

Mădălin ONU¹

Le sujet herméneutique - instance dialectique Une réévaluation critique²

Abstract: We will focus, in this paper, on the critical perspective concerning the notion of subject. For this purpose, we will follow the effort made by the hermeneutic philosophy to redefine the comprehension of this instance after the confrontation with the phenomenology and the critical reevaluation of her influences coming from the German idealism. We will start from the development given by Kant and Hegel in order to define the notion of subject and his inherent relation with his object. Gadamer's and Heidegger's works will help us to define the subject's hermeneutic possibility; and that by making (when our problem demands) an inverse reconstruction. Our thesis, that we will try to argue, is that for understanding the subjectness of the subject, we must consider his particular type of temporality, his spiritual / intersubjective nature and his possibility to comprehend the truth not only as propriety of mind, but also as belonging to the object: in other words, his dialectic character.

Keywords: Kant, Hegel, Heidegger, Gadamer, subject, object, hermeneutics, dialectic

I. Kant – Le sujet dans l'idéalisme transcendantal

La séparation entre les deux instances gnoséologiques – l'objet extérieur, indépendant et le sujet connaissant, réceptive – nourrit le corps idéologique du scientisme moderne. L'extension de la domination de la méthodique et de son annexe inhérente de vérification technique soumet le plus différents domaines, malgré les principes rigoureux qu'elle prétend, à un système composé des slogans pseudo-doctrinaux du sens commun. Dans l'espace du banal quotidien ne sont pas acceptés, conformément au viseur étroit promu, que ces phénomènes et ces explications sur lesquelles on peut coller l'étiquette "scientifiquement approuvé (par le spécialiste)". Sans doute, la commodité de cette limitation n'est, en fait, qu'un complément artificiel, mais accessible, de la science moderne. Le principe d'incertitude de Heisenberg, l'idéal (opposé) d'unité d'Albert Einstein sont acceptés, simultanément, dans la même rubrique de "merveilles de la

¹ Ph.D student at "AL.I.Cuza" University, Iași, Romania, madalin.onu@gmail.com

² Acknowledgements: This work was supported by the the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/107/1.5/S/78342]

science". Contrairement, l'éclectisme facile permet, avec plus de facilité et de passion, les explications causales "saines", telles que ceux qui concernent la constitution et le fonctionnement exclusivement physique et biologique de notre propre personne. Et ça - si on pense aux remarquables travaux de Michel Henry - au risque de couvrir la Vie, la condition de possibilité réelle et unique pour toutes nos actions. Le problème de la subjectivité est, d'ailleurs, plus complexe. Un philosophe si profond comme Kant n'aurait pas pu accepter la précarité de ces développements. La "révolution copernicienne" opérée dans la Critique de la raison pure montre le rôle du sujet dans la phénoménalisation de l'objet extérieur en concordance avec les facultés humaines de connaissance (la sensibilité et l'entendement). Il certifie, ainsi, à la connaissance, son côté subjectif, et ça, dans un système par excellence, objectif. L'utilisation de l'entendement est limitée, alors, seulement à la connaissance des phénomènes (qui sont médiés par les facultés de l'homme); le noumène reste inconnaissable. L'objectivité ne peut pas couvrir ce type d'entité, mais seulement l'apparition phénoménale dans l'expérience.

Plus encore, Kant a réussi à surprendre, en écrivant la Critique de la faculté de juger, un élément herméneutique déterminant. La séparation métaphysique sujet - objet, présente dans la Critique de la raison pure, n'est pas une exclusive. Elle doit être complétée (étant donnée la diversité des orientations de l'âme humaine) par la subjectivité qui est présente dans le domaine du jugement qui, sans prétendre la connaissance conceptuelle de l'objet, donne des résultats incontestablement rigoureux: la faculté réflexive de juger, explique Kant, renferme les phénomènes aux concepts empiriques "selon ses propres lois subjectives, selon son besoin mais cependant en accord avec les lois de la nature en général" (Kant 1975, 35).

