

« Un investissement de soi dans un projet d'intelligibilité¹ ... »

Anne Marie Lamarre

Département des sciences de l'éducation
Université du Québec à Rimouski

Résumé

Cet article vise à rendre compte du potentiel fructueux de la phénoménologie herméneutique dans l'explicitation des phénomènes humains. Inspirée de la pensée de Heidegger et de celle de Gadamer concernant la condition humaine, l'auteure présente comment elle conçoit et met en œuvre, dans ses travaux de recherche, le projet de comprendre dans une approche phénoménologico-herméneutique. L'article fait ressortir des dimensions de la philosophie heideggérienne et gadamérienne qui contribuent à éclairer le sens et les fondements des manifestations de la vie humaine. Les origines de ce projet d'intelligibilité, les conditions essentielles pour le mettre en œuvre, puis enfin la nature du savoir issu de cette compréhension seront abordées de façon à faire ressortir à sa juste valeur le niveau d'intériorité chez l'être humain que le regard phénoménologico-herméneutique permet d'atteindre. Ce texte ouvre sur des possibilités nouvelles d'appréhender la complexité des phénomènes humains et contribue à mettre en lumière en quoi notre compréhension humaine du monde a un caractère interprétatif. Cet apport philosophique et méthodologique se veut une source de référence utile à tous ceux et celles qui voudraient s'initier à ce courant de pensée ou entreprendre des recherches dans cette voie.

Un trajet phénoménologico-herméneutique

Le choix d'emprunter un trajet phénoménologique suppose le dessein de mettre en lumière des composantes de l'existence en vue de saisir le sens des phénomènes humains. Le regard phénoménologique posé sur l'expérience vise à accéder à un niveau d'intériorité chez l'être qui contribue à éclairer la complexité de la vie humaine. L'approche phénoménologico-herméneutique se présente comme une voie fructueuse pour s'engager dans un tel projet d'éclaircissement. La fusion de concepts inspirés de la pensée de Heidegger sur la conception de l'être et de celle de Gadamer concernant le caractère irréductiblement historique de la compréhension humaine m'a permis de tisser une toile de fond originale à partir de laquelle j'ai pu faire émerger des aspects non dévoilés jusqu'à maintenant de l'expérience d'enseignantes débutantes. Cette façon de mettre en œuvre la phénoménologie herméneutique m'amène à concevoir la compréhension comme un événement dont nous

¹ Énoncé inspiré de Grondin (2003).

faisons partie tout comme un existentiel qui nous détermine en tant qu'être humain. Le projet de comprendre est alors entendu comme un mode d'être qui à la fois nous imprègne et nous permet de voir. Dans ce sens, bien qu'elle assure la rigueur dans mon parcours, la méthode seule ne peut suffire. C'est pourquoi il m'apparaît plus juste de parler d'un investissement de soi.

Mes intérêts de recherche portent sur la compréhension de l'expérience des premières années d'enseignement du nouveau personnel enseignant. L'insertion professionnelle, vue dans une perspective de développement personnel et professionnel, comporte plusieurs composantes qui méritent d'être explorées pour comprendre plus en profondeur comment est vécu le passage de la formation initiale à l'exercice de la profession. C'est dans ce champ d'étude que mes travaux se situent et l'aspect crucial qui me préoccupe, c'est d'« entendre » ce qui est vécu par les personnes concernées en vue d'harmoniser davantage la transition de la formation à la profession grâce à l'explicitation de cette expérience.

La phénoménologie herméneutique mérite d'être davantage connue et mise en œuvre dans l'explicitation des phénomènes éducationnels. L'herméneutique prend de plus en plus d'extension dans le domaine des sciences humaines, mais demeure encore peu connue au niveau des sciences de l'éducation. Pour ma part, le recours à la phénoménologie herméneutique s'est révélé à la fois fructueux et prometteur puisque cette façon d'aborder l'expérience humaine a contribué à la fois à transformer ma propre vision du monde et de l'existence et à offrir un éclairage nouveau sur la situation des enseignantes et des enseignants débutants. Ce double retentissement met en évidence la nature du trajet compréhensif auquel le processus herméneutique nous conduit. Les pages qui suivent viennent illustrer le caractère ontologique et interprétatif de cet événement de la compréhension qui se manifeste en nous lorsque nous nous engageons dans un projet de comprendre le sens d'une expérience de la vie humaine qui nous interpelle. Pour expliciter ce trajet phénoménologico-herméneutique, l'article présente les assises du projet de comprendre, les origines des présupposés philosophiques qui guident la lecture de l'expérience et qui aident à tenir le cap sur le phénomène exploré, le sens attribué à la méthode, puis finalement le caractère interprétatif de notre compréhension du monde.

Les assises du projet de comprendre

Le projet de comprendre dans une perspective phénoménologico-herméneutique se veut une façon rigoureuse d'explicitier les expériences de la vie humaine. Cette explicitation se manifeste à la lumière de la *structure fondamentale* de l'être et de son rapport indissociable avec le monde (Heidegger, 1985), tout en reconnaissant le caractère universel de l'herméneutique, à savoir le rôle des préjugés et du travail de l'histoire dans le processus de compréhension (Gadamer, 1996). Le projet de comprendre renferme alors l'idée que pour dévoiler le sens d'un phénomène humain, une interprétation à la fois *existentielle* et

historique est requise, ce qui suppose donc un travail herméneutique (Grondin, 2003). C'est dans cette perspective que s'inscrit le processus compréhensif qui suit.

Développer une meilleure compréhension de l'existence

Heidegger et Gadamer représentent les deux penseurs clés pour définir l'herméneutique propre à notre siècle (Vattimo, 1997). Heidegger sera le premier à s'intéresser à un domaine encore inexploré à l'époque, c'est-à-dire l'élucidation de la position existentielle de l'être humain comme *Dasein*. Ce philosophe défend, entre autres, l'idée que de faire la lumière sur les critères permanents d'ordre existentiel, relatifs à tout être humain, s'avère un travail préalable à la lecture compréhensive d'une expérience. Selon lui, sans l'appui de la *structure existentielle*, l'explicitation d'un sens inédit devient impossible. Il s'agit pour Heidegger « de développer une meilleure compréhension de l'existence » (Grondin, 2003, p. 78) et pour le faire, il propose une structure tripolaire de l'*être-au-monde* qui représente en quelque sorte un modèle d'interprétation des conduites humaines. La structure tripolaire comprend le *Dasein*, soit l'être lui-même (*Selbstsein, Mitsein, Man*), la *mondanité*, soit le rapport au monde (monde environnant, monde avec autrui, spatialité et corporéité), puis l'*être-dans*, soit la manière dont le *Dasein* se tient au monde (disposition affective, compréhension et discours) (Greisch, 1994).

Contribuer à une meilleure intelligence du rôle des préjugés et de la structure d'appartenance

Quant à Gadamer, ce qui le motive davantage, c'est de développer une herméneutique qui puisse rendre justice au mode de connaissance propre aux sciences humaines (Grondin, 1993b). Ce philosophe s'interroge sur le caractère universel de l'herméneutique, à savoir que « l'être qui est compris est langage » (Grondin, 1993b, p. 180), et met en valeur le rôle incontournable des préjugés et du travail de l'histoire dans le projet de comprendre l'expérience humaine. Il s'agit pour Gadamer « de contribuer à une meilleure intelligence du rôle du préjugé et de la structure d'appartenance » (Grondin, 2003, p. 78). Le caractère ontologique du langage et de la compréhension, ainsi que l'aspect universel de l'herméneutique, soit l'appartenance de la compréhension (de l'interprète) au sens qu'elle entend, à la tradition qu'elle interprète et renouvelle, puis au discours qu'elle traduit (Grondin, 1999), sont dès lors retenus dans le projet de comprendre l'expérience humaine.

Heidegger et Gadamer tournent le dos à tout programme de justification de sens et à toute recherche de vérité absolue. Ils optent plutôt pour le projet d'une explicitation de la compréhension à partir des présupposés dont il sera question dans le texte qui suit. Le phénomène de l'interprétation n'est plus réduit à l'analyse de textes propres à certaines disciplines ni à la mise en œuvre d'une méthode objective ; il constitue plutôt une détermination fondamentale de notre être-au-monde historique et fini (Grondin, 1993b ; Resweber, 1988). On peut ainsi considérer la philosophie herméneutique comme une explicitation des fondements ontologiques sur lesquels les sciences de l'esprit peuvent s'édifier (Ricœur, 1986).

Les origines des présupposés philosophiques

Pour reconnaître la pertinence des présupposés philosophiques, reportons-nous d'abord brièvement à l'époque où Heidegger amorce sa réflexion sur la compréhension des phénomènes humains et, principalement, sur ce qui le motive à édifier une philosophie qui puisse mettre au jour le sens et la structure générale de la notion d'*exister*. À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, la méthode associée aux sciences de la nature domine l'univers scientifique. Or, devant le constat que cette méthode ne permet pas d'accéder à la complexité des phénomènes humains, divers penseurs, notamment Dilthey, tentent d'élaborer une approche plus appropriée aux sciences de l'esprit. Toujours à la recherche de vérités absolues, la tradition positiviste reproche à ces philosophes leurs méthodes trop flexibles, leur manque d'objectivité et leur incapacité à produire des connaissances incontestables. Husserl, à qui le mouvement phénoménologique doit ses premiers développements, détermine à produire des connaissances dont on ne pourrait douter, s'engage à faire de la philosophie un savoir rigoureux et à montrer qu'il est possible de rendre les phénomènes humains compréhensibles par une méthode adaptée. Dans le prolongement de ce projet, le philosophe cherche à s'appuyer sur des vérités universelles, non influencées par des aspects contingents, afin que l'on reconnaisse la qualité indubitable des connaissances produites. À cette fin, avec la réduction phénoménologique, Husserl met la thèse du monde naturel hors circuit, c'est-à-dire que dans son analyse, il ne tient pas compte du *sol prédonné* avec lequel tout être humain est en constante relation. Selon lui, le monde demeure un élément incertain qui vient faire obstacle au dévoilement de l'essence pure de la nature humaine. Husserl se préoccupe alors essentiellement des unités de sens que renferme la conscience. Sa méthode idéaliste, visant à atteindre de façon radicale ce qui constitue l'essence de l'être humain en plaçant le monde entre parenthèses, le condamne en quelque sorte à éliminer toutes les questions préalables qui concernent l'existence. C'est, entre autres, sur ce dernier point que la pensée de Heidegger en diffère.

