut appeler la « pure perception » comme étant également une sorte de « pause » dans l'agir-préoccupé, un suspens momentané de l'interprétation « utilitaire », en quelque sorte. On trouve bien une vision tout à fait similaire chez George Herbert Mead, par exemple, dans son article « Le facteur social dans la perception », où il écrit : « la perception de choses physiques suppose une action *déjà* en cours, *avant* la perception, [une action] qui est un processus dont la perception fait partie ».² La perception n'est donc pas une « simple » représentation de l'objet qui se tiendrait tranquillement en face de nous, mais ce que Mead désigne, en des termes proches de ceux du manuscrit de Heidegger sur Aristote, comme un certain « ralentissement » ou une interruption du mouvement, de l'action, ou en termes plus psycho-physiques comme une « inhibition du processus de mouvement »³. La perception « pure », tout comme l'attitude qui vise une connaissance dite « objective » sont ancrées dans une vie et dans une pratique sociale qu'elles ont tendance à méconnaître alors qu'elles y ont leur condition de possibilité.

L'insistance de Heidegger sur le fait que tout énoncé se détache sur un fond de *silence* renvoie au même fait, à la fois très simple et occulté ou impensé par la tradition métaphysique : la présence, l'ouverture au monde *précède* et *entoure* le discours, et en un sens *l'usage a une préséance ontologique sur tout énoncé*. Or ce rappel qui, là encore, peut sembler trivial, a des effets considérables pour la prise en vue de l'être du *langage*, là aussi *non dissocié de l'usage*. Le *lógos* n'est pas d'abord un pur énoncé (*Aussage*), mais une « parole » (*Rede*), qui cherche à montrer ce qui se manifeste.

On peut renvoyer à ce propos au cours du semestre d'hiver 1925-26 à Marbourg, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, § 12, *Grundstruktur des lógos*⁴ : on y trouve déployée une réflexion sur la *fausse* « simplicité » de l'énoncé *canoniquement* « simple » pris pour fil directeur des analyses philosophiques du langage – le jugement « cette table est noire », « ce tableau est noir ». Cette proposition, dit Heidegger (dans un cours ultérieur, de 1929), « nous sentons immédiatement qu'elle est en quelque sorte préparée pour la logique ». *En pratique*, ce que nous « nous disons » le plus souvent, éventuellement silencieusement, quand nous portons l'attention vers le tableau ou la table,

1. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduction française J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 23.

2. George Herbert Mead, *The Philosophy of the Act*, Chicago, Chicago University Press, 1938, p. 149.

3. *Ibid.* Heidegger parle de son côté d'une « suspension » momentanée de la mobilité, d'une « halte » dans le mouvement préoccupé qui permet la prise en vue théorique (*Interprétations...*, p. 23).

4. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe (désormais GA) t. 21, Francfort, Klostermann, 1976, p. 137 sq.

c'est : « ce tableau est mal placé », « cette table est trop haute... ». L'étant est alors pris en vue dans la perspective fondamentale de l'usage, qui est d'ailleurs *celle pour laquelle ces étants ont été produits*.

La mise en question de la valeur paradigmatique du jugement, de la proposition prédicative « logique », dont toute une philosophie du langage a fait le fil directeur de son analyse du langage comme s'il s'agissait de la forme du *lógos* par excellence, participe de ce que Heidegger désigne comme une tentative pour « libérer la grammaire de la logique ». Cette perspective entend mieux rendre compte de l'être du *lógos*, de la *parole*, en ne mesurant pas celle-ci, et le langage en général, à une « norme » extérieure, idéale, qui serait donnée par la logique. Cette dimension antilogiciste, antifrégréenne, si on veut, se retrouve bien sûr chez le second Wittgenstein, qui a en commun avec Heidegger de récuser une vision téléologique du langage dont la logique constituerait le seul *télos*, la norme, et de contester cette normativité du langage *à partir de l'usage*. Wittgenstein note ainsi dans une révision du *Big Typescript* : « “La logique est une science normative” est censé vouloir dire qu'elle établit des idéaux que nous devrions tenter d'approcher. Mais ce n'est pas du tout le cas. La logique établit des calculs exacts »¹.

