LES ÉCHECS DE LA COMPRÉHENSION

Carla Canullo

Institut Catholique de Paris | « Transversalités »

2020/2 n° 153 | pages 113 à 127

ISSN 1286-9449

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-transversalites-2020-2-page-113.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut Catholique de Paris.

© Institut Catholique de Paris. Tous droits réservés pour tous pays.

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

LES ÉCHECS DE LA COMPRÉHENSION¹

Carla CANULLO

Université de Macerata, Italie

1. « La compréhension entre amour et polémique » serait un excellent intitulé pour toute recherche soucieuse de s'interroger sur les formes d'herméneutique après ce que Jean Greisch a appelée « l'âge herméneutique de la raison »². Il le serait au moins pour deux raisons : d'abord, parce que, loin de se concentrer sur la pure et simple histoire de la question herméneutique, il questionne le lieu « où » la compréhension elle-même se pose – à savoir l'« entre-deux ». Deuxièmement, parce que ce questionnement, loin de se borner à répéter la tension entre l'extension universelle du comprendre et son enracinement historique, considérerait la compréhension entre deux termes avec lesquels on a affaire quand « on comprend » – à savoir « amour » et « polémique ».

Cela dit, une fois que le choix de considérer la compréhension « entre » ces deux termes a été fait, on ne peut pas ne pas constater qu'amour et polémique traversent une bonne partie de l'histoire de la philosophie, car si d'un côté l'amour de la sagesse s'inscrit dans le nom de celle-ci, de l'autre côté personne ne saurait ignorer que le *polemos* aussi l'accompagne depuis l'aube de son histoire³. Deuxièmement, la préposition « entre » annoncerait

1. Cet article et celui qui suit sont issus du colloque international de philosophie et herméneutique « La compréhension entre amour et polémique », organisé par le réseau de recherche HERMI et l'axe de recherche Phénoménologie et Herméneutique de la Faculté de philosophie (ICP) les 24-25 janvier 2018 (N.D.L.R.).

2. Jean GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

3. On l'affirme sans ignorer le rôle de la lutte chez Hegel. Il suffirait de revenir aux pages, d'ailleurs très connues et commentées, de l'autoconscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* pour saisir le rôle décisif que l'*Auseinandersetzen* a dans cette pensée, ce rôle

l'intervalle occasionnant le passage « entre » deux *états*, et donc « entre » un état « amoureux », où tout droit est octroyé à l'amour pour « autre chose/autrui » dont la compréhension nous rapproche, et un état de *polemos* (ou de polémique) où « autre chose/autrui » serait ce/celui qu'on haït aussi bien que ce/celui qu'on repousse. Troisièmement, la préposition annoncerait un passage « entre » la passion, le respect, l'amitié vis-à-vis de ce qui est à comprendre et les différentes – voire polémiques – façons de comprendre.

Et pourtant, en fin de compte, on dirait que le moteur de toute compréhension est l'amour, car on cherche à comprendre parce qu'« on aime » et, donc, parce qu'on souhaite que n'importe quelle chose soit soustraite à l'ignorance et à la mécompréhension. Par conséquent, malgré l'apparente irréductibilité de la tension entre amour et polémique, l'amour semblerait l'emporter sur le *polemos* des compréhensions et sans doute sur l'*Auseinandersetzen* hégélien, car même lorsqu'on demeure dans la différence et peut-être dans la distance, d'abord *on aspire* à la compréhension parce qu'*on aime* celle-ci plus que toute lutte polémique. Dès lors, entre la non-compréhension et la compréhension, ce serait cette dernière qui l'emporterait. Or, c'est justement ce diagnostic qu'on cherchera dorénavant à renverser.

2. On cherchera à le renverser non parce qu'il est faux mais parce que son immédiateté est encore à comprendre, comme on ne tardera pas à le constater. En effet, une question surgit après avoir annoncé la considération « médiane » de la compréhension, car cette même considération s'expose au risque de signaler *plus* une position *figeant* un mot (compréhension) entre deux autres (amour et polémique) et *moins* l'intervalle demandant le passage d'un terme à l'autre. En outre, une fois que la considération a été constatée aussi bien que favorablement saluée (ainsi que nous venons de le faire), qu'est-ce nous avons appris de plus à son sujet ? Rien, sans doute, sauf « où » la compréhension peut se situer.

Dès lors, à quoi bon revenir sur cette « situation médiane », d'ailleurs déjà analysée à maintes reprises depuis Platon ? Si nous le faisons, malgré les nombreuses analyses déjà menées, c'est parce que la répétition de cette « situation » nous aide à l'expliquer et à la comprendre au-delà de son immédiateté naïve – car on sait bien ce que « être entre deux » signifie. Or, en répétant ce qui d'emblée est évident, nous rouvrons le questionnement.

que de nombreux commentateurs de ces pages ont appelé la lutte (ou *polemos*) pour la reconnaissance.

