

## CONFIER LE SENS À LA CONTINGENCE. LA NOTION DE SITUATION

---

SIMON CALENGE

### Abstract

The purpose of the very first phenomenology in Husserl's *Logische Untersuchungen* is the production of an ideal reach of meaning, which is separated from the historical world of contingency. The attention to this world of contingency supposes the revision of phenomenology's program into an *hermeneutical phenomenology*. Hans Lipps, Martin Heidegger and Karl Jaspers's thoughts allow such a revision thanks to the concept of situation. When Husserl tries to reveal the meaning of expressions in the representative and ideal content of sense-giving acts, hermeneutic refers the meaning of language to speech's situation. The meaning of a proposition can only be analysed and understood when the content of this proposition is transcended into the empirical situation where two speakers meet. To give sense to an expression is to entrust this meaning to an empirical situation. The eidetic reach of meaning must then be deposited in the unstable world of historical experience. Thereby the risk of a confiscation of this meaning. This risk conditions the possibility of all sense-giving acts. Meaning is only possible as a *bet*. Hermeneutical phenomenology has only to analyse the structure of the situation which allows this bet. Hans Lipps, Martin Heidegger and Karl Jaspers make three different descriptions of the structure of this empirical situation. A common concept of situation can however be found in these descriptions. Our purpose here is to show this structure.

### Introduction : la naissance de la phénoménologie contre toute contingence

Notre propos est de faire droit à l'idée que l'ouverture de la phénoménologie au problème de la contingence implique sa transformation radicale et la nécessité en elle d'un tournant herméneutique.

Cette idée suppose un postulat de taille, à savoir que, dans sa première approche et tant qu'elle ne s'est justement pas confrontée aux problèmes de l'her-

méneutique, la phénoménologie reste étrangère à la notion de contingence. Cette hétérogénéité apparaît dès l'acte de naissance de la phénoménologie, dans la première des *Recherches logiques*. Husserl y pose la distinction essentielle entre les indices, ces signes qui manifestent, et les expressions, ces signes qui veulent dire. Par cette distinction, Husserl tente de découvrir, au sein même des expressions, des significations idéales qui demeurent toujours identiques quelle que soit leur incarnation particulière dans l'occurrence d'un signe utilisé dans une situation contingente. Ces significations sont soutenues par un acte intentionnel qui grâce à elles vise un objet. Elles sont les voies ouvertes à la subjectivité vers l'objectivité scientifique. La proposition : « Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits » est certes un signe indicatif complexe qui *manifeste* mon vécu actuel de jugement et fait ainsi connaître à mon interlocuteur ce que je pense, mais elle est surtout aussi une expression, parce qu'elle porte une signification idéale qui renvoie intentionnellement toujours de la même manière au même état de choses, quelle que soit la situation dans laquelle je suis amené à la prononcer, et quel que soit le vécu subjectif qui me permet de la découvrir.

Derrida a clairement montré combien la production de ce domaine spécifique des significations idéales était la première forme de la réduction phénoménologique. Il a mis en valeur le fait que, pour découvrir ces significations idéales et délimiter le domaine de l'expression, Husserl avait été amené à restreindre ce domaine à celui de ce qui n'est pas prononcé ni proféré : la signification idéale ne se révèle en effet jamais mieux que dans le discours fait à soi-même dans la vie solitaire de l'âme, dans un discours non-prononcé, qui ne manifeste rien à personne, ne dépend d'aucune des conditions contingentes habituelles du discours proféré, et qui finalement demeure dans la silencieuse présence à soi-même de la signification<sup>1</sup>. En distinguant l'expression de l'indice, Husserl cherche une voie pour parvenir à l'expérience originaire de la signification dans son idéalité pure, à la présence à soi du vouloir-dire. L'incarnation contingente de cette signification dans la face physique d'un signe est sans importance pour sa compréhension.

Le retour aux choses mêmes se fait dans l'abstraction de tout contexte, et les choses elles-mêmes sont les significations idéales issues de cette abstraction, qui se manifestent à une expérience originaire dans leur présence à ma conscience qui les pense. Comprendre, de ce point de vue, c'est tout autant saisir intuitivement le contenu idéal porté par la signification d'une expression, c'est faire une expérience.

---

<sup>1</sup> Cf. Derrida Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2003, particulièrement tout le premier chapitre, ainsi que le premier chapitre de la première des *Recherches Logiques*, traduction Hubert Elie, Arion L. Kerler, et René Schérer, Paris, PUF, 2002.