Bien qu'il s'intéresse également à l'élucidation des phénomènes humains, Heidegger ne suit pas à la lettre les traces de Husserl et n'adhère surtout pas à sa position philosophique qui est étroitement dépendante de la tradition cartésienne. En fait, Heidegger affranchit sa théorie philosophique des repères cartésiens qui imprègnent une large part de la science à cette époque, c'est-à-dire qu'il l'affranchit de la préoccupation d'avoir recours à une méthode qui puisse produire des connaissances indubitables. Sa position réside dans le fait que pour accéder à une compréhension adéquate des phénomènes humains, une question fondamentale demeure oubliée, celle de l'être. Selon ce philosophe, avant de tenter de comprendre les phénomènes humains tels qu'ils se présentent à la conscience, il faut d'abord élucider la *structure fondamentale* de l'existence de l'être humain, soit comprendre comment cet *étant*, différent de tous les autres, fait l'expérience du monde, pour ensuite, dans un second temps, s'interroger sur la complexité des comportements humains par le biais de notre conscience. Cette ambition de découvrir la structure générale de l'existence

humaine sous-entend par la suite que la science reconnaisse une structure préalable de la compréhension² sur laquelle reposeront les enquêtes scientifiques portant sur les comportements humains. Ce constat représente une conception de la science qui reconnaît la présence de présuppositions, ce que Husserl réfute à tout prix dans l'édification de sa philosophie, puisque cela ne conduit pas à « l'idée d'une subjectivité pure et autonome » (Courtine, 1990, p. 111).

Bien que très concis, cet exposé permet de saisir les fondements du débat qui persiste encore de nos jours dans les différentes écoles de pensée qui se réclament de la phénoménologie. Comme le rappelle Ricœur (1986), la tradition phénoménologico-herméneutique s'oppose à l'*idéal de scientificité* que vise la philosophie husserlienne. Cet idéal réside dans l'*absence absolue* de présuppositions et a pour intention d'accéder à une connaissance pure, souscrivant ainsi à une conception cartésienne de la science (Courtine, 1990). Contrairement à Husserl, pour Heidegger et pour des philosophes de plus en plus nombreux à suivre ses traces, la connaissance ne peut être totalement indépendante de présupposés. D'ailleurs, les représentants de cette tradition soutiennent qu'on ne peut fonder une philosophie de l'existence sur l'idée d'un *commencement absolu*, puisque l'acte même de poser un commencement relève déjà d'une relation d'appartenance au monde qui le précède. Selon eux, le sens même de l'existence, source de toute connaissance, ne pourra jamais être neutre. Dès lors, en suivant ce courant de pensée, la présence de suppositions dans l'édification d'une conception philosophique de l'existence humaine devient en quelque sorte une présupposition qu'on ne peut pas ne pas présupposer.

Les fondements de l'existence humaine

Les travaux de Heidegger proposent l'édification d'une métaphysique générale, c'est-à-dire une réflexion sur les fondements de l'existence que l'*analytique existentielle*³ a pour dessein d'introduire (Biemel, 1987 ; de Waelhens, 1955). En somme, l'ensemble de ces fondements de l'existence que Heidegger cherche à mettre à découvert constitue pour lui la structure fondamentale de l'être ou la structure préalable de la compréhension, soit le mode d'exister de tout être humain. Cette structure consiste en un a priori qui assure une « validité » à la connaissance.

² La structure préalable de la compréhension fait référence au modèle d'interprétation des conduites humaines dont il a été question un peu plus tôt, soit la structure fondamentale de l'être-au-monde.

³ Plus précisément, Heidegger parle de son analytique existentielle comme étant une enquête destinée à élucider la structure de l'existence humaine, c'est-à-dire faire la lumière sur les a priori inhérents à la nature de l'homme. Aussi, il appelle *existentielle* toute détermination constitutive de la structure de l'être de l'existence humaine, c'est-à-dire tout élément qui constitue le mode d'être du Dasein (Waelhens, 1955 ; Resweber, 1988 ; Taminiaux, 1989). En revanche, il réserve le terme *catégorie* pour les éléments qui constituent tous les êtres intramondains (les animaux, les choses, soit les autres étants) autres que le Dasein (l'homme).

Or, si la méditation heideggérienne consiste à s'interroger sur le sens et les fondements de l'existence humaine, il n'est pas étonnant que le point de départ de cette réflexion philosophique se situe dans l'analyse du Dasein. Le terme allemand *Dasein*, utilisé par Heidegger, désigne l'être (l'homme) qui se distingue de tous les autres *étants intramondains*⁴ par sa détermination fondamentale qu'est la transcendance, c'est-à-dire sa capacité de se dépasser lui-même pour ressentir et comprendre l'être qu'il est et le monde dans lequel il vit. Cet être incarné, déterminé par la possibilité d'éprouver des sentiments et de penser, constitue, pour Heidegger, la seule voie d'accès pour parvenir à la compréhension des manifestations de la vie humaine. Dès lors, la question cruciale qui préoccupe Heidegger est celle de l'être dans toute sa globalité, c'est-à-dire compris expressément dans sa relation avec le monde.

L'œuvre de Heidegger demeure une philosophie contemporaine des plus éclairante sur la conception de l'être et de l'existence, bien que son projet reste inachevé. En effet, la réflexion philosophique de Heidegger ne le conduit pas à découvrir le sens et la structure ultime de la notion d'*être* en général comme le laissait présager *Être et temps* en 1927 (de Waelhens, 1955). Graduellement, l'analytique existentielle du Dasein dévoilera que ce projet ne peut mener à la constitution d'une métaphysique telle que Heidegger l'entendait. Puisque l'homme n'est pas l'unique auteur de sa compréhension, il ne peut donc laisser émerger une explicitation générale qui lui soit propre. Il n'est pas seul auteur puisqu'il se comprend en fonction de tout ce qui l'entoure et fait partie de lui, soit sa culture, sa tradition, son histoire, etc. Il est alors juste de penser qu'un tel projet philosophique, à savoir la constitution d'une métaphysique de l'existence, d'où toute particularité, toute historicité et toute existence seraient bannies, ne peut être concevable, ou du moins ne demeure qu'une théorie générale de l'existence (de Waelhens, 1955). Or, devant la mise en évidence que l'immanence pure est une utopie, de Waelhens souligne que d'ores et déjà nous savons « que la projection de nos propres possibilités n'est pas un cercle fermé, que nous ne sommes pas seuls en cause dans l'édification de l'être intelligible » (1955, p. 361). Ceci nous conduit à reconnaître le rôle incontournable du travail de l'histoire dans le projet de comprendre l'expérience humaine.

Heidegger laisse entendre dans ses derniers écrits que pour rendre intelligible l'expérience humaine, la tâche critique de l'interprétation explicitante ne doit pas disparaître (Grondin, 1993a). Au contraire, il revient à l'interprète de retenir qu'une histoire précède l'être humain et que celui-ci lui appartient. Il s'agit alors de reconnaître les limites de l'être dans sa propre compréhension de soi. En reprenant la pensée heideggérienne, Grondin souligne que l'homme se comprend à partir « de l'histoire souterraine de l'être dont l'élucidation deviendra dès lors la tâche prioritaire de l'interprétation herméneutique » (1993b, p. 153),

⁴ Cette expression est utilisée pour distinguer tout être ou objet (soit les animaux et les objets) appartenant au monde, mais qui n'est pas doté de transcendance comme le Dasein.

un aspect universel de l'herméneutique que Gadamer réactivera dans son œuvre *Vérité et méthode*.

Tel que l'expose Heidegger dans *Être et temps*, ce qui demeure constant et éloigne du relativisme menant à l'absence d'une connaissance, ce sont les déterminismes fondamentaux du Dasein. Ce qui constitue le Dasein est toujours *déjà présent* au monde et permet la connaissance des choses. Cette connaissance toutefois n'est jamais absolue et définitive puisqu'elle s'élabore à partir de perspectives changeantes et à des époques différentes. Ce constat ne nous place pas devant l'impossibilité de produire de la connaissance, comme le reprochaient les représentants des sciences de la nature de l'époque, au contraire. Tel que le révèle la *structure fondamentale* de l'être permettant de comprendre l'existence, il s'agit expressément d'une connaissance humaine des phénomènes. Qui plus est, l'enseignement que nous offre l'*être historique*, pour reprendre les termes de Gadamer (1996), réside dans le fait que non seulement la « vérité » relative aux phénomènes humains se donne hors du clivage méthodologique des sciences de la nature, mais aussi « que toute expérience de vérité est un acte interprétatif » (Vattimo, 1997, p. 14).

La structure fondamentale de l'existence

Il appert utile de préciser les fondements qui sont à la source de l'idée de tenir compte de la *structure fondamentale* de l'existence ou des *existentiaux* dans le projet de comprendre dans une perspective phénoménologico-herméneutique. D'abord, rappelons qu'une recherche phénoménologique vise à explorer le monde vécu de l'être humain. Ce monde comprend l'ensemble des expériences naturelles de la vie quotidienne. Ces expériences, pouvant être liées à la vie personnelle, professionnelle ou scolaire, se déroulent et sont comprises en fonction des occupations, des intérêts, des loisirs, des sentiments et des expériences antérieures de la personne concernée. Selon le point de vue de la phénoménologie herméneutique, l'être humain comprend ce qu'il vit et ce à quoi il est présent en fonction de sa propre perspective. À cet égard, nous pouvons dire avec Greisch que « chaque vision du monde [...] produit la sienne propre, tout comme chaque caractère ou tempérament individuel » (2000, p. 17). Dans cette optique, nous nous trouvons devant une multitude de mondes déterminés par les différentes perspectives que les êtres adoptent pour les interpréter. C'est cette diversité dans les manières d'interpréter les expériences de la vie qui conduit à la décision de se référer à la *structure fondamentale* de l'existence humaine, à savoir une manière générale d'exister propre à tous les êtres humains. Un tel modèle d'interprétation des comportements humains fournit à l'herméneute ce qui demeure constant dans la manière d'exister et guide son travail de rendre intelligible le sens des expériences singulières de la vie quotidienne.

À l'époque d'*Être et temps*, les principes à la base de la méditation de Heidegger en vue de définir la manière d'exister de l'être s'énonçaient comme suit : tout homme utilise des outils, éprouve de la peur, a un monde pour horizon, les autres êtres humains pour compagnons et sent le poids de la vieillesse et celui de la mort (Resweber, 1988).