Son mérite est, ainsi, double: Kant déduit, d'une part, la nécessité de la fonction subjective de la réflexion dans le processus de la dé-couverte de l'objet (processus qui n'implique pas seulement la connaissance, mais qui demande aussi le jugement). L'orientation méthodique spéculative en fonction de l'objet (dont la donation ne peut pas être entièrement thématifiée par la connaissance objectivante) est ainsi entrevue, mais, malheureusement, n'est pas explicitement développée. L'objet reste - malgré l'interaction active (et pas seulement réceptive) avec le sujet - immobile. D'autre part, en médiant la connaissance (intellectuelle) et le désir (forme de connaissance issue de la raison) par la faculté de juger, il réussit à promouvoir la subjectivité dans le domaine même de la nature - la nature comme art. Bien sûr, ceci est accompli en vertu du rapport permanent avec le sentiment de plaisir et de déplaisir, ce qui, pour l'herméneutique implique une limitation gnoséologique. Mais le rôle prééminent accordé au "moi" dans le domaine de l'esthétique et de la réflexion téléologique donne à la compréhension une orientation précieuse.

C'est pourquoi la critique hégélienne de l'idéalisme transcendantal ne s'arrête pas sur le sujet proprement dit mais sur la liaison qu'il en a avec l'objet. En accusant Kant de subjectivisme, Hegel n'essaie pas la réduction du sujet connaissant. Il dénonce, contrairement, la manière (erronée) de constitution du réel par l'entendement. Il est indiqué d'insister sur ce problème pour clarifier la signification dialectique de l'instance subjective.

La critique de Hegel sur la séparation kantienne sujet - objet

Dans *Foi et savoir*, ouvrage écrite en 1802 (cinq ans avant l'apparition de la *Phénoménologie de l'esprit*) et publiée dans la revue fondée avec Schelling - *Kritisches Journal der Philosophie* - il entreprend une critique substantielle de l'idéalisme kantien. En bref, Hegel accuse la philosophie de Kant de: subjectivisme, formalisme et du psychologisme. Sa critique vise: a) la séparation entre la sensibilité et l'entendement. En réalité, soutient-il, nous n'avons pas à faire avec une séparation définitive, mais avec une qui n'est qu'apparente et qui provient d'une unité fondamentale absolue (dont sa clarification sera la tâche de l'idéalisme absolu depuis que le dépassement des oppositions ne semble pas, encore, impossible, mais naturel et nécessaire). Cette séparation conduit, inévitablement, à la dichotomie phénomène – chose en soi, autrement dit au subjectivisme (même dans nos connaissances les plus sûres c'est le sujet qui est reflété en dépit de l'objet comme il est en lui-même). En ce qui concerne l'entendement, Hegel est d'accord que son utilisation ne peut pas fournir la connaissance du noumène. Sa critique, ainsi, ne provient pas de l'analyse du fonctionnement de l'entendement, mais de la vision globale sur lui. L'entendement non seulement qu'il est un moment irréconciliable dans le dualisme du processus de connaissance mais Kant l'avait surestimé en dépit de la raison. Autrement dit, l'antécédent (l'unité originnaire de laquelle il provient) aussi que le séquent (la faculté supérieure de connaissance - la raison) sont faux thématés. b) Le rapport sujet - objet. Dans la *Critique de la raison pure* c'est le sujet qui représente l'objet tandis que l'objet ne peut pas être décrit que comme étant représentée. Le parcours de la *Phénoménologie* montrera, pourtant, que, en pensant l'objet, le sujet est contraint et réussira à se comprendre soi-même comme sujet pensant unifié. D'où l'accusation de formalisme. Cela concerne, en particulier, la manière dans laquelle Kant a perdu de vue des aspects déterminants de la réalité: "[Kant] s'était limité à la question du savoir, il avait laissé de côté, du moins dans son œuvre principale, la question de l'existence historique de l'homme qui sait" (Hyppolite 1991, 106) ; et voici alors aussi la nécessité de passer du plan logique au plan réel (nécessite ressentie aussi, par exemple, par Heidegger dans la conférence "Qu'est-ce que la métaphysique?"). c) La raison. Hegel croit qu'elle a été mal comprise par Kant (pour lui la raison