## I. L'objection de l'herméneutique à la phénoménologie

Face à la prétention de Husserl de fonder la logique de manière absolument universelle et nécessaire dans l'expérience originaire de l'idéalité de la signification, on peut voir que la manière dont l'herméneutique appréhende le discours et la notion de signification fait obstacle à cette ambition phénoménologique. Ainsi Schleiermacher évoque-t-il clairement ce qu'il en est de la pensée et de son rapport au discours *proféré* :

La parole est la manière dont les pensées accèdent à l'effectivité, car il n'y a pas de pensée sans discours. La prononciation des mots se rapporte cependant toujours à la présence d'un autre, et de ce point de vue est contingente. Mais nul ne peut penser sans mot. Sans parole, la pensée n'est ni complète, ni claire.<sup>2</sup>

Schleiermacher montre qu'il ne saurait jamais y avoir de pensée solitaire dont il serait possible d'extraire une signification idéale nécessaire et universelle, mais que toute pensée n'est complète et claire que dans la mesure où elle s'extériorise *pour un autre* en s'incarnant dans la matérialité d'un signe qui manifeste la pensée à un auditeur. La structure logique de la pensée, sa structure grammaticale dont l'herméneutique aura à se servir est littéralement dépendante de la rencontre contingente des hommes à qui cette pensée est destinée. En un sens, Schleiermacher subordonne l'effectivité et la clarté de la signification à son incarnation dans un signe indicatif, là où Husserl cherchait au contraire à permettre la découverte de cette signification hors de tout signe. Sans doute peut-on, comme Husserl, faire une distinction fonctionnelle entre l'indication et l'expression, mais, selon Schleiermacher, cela n'est possible que dans la mesure où l'on subordonne la fonction d'expression à la fonction d'indication. Contre l'idéalité de la signification se manifestant dans sa nécessité au sein du soliloque, Schleiermacher insiste sur la nécessaire contingence de cette signification et subordonne ainsi la logique à ses conditions historiques d'émergence. Le fondement de l'herméneutique vient de la reconnaissance première du fait que toute pensée n'est réellement produite que lorsqu'elle l'est *pour un autre*. Il n'y a donc de signification que *confiée* à un autre, et pour cet autre, *confiée* à un langage qui est tout autant dans le pouvoir de l'autre que dans le mien. En retour, toutes les significations sur lesquelles roule ma pensée sont d'abord des significations reçues, qui me sont confiées par l'intermédiaire du langage historique dans lequel je vis. Ce n'est donc pas une signification que j'ai fondée dans la plénitude de sa présence, et dont je peux à tout moment *refaire*

<sup>2</sup> Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1999, p. 77.

l'expérience originaire. Dès lors une expression n'est toujours possible que dans le tissu complexe d'un langage formé et imprégné de l'histoire qui l'a fait naître et dans un contexte relationnel qui inclut toujours un auditeur.

L'unité de la pensée et de la langue dans laquelle elle est proférée signifie l'impossibilité d'un retour à un champ de signification qui précéderait tout phénomène du langage. La pensée s'effectue dans le langage. Comme l'écrit Schleiermacher : « L'homme est d'une part un lieu, dans lequel une langue donnée prend figure d'une manière singulière, et son discours est toujours à comprendre à partir de la totalité de la langue. Mais il est aussi toujours constamment un esprit en développement, et son discours est seulement possible comme un fait (*Tatsache*) de cet esprit lié avec la langue. »<sup>3</sup> Toute expression n'est toujours possible qu'en prenant en compte un ensemble d'acquis culturels et langagiers, qui ne dépendent que pour une partie de moi-même. Je livre ma pensée, je l'éclaircis par là et m'en désolidarise du même coup, risquant l'aliénation pour permettre sa parfaite expression et par là son appropriation. S'il n'y a de pensée claire que dans la parole, c'est parce que la pensée n'est capable d'éclaircir sa propre situation eu égard à un langage donné qu'en s'y positionnant effectivement par un discours empirique. Toute pensée est un événement langagier dans lequel la signification exprimée renvoie toujours aussi à un état du langage tel qu'il est déterminé à une époque donnée, déterminé par une histoire dont je ne suis pas l'auteur. De ce point de vue, l'herméneutique renonce à l'originarité de l'expérience pour reconnaître sa dépendance à l'égard de la contingence historique. La pensée n'est dans ce cadre possible que comme parole proférée, qui se confie non seulement à l'autre, mais également au champ langagier auquel elle appartient. Comme le montre Gadamer : « Le sens de la parole ne peut être dissocié de l'événement de la prononciation. Le statut d'événement est au contraire celui du sens même. Il en est de même de la malédiction qui, elle aussi, est manifestement inséparable du fait qu'elle est prononcée par quelqu'un sur quelqu'un. Ce qui en elle peut être compris, ce n'est pas le sens logique de l'énoncé qu'on peut en tirer par abstraction, mais la malédiction qui en elle se produit. »<sup>4</sup> On doit remarquer que ce qui vaut de la malédiction vaut aussi de la bénédiction. Toute parole est un phénomène de valeur, dans lequel une signification *axiologique* est portée par un phénomène empirique. Tout comme la malédiction et la bénédiction, la parole est remise à la fois à la face physique d'un signe, c'est-à-dire à un phénomène empirique, et à un homme qui s'attache nécessairement à ce phénomène, et par ce biais, lui fait suivre un destin que je ne

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>4</sup> Gadamer Hans Georg, *Vérité et Méthode*, traduction Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 450–451.

peux pas avoir prévu. La bénédiction implique toujours un béni, la malédiction un maudit, dont la vie et l'histoire peuvent me faire regretter ma parole.