Aujourd'hui, dans le prolongement de la pensée heideggérienne, il est admis dans la tradition de la phénoménologie herméneutique (Gadamer, 1996 ; Resweber, 1988 ; van Manen, 1997) que peu importe la situation historique, culturelle et sociale des êtres humains, ceux-ci sont tous concernés dans leur manière d'exister, de ressentir et de comprendre les événements vécus par, entre autres, les existentiels suivants : la *spatialité*, la *corporéité*, la *temporalité* et la relation qu'ils entretiennent avec eux-mêmes, avec autrui et avec leur monde environnant. Ces dimensions qui déterminent la manière d'exister diffèrent l'une de l'autre, mais ne peuvent être séparées lorsqu'il est question d'interpréter l'existence humaine dans sa globalité. Ensemble, elles forment la structure⁵ très complexe de l'être-au-monde. La figure 1 présente les composantes (existentiels) de la *structure fondamentale* :

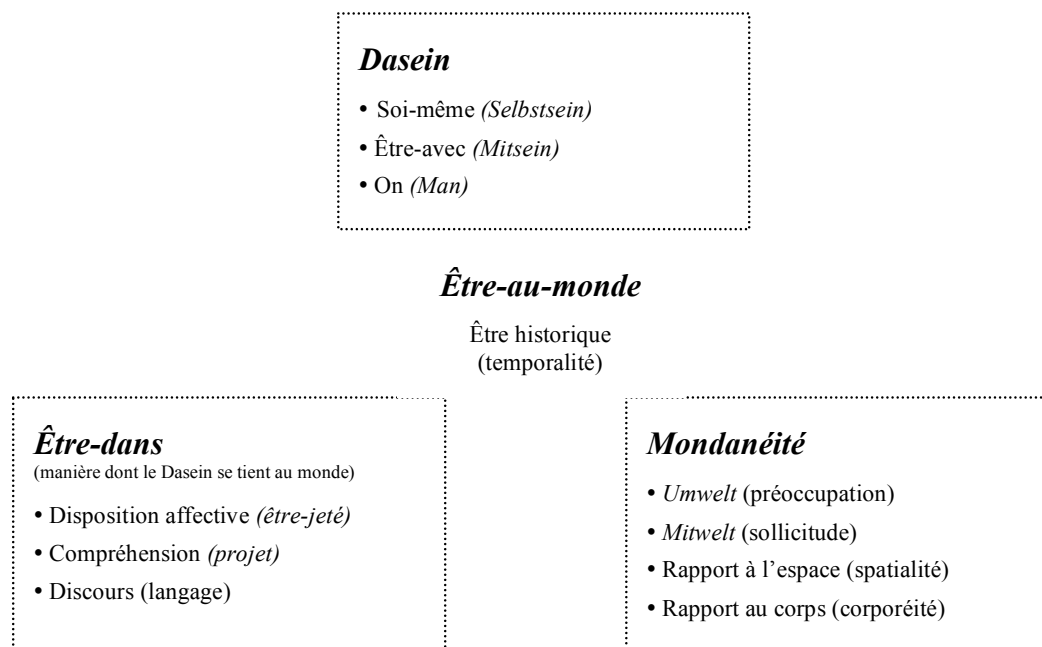


Figure 1. La structure fondamentale de l'existence

Pour faciliter le travail d'explicitation du concept heideggérien d'*être-au-monde* et surtout pour l'adapter au projet de comprendre, une analyse conceptuelle a été réalisée à partir, principalement, des travaux et interprétations des philosophes Gadamer (1993, 1996), de

⁵ Il est utile de préciser le sens qu'attribue Heidegger au terme *structure*, souvent employé dans son œuvre. Il a recours à ce terme non seulement pour parler de la manière d'exister en général (structure fondamentale), mais également pour désigner tous les concepts liés à l'existence qui ne peuvent être compris que par leur caractère radicalement relationnel, interdépendant, et formant ainsi un système organisé (Dastur, 1990).

Waelhens (1955), Greisch (1994, 2000), Resweber (1971, 1988), Grondin (1993a, 1993b, 1999, 2003) et Biemel (1987). Cet article présente les principaux éléments constitutifs permettant de saisir le sens global des composantes de la structure fondamentale de l'être-au-monde.

Le Dasein

Dans les écrits, le terme allemand *Dasein* est souvent interprété et utilisé de manières différentes (pouvant signifier *être*, *être humain*, *homme*, *présence*, *existence*, etc.). Cependant, ce qu'il nous apparaît essentiel de retenir, c'est le sens fondamental qui imprègne cette expression. D'abord, le Dasein n'est pas tant l'homme que le « lieu » où son être, voire sa manière d'exister, se laisse découvrir. C'est la *lumière naturelle* qui permet de comprendre l'existence. Le terme *Dasein* signifie « être-là » (*da* : « là », et *sein* : « être ») et, selon la conception heideggérienne, il désigne foncièrement tout ce que renferme l'expression *être-au-monde*.

Le Dasein est le seul étant qui peut se rendre accessible au moyen du discours⁶, exercer son pouvoir de transcendance vis-à-vis des autres étants et les doter d'une intelligibilité. Cette action de se transcender, propre au Dasein, constitue sa façon même d'exister. En vertu de cette puissance, le Dasein devient le point existentiel central où se révèlent le monde, l'être (soi-même) et tous les autres êtres qui coexistent avec lui, de telle sorte que le sens accordé à tout ce qui constitue le monde vécu dérive du Dasein. Celui-ci, selon sa perspective, interprète les étants intramondains qui se présentent à lui et leur attribue une signification. À partir du rapport qu'il entretient avec ces étants et avec les autres êtres comme lui, il accède à sa propre compréhension. Or, le Dasein existe de telle façon qu'il se comprend en fonction de ce qu'il perçoit et de ce qu'il interprète : le Dasein est ainsi un *être-interprété*. Pour Heidegger, d'un point de vue ontologique, on ne peut pas considérer un « moi » absolu, coupé du monde et isolé des autres. Nous sommes « nous-mêmes », tant et aussi longtemps que nous ne perdons pas de vue notre être-au-monde, soit notre coexistence avec autrui.

Le Dasein est essentiellement un être qui est en relation avec autrui (*être-avec*). C'est d'ailleurs pour cela qu'il peut ressentir la solitude à certains moments. Entendue dans un sens existentiel, la présence d'autrui est, de prime abord, inscrite dans la structure du monde vécu du Dasein. Le monde de l'être humain n'est pas uniquement le monde ambiant qui comprend les objets (*Umwelt*), mais également le monde partagé avec les autres Dasein (*Mitwelt*). C'est, entre autres, dans et par nos relations avec les autres que nous apprenons à nous connaître. Cette coexistence peut nous aider à nous comprendre nous-mêmes, mais en revanche, elle peut aussi nous pousser à nous perdre parmi les valeurs, la publicité et tout ce qui est véhiculé autour de nous. Tel que le précise Greisch, le règne de cette manière d'exister « coïncide avec le fait que nous sommes tous précédés par un monde commun »

⁶ C'est-à-dire un langage pouvant être exprimé sous différentes formes.

(1994, p. 167). Dès la naissance, la première chose qui soit donnée, c'est ce monde en commun, c'est-à-dire le monde avec lequel tout être humain peut se confondre tant et aussi longtemps qu'il ne prend pas une distance vis-à-vis de ce monde et de lui-même. Il est possible de cesser de nous interroger et de nous laisser emporter par un tel mode d'être, c'est-à-dire de prendre pour acquis ce qui nous est dit et ce que nous avons toujours fait. Dans les termes heideggériens, cela correspond au règne du *On*.

En définitive, les trois éléments exposés ci-dessus, à savoir *soi-même* (la reconnaissance de son être-au-monde quotidien), *être-avec* (l'inévitable coexistence avec autrui) et *on* (l'être au quotidien sous l'emprise d'autrui) illustrent les modes d'être du *Dasein*.

L'être-dans (manière dont le Dasein se tient au monde)

L'*être-dans* est en quelque sorte ce qui se situe entre l'être (*Dasein*) et le monde ou, plutôt, ce qui permet ce lien existentiel. Au lieu de parler de rapport entre l'être et le monde, Heidegger préfère attribuer à ce type de relation un sens qui rejoint davantage l'éclaircissement. Pour lui, l'*être-dans* correspond à la *lumière naturelle*⁷ dont il a été question un peu plus tôt. Cette expression fait référence aux modalités de l'existence humaine qui permettent à l'être humain de voir clair en lui-même et dans son monde ; c'est ce qui confirme qu'il existe en tant que tel, qu'il existe en tant que source de toute signification (Greisch, 1994 ; Biemel, 1987). Tout ce que renferme cette dimension de l'être fait référence à l'existence humaine, il convient donc de recourir au terme *exister* pour en expliciter le sens.

La racine étymologique du verbe exister, *ex-sistere*, signifie « se tenir hors de soi ». Pour comprendre cette signification et la situer dans le cadre sémantique de l'être-au-monde, il faut se rapporter à l'idée fondamentale qui reconnaît que l'être humain ne peut se définir seulement par rapport à lui-même ; une ouverture naturelle sur le monde le détermine et constitue sa manière d'exister. C'est dans et par la rencontre avec d'autres étants comme lui et avec tout ce qui l'entoure qu'il réussit à se comprendre et à dévoiler un sens à tout ce qui fait partie de son monde. L'être humain naît dans un monde déjà-là et se comprend dans et par la relation qu'il entretient avec ce dernier. Avant même de penser, l'être ressent et vit en relation avec les autres et avec tout ce qui constitue son univers, c'est-à-dire le monde de sa vie ouvert à toutes ses possibilités. Cette présence radicale au monde consiste expressément en une expérience humaine vécue et, dans ce sens, le terme *exister* ne désigne pas le « fait » d'être, mais bien la « manière » d'être dans le monde. Être au monde, c'est exister dans et par son rapport au monde, à autrui et à soi. Vue sous cet angle, l'existence est alors cette capacité vitale qu'a l'être humain de dialoguer avec le monde, avec les autres êtres comme lui et avec lui-même.

⁷ Le *Dasein* est lui-même l'éclaircie, ce que la tradition nomme *lumen naturale* (*Être et temps*, §31).

La conception heideggérienne de l'existence renvoie également à la capacité que possède l'être humain de se transcender, c'est-à-dire de pouvoir aller au-delà de ce qu'il est présentement. La transcendance, caractéristique fondamentale de l'existence, constitue la faculté spécifique qu'a l'être humain de pouvoir s'interroger sur ce à quoi il est présent. C'est en quelque sorte la source de toute signification. Cette capacité réflexive, et surtout interrogative selon cette philosophie, est étroitement liée à ce que Heidegger appelle *Verstehen*, c'est-à-dire la compréhension. Si l'être existe, c'est qu'il est d'emblée situé dans un monde déjà-là, c'est-à-dire un réel prédonné. Or, dans la manière d'être qui lui est propre, l'être ressent, réfléchit et s'interroge pour comprendre les choses qui l'entourent, puis à travers cette compréhension se dévoile une réalité qui lui est propre. Cette réalité lui est spécifique puisqu'elle est saisie depuis sa propre vision du monde. Cette vision du monde est déterminée par les expériences vécues et celles à venir (en projet). Dans cette optique, le concept d'existence rend compte non seulement de ce qui est commun à tous les êtres humains, mais également de ce qui est différent, étant donné que chacun en arrive à attribuer une signification aux phénomènes à partir de sa propre perspective et souvent en fonction de son époque. Il y a donc autant de mondes vécus qu'il y a d'êtres humains (le monde de l'artiste, celui de l'ingénieur, celui de l'écolier, etc.). Ce qui demeure commun est ce qui caractérise la manière du Dasein de se tenir au monde en tant qu'être *pathique* (qui éprouve) et en tant que *pouvoir-être* (qui explore ses possibilités, qui s'interroge, etc.).

L'existence est donc ce mouvement continu de la pensée entre le monde déjà-là (celui dans lequel l'être est toujours enraciné) qui se manifeste dans la situation éprouvée et la réalité dévoilée dans la compréhension. Ce mouvement oblige l'être à s'ouvrir et à se tenir au-delà de lui-même pour comprendre ce qu'il vit. La transcendance, elle, s'avère l'expression de cette dynamique intérieure qui détermine l'être-au-monde. Elle consiste en un dépassement qui se manifeste par la capacité spécifique du Dasein de ressentir, d'apprendre, de communiquer, bref d'avoir recours à cette possibilité qu'il a en lui de s'interroger pour s'éclairer. Ce rapport de transcendance qui lie l'être au monde se manifeste par trois existentiels qui caractérisent l'être-dans : la disposition affective (*Befindlichkeit*, « être-jeté »), la compréhension (*Verstehen* : « projet ») et le discours (*Rede* : « langage »).