Il est donc erroné, pour Wittgenstein, de penser que la logique établit des idéaux que notre langage quotidien devrait tenter d'approcher. Mais Heidegger va plus loin, et l'on approche alors de la zone de turbulence de la comparaison. Selon Heidegger, le rapport aux choses sous la modalité de l'usage revient toujours à les aborder « en tant que », au sens de ce que Heidegger appelle donc, dans *Sein und Zeit* mais déjà dans différents cours des années vingt, le en tant que herméneutique ou l'herméneutique de la facticité.

On sait que Heidegger se mettait ici dans les pas de Dilthey, qui avait effectué une première extension de l'idée d'interprétation à la *vie* elle-même : c'est la *vie* elle-même (en un sens qui transcende toute opposition entre vie biologique et vie spirituelle, ou qui englobe le biologique, le psychologique et l'historique) qui s'interprète elle-même à travers ces « objectivations » que sont les discours, les savoirs, les œuvres littéraires, etc. Heidegger prolonge cette extension de l'*hermeneia*, qu'il traduit par *Auslegung*, explicitation, interprétation, en un sens qui ne porterait donc pas seulement sur des textes, mais au sens où *toutes* nos activités vitales (dans le cours *Hermeneutik der Faktizität*) et sociales (dans *Sein und Zeit*, sur fond d'une mise à distance de la *Lebensphilosophie*), toutes nos *pragmata*, justement, impliqueraient de mettre en œuvre une certaine *hermeneia*. C'est là ce que Heidegger, dans le cours de 1925 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, désigne comme : *Die Als-Struktur des primären Verstehens : hermeneutisches « Als »*².

1. Cité dans les Appendices à Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (édition originale : Blackwell Publishers, 1953), tr. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, p. 333.

2. *Logik*, cours du semestre d'hiver 1925/26 à Marbourg, § 12, section a, GA 21, p. 143-153.

Mon réveil sonne, j'interprète, je comprends cette sonnerie « comme » le signe de ce que « je dois » me lever. Je sors de mon appartement et j'appuie sur un bouton dont je sais – c'est un pré-acquis herméneutique, une interprétation « passée dans le quotidien » – qu'il a pour fonction d'« appeler l'ascenseur », etc. Du lever au coucher, j'interprète des signes – la sonnerie, le clignotement de l'ascenseur, etc. – dont je comprends le sens, ce qui traduit mon inhérence, mon être-dans-un-monde ambiant familier, mon appartenance à ce monde social-historique-ci, dont je comprends la *Bedeutsamkeit*, la signifiante. Être capable de s'orienter en suivant des signes conventionnels marque mon appartenance à une certaine « forme de vie », si l'on veut transposer le vocabulaire de Wittgenstein.

Mais on atteint ici un point de bifurcation entre une approche « heideggerienne » et une approche « wittgensteinienne » : faut-il situer l'interprétation au niveau même du « voir », de l'usage le plus quotidien et de la perception même des choses ? Ou bien faut-il parler, même pour les « signes » de notre quotidien, d'une « coutume », d'une règle plutôt que de parler d'interprétation ? Et dans quelle mesure le « comme » herméneutique de Heidegger peut-il être rapproché du « voir-comme » étudié par Wittgenstein, comme on pourrait être tenté de le faire ?

Heidegger pense en effet ce voir-comme sur le mode du « toujours-déjà » ou du « chaque fois » : on voit toujours d'abord comme... Ainsi dans *Sein und Zeit*, § 32 : « Le commerce circonspect-interprétant (*der umsichtig-auslegende Umgang*) avec ce qui est à portée de main dans le monde ambiant, qui “voit” ceci *comme* table, porte, wagon, pont, n'a pas nécessairement besoin de placer ce qui est explicité (ou interprété – *Ausgelegte*) déjà dans un énoncé (*Aussage*) déterminant. *Tout voir simple et antéprédicatif qui tombe sur ce qui est à portée de main est de lui-même chaque fois déjà comprenant-interprétant* »¹. Autrement dit, l'interprétation ou l'explicitation ne commence pas quand on commence à parler, à « prédiquer » sur, à qualifier l'objet comme... Tout voir jeté sur ce qui est à portée de main est *déjà* interprétant par lui-même.

Pour le Wittgenstein des *Recherches philosophiques*, en revanche, l'usage n'implique pas comme tel une interprétation, mais plutôt une coutume, une règle à suivre. L'exemple donné au § 198 est intéressant pour notre comparaison dans la mesure où il s'agit d'un panneau indicateur, donc tout à fait d'un signe participant de ce que Heidegger, de son côté, appelle le « système de renvois » de la *Bedeutsamkeit*.