L'herméneutique de Schleiermacher tente ainsi de reconnaître que malgré son idéalité, la signification n'est pas dépourvue d'histoire. Du point de vue herménéutique, la donation de sens est donation dans tous les sens du terme : elle donne sens à un signe, mais aussi offre le sens d'une pensée à une situation qui s'en empare. La pensée se confie à un langage, et lui confie un sens par là même. Ce moment herménéutique, où le locuteur *doit confier* sa pensée à un autre pour se la rendre à soi-même claire et complète, est le moment d'une insertion de la contingence dans le programme idéaliste de la phénoménologie de Husserl, telle qu'elle apparaît d'abord dans les *Recherches logiques* puis dans les *Ideen*. La contingence semble alors une nécessaire condition de possibilité de la signification du discours. Elle en est même pour ainsi dire, la destinataire. Sans cette contingence, tout discours serait aussi absurde (*Zwecklos*) que peut l'être la manifestation faite à soi-même de ses propres vécus dans la vie psychique solitaire<sup>5</sup>.

Dans cette objection que l'herméneutique adresse à la phénoménologie, il semble qu'on doive moins lire la nécessité d'une transfiguration herménéutique de la phénoménologie, que celle d'une alternative : *ou bien* la phénoménologie, *ou bien* l'herméneutique. La contingence des conditions du discours effectif ne contredit-elle pas l'idéalité de la signification que Husserl prétend découvrir ? Cette idéalité de son côté ne s'extrait-elle pas finalement de la pression contingente des circonstances dans lesquelles elle arrive à l'expression ? Si l'on se restreint à la seule lecture de la maxime phénoménologique selon laquelle il faut retourner aux choses elles-mêmes, il ne semble pas que l'idéalisme fasse nécessairement partie du programme phénoménologique dans lequel on ne cherche jamais qu'à décrire les choses dans les modalités de leur manifestation. L'idéalisme est pourtant le sens même de ce projet. Sans la recherche d'une structure éidétique, la phénoménologie menace toujours de sombrer dans un empirisme transcendantal<sup>6</sup>. En objectant sa propre conception du discours à celle que s'en fait la phénoménologie husserlienne, l'herméneutique l'amène donc à une transformation de son programme même, et l'incite à revoir la nature de cet idéalisme pour la mettre aux prises de la facticité d'une situation dont Husserl voulait justement se défaire.

<sup>5</sup> Cf. Husserl E., *Recherches logiques, op. cit.*, p. 42.

<sup>6</sup> Ricoeur Paul, à l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 2004. Ricoeur montre que la réduction transcendantale qui apparaît dès la première des *Méditations cartésiennes* dégage un champ d'expérience qui n'est pas moins soumis à la contingence des changements que l'expérience non réduite. Pour éviter de se laisser submerger par ce champ transcendantal mouvementé de la conscience, il importe de pratiquer la réduction éidétique. Les distinctions essentielles de la première des *Recherches logiques* sont bien une première figure de cette réduction éidétique.

En incitant la phénoménologie à se tourner vers la contingence, l'herméneutique procède peut-être moins à une réforme de son programme philosophique qu'à une reconnaissance des limites de ce programme. Il ne s'agit pas alors d'abandonner toute recherche sur la signification idéale, mais de reconnaître que cette recherche trouve sa source dans les limites mêmes de cette signification. Le propos de l'herméneutique serait alors dans ce contexte, non pas d'abolir toute idéalité de la signification, mais de rapporter toute signification dans son idéalité même à la *contingence de la situation* dans laquelle cette signification a lieu.

## II. Transcender le contenu du langage en direction de la situation

C'est cette situation que doit penser la phénoménologie pour parvenir à une pensée de la contingence. On peut se référer ici à trois auteurs qui ont en commun une pensée de la situation pour éclaircir ce rapport de la pensée à la contingence : Hans Lipps, Martin Heidegger et Karl Jaspers<sup>7</sup>.

Chez Lipps, la situation d'énonciation qui enraine tout discours dans son indexicalité est le véritable sens du discours proféré<sup>8</sup>. Elle est l'unité même de l'événement qu'est la *profération* de la pensée, la venue empirique au langage, qui dépasse le seul contenu objectif de la pensée proférée : elle est tout entière compréhensible comme *ce à quoi la pensée est confiée*. Le sens d'une parole se trouve toujours dans cette *relation de confiance*, qui forme la structure même de toute situation. La situation doit ainsi d'abord apparaître telle que l'autre, à qui la pensée est confiée, peut toujours s'y trouver<sup>9</sup>. Elle produit une relation déterminée entre un *je* et un *tu*, qui transcende le contenu intentionnel du discours, et qui ne saurait ainsi se résoudre dans l'unité de la signification idéale de mots prononcés. La nature du dialogue du *je* et du *tu*, le statut de chacun des interlocuteurs, et finalement la visée pratique de celui qui parle, tout cela constitue la situation. Or, cette relation entre le *je* et le *tu* n'est possible que par leur intrication dans le discours, dont ils

---

<sup>7</sup> Il est possible de regarder la situation comme le point commun qui réunit ces trois auteurs. Ce concept, né d'abord chez Jaspers, passa de mains en mains à Heidegger, qui, à en croire Théodore Kisiel, s'y rendit attentif à la lecture de la *Psychologie des visions du monde* en 1919 (Cf. Kisiel Theodor, « Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers », in *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Wissenschaft*, 4/1986–1987, p. 102) puis à Lipps, influencé pour sa part par *Sein und Zeit*. Il va de soi que les trois penseurs ne développent pas le même concept de la situation, mais plusieurs traits sont communs à leur pensée, parmi lesquels la contingence dont il est question ici.