n'est pas une faculté de connaissance qui peut surprendre l'unité originaire). En outre, il critique également son usage dans la morale. En accusant Kant de psychologisme, Hegel se rapporte d) à la déduction des catégories et à la division des facultés de connaître .

Le sujet affecté, le sujet affectant; la temporalité du sujet

Sans minimiser l'importance de la philosophie kantienne (dans Foi et savoir le problème des jugements synthétiques a priori, les relations entre les catégories, leur arrangement triadique sont considérés comme des éléments qui pourraient offrir la base de l'entreprise scientifique absolue. Ainsi, par exemple, la théorie kantienne de l'aperception ou l'entendement intuitif) Hegel propose une solution radicale pour la double erreur concernant la subjectivité (sa surestimation en ce qui concerne la représentation de l'objet - le problème de la "chose en soi" - et son caractère statique dans sa relation avec l'objet - celui-ci n'étant que seulement représenté, pas transformé et transformant à son tour). La succession des expériences de la conscience (la Phénoménologie de l'esprit) indique la nature dialectique de l'interdépendance de ces deux entités ainsi que l'unité dans laquelle elles existent. La véritable connaissances ne peut pas être achevé, par conséquence, que si le sujet est compris comme affecté et également, affectant; déjà près de l'objet, dans le monde qu'il transforme. En vertu de cela, la compréhension (spéculative) dépasse la possibilité limitée de l'entendement - si on a en vue l'objet naturel - et fournit un chemin d'accès spécifique au phénomène humain complexe, historique .

La nature du sujet dérive de la relation d'affectation (réciproque) avec l'objet. Voilà d'où dérive la possibilité de l'herméneutique. La découverte de l'objet réside dans cette structure dialectique; par elle, en vertu de la transformation de la négativité (du monde) par le sujet, l'objet a son existence et, à son aide, il peut être compris (à l'intérieur de l'affectation temporelle à laquelle il est soumis).

Gadamer saisit et développe avec une finesse particulière ce fondement. La circularité herméneutique - la perfectibilité continue de la compréhension à l'aide de la médiation entre l'interprète et le texte - a à sa base l'interdépendance entre le sujet et l'objet et fonctionne grâce au lieu commun de ces deux entités dans le monde, dans l'espace continu de l'historicité . Mais plus encore, la possibilité de la circularité du processus de correction dépend d'un fond circulaire encore plus profond, de nature spéculative, qui relit la place (commune) du sujet et de l'objet - l'historicité - de l'achèvement de la connaissance historique. "C'est l'uniformité entre sujet et objet celle qui rend possible la connaissance historique" (Gadamer 1993, 226) , souligne Gadamer en parlant des écrits de Dilthey. Car c'est justement cette connaissance historique (par la dé-couverte critique de la

tradition) qui rend possible la connaissance de l'objet et, également, la connaissance du soi du sujet .

La conséquence substantielle de cette application de la dialectique sujet-objet dans le domaine de l'herméneutique philosophique est la concrétisation de la praxis herméneutique grâce au concept d'applicativité. Pour Gadamer, la compréhension n'en est pas véritable que quand elle affecte le sujet. L'accomplissement concret de cette exigence est, cependant, plus subtil qu'il paraît à un premier regard. Le problème de l'applicativité présente d'un bout à l'autre de l'interprétation marque, proprement parlant, son moment final, c'est-à-dire la transformation du sujet. Mais elle concerne une double motivation interprétative: la question que l'interprète met au texte mais aussi la question à laquelle le texte essaye de répondre. Un remarquable passage de l'étude du Gadamer de 1970 - L'histoire des concepts comme philosophie – offre des importantes clarifications à cet égard.