Wittgenstein décrit les choses ainsi : « j'ai été dressé à réagir à ce signe d'une façon bien déterminée, et maintenant j'y réagis ainsi. [...] On ne se dirige d'après un panneau indicateur que pour autant qu'il existe un *usage* constant, une coutume »². L'usage renvoie bien à une pratique – « “suivre une règle” est une pratique », note Wittgenstein, et il y a sur ce point accord avec Heidegger. Mais il serait erroné d'approcher cette pratique en

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 149.

2. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 198, p. 125-6.

termes d'interprétation-compréhension. Comme le dit le même § 198, « les interprétations à elles seules ne déterminent pas la signification ». Suivre un panneau indicateur renvoie à un usage social constant, à des coutumes, des *institutions* écrit Wittgenstein au § 119. Et Wittgenstein invite alors *explicitement* à combattre ce qu'il perçoit comme « un penchant à dire : toute action qui procède selon la règle est une *interprétation* ». Non, souligne le § 201, « il y a une appréhension de la règle qui *n'est pas* une *interprétation* (*keine Deutung*) »¹.

Pourquoi parler d'un penchant, d'une tentation à laquelle il faut résister ? Qu'est-ce qui est trompeur dans cette façon de parler, de voir de l'interprétation là où, pour Wittgenstein, il n'y en a pas ? Wittgenstein vise, me semble-t-il, essentiellement deux choses : d'une part, une telle façon de voir tend à « privatiser » le rapport aux signes, ou à le rendre plus énigmatique qu'il n'est, et à manquer la dimension collective, « mécanique » de l'usage. Au fond, la description de Heidegger pourrait donner l'impression de correspondre à la situation d'un individu isolé qui « retrouve(raît) » les significations, en quelque sorte de l'extérieur, comme s'il venait de débarquer d'une autre époque ou d'une autre planète et redépliait l'ensemble des signes... La description heideggérienne ressaisit ce système de renvoi que nous tenons pour évident parce que nous avons grandi avec ou dedans. Mais nous rend-elle ainsi sensible un mode d'être des choses usuellement masqué par son évidence, et remplit-elle ainsi la tâche même de la philosophie (nous rendre conscients de ce que nous croyons évidents) ? Ou bien produit-elle une reconstruction elle-même artificielle, obscurcissant l'évidence, justement ?

Le second grief consisterait à dire que cette terminologie a également pour effet d'*intellectualiser*, à travers le vocabulaire de l'*hermeneia*, de l'interprétation-compréhension, ce qui relève d'institutions et de pratiques collectives. On peut citer dans cette perspective le manuscrit 165 cité en annexe des *Recherches philosophiques* : « ce n'est pas l'interprétation qui construit un pont entre le signe et ce qui est signifié. Seule la pratique le peut »². Avec, plus loin, la métaphore des rails : « cela veut dire que l'élément personnel est pour ainsi dire éliminé. Nous suivons une règle comme un train suit les rails, s'il ne déraile pas »³.

N'y aurait-il pas plutôt là un accord avec Heidegger ? Certes, pour le premier point, Heidegger ne considère nullement que la compréhension quotidienne soit une activité intellectuelle « privée » dont serait capable un individu isolé : la « structure de renvoi » des signes est, en un sens, l'analogon des « institutions » dont parle Wittgenstein, et le mode d'être du *Dasein* dont il est question dans l'usage est typiquement celui de l'être-avec, de l'être qui ne vit pas sur un mode « personnel » mais sur le mode de la quotidienneté « moyenne » et tendanciellement anonyme, du « on »... L'élément personnel

1. *Ibid.*, § 201, p. 127 (souligné par Wittgenstein).

2. ms 165, cité dans les Appendices aux *Recherches philosophiques*, p. 340.

3. *Ibid.*

est en effet pour ainsi dire éliminé : on ouvre une porte, on passe au feu rouge, on suit les panneaux indicateurs... Heidegger et Wittgenstein convergent pour suggérer qu'il est tout à fait superflu de convoquer ici un « sujet », un *ego*. Penser l'usage a aussi l'intérêt, pour Heidegger, de nous faire accéder à une ontologie non-dualiste, débarrassée de la polarité sujet-objet.