<sup>8</sup> Lipps Hans, *Recherches pour une logique herméneutique*, traduction Stefan Kristensen, Paris, Vrin, 2004, p. 21.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 28.

dépassent cependant le contenu explicitement et objectivement exprimé<sup>10</sup>. C'est la parole proférée qui fixe et donne son unité à la situation en contenant en elle, *silencieusement*, ceux qu'elle met en relation. Cette relation d'intrication n'est cependant pas équilibrée. Dans le phénomène langagier qui nous sert de cadre, et dans l'analyse langagière qui doit être celle de Lipps, la situation est toujours la situation de celui qui parle. Dans la mesure où la situation doit être ce à quoi la parole proférée est confiée, il importe qu'elle soit toujours la situation de quelqu'un, et en l'occurrence de celui qui établit cette relation de confiance<sup>11</sup>. Suivant l'exemple de Lipps, dire « il pleut » signifie toujours plus que le simple constat logique d'un fait pouvant être déterminé objectivement ici et maintenant. Le véritable sens de « il pleut » transcende le contenu objectif du discours tenu. La remarque « il pleut » se réfère toujours aux attentes du locuteur, attentes qui peuvent précisément concerner celles du destinataire. Dire : « il pleut », cela peut vouloir dire, par-delà le contenu objectif du discours, que j'attends de celui à qui je m'adresse qu'il ne sorte pas, que j'attends ainsi qu'il renonce à ses propres attentes eu égard à la situation à laquelle je me réfère par ma parole. La situation qui concerne l'autre à qui je m'adresse, est toujours d'abord instituée depuis *mes* attentes. Elle implique alors la perspective d'une visée préalable à toute énonciation, dans laquelle l'autre se trouve impliqué, cette visée constituant le fondement même de la situation<sup>12</sup>. C'est d'elle que part la relation de confiance dans laquelle le discours est proféré. À l'image de Wittgenstein qui, par ses jeux de langage tentera de rapporter le sens du langage à des situations pragmatiques de discours, Lipps s'efforce de repérer la visée préalable qui est toujours une visée pratique dans laquelle le discours proféré s'insère, et de laquelle il tire son sens.

Il se joue alors une dialectique entre d'une part le langage avec la somme de significations idéales qui constituent son contenu intentionnel et d'autre part la situation. Le mot proféré est toujours accompagné d'une « cour d'inexprimé »<sup>13</sup> où se réserve toute la situation, mais celle-ci n'est toujours situation que pour le langage qui en constitue le centre de gravité. La situation qui transcende le contenu du discours proféré est cependant toujours structurée par le langage. Tout comme Gadamer après lui, il y a, au fond de la pensée de Lipps, l'idée que l'expérience est fondamentalement un événement langagier<sup>14</sup> : « parler une langue signifie prendre

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>14</sup> Gadamer H. G., *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 488. Tout comme Gadamer, quoique moins manifestement, Lipps se réfère à l'idée de Humboldt que la langue est *energeia*, et qu'en elle se trouve figurée une vision du monde, ce qui peut conduire à penser que la langue est le monde.

à son compte le rapport aux choses qui est sédimenté en elles. Le fait que le *logos* soit *semantikos* veut dire précisément que l'on est amené aux choses par le mot »<sup>15</sup>.