Ce faisant, nous nous demandons d'abord si le fait d'« être entre » fait aussi que nous aurions à *passer d'un mot à l'autre*, et donc *de l'amour à la polémique*, ou s'il nous suffira plutôt de demeurer « entre » l'un et l'autre. Ou bien (troisième option) il se peut que ni l'une ni l'autre des alternatives ne nous ferait « avancer vers l'autre », et cela parce qu'aucun *but* n'a été annoncé. À moins que ce but ne soit la condition même de celui qui comprend. En ce cas, afin que quelque chose de nouveau nous soit appris par la « considération » que nous venons de faire, il faut qu'elle ouvre au moins un aperçu sur la condition de celui qui s'implique dans la compréhension qui se trouve entre amour et polémique. Stanislas Breton pourrait ouvrir la voie que nous sommes en train de chercher.

Ce philosophe a su condenser dans une formule efficace l'esprit de son œuvre. Cette « formule », à savoir « Passage. Mon beau souci »⁴, est l'intitulé des pages qui nous apprennent que le passage et la condition d'« entre-deux » ne sont aucunement « accidentels » et qu'ils expriment notre condition « humaine » – ou notre condition d'être-au-monde. En effet, parmi les formes de passage, il y a toutes les modalités de notre habitation du monde – ces formes que les verbes de la quotidienneté – « manger, boire, se vêtir, se bien porter, être chez soi en douce liberté »⁵ – expriment.

Afin de déceler l'enjeu de « l'entre » – lieu-milieu de la compréhension – avec Breton on dira que cet « entre » est l'expression d'une condition existentielle en tension entre *l'être-dans* et *l'être-vers*⁶. Et en transposant *ailleurs* le dicton de Maître Eckhart « *oportet transire* », loin de *figer* la compréhension « entre » amour et polémique, on dira qu'à la compréhension *oportet transire* « entre » amour et polémique, sans pour autant prétendre la rabattre sur l'un ou sur l'autre. Ou bien, sans prétendre reconduire toute compréhension à l'amour qui l'emporte sur la polémique et sur les *échecs*, eux aussi *incontournables*, de tout comprendre. Car non seulement donc la « situation médiane » (« entre ») concerne la compréhension, mais même ses échecs sont une « affaire à elle ».

3. On objectera que, ici, on sera confrontés à un cercle vicieux, car les échecs sont affaire de la compréhension parce qu'ils découlent de la situation

4. Dans Philippe CAPELLE-DUMONT, GENEVIÈVE HÉBERT et Marie-Dominique POPELARD (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004, p. 11-19.

5. *Ibid.*, p. 17.

6. Cette double tension est l'enjeu du livre de Stanislas BRETON, *La poétique du sensible*, Paris, Cerf, 1988.

intermédiaire et moyenne où nous sommes placés et qui nous livre, réciproquement, à la compréhension. Pourtant, ce cercle ne va pas sans dire. Pourquoi, en effet, du fait d'être « dans et vers » (traduction de notre « être placé dans un entre-deux ») découlent les échecs de la compréhension ? Si cela était le seul cas envisageable, notre « situation médiane » serait condamnée à une mécompréhension irrémédiable. Cela serait notre condition irrémédiable à moins qu'une autre option ne se donne, à savoir la possibilité que l'échec, au lieu d'être la marque de la faillite du comprendre, soit la marque de son avènement original. Cette possibilité n'a rien d'artificiel. Au contraire, elle s'avère être un des derniers déploiements de l'herméneutique, c'est-à-dire son développement en tant que « sagesse de l'incertitude ».

Si ce lemme est l'intitulé d'un volume recueillant des textes que Jean Greisch a consacrés à Paul Ricœur⁷, le déploiement des chapitres du livre montre qu'une autre herméneutique apparaît, une herméneutique dont la négation (*incertitude*) est *productive* ainsi que l'est la tension *entre* étrangeté et familiarité, entre Hermès et Hestia – cette tension qui, selon Greisch, constitue la marque de l'herméneutique même. Dans le cadre de cette sagesse herméneutique, il ne faut pas parler d'échecs de la compréhension, car en effet c'est grâce à ce savoir « spécial », humble et en tension, que « l'échec » est productif.

4. D'abord, le mot « échec » revient chez un auteur que Ricœur lui-même a croisé, Jean Nabert. Ce philosophe aborde la question dans *Éléments pour une éthique*⁸, où « la signification de l'échec » se révèle par un *sentiment* constituant (avec la faute et la solitude) une donnée de la réflexion. Nabert écrit à propos de ce sentiment :

Quelque différentes que soient les formes de l'échec, ce que l'on croit tout d'abord retrouver en toutes, c'est un défaut dans le rapport d'une idée à l'existence concrète qu'elle tendait à se donner, à conserver ou à augmenter. Il y a possibilité d'échec, nous semble-t-il, dès qu'il y a pour une idée prétention à l'existence, prétention à être reconnue par les consciences, prétention à une certaine durée ou à un certain rayonnement⁹.