En revanche, Heidegger opère assurément une généralisation de l'idée d'*Auslegung*, – mais faut-il ici traduire par « interprétation », plus souvent rendu, en allemand, par *Deutung* ? Heidegger oriente lui-même vers une telle traduction en parlant d'*herméneutique*, en évoquant le modèle textuel, etc. La « pratique » la plus quotidienne serait ainsi tramée d'herméneutique, entièrement déterminée par le pré-acquis de la signification des signes.

Certes, au § 32 de *Sein und Zeit*, Heidegger envisage la possibilité d'un « défaut de ce “en tant que” » (*Fehlen dieses “Als”*), c'est-à-dire d'une incapacité à voir ceci comme... Cette hypothèse intervient aussitôt après le texte précédemment cité :

« Le commerce circonspect-explicitant (*der umsichtig-auslegende Umgang*) [...] qui “voit” ceci *comme* table, porte, wagon, pont, n'a pas nécessairement besoin de placer ce qui est interprété déjà dans un déterminant. *Tout voir simple et antéprédicatif porté sur ce qui est à portée de main est de lui-même chaque fois déjà comprenant-explicitant* »¹.

C'est ici que Heidegger fait intervenir l'hypothèse du « défaut de ce “Als” » : « mais, écrit Heidegger, est-ce que le défaut de ce “comme” [voir ceci comme table, porte, etc.] ne constitue pas la simplicité d'une pure perception de quelque chose ? » Réponse de Heidegger : « *le voir de cette vision (Sicht, [ici la « pure » vision perceptive dont on fait l'hypothèse, sans “comme”]) est chaque fois déjà comprenant-explicitant* »².

Autrement dit, le fait de viser la chose *sans* l'appréhender « comme », « en vue de », est une « modification » et *n'est aucunement un mode « simple » d'appréhension*. Et cette conversion ne nous révèle rien de « simple », mais... le produit de cette modification, de cette « annulation » du en tant que interprétatif, – une abstraction, une privation du « Als ». Ainsi, ce qu'on appelle la perception « pure », le « pur percevoir », la « pure sensation » « est si peu quelque chose d'élémentaire que ce mode de saisie doit être qualifié d'artificiellement préparé »³. Ou dans les termes de *Sein und Zeit* : « le simple voir des choses les plus proches dans l'avoir à faire avec... porte *si originairement* en soi la structure d'explicitation que c'est précisément la saisie de quelque chose “comme libre” (*als-freies*) qui a besoin d'une certaine reconversion (*Umstellung*) »⁴. Autrement dit : *on voit toujours-comme*, même le voir « objectif » est une façon de voir-comme, une réadaptation, une façon de prendre

1. *Sein und Zeit*, p. 149.

2. *Ibid.*

3. *Logik*, § 12.

4. *Sein und Zeit*, p. 149.

en vue la chose en la détachant de sa fonction et de sa préqualification dans le système de *Bedeutsamkeit* socialement constitué, qui fait que nous voyons ceci comme un pont, une maison... Pour voir la maison comme une masse de tel volume il faut une modification de la compréhension originaire.

Le « voir-comme » de Wittgenstein n'a pas la même extension ou la même « originarité » ; il est bien plutôt lui-même une modification du « voir », ses exemples visent un certain type de *modification*. Ainsi de l'enfant qui fait d'une caisse une maison, par une modification d'aspect imaginaire mais liée à un autre « usage » – l'enfant « habite » la caisse (avec son propre corps ou quelque figurine) au lieu de l'utiliser comme simple paquet. De même, les § 536-537 des *Recherches philosophiques* concernent les changements d'expression d'un visage, ou les « réinterprétations », dit Wittgenstein ici, de telle ou telle expression, d'un sourire (au § 539), que je vois d'abord comme un sourire amical, puis comme un sourire hostile. Avec ces exemples, on « perd » l'originarité du voir-comme au profit d'une idée du changement d'aspect, plutôt « dérivée ». Ce serait une perte *du point de vue heideggerien* : ne laisse-t-on pas de côté alors le problème de la « préstructuration » de la *Bedeutsamkeit* ? Ne néglige-t-on pas le « préavoir », le « présavoir » qui font que selon Heidegger on ne perçoit *jamais* les choses de façon « brute », mais *toujours déjà comme ceci ou cela* ?