L'insistance de Lipps sur la situation vient d'un mouvement de pensée dont l'impulsion est à chercher chez Heidegger, et dont *Sein und Zeit* constitue l'aboutissement, celui de la lutte contre ce que Jocelyn Benoist appelle « l'objectivisme sémantique » auquel Husserl semble en partie prendre part : « Le sens n'est rien qui subsisterait pour lui-même, qu'un énoncé aurait en soi et qui se transporterait comme une chose »<sup>16</sup>. Chez Heidegger, cette insistance sur la notion de situation se laisse lire dès les premiers cours de Fribourg sur l'herméneutique de la facticité. Soucieux de *délimiter la situation* où apparaît tout phénomène<sup>17</sup>, Heidegger prend soin de chercher un moyen de décrire cette situation sans en réduire la dimension facticielle irréductible à toute idéalisation. Cette situation apparaît d'abord et avant tout chez Heidegger comme un contexte d'expérience, mais celui-ci n'est pas la simple somme des phénomènes objectivement observables parmi lesquels l'expérience a lieu. S'il est permis de parler de contexte, c'est seulement dans la mesure où celui-ci est déterminé par la visée de celui qui s'y rapporte. La situation ainsi distinguée de tout contexte est l'unité de ce contexte : l'unité de trois moments conjoints : ce qu'est (*Was*) la situation en son contenu, la manière (*Wie*) dont la visée se rapporte à ce contenu (*Wie*), et les modalités (*Wie*) de l'acte qui accomplit cette visée dans une décision du Soi. La situation est ainsi déterminée par un rapport bilatéral entre un contenu et une visée pratique qui s'y rapporte sans pour autant pouvoir saisir ce contenu de manière exhaustive. Aussi est-il impossible de décrire une situation en général, en faisant abstraction de toutes les singularités contingentes que les situations peuvent enfermer. Il est hors de question ainsi de construire une typique ou une éidétique de la situation. C'est que la situation est d'abord et avant tout un événement (*Ereignis*) singulier, distinct de tout processus (*Vorgang*) objectivable. La situation est l'événement de l'appropriation d'un contenu phénoménal à une visée qui s'y rapporte et s'y exprime<sup>18</sup>. En tant qu'événement, elle est toujours singulière et irréductible à toute théorie.

<sup>15</sup> Lipps H., *Recherches pour une logique herméneutique*, op. cit., p. 77.

<sup>16</sup> Benoist Jocelyn, « Heidegger, le sens du sens et l'illusion herméneutique », in Maxence Caron, *Heidegger*, Paris, Cerf, 2006, p. 342.

<sup>17</sup> Heidegger Martin, « Über das Wesen der Universität und des akademischen Studium », in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56–57, Klostermann, Francfort sur le Main, 1999, p. 206.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 205–206, ainsi que *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 58, Klostermann, Francfort sur le Main, 1993, p. 62. La notion d'*Ereignis* que développe brièvement Heidegger dans ses premiers cours a certes quelques traits en commun avec celle qui a cours après le tournant, en particulier cette dimension d'appropriation, mais elle s'en distingue radicalement dans la mesure où ici, il n'y a pas appropriation du *Dasein* à l'être, mais du *soi* (*Selbst*) à sa situation.

Plutôt que de théoriser cette situation, Heidegger tente de repérer ce qu'il nomme une *indication formelle* (*formale Anzeige*). Celle-ci ne doit pas apparaître comme une universalisation conceptuelle par laquelle on enfermerait les situations dans des genres<sup>19</sup>. Il ne s'agit pas de produire un objet idéal et essentiel dans lequel apparaîtraient éidétiquement toutes les situations possibles. L'indication formelle s'efforce simplement de décrire dans quelles directions il importe de chercher le sens d'un phénomène ou d'une parole. Elle essaie de montrer que tout phénomène tire son sens d'une situation, dont les lignes directrices ne sont réellement fixées que lorsque cette situation est facticiellement vécue, et qui ne peut donc être ni répétée ni prévue. L'indication formelle signifie l'assignation (*Anzeige*) à toujours se référer aux décisions et visées pratiques de celui pour qui il y a une telle situation<sup>20</sup>. L'indication formelle cherche alors à désolidariser le sens d'une parole de son contenu intentionnel et idéal, pour le rapporter à la situation de l'individu qui profère ce discours. La description de cette situation dépend chaque fois de la préoccupation pratique d'un individu pour qui il en va, en ses manières d'être en situation, de son être même. La situation ne saurait donc être complète sans quelque référence à une décision de l'individu, par laquelle il accomplit son rapport à un contenu déterminé, quant à son sens, par ce rapport même. L'indication formelle fait valoir la seule vérité générale possible concernant la situation : c'est que toute parole et tout phénomène n'ont de sens que référés à la préoccupation d'un individu qui y joue son être en s'y décidant actuellement et singulièrement.

### III. La prise de risque dans la contingence de la situation

La dimension événementielle de la situation apparaît dans une certaine structure de jeu qui lui appartient. Cette structure se présente dans la description devenue classique que Heidegger donne du *Dasein*, comme l'étant pour lequel il *en va* en son être de son être même. Le *Dasein* est un étant qui joue *son* être dans ses manières d'être en situation. Et tout son rapport à la situation de ses actes et de son discours est un rapport de jeu<sup>21</sup> : il importe pour le *Dasein* de « jouer l'être,

---

<sup>19</sup> Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60, Klostermann, Francfort sur le Main, 1995, p. 63.

<sup>20</sup> Le terme de *formale Anzeige* peut ainsi aussi bien être traduit par « indication » que par « assignation ».