La mondanité

Si l'on tient compte de ce qui précède, il est clair que pour saisir le sens de l'existence, il faut se rappeler que l'être humain « ne peut exister que s'il est jusque dans son tréfonds et transcendentement lié au monde » (de Waelhens, 1955, p. 36). Ce monde dont parlent les phénoménologues est *ce en quoi* l'être existe et s'épanouit. Dans les termes gadamériens, il s'agit du monde où se déroule l'expérience quotidienne, toujours pré-supposé, lié à la subjectivité et donc essentiellement historique. Cette définition rejoint le sens que renferme l'expression *monde de la vie* qui provient des travaux de Husserl, c'est-à-dire le monde dans lequel l'être vit dans l'attitude naturelle. En suivant la pensée de Gadamer, on peut illustrer ce monde comme étant *l'horizon de l'être* : un horizon sans frontières rigides qui voyage avec l'être et qui l'invite à aller plus loin (1996, p. 266). Entendu dans ce sens,

l'être humain est dans un monde ouvert et toujours en mouvement selon ses préoccupations et ses rencontres avec les étants.

Dans l'expression *être-au-monde*, le concept *monde* comprend tout ce que le Dasein perçoit et interprète dans la vie quotidienne : les objets intramondains qui peuvent lui être utiles ainsi que tous les sentiments, toutes les idées et tous les autres Dasein qui leur sont liés. Ce monde comprend aussi bien l'ensemble des préoccupations du Dasein que sa coexistence avec autrui, soit le monde ambiant (Umwelt) et le monde en commun (Mitwelt). Chaque être enraciné dans son *monde de la vie* possède une pluralité de mondes, par exemple chacun vit à la fois dans le monde de son travail, de son quartier, de sa vie familiale et de ses loisirs. Chacun de ces mondes est compris en fonction du rapport que l'être entretient avec lui. Cette relation indissociable doit être prise en compte pour comprendre le sens des expériences humaines. Que le monde ne puisse être compris que dans son rapport avec l'être, c'est ce que Heidegger appelle la *mondanéité*.

Certes, ce monde auquel s'intéressent les phénoménologues demeure constamment en mouvement puisqu'il est toujours rattaché aux projets existentiels de l'être. Il n'y a pas de « monde en soi » isolé, mais plutôt plusieurs mondes liés à différentes perspectives relatives au Dasein. Ainsi, pour saisir le sens d'une expérience particulière d'une personne, il importe, dans la mesure du possible, de situer d'abord le monde qu'elle perçoit et dans lequel elle évolue à ce moment (un monde en tant que mathématicien, en tant qu'enseignant, en tant qu'écrivain, etc.). Dans cet esprit, nous entendons, par *monde*, toute mise en perspective de la réalité à partir du point central existentiel qu'est l'être humain. Le *monde de la vie* s'avère donc l'ouverture préalable qui rend possible la perception par le Dasein de tout ce qui l'entoure (Resweber, 1971).

Le monde le plus proche de nous, ou plus précisément celui auquel nous nous référons le plus souvent, est le monde ambiant (Umwelt). L'Umwelt se rapporte essentiellement au monde des choses, de la nature et des besoins physiologiques. Il inclut tout ce à quoi le Dasein est présent. Il s'agit donc des étants expressément dessinés par ses préoccupations. Ces étants intramondains qui constituent l'Umwelt ne sont intelligibles qu'en fonction de leur « utilité » liée à la préoccupation du Dasein et c'est la raison pour laquelle Heidegger, à l'époque d'*Être et temps*, choisit d'appeler ces étants les *outils*. Puisqu'il est déterminé par nos préoccupations, nous n'attribuons pas à ce monde une conception relative à l'ordre spatial ou du moins pas dans son sens classique. Le monde environnant se constitue plutôt à partir de l'attitude de l'être à l'égard des étants intramondains qui l'entourent, et la caractéristique qui le détermine le plus est d'ordre pratique. Il renferme tous les étants liés à nos intérêts, nos occupations et nos responsabilités et ce, sans considération spatiale, de telle sorte qu'un objet sorti de nos préoccupations peut être rayé de notre Umwelt, même si physiquement il se situe tout près de nous.

Bien entendu, le *monde de la vie* quotidienne du Dasein ne comprend pas que des objets intramondains, mais aussi d'autres êtres comme lui, déterminés par les mêmes existentiels.

Il est bien reconnu par les phénoménologues que le monde du Dasein n'est pas seulement le monde ambiant (Umwelt) de la préoccupation, mais aussi le *monde avec autrui* (Mitwelt). Ce monde comprend les êtres semblables au Dasein, doués de la même structure (en tant qu'êtres-au-monde), engagés dans leurs Umwelt particuliers et faisant partie intégrante du *monde de la vie* quotidienne comme les objets intramondains. Plus précisément, le Mitwelt est le monde que le Dasein partage avec les autres Dasein, c'est le monde en commun dans lequel nous sommes en relation avec autrui, dans lequel nous coexistons. En tant qu'être-au-monde, nous sommes non seulement d'emblée des êtres liés au monde, mais également des êtres avec autrui. Dès que nous existons, nous vivons en relation avec autrui et, graduellement, cette ouverture aux autres nous conduit à nous déterminer et à nous réaliser.

Dès que nous précisons que le monde nous entoure et que les outils se rapportent les uns aux autres en fonction d'un système organisé, nous posons comme postulat la présence d'une certaine *spatialité*. De fait, non seulement l'être humain est-il déterminé par l'influence qu'exerce sur lui son passé et par l'anticipation de son avenir (il est en tant qu'*être historique* et en tant qu'*être projeté*, ce que Heidegger appelle la *temporalité*), mais il se caractérise également par la « place » qu'il occupe et qui limite ses possibilités de vision (il est en tant qu'être situé, ce que Heidegger appelle la *spatialité*). Ces deux existentiels, le temps vécu et l'espace vécu, font que l'existence humaine consiste en une expérience spatiotemporelle. Le *monde de la vie* quotidienne, soit le contexte journalier où une personne est appelée à se développer, est un espace-temps.

En somme et dans un sens plus général, on pourrait dire que l'espace vécu (la spatialité) est l'existential qui réfère au paysage (à l'horizon du monde) dans lequel l'être humain se situe, se déplace, se trouve lui-même, ainsi qu'à la manière dont il ressent cet espace. Un espace toujours en mouvement⁸, puisque toujours perçu et organisé en fonction des préoccupations du Dasein et de la sollicitude qu'il éprouve à l'égard d'autrui, le tout se dévoilant toujours dans le temps.

Pour les phénoménologues, la présence humaine au monde ne se limite pas à l'espace occupé par le corps, mais se détermine également par sa *corporéité*⁹, soit par le *corps vécu*. Manifestement, l'être humain est d'abord au monde dans un corps, avant même de penser et de communiquer. C'est par son existence incarnée et toujours située à l'intérieur d'une tradition que sa présence au monde est rendue possible. Or, ce qui relève de la corporéité, c'est le fait que le corps de l'être devienne le médium entre le soi et le monde et que par

⁸ Heidegger dirait que la caractéristique de cet espace en mouvement est le *souci*, structure de l'être qui détermine tout comportement appliqué aux étants intramondains comme *préoccupation* ou à autrui comme *sollicitude*.

⁹ Merleau-Ponty (1945), van Manen (1997) et Resweber (1971) développent la pensée de Heidegger et proposent de considérer la corporéité comme un existentiel qui détermine la *structure fondamentale* de l'être.

conséquent, la connaissance que l'être a du monde se trouve médiatisée par l'expérience sensible de son corps, par le ressenti corporel. Dans ce sens, la *corporéité* consiste avant tout en une expérience vécue et non pensée (Boss, 1975¹⁰ ; van Manen, 1997).

L'être historique — la temporalité

L'être humain est toujours plus que ce qu'il laisse paraître ; autant ce qu'il est que ce qu'il sera dépendent de lui en tant qu'*être historique*. Cette conception rejoint la pensée de Gadamer (1996) quant à la nécessité de tenir compte de l'historicité de l'être pour comprendre sa manière d'exister. On entend par *historicité* l'inévitable appartenance à une tradition, à savoir le legs du passé et l'influence implicite que celui-ci exerce sur la manière d'être du Dasein. D'une part, cet héritage a des incidences sur la manière dont l'être humain vit et ressent ses expériences quotidiennes et, d'autre part, cette histoire personnelle qui le précède, comprise comme l'horizon temporel de son existence, rend plus significatives les différentes « tranches » de sa vie.

L'historicité est donc l'existential qui détermine la façon temporelle d'être-au-monde, soit la temporalité du Dasein. Les trois dimensions — le passé, le présent et le futur¹¹ — constituent les horizons temporels et contribuent à ce que l'être humain confère un sens à ses manières actuelles de réagir et d'être, puis à ses façons d'entrevoir et de construire son avenir. Comme le souligne van Manen (1997), peu importe ce que l'être humain peut avoir rencontré ou fait dans le passé et que cela soit demeuré en mémoire ou ait été oublié, à un moment ou à un autre, ces événements peuvent laisser des traces sur sa façon d'être actuelle et future. Les expériences passées influencent ce que l'être vit maintenant et c'est dans sa manière d'entrer en relation avec ces événements, par la réflexion et le dialogue, qu'il comprend son monde vécu. L'explicitation de ce monde s'effectue continuellement à partir de l'histoire personnelle qui l'habite *ici* et *maintenant* et, par conséquent, cette compréhension demeure interprétative et inachevée. Cette histoire est toujours à l'œuvre dans la manière d'exister des êtres humains. Les relations et les expériences antécédentes (familiales, scolaires, culturelles, etc.) peuvent alors avoir un impact, parfois tacite, sur la façon dont l'être se perçoit, sur les gestes et les pensées qu'il adopte, puis sur la langue et les expressions qu'il utilise. Ces anecdotes passées peuvent également le disposer à vivre de façon agréable ou contraignante certains événements qui se produisent dans sa vie quotidienne.

¹⁰ Boss, M. (1975). *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Paris : H. Huber, pp. 237-320. Cité par Jonckheere, 1989, p. 28.

¹¹ Gadamer fait plutôt référence au passé et au présent lorsqu'il parle d'historicité. En suivant les traces de Heidegger, dans cet article il est question de la manière temporelle d'être au monde. Les trois *extases* sont considérées, soit le passé, le présent et le futur.