Et un peu plus loin :

7. Jean GREISCH, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris, Le Cercle Herméneutique, coll. « Phéno », 2015.

8. Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.

9. *Ibid.*, p. 35.

L'inégalité de son être à lui-même, où tient tout son échec, le moi la mesure d'abord sur le triomphe ou le revers apparent des idées à quoi il se dévoue, des causes qu'il défend, des entreprises dont il s'est rendu solidaire. [...] La compréhension de son propre échec doit coïncider pour le moi avec la découverte des caractères de sa causalité qui ont rendu l'échec possible, mais qui ne peuvent être atteints par la réflexion qu'aussitôt ils n'apparaissent, non pas seulement comme excluant un échec total, mais comme contenant une promesse d'apaisement et d'espérance¹⁰.

Le sentiment de l'échec, en définitive, ne montre pas la condition humaine comme décevante mais révèle cette inégalité du moi à soi-même qui normalement demeure cachée. L'échec ne revient pas au pur et simple fait d'*échouer* mais

c'est au moment de la satisfaction, et quand il n'y a plus de séparation apparente entre le vouloir et son accomplissement, que se dessine un échec dont la condition est précisément qu'on ne puisse le confondre avec des formes de l'échec solidaires d'une impuissance, d'un empêchement d'être, d'une interruption des finalités du moi. Plus intense est la certitude pour le moi d'avoir, dans l'action, enrichi et réalisé son être propre, plus étonnante est la découverte qu'il fait d'une relation qui devait lui échapper aussi longtemps que son attention se dirigeait sur l'œuvre à faire. La conscience s'apparaît à elle-même comme médiatrice entre les opérations demandant de multiples collaborations empruntées à l'ordre du monde et une aspiration qui est radicalement d'un *autre* ordre. [...] La déception qui se mêle à la satisfaction et qui ne la déprécie point tant qu'elle ne lui donne une dimension nouvelle, est l'indice d'un désir qui s'est enveloppé dans une finalité et que sa *réussite* n'épuise pas¹¹.

Et quelques lignes après, Nabert écrit :

Cette inégalité, cette dissymétrie, entre l'homme, dans les œuvres qu'il ajoute à la nature, et son être authentique, pourrait être le point de départ d'une réflexion sur l'échec qui détournerait la conscience d'assimiler l'être de l'homme à l'être créateur de la culture¹².

C'est bien l'inégalité de l'être du moi à lui-même que, donc, l'échec révèle. Peut-on dès lors transposer cette fécondité de l'échec – découverte au cœur même de celui qui comprend – à la compréhension, où l'amour de la sagesse ne cesse d'échouer sur l'échec de la polémique ?

10. *Ibid.*, p. 40-41.

11. *Ibid.*, p. 44.

12. *Ibid.*, p. 47.

5. Le sentiment de l'échec révèle ce qui sans son « avènement » resterait inaperçu, à savoir cette inégalité de l'être du moi à lui-même que seules des expériences « négatives » découvrent. Pourtant, au moins en apparence les échecs de la compréhension sont d'un genre différent. En effet, quelle inégalité de l'être saurait percer par les échecs de la compréhension ? Et surtout, quels seront ces échecs ? Avant de renouer les fils jusqu'ici tissés, il nous faut répondre à ces questions.

Lorsqu'on s'interroge sur les échecs de la compréhension, on bute d'abord sur le *misunderstanding*, le *malentendu*. Cet « échec », qui a fait l'objet d'un livre de Philippe Grosos¹³, est au cœur de la narration d'Albert Camus dans le roman qui a le même intitulé, *Le malentendu*. Ce roman est la narration de l'échec de la compréhension de l'autre. Dans ce récit, la compréhension échoue parce qu'elle n'aboutit pas à la reconnaissance d'autrui – le « fils » ne reçoit pas la reconnaissance de sa mère, ni celle de sa sœur. Ce manque de reconnaissance, et donc ce malentendu, n'est pourtant pas sans conséquences, car il s'agit d'un échec qui *tue* celui qui en est, pour ainsi dire, la cible. Sans doute, cet échec ne tue pas « le corps » du protagoniste mais il en détruit la *mémoire*. Dans ce roman, il s'agit d'un échec de la compréhension dont les conséquences sont pour ainsi dire *meurtrières*, car celui qui n'est pas reconnu fait l'épreuve de ce *malentendu* comme du refus plus radical. Pourtant, cet échec nous montre aussi jusqu'à quel point la compréhension se situe « entre » amour et polémique.