<sup>21</sup> C'est à Heidegger que l'on doit cette description de l'être-au-monde comme jeu dans un cours plus tardif : *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27, Klostermann, Francfort sur le Main, 2001, pp. 309 et suivantes.

le mettre en jeu, et dans ce jeu, de le figurer »<sup>22</sup>. Cela signifie que la situation se présente chaque fois comme un espace de jeu dans lequel toute décision et toute parole du *Dasein* apparaissent comme un *coup joué*. À ce jeu appartient le moment de la contingence, le moment du hasard qui décide autant que je le fais, du sens du coup que je joue en agissant comme je le fais. Toute parole présente une prise de risque, et peut être vouée à l'échec, elle peut voir son sens dégradé par la situation à laquelle pourtant elle est confiée. La possibilité que le coup joué en situation se perde, qu'il suive une direction de sens qui n'est pas celle que j'ai choisie, apparaît toujours au détour de la situation que je réunis pourtant sous ma visée. Les analyses de Lipps, ici influencé par Heidegger, sont alors comparables à celle d'Austin sur l'efficacité des performatifs : à quelle condition le coup joué, dans lequel mon être est toujours en jeu, réussit-il ? À quelle condition le sens que je confie à la situation par ma parole proférée devient-il le sens que cette situation signifie ? Toute parole ne possède chaque fois son sens que comme un coup joué dans une situation qui représente le cadre du jeu où se joue l'être du *Dasein* comme enjeu. La parole proférée est chez Lipps comme chez Heidegger un pari sur la contingence<sup>23</sup>. Le coup joué par le *Dasein* implique une *confiance* en la situation. Parler, c'est parier sur la situation visée, c'est s'y confier en lui donnant sens dans un même mouvement. Il se joue dans toute parole proférée un *amor fati*, une confiance à l'égard de la situation imprévisible, qui par sa facticité fait obstacle à toute tentative de théorisation qui en réduirait la contingence.

Lipps insiste sur cette dimension contingente de la situation : « L'intelligence, la prudence, mais aussi la stupidité, la nonchalance se manifestent dans la façon dont on surmonte les dangers, dont on maîtrise les situations. On apprend de ses malheurs ». « La situation naît dans les effets des hasards, en quoi la dissémination de la situation se manifeste »<sup>24</sup>. La situation échappe nécessairement à celui dont on peut dire pourtant que c'est là *sa situation*. Elle ne peut passer ni dans la représentation, ni dans l'idéalité, ni dans l'essence, parce qu'elle est de part en part inconnue. En outre, sa contingence la rend imprévisible. Je peux certes me donner

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>23</sup> Du point de vue de ce jeu qu'est la situation, la critique que Derrida fait d'Austin dans « Signature, événement, contexte » (*Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de minuit, 2006, p. 385) selon laquelle Austin négligerait volontairement la contingence qui peut faire échouer le langage performatif, est relativement injuste. Dès lors qu'on ne regarde pas les performatifs comme des actes de discours qui *supposent* un ensemble de conditions conventionnelles nécessaires à leur succès, mais comme un *pari* sur l'existence de ces conditions, alors la contingence devient la condition du discours performatif, et cesse d'être reléguée au statut de phénomène « pas sérieux ».

<sup>24</sup> Lipps H., *Recherches pour une logique herméneutique, op. cit.*, p. 26.

la représentation de ma parole en situation, mais la parole ne sera jamais proférée telle que je me la suis représentée.

Cela signifie que lors de la parole proférée, au moment où la pensée se forme dans le langage reçu de la tradition, dans l'adresse à l'autre que je connais bien, dans l'environnement des choses familières, la pensée est confiée à l'inconnu. La parole proférée est toujours une *prise de risque*. Si la pensée ne se forme qu'en se confiant à la situation dans laquelle elle est énoncée, la contingence ne peut apparaître qu'au moment où cette même situation *confisque* la pensée qui lui est ainsi confiée pour la retourner contre celui qui en était l'auteur. Comme le précise souvent Hans Lipps, la situation n'est pas le contexte mort constitué d'éléments objectifs fixés une fois pour toute. Elle est une constitution vivante et instable qui échappe toujours à celui à qui elle appartient. Ainsi, pour reprendre l'exemple de Gadamer donné ci-dessus, la malédiction ou la bénédiction est toujours réputée se retourner contre celui qui la prononce. Maudire quelqu'un, c'est lui attacher une pensée, c'est tenter de faire correspondre par sa parole une idée et une réalité. Mais la réalité qui correspond à cette idée n'est pas une chose morte. De même, la parole que je prononce finit par m'échapper parce qu'elle est toujours aussi manipulée par l'autre, parce qu'elle appartient à un langage que j'hérite de la tradition. Elle est toujours mienne dans la mesure où c'est bien ma pensée qui s'y forme et s'y configure, je continue d'en être l'auteur, mais elle m'échappe nécessairement, et il semble même possible que dans cette parole, *celui qui m'écoute me comprenne toujours mieux que je ne le fais moi-même*.

Il n'est possible de *confier* du sens que dans la mesure où celui-ci peut être *confisqué*. Ce moment de la confiscation n'est pas un accident, il est un moment essentiel de la formation de la pensée dans la parole qui la prononce : la contingence est un élément essentiel et nécessaire de la formation de la pensée. Cette confiscation est bien plus qu'une aliénation : elle ne consiste pas simplement à voir sa parole devenir étrangère, elle est plutôt le moment où elle devient ennemie. Cette confiscation n'est compréhensible que dans la mesure où on reconnaît que la parole proférée contient à la fois une structure idéale de la signification, et un moment empirique qui la subordonne à autre chose qu'elle-même.