Le caractère universel de la situation herméneutique

Le point de vue gadamérien en regard du projet de comprendre reconnaît que les « choses » auxquelles il est possible de se référer pour saisir le sens qui émerge de l'explicitation d'une expérience éprouvée par une personne demeureront toujours déjà interprétées en fonction de l'histoire personnelle et des préoccupations actuelles de cette personne. Dans ce sens, l'être qui a vécu l'expérience délimite en quelque sorte le cadre et le travail d'interprétation (Grondin, 1993a). Manifestement, un chercheur qui s'inscrit dans une approche phénoménologico-herméneutique concède que les choses ne se présentent pas à une perception sensorielle neutre. Toute « chose » est toujours présente à l'intérieur d'une tradition particulière. Dans une perspective herméneutique, une œuvre, un texte ou une expérience ressentie ne prennent tout leur sens « que dans le cadre de la culture dont ils relèvent » (Polin, 1988, p. 14) et cela devient, dès lors, un présupposé qu'on ne peut ignorer dans le processus d'une telle recherche de sens. Dans cette optique, le caractère universel de la situation herméneutique est alors considéré. Considérer la situation herméneutique, c'est reconnaître que la vision que tout être humain a sur le monde se réalise à partir d'un point précis (situation). Ce point de départ est formé par les préjugés actuels de l'être et ceux-ci constituent l'étendue de l'horizon au-delà duquel l'être n'est plus en mesure de voir. Cet horizon du présent est constamment en formation et relève de la rencontre avec les expériences passées de l'être. La situation herméneutique renvoie alors à l'idée que celle-ci se crée par la fusion de l'horizon du présent avec celui du passé. C'est la manière spatiotemporelle d'exister (l'être situé dans le temps).

La perspective phénoménologico-herméneutique insiste sur le fait que nous ne pouvons parler de pur contact avec l'expérience originaire, libéré de toute *présupposition* dont nous faisons mention dans cet article. Le travail de l'herméneute s'inscrit dans un cheminement compréhensif visant l'atteinte de la pensée intérieure, tout en reconnaissant que l'expression langagière seule ne peut dévoiler une vérité absolue. Malgré ses limites, le langage devient le moyen incontournable dans le processus de la compréhension de l'expérience humaine et c'est, entre autres, l'une des raisons qui explique que l'apport de l'herméneutique à la phénoménologie soit essentiel. Ce travail d'interprétation que suscite le langage relève essentiellement de l'herméneutique.

L'art de rendre intelligibles les phénomènes relève de la sensibilité de l'interprète

La philosophie herméneutique contemporaine vise à comprendre les phénomènes humains dont le sens n'apparaît pas de façon évidente. En principe, une situation dont le sens est évident ne nécessite pas d'interprétation, à moins, comme le souligne Grondin (1993b), que l'on mette en question son évidence. Or, ce qui intéresse la réflexion herméneutique, c'est expressément de rendre intelligible ce qui ne l'est pas d'emblée. Dans ce sens, on peut dire avec Ricœur que l'on appelle herméneutique « toute discipline qui procède par interprétation » (1969, p. 260) et ici, le mot *interprétation* est entendu comme « le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent » (p. 16). Le processus d'interprétation dont il est question cherche donc à rendre manifeste une transposition langagière de l'esprit à partir de ce qui a été exprimé. Il s'agit d'un mouvement qui part de

l'extérieur et va vers l'intérieur et, manifestement, dans cette optique, l'expression langagière devient le seul moyen d'accéder à cette pensée intériorisée. Ce mouvement extérieur est amorcé par une interrogation qui, pour trouver une réponse, tente d'accéder au non-dit.

Aux yeux de Gadamer (1996, 1993), étant donné l'objet d'étude qui préoccupe la philosophie herméneutique, à savoir l'être humain, cette approche consiste avant tout en un savoir-faire, voire en un tact intuitif, qui correspond à « l'art de comprendre et de rendre intelligibles¹² » les événements de la vie courante. Pour ce philosophe, l'herméneutique est beaucoup plus une science compréhensive qui procède par intuition qu'une méthode proprement dite. Le concept de *tact*, dont parle Gadamer, fait référence au point de vue herméneutique qui suppose que le processus d'interprétation des comportements humains ne peut s'effectuer à partir de principes généraux prédéterminés puisque cette façon de procéder risquerait de nous faire passer à côté de la nature de l'expérience, des mots intérieurs, voire de ce qui est ressenti et compris. C'est dans ce sens qu'il est souvent dit que dans le contexte des sciences de l'esprit, ce qui est essentiellement à l'œuvre relève de la sensibilité de l'interprète et, selon le cas, de la personne concernée à saisir le sens d'une situation vécue qui, a priori, n'a été l'objet d'aucune connaissance théorique.

Pour rendre compréhensible le sens des expériences humaines, la tâche de l'herméneute consiste à interpréter les signes et les symboles compris dans les expressions de la vie, à la lumière de la structure préalable de l'être-au-monde et en tenant compte du rôle des préjugés et du travail de l'histoire. Un travail de questionnement, une recherche du sens caché s'opère alors entre ce qui a été dit (l'énoncé) et ce qui a voulu être dit, soit ce à quoi on fait référence quand on décrit ce que l'on ressent, mais qui, la plupart du temps, ne s'exprime pas de façon explicite (le non-dit). Ce travail d'explicitation permet de dégager la signification de la « chose » en tant que telle. On pourrait dire que l'interprète doit tenter de réaliser le travail minutieux de lire entre les lignes. Ce processus *dialogique* devient plus efficient lorsque participant, le cas échéant, les deux protagonistes, soit le chercheur et la personne qui a vécu l'expérience. D'une part, l'apport du chercheur favorise une plus grande mise à distance vis-à-vis de la situation que celle que peut effectuer la personne impliquée puisque celle-ci est encore très près de son expérience. De plus, le chercheur-herméneute rend possible l'explicitation du phénomène à partir d'un cadre de référence tel que la *structure fondamentale* de l'existence et l'aspect universel de l'herméneutique. D'autre part, la personne concernée par la situation est bien entendu la seule qui puisse décrire la manière dont elle a vécu son expérience et valider par la suite la justesse de l'interprétation qui en est faite. Ce processus dialogique devient alors le seul moyen qui

¹² L'expression connue qu'est *l'art de la compréhension* fait référence à Schleiermacher (1768-1834), l'un des premiers philosophes à avoir envisagé l'herméneutique comme l'art universel de la compréhension (Grondin, 1993b).

puisse conduire au-delà des paroles immédiates, soit ce qui est le plus souvent passé sous silence.

L'interpellation et l'élucidation des préjugés

La tradition herméneutique soutient que l'interprète ne peut parvenir à comprendre les phénomènes humains que lorsque quelque chose qui les habite réussit à l'interpeller personnellement. Autrement dit, l'herméneute doit éprouver un intérêt marqué à élucider le phénomène en question, sans quoi il ne parviendra pas à s'engager à l'intérieur d'un dialogue avec l'autre, voire avec le texte. S'il se sent interpellé par la situation à éclaircir, il se trouvera en meilleure position pour saisir les significations associées à ce qui aura été exprimé, d'une part, et pour s'interroger adéquatement vis-à-vis de l'expérience décrite (le texte), d'autre part. Telle est la condition fondamentale de l'interprétation, à savoir que quiconque veut comprendre doit avoir un lien avec la « chose » qui s'exprime (Gadamer, 1996). Cette exigence suppose que l'interprète suspende ses préconceptions liées au phénomène à élucider. Cependant, elle ne sous-entend pas que l'herméneute procède à une mise entre parenthèses radicale de ses préjugés, une opération qui s'avère d'ailleurs impossible à réaliser complètement. Tout en demeurant conscient de l'influence que peuvent avoir ses préconceptions sur le processus d'analyse et d'interprétation, l'herméneute se met au clair avec ses idées préconçues vis-à-vis du phénomène et s'engage dans un dialogue le plus authentiquement possible. Dans le processus de réflexion herméneutique, ce qui importe c'est d'en arriver à se mettre à la place de l'autre pour le comprendre et de laisser apparaître le phénomène tel qu'il est. Pour ce faire, le chercheur doit tenir compte d'emblée de la position de l'autre, à savoir ses opinions, ses diverses conceptions, bref, sa vision vis-à-vis de la situation concrète dans laquelle il a vécu son expérience, et mettre à l'écart les attentes de sens qui lui sont propres et qui proviennent de ses préjugés. Cette attitude, qui consiste à se replacer dans la perspective de l'autre, doit être adoptée autant devant la personne qui s'exprime, par exemple lors d'un entretien, que devant le texte qui décrit son expérience, de façon à ce que l'interprète prenne conscience de son altérité, voire de son individualité (Gadamer, 1996).

Le processus dialogique

Dans une perspective herméneutique, l'opération de *rendre compréhensible* veut d'abord dire se comprendre mutuellement, c'est-à-dire s'entendre sur la chose en question et en arriver à une signification commune avec l'autre partenaire. Cette entente sur le sens ne signifie pas que l'un adopte nécessairement l'opinion de l'autre. On peut manifestement comprendre sans être du même avis. Le dialogue qu'entreprend le chercheur avec la personne concernée a pour but de comprendre ce que celle-ci ressent et ce qu'elle veut dire, en tenant compte de sa propre perspective. Dans ce contexte, le dialogue représente l'art de discuter par questions et réponses. Engagé dans ce processus, il importe que le chercheur ne perde pas de vue le sens de la question phénoménologique qui oriente sa recherche puisque la signification que prend l'interprétation se définit généralement par la question qui est posée. Comme le dit Gadamer, il faut « maintenir le cap » (1996). De plus, il importe de souligner que le chercheur qui s'engage dans un dialogue authentique n'a pas pour but de

faire valoir ses opinions, mais bien de tenir compte du point de vue du participant pour comprendre ce qu'il a lui-même vécu. C'est dans ce sens qu'il est dit que les préjugés et les préconceptions du chercheur sont élucidés et mis à l'écart, sans toutefois être complètement ignorés ou isolés puisque ce sont eux, en quelque sorte, qui sont à la base de son questionnement. Le chercheur interpellé par un phénomène est d'abord pris par une interrogation devant celui-ci ; il entre ensuite dans un dialogue pour en saisir le sens. Ce processus dialogique, duquel dépend la qualité de l'interprétation, constitue un élément important dans la tradition herméneutique. D'un côté, il fait référence à l'échange qu'entreprend le chercheur avec le participant « où les deux individus cherchent à se comprendre et à se retrouver » (Grondin, 1993b, p. xi). D'un autre côté, il renvoie au dialogue intérieur, soit au travail de la pensée qui se manifeste en nous, les êtres humains, pour comprendre les événements que nous vivons. Dès lors, d'un côté ou de l'autre, le point de vue de l'herméneutique reconnaît que c'est inévitablement dans le langage que s'articule la compréhension. C'est en cela que réside le caractère indissociable de la pensée et du langage que cette tradition défend.