Mais du point de vue de Wittgenstein, inversement, en généralisant l'idée du « comme », de la compréhension-interprétation-explicitation, on méconnaît des différences importantes, des différences « *grammaticales* » dans l'usage de « voir » aussi bien que dans l'usage de « comprendre » ou d'« interpréter ». Voir comme n'est pas voir que, on peut voir sans interpréter, de même qu'on peut suivre une règle sans l'interpréter.

Dans la comparaison Heidegger-Wittgenstein, c'est là un point de clivage central entre commentateurs-philosophes : pour Richard Rorty¹, l'essentiel est dans la convergence « pragmatiste », et la différence dans l'analyse du voir-comme est négligeable, Rorty discernant chez le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* une forme de généralisation herméneutique-pragmatique : *meaning is use*, et inversement, tout usage implique une connaissance contextuelle, de ce fait les significations ont chez Heidegger (I) comme chez Wittgenstein (II) un même statut pragmatique et relatif, elles sont « dés-essentialisées ». De son côté, Karl-Otto Apel² met au crédit de Heidegger son « extension existentielle » de l'herméneutique, tout en s'inquiétant de ses conséquences relativistes ou du congé donné à l'instance dialogique de la rationalité – tandis que Wittgenstein, pour Apel, s'en serait tenu à une version quasi behavioriste des comportements tout en s'approchant d'une refondation « pragmatiste » de la philosophie sur la pratique

1. Richard Rorty, « Heidegger, Wittgenstein et la réification du langage », in *Essais sur Heidegger et autres écrits*, tr. fr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1995.

2. Karl Otto Apel, « Wittgenstein and Heidegger: language games and life forms », in Christopher Macann (éd.), *Heidegger. Critical Assessments*, vol. III : Language, Londres & NY, Routledge, 1992.

langagière, mais en cédant à un autre relativisme, celui des « jeux de langage » irréductibles. Enfin, Jacques Bouveresse¹ estime qu'on doit plutôt créditer Wittgenstein de *refuser* la généralisation du « comprendre » (de l'« en tant que herméneutique »), et qu'on a de bonnes raisons « wittgensteiniennes » de rejeter le tournant herméneutique prétendument incontournable de la philosophie contemporaine.

Indépendamment de la conclusion en faveur de l'une ou de l'autre position philosophique, il me semble que Bouveresse a philologiquement raison sur l'écart des deux perspectives.

Ainsi, au début de la section xi de la 2^e partie des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein invite-t-il à distinguer deux usages du mot « voir ». L'exemple d'un premier type d'usage est un enchaînement de questions et de réponses monstratives : « que vois-tu là ? » – « je vois ceci », et suit une description, ou un dessin. Le second usage est une proposition comme « je vois une ressemblance entre ces deux visages ». Cela suppose, note Wittgenstein, que celui à qui je dis cela peut déjà voir les deux visages aussi distinctement que moi. Pour voir-comme il faut déjà voir.

Heidegger aurait négligé cette « différence de catégorie » dont Wittgenstein veut souligner toute l'importance : « le “voir comme” ne relève pas de la perception », écrit Wittgenstein² ; il faut distinguer « l'apparition soudaine » d'un aspect de la « vision continue » d'un aspect³.

Lorsque Heidegger écrit : « le voir de cette vision [*Sicht*, ici la « pure » vision perceptive dont on fait l'hypothèse, sans “comme”] est *chaque fois déjà* comprenant-explicitant », Wittgenstein objecterait : *pas forcément*, le « chaque fois » est contestable.

Une autre situation imaginée par Wittgenstein vise précisément à illustrer *différentes* façons de « voir », dont certaines ne font pas intervenir quelque interprétation : je vois le paysage, ou je *vois soudain* un lapin et je m'exclame « un lapin ! »⁴. Cette reconnaissance exclamative n'est pas une interprétation. On ne saurait dissoudre la perception dans l'interprétation.

Comme le remarque Bouveresse, « Wittgenstein note qu'il arrive réellement dans certains cas que j'interprète effectivement ce que je vois, en tire des conclusions, formule des hypothèses ou risque des suppositions à partir de lui, etc. Mais, dans la situation habituelle, je n'interprète pas et je ne formule pas d'hypothèse. Je vois la chaise, je ne vois pas la chaise comme une chaise »⁵.