Pour penser cette confiscation de la pensée par la situation, on peut alors se tourner vers Karl Jaspers, le penseur des situations-limites, notion qui apparaît pour la première fois en 1919 dans la *Psychologie des visions du monde*. Comme l'a remarqué Heidegger, cet ouvrage n'avait pas pour but de faire un catalogue des visions du monde à l'usage des lecteurs. Le but de Jaspers était bien plutôt d'y découvrir ce qu'est l'homme à partir de ce qu'il peut être : découvrir l'être de l'homme à partir de la manière dont il se joue dans ses décisions et ses compor-

tements<sup>25</sup>. Chez Jaspers également, il importe de comprendre comment l'homme joue son être dans ses manières d'être et dans ses décisions en situation. À cette fin, Jaspers a forgé le premier le concept de situation, et celui de situation-limite. Pour Jaspers, la situation doit apparaître comme une large structure organisant des valeurs en elle-même. Découvrir « la manière dont les valeurs sont là pour l'homme comme lui faisant face » est exactement synonyme, chez Jaspers, avec le fait de découvrir « dans quelle situation l'homme se trouve au regard des valeurs »<sup>26</sup>. Ces valeurs sont des expressions, elles sont ce saut qui passe de « la modalité subjective de comportement à son expression objective »<sup>27</sup>. Ainsi conçues, les valeurs se structurent comme un langage, dotées d'une face physique et d'une face psychique. Dans leur face physique, elles sont ce que Jaspers appelle des porteurs de valeurs : des objets empiriques, manipulés par moi autant que par les autres hommes, soumis aux lois physiques et aux événements empiriques du monde historique. En tant que propriété commune de plusieurs individus, ces objets empiriques possèdent leur propre mouvement, qui est celui de l'histoire. Dans leur face psychique, les valeurs possèdent ce que Jaspers appelle des accents de valeurs, des significations axiologiques, traces d'un acte subjectif d'évaluation. Il n'y a d'accent de valeur possible qu'incarné dans un porteur de valeur. Ma croyance en une valeur particulière – en la paix par exemple – ne saurait avoir de réalité ni d'existence objective sans un engagement effectif dans le monde pour la progression de cette paix. En faisant de tel objet empirique un porteur de valeur, j'en fais en même temps une expression, et cette expression signifie toujours une valeur c'est-à-dire tout autant un acte d'évaluation. L'incarnation d'accents de valeurs, c'est-à-dire de significations axiologiques, dans des porteurs de valeur empiriques permet l'institution d'une structure rationnelle et différentielle comparable à celle que Saussure décrit pour le langage : le fait d'affirmer telle valeur dans tel porteur de valeur empirique, implique une prééminence de cette valeur sur les autres.

La signification axiologique jouit toujours d'une existence objective. Mais contrairement à ce qui se passe par exemple chez Husserl, cette existence objective n'est pas idéale : c'est une existence purement empirique. Les valeurs incarnées ont une structure interne contradictoire : elles sont des *idéalités empiriques*. *Idéales*, elles trouvent leur origine dans mes décisions et mes évaluations, elles correspondent à des prétentions de ma volonté. Je les éprouve dans le discours intérieur fait à moi-même, dans le soliloque de mes méditations. Mais ces méditations sont vaines, qu'elles ne s'incarnent pas dans le monde empirique. En transposant la structure

<sup>25</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2003, p. 301.

<sup>26</sup> Jaspers Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919, p. 203.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 38.

de l'expression dans le domaine axiologique, Jaspers radicalise le mouvement par lequel la pensée se forme en se confiant à l'expression empirique. L'unité de la situation est alors une unité en elle-même profondément antinomique, puisqu'elle tente de concilier d'une part l'universalité et l'essentialité de significations que l'individu s'efforce d'ordonner rationnellement *en lui-même*, et d'autre part la singularité et la contingence de l'engagement individuel dans lequel cette signification trouve une existence effective, mais aussi une existence publique qui l'autonomise par rapport à la méditation intérieure de l'individu. La pensée ne trouve à se réaliser qu'*en se limitant* à une expression particulière et contingente, qui la porte pourtant tout entière dans son essence et sa prétention à l'universalité. Cette structure interne contradictoire qui appartient à la situation montre, en prenant appui sur le cas des significations axiologiques, que toute pensée ne peut s'exprimer qu'en se limitant à la configuration contingente d'un contexte historique donné. Ce contexte devient situation dès lors que j'en viens à m'y exprimer. *Confier du sens à la situation, c'est d'une part faire offrande de sa pensée à la situation, et d'autre part, dans un même mouvement lui donner sens en y inscrivant sa pensée, faire en sorte qu'elle signifie elle-même quelque chose pour moi qui m'y inscris.*