Les limites du langage

Il est clair que la réflexion herméneutique s'effectue dans la mesure où l'herméneute s'engage dans un dialogue compréhensif et attentif vis-à-vis de la personne, bien sûr, mais également devant l'expression langagière qui « tente de communiquer » le phénomène en question. L'utilisation des termes *tente de communiquer* fait référence aux propos de Ricœur (1986) qui souligne que toute expérience de l'être (ou tout phénomène humain) ne peut être « dite » sans d'abord être portée à la clarté du langage. En revanche, poursuit-il, ce langage s'avère une expression de la pensée mise en œuvre au moyen d'un système de signes (images, mots, phrases, expressions artistiques, gestes, etc.) qui demeurent inévitablement médiateurs de la compréhension. Dans le même sens, van Manen (1997) précise que toute expérience demeure toujours plus complexe, plus ambiguë et plus énigmatique que toute description possible ou énoncé quelconque qui tente de lui rendre justice. Par conséquent, poursuit-il, il revient au chercheur de maintenir une foi presque déraisonnable dans la puissance du dialogue intérieur pour rendre intelligible ce qui semble toujours caché au-delà de ce langage « extérieur ». De plus, pour accéder à une interprétation adéquate d'un phénomène humain, il importe que le chercheur soit conscient de la condition historique de l'être et que cela l'incite justement à éclaircir l'événement qui l'interpelle, tout en ayant connaissance des limites qu'impose le fait primitif de l'appartenance de l'être au monde, c'est-à-dire que l'être humain demeure a priori un être interprété. Conformément à la conception de l'être en tant que Dasein, la philosophie herméneutique suppose que l'être humain interprète ses expériences de vie à partir d'une histoire et d'une culture qui le précèdent et qui l'incarnent, soit ce que cette tradition appelle la *situation herméneutique*.

Comme le souligne Gadamer (1996), le discours n'incarne pas une copie exacte de la « pensée intérieure ». D'ailleurs, en raison de l'historicité de l'être et de son attachement à une langue déjà existante et à une culture, aucun énoncé ne peut réussir à exprimer cette

pensée entièrement et fidèlement. Toutefois, malgré ces limites, pour comprendre les phénomènes humains, le langage devient le seul moyen qui puisse déployer le dialogue intérieur. La dimension langagière, médiatrice de la compréhension, à laquelle fait référence Ricœur (1986), rejoint la philosophie gadamérienne illustrée dans la troisième partie de *Vérité et méthode* au sujet de la nécessité d'accéder au mot intérieur, étant donné les limites de l'énoncé qui l'empêchent de traduire tout ce qu'il y a à dire. En fait, le langage représente le médium universel dans lequel s'opère la compréhension, et cette compréhension est en définitive une interprétation, soit l'explicitation de la compréhension (Gadamer, 1996). Il s'agit de l'aspect universel de l'herméneutique, soit l'appartenance de la compréhension à une tradition. Une appartenance qui résiste à l'objectivation puisqu'il faut être présent pour comprendre : « Nous sommes toujours "là" où adviennent les choses, les pensées, les humeurs, les expériences, en un "là" (une appartenance) qui résiste à l'objectivation, car il faut "y" être pour comprendre » (Grondin, 1999, p. 216).

On reconnaît la tâche complexe de l'herméneutique que Gadamer qualifie d'*art de rendre compréhensibles* les événements de la vie des êtres humains. L'art de comprendre sert de fondement à cette philosophie et demeure toujours requis là où le sens n'apparaît pas ouvertement (Gadamer, 1996). Ainsi, la fusion de concepts issus de la pensée heideggerienne et gadamérienne s'exprime bien dans l'énoncé suivant : « Une phénoménologie sans herméneutique est aveugle, et une herméneutique sans phénoménologie reste vide » (Grondin, 2003, p. 86).

Le projet de comprendre dans une perspective phénoménologico-herméneutique sous-entend que l'interprète s'engage dans une réflexion qui lui permet de saisir ce que l'énoncé veut dire, en sachant bien qu'il y a une part de sens qui n'est pas exprimée et qu'il doit atteindre dans la mesure du possible. L'écoute attentive, l'empathie, le fait d'être interpellé par la situation et, dans le cas présent, la sensibilisation à la structure fondamentale de la manière d'exister des êtres humains et la reconnaissance de l'universalité de l'herméneutique, deviennent des conditions essentielles à l'accessibilité à ce non-dit.

Le sens attribué à la méthode

Bien qu'elle assure la rigueur dans le parcours, la méthode seule ne peut suffire. C'est pourquoi il apparaît plus juste de parler d'un investissement de soi dans un projet d'intelligibilité (Grondin, 2003). En fait, il est plutôt question d'un tact intuitif ou d'un savoir-faire psychologique qui, tout en tenant compte de notre appartenance à une tradition, permet d'accéder à une explicitation de l'expérience. La phénoménologie herméneutique offre au chercheur une capacité de lecture du phénomène et, engagé dans ce projet d'intelligibilité, le tact, l'instinct et l'habileté à se mettre à la place de l'autre pour le comprendre deviennent des aptitudes plus déterminantes que la méthode seule.

Il ne s'agit pas ici de s'opposer au fait de mettre en pratique une méthode comme telle. Au contraire, il faut reconnaître son importance et, surtout, la rigueur que celle-ci donne au projet de comprendre. Il s'agit plutôt, comme le défend Gadamer (1996), de rejeter le fait d'opter pour une méthode qui ne soit pas appropriée à la compréhension des phénomènes humains, une méthode qui ne respecte pas l'imprévisible et l'inédit. Il est surtout question de mettre en valeur une finesse d'esprit qui réclame du chercheur qu'il s'interroge devant le phénomène et qu'il adapte au besoin le trajet tout en maintenant le cap sur ce qui est visé. Dans cette optique, on ne peut le cacher, l'élément sur lequel la qualité des résultats repose en grande partie demeure l'attitude du chercheur face au phénomène exploré, à savoir que ce chercheur doit se sentir interpellé par la situation, être capable de la saisir et de l'appliquer à lui-même. L'interpellation contribue à ce que le chercheur et, le cas échéant, la personne concernée s'investissent convenablement dans le projet, voire dans la « méthode ». On le sait, « l'herméneutique ne vise pas l'objectivation, mais l'écoute mutuelle » (Gadamer, 1993, pp. vi-vii). Savoir « entendre » ce qui est ressenti et compris, c'est là toute la complexité du travail de l'herméneute. D'où l'importance de se sentir interpellé par le phénomène afin d'être en mesure d'accéder au non-dit. C'est ce qui nous conduit à reconnaître que comprendre les phénomènes humains consiste en un savoir-faire qui ne peut être indépendant du chercheur ou de celui qui tente de saisir le sens ; celui-ci, interpellé par la « chose », se sent concerné, puis transformé. La compréhension n'est alors pas une affaire de contrôle où la vérité dépend de la distance que prend l'interprète par rapport au phénomène, elle est plutôt un advenir, soit un événement dont il fait partie. Dans cette perspective, on ne peut éliminer celui qui comprend de la compréhension elle-même, et c'est ce qui conduit Gadamer à concevoir l'historicité de l'être comme un moteur et non comme une limite de la compréhension (Grondin, 1993b) ; il faut être *là* pour faire la lumière.

Cette façon de mettre en œuvre la phénoménologie herméneutique nous amène à concevoir la compréhension comme un événement dont nous faisons partie, tout comme un existentiel qui nous détermine en tant qu'être humain. Le projet de comprendre est alors entendu comme un mode d'être qui à la fois nous imprègne et nous permet de voir. Il consiste en un travail d'éclaircissement de l'implicite et se déploie dans et par le langage.

Le projet de comprendre, tel que présenté dans cet article, vise à rendre intelligibles les expériences de la vie humaine sans considérations théoriques a priori. Le travail interprétatif qui en découle demeure un processus ouvert à l'intérieur duquel aucun point de vue ne peut prétendre pouvoir conclure définitivement (Ricœur, 1986), c'est-à-dire que « la compréhension ne se loge ni du côté de l'objet ni du côté du sujet, mais dans cet entre-deux où le dialogue se réalise » (Simard & Falardeau, 2005, p. 512). Bien que ce projet phénoménologico-herméneutique ne fasse pas appel à une méthode rigide comprenant des règles préétablies, il est toutefois possible d'identifier des éléments déterminants dont il importe de tenir compte lorsqu'on décide de s'engager dans un tel processus. Ses caractéristiques principales, issues des présupposés philosophiques présentés précédemment, sont au nombre de trois, à savoir *la qualité descriptive et interprétative de*

l'expérience vécue, l'élucidation des préjugés et le mouvement circulaire de la compréhension.

La qualité descriptive et interprétative de l'expérience vécue

Dans une approche phénoménologico-herméneutique, la situation existentielle explorée est fournie par une description. Dans le projet de comprendre dont il est question, *décrire* est entendu comme l'acte de communiquer, par écrit ou oralement, comment une personne vit une expérience particulière, en vue de produire une description qui rende compte de sa manière d'être au monde. Pour ce faire, la description doit posséder un caractère phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle doit évoquer les sentiments, les états d'âme, les interrogations, la compréhension, bref, la manière dont l'expérience a été éprouvée et comprise. De plus, elle doit expressément provenir de la personne qui a vécu l'expérience dont il est question.

Le plus souvent, ce qui constitue une part des plus essentielle dans la manière de vivre une expérience n'est pas ce qui se donne à voir de prime abord dans la description. Étant donné la condition existentielle de l'être humain et l'historicité qu'elle sous-entend, nous pouvons convenir qu'à première vue, la description ne révèle pas pleinement le sens de l'expérience. D'ailleurs, l'expérience exprimée ne peut refléter entièrement la signification du phénomène puisque la description ne demeure qu'une part de ce que la personne comprend de sa propre situation. Il revient donc à l'interprète ainsi qu'à la personne qui a vécu l'expérience de s'engager dans un processus dialogique afin de dévoiler, dans la mesure du possible, ces aspects qui demeurent habituellement dissimulés derrière la description. Si l'on reconnaît, selon le point de vue de Heidegger, que l'être humain est un être interprété et qu'au cours de son existence il n'accède pas à une pleine compréhension de lui-même, on ne peut alors s'attendre à obtenir une description qui rende compte, de manière absolue, du sens que prend l'expérience pour la personne. Selon la phénoménologie herméneutique, le caractère descriptif de la méthode prend davantage une valeur interprétative. C'est dans ce sens qu'à l'intérieur de ce projet de comprendre, l'expérience vécue prend une qualité descriptive et interprétative.

Le caractère interprétatif d'un trajet phénoménologico-herméneutique est également lié au concept d'*explicitation de la compréhension* dont fait état Heidegger dans *Être et temps*. Appliqué au projet de comprendre dont il est ici question, ce concept consiste en un travail d'éclaircissement et d'élucidation de ce qui est implicitement compris (Grondin, 1993b). Ainsi, l'acte d'interpréter veut dire « rendre explicite la compréhension d'un phénomène humain ». Cette compréhension constitue la précompréhension que la personne a de son expérience quotidienne. On parle de précompréhension puisque dans la vie de tous les jours, l'être humain ne s'interroge pas continuellement sur le sens que prennent toutes ses actions. Il vit davantage sous le rythme de l'habitude que dans un mode d'explicitation existentielle de son expérience. Cette compréhension initiale est imprégnée de façon implicite de préconceptions et d'opinions. Elle est également orientée par la tradition dans laquelle l'être se trouve. Dans ce sens, l'interprétation vient après la précompréhension et a

pour objet de saisir la signification qui oriente la compréhension. Comme le souligne Grondin (1993b), la tâche de l'interprète dans une approche phénoménologico-herméneutique consiste à mettre en lumière la compréhension implicite de la personne qui décrit son expérience, une compréhension portée par une histoire, une culture, un contexte, bref une tradition. Ainsi, l'interprète doit avoir à l'esprit la condition historique de l'être humain et, par conséquent, reconnaître que sa tâche explicitante ne sera jamais entièrement complétée. À la suite de Gadamer, Grondin (1993b) indique que partout où nous comprenons, l'histoire est à l'œuvre ; celle-ci oriente notre compréhension et nous transforme sans que nous en ayons toujours conscience.