Donc non seulement l'usage n'implique pas l'interprétation, comme on l'a vu, mais la perception non plus n'implique pas toujours l'interprétation. Plutôt que de construire une convergence artificielle, on pourrait

1. Jacques Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, Combas, éditions de l'éclat, 1991.

2. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, p. 279.

3. *Ibid.*, p. 275.

4. *Ibid.*, p. 279.

5. Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, t. 1, La perception et le jugement, Nîmes, éditions Jacqueline Chambon, 1995, p. 398.

ainsi s'appuyer sur Wittgenstein pour mettre en question la généralisation de l'herméneutique, telle qu'elle est opérée par Heidegger.

Pourtant, un point étonnant et presque amusant si l'on songe qu'une critique récurrente adressée par Bouveresse à Heidegger est son éloignement vis-à-vis de la rationalité scientifique, est qu'à l'appui de la position de Heidegger, on pourrait citer celle du neuropsychologue et théoricien de la vision Richard L. Gregory, auteur du classique *Eye and Brain, L'œil et le cerveau*¹, qu'évoque Bouveresse dans ces mêmes pages. En effet, Gregory récuse explicitement la différence de « grammaire » que construit Wittgenstein entre, d'un côté, voir un lion comme un lion et, de l'autre, voir-comme au sens d'un changement d'aspect : « Gregory suggère que, dans tous les cas, le cerveau essaie en quelque sorte de voir quelque chose comme quelque chose, c'est-à-dire conformément à une hypothèse ou une interprétation. Dans certains cas, il peut s'arrêter immédiatement à une hypothèse standard, qui correspond à la perception courante »². Dans d'autres, non, etc. « Le fait que les choses se passent au-dessous d'un certain seuil de la conscience n'est plus aujourd'hui considéré comme un obstacle sérieux qui pourrait s'opposer à l'usage des mêmes concepts »³, – interprétation, inférence, etc. Bien sûr, l'utilisation par Heidegger de l'idée d'« en tant que herméneutique » et d'interprétation « quotidienne » n'a pas du tout le même arrière-plan philosophique et épistémique que l'appréhension neurologique de la vision de Gregory. Mais il semble intéressant de noter que la volonté de Heidegger de mettre au jour un niveau *originnaire* d'interprétation, qui ne se surajouterait pas à la « pure perception » mais y serait en quelque sorte coextensif, trouve des échos dans des approches scientifiques contemporaines, qui s'écartent explicitement de Wittgenstein sur ce point. Cela ne donne évidemment pas tort à Wittgenstein, il n'y a pas d'argument d'autorité scientifique ultime qui vaille pour la philosophie de la perception. Mais comme le reconnaît Bouveresse, les théories scientifiques actuelles de la perception se sont bien écartées d'une manière de voir qui revenait à « opposer la perception, comme capacité essentiellement réceptive, à un travail d'élaboration actif, qui [serait] l'œuvre d'une faculté distincte opérant sur le matériau perceptif », au profit d'une description qui n'hésite pas à parler d'interprétation à l'échelon même de la perception et, disons, de la « simple vision ». Il y a là un certain écho avec l'idée, qu'on trouve dans *Sein und Zeit*, que la moindre perception est chaque fois interprétation, déjà présocialisée et filtrée par des visées pratiques, un commerce avec le monde qui les appréhende presque toujours dans la perspective d'un usage pratique, social, d'une « utilité » quelconque.

Ce n'est cependant pas là le dernier mot de Heidegger, et il faut aborder brièvement, pour finir, *l'ambiguïté de ce « pragmatisme » peut-être mal*

1. Richard L. Gregory, *Eye and Brain*, Princeton University Press, 1966, tr. fr. *L'œil et le cerveau*, 5^e édition, De Boeck, 2000.

2. Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, op. cit., p. 399.

3. *Ibid.*

nommé. Si l'on peut en effet dans une certaine mesure parler, pour cette vision d'une compréhension-circonspection originairement « pratique » et intéressée, d'où le théorique *dérive*, d'une forme de « pragmatisme » de *Sein und Zeit*, ce pragmatisme n'est pas seulement ambigu, comme le dit Apel, il est caractérisé, dans l'économie de *Sein und Zeit*, comme renvoyant à un mode d'être « impropre », inauthentique, *uneigentlich*, du *Dasein*.