En analysant la manière dans laquelle l'herméneutique s'appuie sur les problèmes centraux de la pensée, l'auteur allemand nous offre, comme exemple, le difficile concept de la liberté . Il n'est pas rare qu'on a objecté à la philosophie qui y en a délivré une interminable série de définitions et de acceptions, presque toujours contradictoires. Cette critique, telle qu'elle est posée par le sens commun, est cependant, incorrecte. Lorsque Platon discute sur la choix de Lebenslos où quand les chrétiens parlent du lien entre la liberté et la volonté divine ou, de même, quand l'épistémologie moderne soulève le problème du déterminisme, on n'a pas, en fait, à faire avec le problème de la liberté, c'este à dire avec un même problème identique qui a traversé les siècles en recevrant des solutions contingentes. Chaque fois, explique Gadamer, la question à laquelle on cherche une réponse en est une autre. "Lorsque je demande: qu'est ce que c'est la liberté à l'intérieur d'une conception du monde qui est dominée par la science causale de la nature, alors la question, et, par là, tout ce qui est impliqué dans cette question, par exemple, dans le concept de la causalité, est déjà entré dans le sens de la question. Alors, il doit être posée la question: qu'est ce que c'est la causalité, et épuise-t-elle toute la dimension de ce qui est digne d'être demandé dans la question sur la liberté?" (Gadamer 1993, 83) .

La correctitude de la compréhension consiste dans l'accord entre ces deux interrogations (du sujet et de l'objet). L'applicabilité dans laquelle le sens s'articule (l'horizon temporel présent) et par l'intermède de laquelle le sujet se définit lui-même en reprojectant sa compréhension (l'horizon temporel futur) dépend, en d'autres termes, de la compréhension préalable de la question qui articule l'objet (horizon temporel passé) . Son but païdéique (pour le sujet) ne peut être accompli que lorsque l'objet est ramené en présent avec le mouvement même dans lequel il a été conçu. Nous appellerons cela la temporalité du sujet. En outre, dans cette manière

doit être comprise la métaphore, souvent utilisée par Gadamer, de la traduction: dans l'abandon de la présentification objectivante en faveur du maintien, au présent, du texte vivant - soutien actif de sa propre réponse.

La subjectivité du sujet

a) Heidegger et le sujet de la dialectique

Heidegger exprime le devenir du sujet dans Être et Temps §9, en disant: “L'«essence» de cet étant réside dans son (avoir-) à-être” (Heidegger 1967, 42) . C'est, en fait, la première indication du sens particulier du concept d'existence de la phrase bien connue Das <Wesen> des Daseins liegt in seiner Existenz (“L'« essence » du Dasein réside dans son existence” (Heidegger 1967, 42)). Cette approche a, cependant, un inconvénient: l'unilatéralité de la projection. Pris dans le mouvement existentiel de sa redéfinition, on a oublié pour le Dasein l'influence constitutive qu'il supporte de la part de l'objet et, aussi la réflexion de son projet sur ce dernier. Le changement de perspective opérée après Kehre corrige - ou, plus exactement, complète - la compréhension de la subjectivité, en suivant la liaison qu'il entretient avec l'être, pas par une analytique de Dasein, mais à partir d'elle-même. L'essence du Dasein réside, maintenant, pas (seulement) dans l'existence (Existenz) mais dans l'ek-sistence (Ek-sistenz), ce qui signifie la possibilité ”d'entendre la voix de l'être” dans l'éclaircie de l'Être dans laquelle il est situé . Michel Haar explique clairement cet aspect dans la phrase suivante: “L'être n'est pas ce qui s'ouvre devant l'homme ou s'avance jusqu'à lui, car l'être ressaisit l'homme et l'englobe de fond en comble” (Haar 2002, 159). On surprend, ainsi, pour le devenir aussi le deuxième sens du mouvement; l'homme commence un projet inverse, en décidant de garder le silence afin de pouvoir écouter et recevoir la “voix” de Sein du Da-sein.