L'élucidation des préjugés

Une deuxième caractéristique importante du projet de comprendre phénoménologico-herméneutique est l'élucidation des préjugés, soit la mise à distance des préconceptions du chercheur. Cet aspect consiste davantage en une attitude adoptée par l'interprète qu'en une technique à appliquer comme telle. Pour reprendre les termes de Ricœur (1986), cette caractéristique constitue le *correctif dialectique* de notre inévitable appartenance à une tradition historique. Si le chercheur-herméneute veut interpréter le plus justement possible l'expérience d'une autre personne, celui-ci doit d'abord rendre la plus transparente possible sa situation herméneutique. Cet éclaircissement de sa propre situation est la mise à distance, un geste qui lui permet au départ de clarifier ses préconceptions et lui évite le risque que des préjugés non élucidés et portés par des intuitions et conceptions personnelles ne teintent sa compréhension du phénomène. Ce qu'il faut éviter, c'est que les préjugés non élucidés rendent l'interprète « aveugle » devant certains aspects du phénomène.

Cette attitude qu'adopte l'herméneute rend possible l'identification et la distanciation de ses préconceptions à l'égard du phénomène à l'étude, mais elle favorise également l'élucidation du sens à partir du point de vue de la personne qui en a fait l'expérience, c'est-à-dire la compréhension à partir de la chose même. Comme le note Gadamer (1996), quiconque cherche à comprendre doit faire en sorte de laisser le texte lui-même se présenter dans sa propre altérité. Pour y arriver, il ne s'agit pas de placer entre parenthèses nos idées, il importe plutôt que le chercheur mette en lumière ses propres attentes de sens, de telle sorte qu'il soit ensuite disposé à s'engager dans un dialogue authentique. Engagé dans le processus herméneutique et confronté au phénomène en question, la tâche de l'interprète consiste, entre autres, à mettre à l'épreuve ses préopinions en les interrogeant sur leur origine et leur validité en rapport avec l'opinion de l'autre (Gadamer, 1996). Le but de cette tâche est d'écarter ce qui peut faire obstacle à la compréhension et d'éviter que les préjugés non repérés empêchent le phénomène à élucider de se laisser voir. Le chercheur doit donc nécessairement être ouvert à l'opinion de la personne qui décrit son expérience. Cette ouverture sous-entend que les deux points de vue à l'égard du phénomène soient mis en relation en vue d'en arriver à une entente sur le sens. À cet effet, les conceptions heideggerienne et gadamérienne soutiennent qu'il est tout à fait légitime d'écouter attentivement une personne (de lire un texte, de poser un regard sur une œuvre d'art, etc.) dans le but de comprendre le sens de ce qui est exprimé, sans pour autant être obligé

d'oublier toute opinion personnelle préalable. Aux yeux de ces philosophes, la condition primordiale requise c'est de prendre conscience de ces opinions et de voir à ce qu'elles ne dominant pas la compréhension de la chose même.

On peut dire avec Ricoeur que « la distanciation selon l'herméneutique n'est pas sans rapport avec l'*epochè* selon la phénoménologie, mais avec une *epochè* interprétée en un sens non idéaliste » (1986, p. 64). Selon la phénoménologie, l'*epochè* signifie la suspension du jugement en vue de saisir le phénomène tel qu'il apparaît à la conscience, alors que l'expression *epochè interprétée* renvoie expressément à la condition historique de la compréhension et, par conséquent, à l'évidence qu'en tant qu'interprète, le chercheur ne peut s'effacer lui-même. Autrement dit, il lui est impossible de poser un regard tout à fait neutre sur le phénomène. La conception de la compréhension que développe Gadamer dans *Vérité et méthode* va dans le même sens, à savoir qu'il n'y a pas de compréhension qui soit entièrement libre de tout préjugé. Au sens gadamérien, un préjugé est « un jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants » (Gadamer, 1996, p. 291). Pour Gadamer, avoir un préjugé ne veut pas nécessairement dire qu'il y a erreur de jugement, tel que le sous-entend le sens populaire du mot. Pour lui, un préjugé signifie plutôt une représentation a priori de quelque chose, pouvant être erronée ou exacte.

En définitive, dans le processus herméneutique ainsi défini, les préjugés, voire la précompréhension, agissent comme des conditions préalables de la compréhension (Gadamer, 1996). Dans ce sens, la situation historique de l'être, avant d'être une limite, agit quasiment comme un principe de la compréhension (Grondin, 1993b). En effet, gouverné par son historicité et guidé par ses attentes de sens, l'être humain s'interroge pour comprendre et cherche à rendre explicites les phénomènes auxquels il est présent.

Le mouvement circulaire de la compréhension

Jusqu'à présent, il a été question du projet de comprendre phénoménologico-herméneutique comme d'un processus ayant d'abord recours à la description de l'expérience vécue telle qu'exprimée par la personne concernée. Il est clair que s'engager dans ce trajet compréhensif, c'est en même temps reconnaître que dans toute compréhension, l'historicité de l'être est toujours à l'œuvre et que celle-ci sert même de levier dans l'élucidation du sens de l'expérience. En outre, pour contribuer à ce que le phénomène à élucider se laisse voir tel qu'il est, l'interprète doit d'abord mettre en lumière sa propre précompréhension de la « chose » pour permettre un dialogue authentique avec le texte (ou avec la personne). Une fois cette mise à distance accomplie, une exigence de cohérence oblige l'interprète à tenir compte autant du contexte dans lequel se situe le phénomène que des composantes qui le constituent ; il s'agit alors de mettre en œuvre le mouvement circulaire de la compréhension, soit la troisième caractéristique du projet d'intelligibilité.

Ce mouvement circulaire de la compréhension correspond à la règle herméneutique selon laquelle on doit comprendre le tout à partir de ses parties et les parties en tenant compte du tout. Pour l'herméneutique contemporaine, la mise en œuvre de ce rapport circulaire est ce

qui définit l'art de comprendre et ce qui justifie le bien-fondé de l'interprétation. De fait, pour saisir le sens et la portée du cercle, il faut se rapporter à l'explicitation de la structure fondamentale de l'être-au-monde qui est, par sa constitution, à la base du processus d'interprétation. Comme pour le Dasein, pour comprendre un phénomène humain dans sa globalité, il importe de tenir compte autant de l'ensemble des propriétés qui le déterminent que des relations qui les unissent. Cette opération de va-et-vient représente dès lors une grande part du processus que doit mettre en œuvre l'interprète devant la description du phénomène à élucider.

Par ailleurs, il faut préciser qu'en fonction des présupposés philosophiques présentés précédemment, la description qu'une personne peut faire de son expérience demeure inévitablement liée à la compréhension qu'elle a d'elle-même et à sa vision du monde en général. En revanche, la compréhension qu'elle a d'elle-même se rattache nécessairement à sa manière d'exister, soit à sa façon de vivre ses expériences quotidiennes. La compréhension de soi et de notre manière d'exister s'effectue dès lors à l'intérieur d'une structure circulaire qui renvoie au fondement logique du *cercle herméneutique*, à savoir que toute expérience particulière doit être rapportée à un contexte plus englobant qui contribue à en saisir le sens. La notion fondamentale de cette circularité dans la compréhension des phénomènes humains provient avant tout de la structure ontologique de la compréhension. Vue sous cet angle, la description des modes d'exister de la vie de tous les jours relève forcément d'une interprétation de l'existence, puisque l'être humain, étant données sa structure existentielle et son appartenance à une tradition, ne peut accéder à une pure connaissance de lui-même.

Il est clair qu'une approche herméneutique ne fait pas appel à une méthode d'analyse unique, qu'elle peut produire plus d'une signification possible selon la perspective d'analyse et qu'elle n'est pas soumise à une procédure rationnelle permettant de vérifier la validité de ses résultats, puisque la philosophie, en amont, exclut toute référence à une norme a priori (Resweber, 1988). Comme toute démarche scientifique, la visée de l'interprétation herméneutique est de rendre compte de la signification d'un phénomène de façon claire et cohérente. Or, le mouvement circulaire de la compréhension permet d'y arriver avec rigueur.

Pour résumer cette partie, il convient de présenter succinctement les éléments constitutifs du projet de comprendre qui composent la toile de fond et guident le travail d'interprétation dans mes travaux de recherche. Le tableau qui suit présente ces éléments fondamentaux, soit *le caractère ontologique de la compréhension et du langage, le processus dialogique, l'élucidation des préjugés, le travail de l'histoire, la structure fondamentale de l'existence et le cercle herméneutique*. Le fait de tenir compte de ces jalons philosophiques contribue à mettre en scène une façon originale et rigoureuse d'appréhender des phénomènes humains.

Tableau 1

Les éléments constitutifs du projet de comprendre

Le projet de comprendre

« Un investissement de soi dans un projet d'intelligibilité »
Une compréhension herméneutique amorcée par l'interpellation

Compréhension	<ul style="list-style-type: none"> - un travail d'éclaircissement et d'élucidation de ce qui est implicite - un mode d'être qui permet au Dasein de s'éveiller à lui-même - une explicitation de la précompréhension - une application du sens à soi-même - une transformation de soi
Langage	<ul style="list-style-type: none"> - le seul moyen qui permette de déployer le dialogue intérieur que nous sommes - un moyen qui comporte des limites ; ce qui est dit ne dit pas tout... - une expression de la pensée (images, mots, gestes, expressions artistiques, etc.)
Processus dialogique	<ul style="list-style-type: none"> - une ouverture à l'autre et à soi - l'art de poser les bonnes questions - l'art de questionner et de maintenir le cap - une façon d'accéder au non-dit (savoir lire entre les lignes) - une façon de se comprendre mutuellement, de s'entendre sur le sens
Élucidation des préjugés	<ul style="list-style-type: none"> - un éclaircissement préalable : élucider les préjugés pour rendre transparente la situation herméneutique et pour écarter ce qui peut empêcher de comprendre - des préjugés non élucidés peuvent rendre « sourd » ou « aveugle » - des préjugés élucidés peuvent guider la compréhension
Travail de l'histoire	<ul style="list-style-type: none"> - l'historicité de la compréhension humaine - l'appartenance à une tradition qui nous imprègne - l'être est beaucoup plus soumis à l'histoire qu'il peut en avoir conscience - l'historicité oriente la compréhension
Structure fondamentale de l'existence	<ul style="list-style-type: none"> - des existentiels qui reflètent une manière d'être au monde - un modèle d'interprétation des comportements humains - une grille de lecture qui permet de tenir le cap sur le phénomène
Cercle herméneutique	<ul style="list-style-type: none"> - comprendre le tout à partir de ses parties et les parties en tenant compte du tout - comprendre un phénomène humain dans sa globalité - tenir compte du contexte englobant pour comprendre une expérience singulière

Le caractère interprétatif de notre compréhension du monde

Comme toute approche interprétative, le projet phénoménologico-herméneutique ne comporte pas d'hypothèses de départ et ne s'inscrit pas dans un processus de vérification. Au lieu d'expliquer et de mesurer des variables, le chercheur tente plutôt d'interpréter et d'expliciter le sens, tout en mettant en valeur la perspective de la personne qui a vécu l'expérience explorée. Ce qui est fondamental dans une approche où la parole des participants est privilégiée, c'est la prise en compte du fait que l'analyse de tout récit ou de toute description d'une expérience comporte inévitablement deux points de vue par rapport à ce qui est dit. Le premier regard concerne ce qui est exprimé par l'auteur, c'est-à-dire l'énoncé intentionnel de celui qui évoque ce qu'il veut dire, ce qu'il a ressenti et compris. Le second concerne ce que l'expérience décrite signifie pour celui qui en fait la lecture et qui l'interprète.