Le fait que le *Dasein* tire son orientation quotidienne et fondamentale de la « préoccupation » pratique et que cette orientation est encore inscrite dans la connaissance théorique est rappelé contre les visions *idéalisées* de la connaissance et de la *théoria* – là est la ressemblance réelle avec le pragmatisme – ; mais ce n'est là qu'une orientation *inévitabile*, notre « pente » *naturelle en quelque sorte*.

Nous sommes fatalement « pragmatistes » ! Et nous n'échappons pas à ce pragmatisme foncier en faisant valoir la fiction du « désintéressement » de la connaissance « pure », etc. Car dans un deuxième temps, cette connaissance « désintéressée » se voit à son tour justifiée par ses « applications », de même que la recherche dite « fondamentale » est tendanciellement valorisée aujourd'hui comme « moment nécessaire » avant la « recherche appliquée ».

Mais il y a bien une tension fondamentale, dans *Sein und Zeit*, entre, d'un côté, la volonté de rendre compte du caractère originairement orienté vers « l'utile » de l'ensemble du comportement du *Dasein* (qui s'interprète *uneigentlich*), et, de l'autre, une certaine valorisation du sens véritable de l'apophantique, de l'*apophansis* grecque, comme manière de faire apparaître la chose dans le langage à *partir d'elle-même*, *apophainestai*... La voix moyenne du grec (rappelle Heidegger) marque bien que la chose doit ici être appréhendée à partir d'elle-même, sans chercher à la ramener à nous, à la plier à notre volonté.

Ce n'est que dans le développement ultérieur de la pensée de Heidegger que celui-ci dépeindra de façon franchement négative le fait de ne viser, dans la chose, que ce qui en elle « vaut pour... », c'est-à-dire la tendance à ne faire valoir dans la représentation de l'objet que ce qui « vaut » pour la volonté. Le Heidegger de la fin des années trente, du *Nietzsche* et de « *Die Zeit des Weltbildes* » (conférence prononcée en 1938) voit là une expression de la métaphysique moderne de la subjectivité dans sa tendance foncièrement « anthropocentrique » et nihiliste : l'homme est placé au centre de l'étant et rien ne « vaut » dans l'objet que ce qui peut « servir » la volonté. Il s'acheminera plus tard encore vers l'antipragmatisme radical de la *Gelassenheit*, cette sérénité qui « laisse être » les choses telles qu'elles sont au lieu de chercher à en rendre raison ou à les dominer techniquement. Heidegger resituera alors ce « pragmatisme » foncier de la modernité dans le cadre de l'histoire de l'être, comme expression typique d'une métaphysique de la puissance.

On percevait déjà l'ambivalence du rapport à la dimension « pragmatique » dans cette mention de l'usage dans le cours déjà cité du semestre d'hiver 1925, *Logik* : « l'usage (cette fois : *Gebrauch*) n'est qu'un mode facile à comprendre, évident (*naheliegender*) du sens fondamental (*Grundsinn[es]*)

en tant qu'être en relation avec le monde (*Sein zur Welt*), en tant que préoccupation (*Besorgen[s]*) »¹.

Penser le rapport-au-monde en termes d'usage revient à chercher dans le plus proche, dans ce qui est à portée de la main peut-être (selon la traduction controversée de *Zuhandenheit*), dans le mode d'être des choses et de leur « maniement », la compréhension d'une relation au monde plus fondamentale, mais que rien de « tangible » ne permet d'appréhender.

La préoccupation, le se soucier-de..., peuvent certes être saisis à travers la catégorie d'usage, mais alors on pense le mode d'être du *Dasein* à partir de sa décentration vers le monde, de son « commerce », tel qu'il est déjà aux prises avec des choses à utiliser, etc., et non à partir de lui-même, de son « être » propre. On le pense lui-même tendanciellement sur ce mode, dans l'horizon de l'utile, – peut-être comme « ressource humaine » à utiliser au mieux. Dès *Sein und Zeit*, la construction du livre montre qu'il faut plutôt penser, plus fondamentalement, que cette préoccupation prétendument essentielle est elle-même, en un sens, « sans objet », ou n'a pour objet que l'ensemble des *pragmata*, des choses à faire pour échapper au vide, à l'ennui, pour échapper à *l'angoisse de l'absence d'occupation et de préoccupation*, et en ce sens pour *fuir* la considération de la « possibilité la plus propre » : celle, précisément, qui se dérobe à tout « usage », celle qui ne peut être prise pour moyen, ni pour fin, la fin elle-même, la mort. Le « en vue de quoi » a ici son terme, ou son abîme.