Mais ces deux moments de la confiance du sens ne se recourent pas toujours. À vrai dire, elles ne se recourent jamais. C'est alors qu'apparaît la situation-limite. Si je donne sens à une situation en y inscrivant ma parole et en lui confiant ma pensée, il se peut cependant que la situation ne veuille plus rien dire *en dépit du fait que je m'y sois confié*. Il est possible que la situation demeure opaque en dépit de mes tentatives pour pouvoir y lire un sens. C'est ce qui arrive dans les situations-limites : mon effort pour affirmer une valeur est historiquement contredit par d'autres valeurs auxquelles je me suis confié par ailleurs. La situation, dans le mouvement contingent que lui prête l'histoire, peut produire des contradictions entre les significations axiologiques que je lui ai cependant confié. Elle confisque ainsi la pensée que je lui ai offerte en offrande pour en détruire le contenu. La situation-limite est celle dans laquelle toutes mes offrandes sont amenées à se contredire entre elles, parce qu'elles ont été confiées à la situation. Cherchant de toutes mes forces à affirmer la paix, j'en viens à m'engager empiriquement pour la pacification des relations internationales. Cet accent de valeur doit trouver à se réaliser dans quelque porteur de valeur, à partir de laquelle je commence à éclaircir ma situation. Mais cet accent de valeur est toujours nécessairement amené par cette situation même à être contredit par un autre. On peut imaginer sans peine les difficultés ressenties par les pacifistes en 1938.

Les situations-limites ne sont pas simplement le fait que des valeurs se trouvent contredites entre elles. La contingence qui permet au mouvement historique de

faire que des valeurs se retournent les unes contre les autres, trouve son origine ailleurs que dans ce mouvement lui-même. Cette contradiction n'est que la manifestation par laquelle apparaît cette confiscation du sens de la pensée par la situation, qui trouve son origine ailleurs. Cette origine réside dans la structure interne contradictoire par laquelle les situations ne sont jamais ni tout à fait psychiques ni tout à fait physiques ou empiriques, mais les deux à la fois, dans le fait que l'idéalité doit devenir empirique. Jaspers et Lipps se rejoignent alors sur ce point. Pour Lipps : « Le fait qu'on se trouve en situation, qu'on y est plongé, en voilà la dimension contingente »<sup>28</sup>. Pour Jaspers, de la même manière : « la première situation-limite est le fait qu'en tant qu'existant empiriquement je me trouve toujours dans une situation déterminée, et que je n'existe jamais généralement comme l'entière de toutes les possibilités »<sup>29</sup>. En un mot, la contingence de la situation apparaît quand on perçoit que la pensée ne peut devenir claire à elle-même qu'en renonçant à sa dimension essentielle et répétitive pour se faire purement et simplement événement. En 1919, dans la *Psychologie des visions du monde*, Jaspers fait du hasard une situation-limite parmi d'autres, reconnaissant alors que le mouvement historique contingent est ce qui participe à retourner les valeurs incarnées dans le monde contre elles-mêmes. En 1932, dans son œuvre maîtresse, *Philosophie*, Jaspers fait de la contingence la situation-limite fondamentale, celle qui contient toutes les autres, reconnaissant ainsi que la confiscation par la contingence du sens que je donne au monde n'attend pas le *mouvement* de l'histoire, mais le produit au contraire. L'histoire et sa contingence ne sont pas simplement la succession imprévisible des événements, mais le fait qu'il y ait événement, et que tout discours par lequel la pensée s'incarne dans le monde se réduit à cette événementialité. La contingence ne vient pas simplement du fait que ma pensée proférée dans la parole soit emportée par un mouvement que je ne prévois pas et qui peut la vider du sens que je voulais lui donner, c'est le fait que ma pensée ait à se clarifier elle-même en s'énonçant ici et maintenant, dans cette situation facticielle précise, et limitée. La contingence n'est pas simplement l'élément étranger auquel la pensée se confie et qui la confisque en retour, comme si pensée et contingence se faisaient face de toute éternité. La contingence naît au contraire de ce mouvement par lequel la pensée se confie à elle. Elle se manifeste comme contingence dès lors que l'individu tente de lui donner sens en lui confiant son sens.

---

<sup>28</sup> Lipps H., *Recherches pour une logique herméneutique*, op. cit., p. 26.

<sup>29</sup> Jaspers K., *Philosophie*, tome 2, Berlin, Springer, 2003, p. 209.

## Conclusion

La phénoménologie se doit alors de devenir herméneutique en explicitant la signification à partir de la structure de la situation. Ce faisant, elle s'ouvre à l'événementialité du discours. Elle devient retour aux choses mêmes lorsqu'elle cesse de renoncer à ce caractère d'événement de toute parole, dans laquelle s'incarne un pari sur le sens d'une situation. En tant que phénoménologie, elle doit se rapporter à l'expérience fondamentale de cet événement qu'est la prise de parole, qui est tout autant une prise de risque. En tant qu'herméneutique, elle se doit d'éclaircir dans un travail infini les conditions dans lesquelles cette prise de risque doit aboutir à un succès. C'est ce travail qu'a opéré Hans Lipps. Il importe donc de toujours revenir à ce fait que la contingence est la condition de tout discours, puisque tout discours s'y destine.