La réorientation heideggérienne et, par elle-même, la redéfinition de la subjectivité, semble confirmer son essence dialectique (et ça, en dépit des véhéments critiques de Heidegger contre la philosophie hégélienne, dont le fondement est constitué par l'oubli de la question du sens de l'être (Seinsfrage) et, par conséquence, par la manque du développement de la différence ontologique entre l'être et étant). Nous sommes mis, sans doute, devant un problème difficile. Abordé directement, il se montrerait ainsi: pourquoi Gadamer choisit de redéfinir le sujet herméneutique en suivant le modèle spéculative imposé par Hegel et pas l'orientation phénoménologique heideggérienne cristallisée dans ses derniers travaux? La réponse nous convaincrat de la validité de cette thèse.

Commençons, d'abord, par l'analyse faite par Heidegger en ce qui concerne le concept de conscience de la Phénoménologie de l'Esprit. Trois propositions, extraites de l'Introduction du livre déjà mentionné, viennent

d'élucider sa nature: 1. "La conscience est pour soi-même son concept", 2. "La conscience donne son critère [de vérification] en elle-même" et 3. "La conscience s'examine elle-même". Toutes les trois indiquent la manière unitaire dans laquelle on doit comprendre le sujet et la façon particulière de son devenir. L'itinéraire de la formation (Bildung) n'en est pas scindé, il ne s'agit pas d'une conscience naturelle et d'une autre conscience véritable (en possession du savoir absolu), mais d'un tout. "La conscience naturelle et le savoir réel sont en fait le Même, dans la mesure où la première en tant que non-encore vraie, et le second, en tant que sa vérité, font nécessairement partie d'un même tout" (Heidegger, 1962, 158). L'achèvement de la connaissance comporte, en effet, un dialogue intérieur, guidé par ce que Heidegger appelle, en utilisant le sens originel du mot grec Skepsis (type de regard qui respecte l'étant en tant qu'étant en le suivant dans son être (Heidegger, 1962, 187)). C'est pourquoi la phénoménologie hégélienne doit être comprise non pas comme un travail arbitraire, mais comme une présentation (Darstellung) qui se présente elle-même ("la présentation du savoir apparaissant" (Heidegger, 1962, 200)). En corollaire, la subjectivité du sujet est circonscrite à l'aide de la notion d'ambiguïté. Cela concerne également les trois thèses sur la conscience en les redécouvrant dans leur vrai sens. En parcourant le texte de la conférence Hegels Begriff der Erfahrung on apprend que le sujet, la conscience, est et en même temps elle n'est pas son propre concept, qu'elle se donne et en même temps qu'elle ne se donne pas son propre critère, enfin, qu'elle s'examine et ne s'examine pas elle-même. Parce que la conscience, comme bien note le phénoménologue allemand, est "quelque chose qu'en même elle n'est pas encore" (Heidegger, 1962, 221). Ce type particulier d'(auto-) présentation - l'expérience (pensons que le titre original de la Phénoménologie de l'esprit a été Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins - "Science de l'expérience de la conscience") - nous fournit, ainsi, la véritable essence du sujet: "L'expérience nomme la Subjectivité du sujet" (die Erfahrung nennt des Subjektivität Subjekts (Heidegger, 1962, 220), (Heidegger, 1970, 176)).