Tout l'horizon « pragmatique », en un sens vulgaire ici, mais je crois que Heidegger aurait tendance à y annexer le pragmatisme philosophique aussi bien (et peut-être l'Amérique aussi bien !), tout l'horizon de l'utile vacille dans cette considération « authentique » de l'être-en-relation-avec-la-mort...

On voit bien le point où une divergence radicale s'installe avec les perspectives wittgensteiniennes : lorsque « l'explicitation » philosophique, qui, note Heidegger, prend bien toujours son départ dans une explicitation prédonnée, dans une « situation » facticielle, entend *s'arracher* radicalement à cette explicitation tenue pour « *verfallende* », pour « déchéante »... Certes, Heidegger soutient que cette explicitation quotidienne, moyenne, médiocre, qui « soutient elle-même tout d'abord [l'explicitation philosophique] *ne saurait jamais être entièrement écartée* »². Mais il ajoute que la tâche de la philosophie est tout de même de se *défaire* de son « emprise »³, à travers notamment la déconstruction, l'« appropriation déconstructrice » des sources des « interprétations » qui ont forgé, en quelque sorte, « l'explicitation » la plus commune de la vie facticielle dans nos contrées, c'est-à-dire essentiellement les traditions grecques et chrétiennes. Il y a là l'ouverture, donc, d'une perspective d'appropriation-destruction de la tradition métaphysique et théologique, de l'histoire de la métaphysique, dont l'enjeu ultime, dans *Sein und*

1. Heidegger, *Logik*, GA 21, p. 143.

2. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, op. cit., p. 29.

3. *Ibid.*, p. 30.

Zeit, est bien d'ouvrir à la possibilité d'un « tout autre » rapport du *Dasein* à lui-même, à son historicité authentique...

Une telle perspective « historique », dans tous les sens du terme, est parfaitement étrangère à Wittgenstein. Il ne s'agit pas de se dégager de l'interprétation quotidienne-déchéante pour accéder à une position « authentique » par démontage de la tradition et retour à ses sources les plus profondes. Il s'agit presque à l'inverse de « reconduire les emplois métaphysiques à leurs emplois quotidiens ». Le travail même sur le langage philosophique sera, évidemment, tout autre dans son style et dans ses modalités, de même que la signification de ce que nous évoquions en commençant comme la dimension « thérapeutique » ou « autothérapeutique » de la philosophie : le travail qu'effectue le philosophe est dans le cas de Wittgenstein un travail *sur soi* et sur les propres maladies de la philosophie, nées en particulier d'une manière de jouer du langage « en roue libre », en le déconnectant des « usages » réels ; le travail de réouverture du questionnement et de retour au « commencement » revêt chez Heidegger une ambition « historique » censée engager, de proche en proche, le destin historique du « peuple », de l'Occident et de l'époque tout entière.

Que cette perspective ait, chez Heidegger, affreusement mal tourné n'invalide pas rétrospectivement et comme par contamination, son effort initial pour éclairer ce qu'il appelait, dans *Sein und Zeit*, « le caractère ontologique spécifiquement "pragmatique" des *pragmata* ». Mais cela incite peut-être à reprendre ce questionnement en le détachant de son « débouché » vers *l'historicité authentique*. On pourrait dire alors, peut-être, que l'on doit à Heidegger d'avoir offert une thématization philosophique majeure de ce niveau obvie, du quotidien, mais qu'en un sens, il n'a pas pu s'empêcher de reconduire le mépris typiquement philosophique pour le quotidien, *tout en s'en défendant* – d'où la tension étrange qui le conduit à employer des mots évidemment péjoratifs – comme *Verfall*, chute, déclin, déchéance, capture – pour caractériser le quotidien *tout en déclarant qu'il ne faut pas les entendre dans un sens péjoratif – mais alors pourquoi les employer ?*

Les *pragmata* restent peut-être à penser en propre, à leur échelle, non pas comme « chute » ou « capture » mais comme état, un état dont nulle sortie vers je ne sais quelle « historicité authentique » ne nous déprendra jamais.

Jean-Claude MONOD

Archives Husserl de Paris
jean-claude.monod@ens.fr