Le dévoilement de la signification s'opère alors à l'intérieur d'un dialogue où ni le point de vue du participant ni le regard du chercheur n'a de priorité l'un sur l'autre. Il s'agit d'une construction commune qui contribue à ce que l'expérience se laisse voir. Ni l'un ni l'autre ne prétend détenir la vérité (Ricœur, 1986) ; il est plutôt question de connaissances, de préoccupations et surtout de perspectives différentes vis-à-vis de ce qui est dit. Cette rencontre d'idées et de perspectives entre la personne interpellée et l'interprétation du chercheur est nécessaire, voire fructueuse dans l'élucidation du sens du phénomène. La personne qui a vécu l'expérience demeure souvent trop près de celle-ci pour y voir suffisamment clair. La distanciation qu'entraîne la présence du chercheur et, dans le cas présent, les connaissances relatives à la structure préalable de l'existence et à l'historicité de l'être contribuent à mettre en lumière la manière de vivre une expérience humaine particulière. L'approche phénoménologico-herméneutique permet ainsi une production de sens où la compréhension de l'expérience se réalise dans et par le dialogue entre les personnes expressément impliquées.

Dans la même foulée, Gadamer (1996) souligne que l'apport du chercheur permet un éclaircissement qui vise, de prime abord, à comprendre un phénomène humain autrement que ce que le domaine de la recherche peut avoir permis de comprendre jusqu'à présent. Le point de vue gadamérien sur le fait de « comprendre autrement » sous-entend qu'une interprétation est toujours soumise à l'interprétation et que jamais elle ne représente un résultat final. Selon la perspective et l'époque à partir desquelles la situation est analysée, il est fort possible qu'une nouvelle interprétation soit formulée, sans pour autant pouvoir affirmer qu'elle est meilleure qu'une autre la précédant. Elle consiste plutôt en une vision différente. À cet effet, on peut retenir avec Gadamer que « la finitude historique de notre Dasein comporte la conscience qu'après nous il y aura d'autres hommes qui comprendront toujours autrement » (1996, p. 397).

Opter pour une approche phénoménologico-herméneutique, c'est reconnaître qu'il est possible de rendre les phénomènes humains intelligibles par le biais de la description

exprimée grâce au langage, tout en reconnaissant que l'expérience humaine sera toujours beaucoup plus complexe que toute description qui tente de lui rendre justice (van Manen, 1997). On ne peut donc prétendre dévoiler une compréhension pure des phénomènes humains qui nous interpellent. Bien que l'herméneute adopte une attitude des plus compréhensive, réceptive et empathique lors de son enquête auprès des personnes concernées, il n'en demeure pas moins que l'expérience de l'*autre* ne sera jamais la sienne (Deschamps, 1993 ; Burch, 1991). D'où l'importance de se sentir interpellé par le phénomène exploré pour s'investir tout au long du parcours dans un processus dialogique qui assure une validité de l'interprétation. Il convient cependant de souligner que malgré le dialogue tenu entre le participant et le chercheur et les connaissances nouvelles qui en émergent, la qualité de la démarche d'analyse dépend, sans contredit, de l'habileté du chercheur à s'immerger le plus possible dans les données qualitatives colligées. Il n'est certes pas demandé au participant d'être un phénoménologue. Le chercheur le laisse décrire son expérience quotidienne telle qu'il l'a vécue et telle qu'il l'a comprise dans son propre langage, il explore ainsi son intériorité jusqu'où il le peut.

La réalisation des différentes opérations qui conduisent à produire des connaissances nouvelles repose sur les décisions prises par le chercheur. Le choix de s'appuyer sur la structure fondamentale de l'existence pour explorer la manière de vivre une expérience humaine et de se laisser guider par le caractère universel de l'herméneutique devient alors un moyen fort utile pour circonscrire l'analyse et conserver la rigueur scientifique nécessaire. C'est d'ailleurs la seule connaissance a priori, soit la connaissance ontologique, sur laquelle l'interprète peut s'appuyer au préalable pour réussir à comprendre la manière d'exister d'un être humain (Burch, 1991).

La compréhension qui émerge d'une approche phénoménologico-herméneutique fait référence à la manière dont le participant interprète sa façon de ressentir et de comprendre le phénomène exploré à partir de sa propre perspective, laquelle relève inévitablement d'une tradition historique et culturelle. Le chercheur reconnaît dès lors que la compréhension obtenue offre un nouvel éclairage sur une expérience humaine particulière, sans toutefois prétendre posséder l'ultime vérité puisque le participant lui-même ne peut être assuré que ce qu'il exprime reflète entièrement ce qu'il a éprouvé à ce moment précis, les interprétations n'étant jamais neutres mais conditionnées par l'histoire personnelle (Simard, 2004). Au terme du processus d'une approche phénoménologico-herméneutique, comme d'ailleurs pour toute recherche interprétative, nous nous trouvons alors devant de nouvelles connaissances qui demeurent des interprétations. La conception de la vérité dans ce courant de pensée réside dans le fait qu'il n'y a pas de vérité immuable puisque le savoir obtenu est toujours en relation avec un moment historique, une personnalité ou une histoire individuelle particulière (Vattimo, 1997). Dans cette optique, la tradition devient à la fois ce qui limite la compréhension et ce qui la rend possible (Simard, 2004). La démarche mise en œuvre représente par conséquent une compréhension herméneutique, soit une interprétation humaine de la compréhension du monde.

Enfin, le projet de comprendre, tel que je le mets en œuvre, se manifeste dans la ligne d'une approche réflexive où les personnes concernées, engagées dans le processus, sont amenées à réfléchir sur leur manière d'être dans leur quotidienneté. L'investissement de soi nécessaire contribue à explorer en profondeur les différentes possibilités de faire l'expérience des phénomènes humains et de rendre compréhensibles leur monde, leurs relations avec les autres et leur propre façon d'exister. Cette démarche peut être qualifiée d'innovatrice puisqu'elle privilégie un mode de connaissance qui oblige le chercheur à aller au-delà de ses conceptions issues du sens commun pour accéder au monde de l'autre et en saisir la signification dans un rapport d'intersubjectivité. Cette approche, différente des méthodes le plus souvent utilisées en éducation, permet de prendre en considération une nouvelle lecture de l'expérience qui accorde au ressenti et à l'expression de la personne concernée une part déterminante. De plus, étant donné que la démarche nécessite que les personnes engagées dans le processus réfléchissent à leur manière d'être pour comprendre comment elles ressentent et comprennent leur expérience, cet exercice favorise inévitablement l'accès à une meilleure compréhension d'elles-mêmes et les conduit à transformer leur propre rapport au monde.

Références bibliographiques

- Biemel, W. (1987). *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris : Jean Vrin.
- Burch, R. (1991). Phenomenology and human science reconsidered. *Phenomenology + Pedagogy*, 9, 27-69.
- Courtine, J. F. (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris : Jean Vrin.
- Dastur, F. (1990). *Heidegger et la question du temps*. Paris : Presses universitaires de France.
- Deschamps, C. (1993). *L'approche phénoménologique en recherche*. Montréal : Guérin universitaire.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (P. Fruchon, J. Grondin, & G. Merlio, Trad.). Paris : Éditions du Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1993). Préface. Dans J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique* (pp. v-vii). Paris : Presses universitaires de France.
- Giorgi, A. (1997). De la méthode phénoménologique utilisée comme mode de recherche qualitative en sciences humaines : théorie, pratique et évaluation. Dans J. Poupart, J. P. Deslauriers, L. H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer, & A. P. Pires (Dir.), *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques* (pp. 341-364). Montréal : Gaëtan Morin.
- Greisch, J. (2000). *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*. Paris : Les éditions du Cerf.

- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité : Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris : Presses universitaires de France.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Grondin, J. (1999). *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Grondin, J. (1993a). *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris : Jean Vrin.
- Grondin, J. (1993b). *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps* (E. Martineau, Trad.). Paris : Authentica.
- Jonckheere, P. (1989). *Phénoménologie et analyse existentielle* (2^e éd.). Paris : Éditions universitaires.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Polin, R. (1988). L'art de comprendre (préface). Dans G. Steiner, *Le sens du sens*. Paris : Jean Vrin.
- Resweber, J.-P. (1988). *Qu'est-ce qu'interpréter ? Essai sur les fondements de l'herméneutique*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Resweber, J.-P. (1971). *La pensée de Martin Heidegger*. Paris : Privat.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris : Éditions du Seuil.
- Roderick, J. A. (1984). *Perspectives on self as teacher: Cracks in the technocratic* (Occasional paper n^o 28). Edmonton, Alberta : University of Alberta, Faculty of Education.
- Simard, D. (2004). *Éducation et herméneutique – Contribution à une pédagogie de la culture*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Simard, D., & Falardeau, É. (2005). D'une approche culturelle de l'enseignement à une pédagogie de la culture. Dans D. Biron, M. Cividini, & J.-F. Desbiens (Dir.), *La profession enseignante au temps des réformes* (pp. 509-524). Sherbrooke : Éditions du CRP.
- Taminiaux, J. (1989). La phénoménologie heideggérienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit*. Dans P. Jonckheere (Dir.), *Phénoménologie et analyse existentielle* (pp. 35-61). Paris : Éditions universitaires.
- van Manen, M. (1997). *Researching lived experience. Human science for an action sensitive pedagogy* (2^e éd.). London, Ontario : The Althouse Press.

Vattimo, G. (1997). *Au-delà de l'interprétation* (M. Somville-Garant, Trad.). Paris : De Boeck Université.

Waelhens (de), A. (1955). *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain : Publications universitaires de Louvain.

Notice biographique

Anne Marie Lamarre est professeure en psychopédagogie de la formation pratique au Département des sciences de l'éducation de l'Université du Québec à Rimouski. Elle est cofondatrice du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques (Cirp). Ses intérêts de recherche portent sur les pratiques d'accompagnement des stagiaires, l'évaluation des compétences professionnelles dans les stages, l'insertion professionnelle des enseignantes et des enseignants et l'apport de la phénoménologie herméneutique au domaine de l'éducation.

annemarie_lamarre@uqar.qc.ca