La signification de cette énoncé est, pourtant, très spécial. Si le sujet peut, et doit être compris à partir de l'expérience, ceci n'est rien d'autre, dans l'argumentation de Heidegger, que "la parole de l'être dans la mesure où celui-ci a été entendu à partir de l'étant en tant que tel" (Heidegger, 1962, 219-220). En bref, l'être de l'étant (Das Erfahrung ist das Sein des Seienden (Heidegger, 1970, 186), de l'étant devenu entre temps sujet (Heidegger, 1970, 176). On ne doit pas oublier, d'autre part, une chose très importante, à savoir que, pour Heidegger, toute l'histoire de la pensée occidentale a à sa base le maintien dans l'oubli du l'être. Voici l'élément critique dominant du remarquable commentaire heideggerien sur la Phénoménologie de l'esprit. Dans cette conférence, cependant, l'auteur choisit d'entreprendre une révalorification positive de la philosophie de Hegel et pas une

déconstruction de la dialectique. Mais cette révalorification est initiée dans la perspective de ce type d'historicité. Heidegger envisage le fondement ontologique dans lequel est suivie la formation de la conscience, mais cela dans la mesure où il institue un dialogue avec ce qui est (ou, du point de vue phénoménologique, reste) impensable. Voilà pourquoi il valorise l'expérience comme "l'apparaissant en tant qu'apparaissant ($\text{ov } \eta \text{ ov}$)" (Heidegger 1962, 219) en envoyant au sens ancien de "l'apparaître se montrant" ("L'être de la présence du présent, $\text{\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha}$ de $\text{\rho\omicron\upsilon}$, est déjà pour les penseurs grecs, depuis que $\text{\rho\omicron\upsilon}$ s'épanouit comme $\text{\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma}$, le $\text{\varphi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota}$: l'apparaître se montrant" (Heidegger 1962, 237)). Et voilà pourquoi, en outre, il aperçoit, à la fin du chemin paidéique de la conscience, l'apparition de l'être comme fait d'être / "absoluité" de l'absolu. Et c'est pourquoi, encore, le parcours de cet itinéraire, le dialogue intérieur de la conscience, est vu comme un dialogue qui intègre dans l'unité la conscience ontique (naturelle et, alors, pré-ontologique) et la conscience ontologique (réelle) – entrevoyant, ainsi, la différence ontologique, dans le fait d'être conscient ($\text{Bewu\ss}t\text{-sein}$) de la conscience réelle (différence inhérente, mais encore cachée pour la conscience naturelle).

b) L'intersubjectivité / la spiritualité

Heidegger a fait de Hegel, "un partenaire de pensée dans une gigantomachie -toujours ouverte – autour de l'être" (Janicaud 1988, 146). Cette remarquable phrase du Dominique Janicaud souligne la direction centrale de l'herméneutique développée dans Hegels *Begriff der Erfahrung*. S'opposant au devenir de l'histoire (en revenant à la signification originelle, maintenant cachée, de l'être) on peut objecter, du point de vue hégélienne, à cette inédite interprétation qu'elle tombe, par exemple, dans l'abstraction et donc manque le spirituel de l'existence. En ce qui concerne exclusivement le problème de la subjectivité, on doit observer, que derrière l'analyse remarquable du devenir, Heidegger perd de vue le concret des étapes particulières par lesquelles la conscience s' (auto-) définit. Or, c'est justement cette chose que Gadamer avait poursuivie pour pouvoir justifier la possibilité du sujet de découvrir le sens du phénomène herméneutique. Et ça, malgré le rejet (guidée par la finité du *Dasein*) du sujet absolu, c'est-à-dire d'un sujet qui pourrait connaître "l'absolu sujet". En admettant la thèse heideggérienne de la finité et donc, excluant la fin de la Phénoménologie, Gadamer a réussi à observer plus attentivement le concret du chemin de la conscience. Plus exactement, non seulement la manière dont les triades sont dépassées, mais les formes particulières en et où elles sont dépassées.

Tournons notre regard vers la Phénoménologie de l'Esprit pour clarifier cette chose. Dans la première partie la conscience a en face l'objet extérieur et indépendant. Les trois chapitres (I. La certitude sensible, II. La perception, III. Force et entendement) expriment les efforts de la

conscience de l'en comprendre et de l'en connaître en utilisant la sensibilité et l'entendement (facultés à l'aide de lesquelles elle considère, en ce moment de départ, qu'elle peut obtenir la certitude), pour parvenir, finalement, à la notion de la force (le premier centre de la compréhension). Ce qu'elle obtient n'est pas, cependant, près la connaissance de l'objet mais seulement une série des contradictions frappantes (contradictions générées par la thématization en profondeur du concept présumé). Les présuppositions initiales se détruisaient elles mêmes une par autre sous l'impénétrabilité de l'objet (qui reste caché, si nous voulons, devant cette façon de compréhension). L'échec n'est, pourtant, pas total mais, au contraire, productif; l'acceptation (la conscientisation de cet échec) rend à la conscience un premier fondement: sa propre ipséité et, ainsi, par elle, sa nouvelle possibilité de continuer les recherches. Une nouvelle confrontation (mené, cette fois, avec elle-même, pour sa propre essence) amène la conscience de soi à l'esprit (puis, à la certitude explicite de ceci). Le sujet se construit lui-même progressivement dans sa confrontation avec la négativité qu'il a en face (l'objet physique, puis l'objet compris comme une autre conscience de soi – l'ennemi de la lutte maître - esclave - et ainsi de suite). Mais on doit être très prudent. Cette succession en est dialectique. Et la dialectique n'implique pas seulement le dépassement et (ou) la correction, mais aussi la préservation (Aufhebung) des triades qui ont été parcourues. Le perfectionnement de l'étude de la nature n'élimine pas l'identification de la force; aussi l'esprit n'y prend pas sa place, mais exige la conscience de soi. C'est pourquoi l'essence du sujet, sa subjectité, n'est pas seulement le processus de l'expérience (la présentation qui se présente elle-même, comme bien note Heidegger) tout comme il n'est pas seulement le résultat (le sujet absolu qui comprend l'"absolu sujet"), mais il englobe les étapes concrètes (en leur couverture, plus ou moins incomplète de l'objet – chaque fois un autre – avec qui ils ont à faire). Cherchant les structures du mouvement (qu'il y réussit d'en surprendre dans leur profondeur) et en découvrant dans la dialogue mené avec son partenaire "dans la lutte contre les géants autour de l'être" l'ontologie de la formation (Bildung), Heidegger met hors de la discussion au moins deux problèmes décisifs pour la théorie herménétique du sujet.

Le premier c'est celle de l'intersubjectivité ou, si on préfère, le fait d'être esprit de la conscience de soi. Ce mode d'existence du sujet est celui sur lequel s'appuie la résolution de l'aporie de l'altérité qui, comme nous l'avons vu déjà, avait frappé à la fois Schleiermacher, Dilthey et Husserl. Sans doute, en parlant de L'être-Là-avec (Mit Sein) - lui-même partie constitutive de l'être-au-monde - Heidegger nous offre une réponse importante, mais pour l'herméneutique, encore abstraite. Car il ne montre pas la manière dans laquelle un texte, un événement historique et, en général, un phénomène complexe herménétique peut être découvert en

s'appuyant sur sa nature particulière (œuvre du subjectivité), sur le façon dans lequel il est apporté dans le présent par la tradition et sur la possibilité de compréhension à partir de cette dernière . En fait, c'est normal ça car, nous avons vu, Heidegger a parlé du L'être-Là-avec en poursuivant un but bien défini. L'herméneutique, cependant, ne peut pas être satisfaite de si peu. La compréhension du phénomène ne peut pas être achevée sans révéler son actant. Gadamer observe cette chose dans ses études concernant la philosophie hégélienne: "La conscience de soi n'est pas le point individuel Je = Je mais « Je qui [est] nous, et nous qui est Je », c'est à dire, l'esprit" (Gadamer, 1987, 50).

Outre la nature spirituelle de la subjectivité (à l'aide de laquelle le sujet peut aborder le phénomène dont l'apparition est l'œuvre d'un sujet spirituel comme lui-même, et dont son arrivement en devient possible grâce à la spiritualité de la tradition) le seconde problème concerne la nature de l'objet sur lequel est dirigée la compréhension. Nous sommes arrivés ainsi à la plus importante conséquence de l'assumption et de la l'application de la dialectique sujet-objet dans l'herméneutique: la vérité de l'objet. C'est ici que nous sommes conduits par l'expérience (dans son développement hégélienne). À la découverte que la vérité ne doit pas être comprise seulement d'appartenir à l'objet, comme le résultat de la vérification objectuelle (la vérité correspondance), mais que l'objet même possède un type particulier de vérité.

Résumant ce qui a été dit on peut indiquer la subjectivité du sujet herméneutique en énumérant:

1. La temporalité du sujet dont le corollaire est la relation (circulaire) d'affectation réciproque sujet-objet: a) l'affectation de l'objet - la compréhension dans l'horizon de la motivation et de la spiritualité du présent; b. l'affectation du sujet - la réouverture du dialogue en corrigeant les expectations initiales selon la prétention de sens de l'objet (compris comme réponse à une question de l'auteur / de l'actant, lui-même sujet spirituel, et pas comme pièce "objective" du musée d'histoire). c. la re-affectation / ré-interprétation de l'objet, en vertu de la "nouvelle" connaissance, approfondie, résultant de l'expérience dialectique (menée dans son tout). Les deux dernières, d'ailleurs, éliminent l'erreur herméneutique de l'interprétation objective (le texte comme artefact périmé) et celle de l'interprétation subjective (la relativisation de l'interprétation).

2. L'intersubjectivité / la spiritualité. La possibilité de discerner la tradition dans laquelle le sujet (l'interprète, l'auteur / l'actant du phénomène herméneutique) existe et à partir de laquelle il peut comprendre et il peut se comprendre lui-même.

3. La possibilité, maintenant qu'anticipée, d'y acquérir la vérité de l'objet en vertu du fondement spéculatif de la lingualité.

Références:

- Afloroaei, Ștefan. 2008. *Metafizica noastră de toate zilele*. București: Humanitas.
- Ameriks, Karl. 1985. "Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* 46 (1): 1 – 35.
- Gadamer, H.-G. 1987. *Gesammelte Werke, Band 3*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. 1993. *Gesammelte Werke, Band 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. 1993. *Wahrheit und Methode, dans Gesammelte Werke, Band 1*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Guyer, Paul. 1993. "Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy". *The Cambridge companion to Hegel*, ed. Beiser, C. Cambridge: Cambridge University Press: 171 – 211.
- Guyer, Paul. 2000. "Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism". *The Cambridge companion to German idealism*, ed. Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press: 37 – 57.
- Haar, Michel. 2002. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Éditions Jérôme Million.
- Hegel, G. W. F. 1993. *La Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Hegel, G. W. F. 1979. *Glauben und Wissen, dans Werke, Band 2*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1949. *Brief über den "Humanismus"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1962. *Hegel et son concept de l'expérience, dans Chemins qui mènent nulle part*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin. 1970. *Hegels Begriff der Erfahrung, dans Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1996. *Lettre sur l'humanisme, dans Questions III et IV*. Paris: Gallimard.
- Hyppolite, Jean. 1991. *Figures de la pensée philosophique, Tome 1*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Janicaud, Dominique. 1988. *Heidegger – Hegel: un "dialogue" impossible?, dans Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Franco Volpi. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Kant, Immanuel. 1975. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Smith, John E. 1973. *Hegel's critique of Kant*. *Review of Metaphysics* 6 (3): 438 – 460.