À Maria qui va à la recherche de son mari Jan (le fils/frère auquel toute reconnaissance est refusée) et qui crie contre Martha et sa mère en disant qu'elle ne les comprend pas¹⁴, Martha répond que son intention n'est aucunement de la persuader mais de l'*informer*. Maria continue, pourtant, à crier *au nom de l'amour* et Martha lui répond qu'elle *ne comprend pas* ce que cela signifie parce qu'elle ne comprend pas le langage de l'*amour*. Dès lors, Maria demande à Martha ce qui s'est passé, quels sont les faits bruts, et à cette demande la sœur fratricide répond : « Il est difficile d'être plus claire que j'ai l'été. Nous avons tué votre mari cette nuit, pour lui prendre son argent, comme nous l'avions fait déjà pour quelques voyageurs avant lui ». Maria demande : « Sa mère et sa sœur étaient donc des criminelles ? », ce que Martha confirme : « Oui ». Et Maria : « Aviez-vous appris déjà qu'il

13. Philippe GROSOS, *Du malentendu*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2017.

14. Cf. Albert CAMUS, *Le malentendu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio théâtre », 1995, p. 237.

était votre frère ? » C'est à Martha de répondre : « Si vous voulez le savoir, il y a eu *malentendu*. Et pour peu que vous connaissiez le monde, vous ne vous en étonnerez pas »¹⁵.

Les noms des protagonistes que Camus a choisis ainsi que la pièce entière se prêtent à beaucoup d'interprétations, et même à une interprétation christologique. Cependant, ce qui retient notre attention est *moins* cet aspect et *plus* l'échec de la compréhension en tant que *malentendu*. Cet échec revient à (et même coïncide avec) l'incapacité de voir *bien*, de connaître *bien*, de savoir *bien discerner*. La « réalité objective » cache et dissimule, pour ainsi dire, ce « voir, connaître, savoir *bien* » et c'est à cause de cette dissimulation qu'aussi bien la compréhension que le discernement échouent. Cet échec est la marque du *polemos* avec lequel la compréhension a affaire. L'amour, au contraire, fait que nous voyons *bien*, que nous discernons et comprenons *bien*. Pourtant, « il y a du *malentendu* » et nous ne sommes pas dans une situation *pan-amoureuse*. L'échec de la compréhension est donc *inévitabile* ainsi qu'*incontournable* car la compréhension est *inévitablement* et de façon pour ainsi dire *indépassable* « entre » amour et polémique – entre l'amour qui fait voir et la polémique qui vient du fait *inévitabile* que notre première approche « des choses » est bien *nôtre*, à savoir située *dans* notre point de vue ainsi que nouée à nos intérêts. Bref, notre vie (nos désirs, nos aspirations, nos vœux), c'est bien ce qui nous livre à la polémique en nous empêchant de voir, de reconnaître, de comprendre *bien*. En ce cas, l'échec révèle l'impossibilité paradoxale d'y renoncer ainsi que d'y échapper.

6. Il y a aussi un deuxième sens d'échec de la compréhension à envisager : il s'agit de l'échec que Gadamer a développé et dont la cause se trouve dans ces préjugés faux qui, contrairement aux préjugés vrais et authentiques (nous menant à la compréhension), sont la source de la mécompréhension. Pourtant, celle-ci s'enracine dans une « condition » bien plus radicale car même si la philosophie a à discerner parmi ces deux genres de préjugés, l'impossibilité de l'*auto-transparence* caractérisant, pour ainsi dire, notre « être historique », interdit et même empêche que notre compréhension soit *transparente* – et donc à l'abri de tout échec¹⁶. C'est la nécessité de l'application ainsi que le trait historique de toute compréhension qui font que celle-ci est toujours exposée au risque de l'incomplétude et de l'échec.

15. *Ibid.*, p. 238.

16. Voir Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. fr. Jean Grondin, Paris, Seuil, 1996.

Cependant, à ce risque et à cette incomplétude nous ne saurons jamais échapper car ils découlent de la même « condition historique » ou « historique » qui est la nôtre. Seule l'interprétation nous fait traverser la *distance temporelle* qui nous livre les textes et, pourtant, c'est justement cette interprétation qui manque de transparence¹⁷.

En ce cas, l'échec de la compréhension appartient donc au procès de la compréhension même et c'est pour cela que, même si pour des raisons différentes, cet échec se montre aussi incontournable que le malentendu. Pourtant, une fois encore, l'échec montre son trait authentique, c'est-à-dire le fait qu'il se caractérise par l'impossibilité d'y renoncer ou d'y échapper. En ce deuxième cas, toutefois, ni l'amour ni la polémique ne s'avancent, et cet échec est affaire de la seule compréhension – même si, ainsi que les commentateurs de l'œuvre de Schleiermacher l'ont remarqué, il ne faudrait pas sous-estimer la place que chez ce philosophe aussi bien le *polemos* de l'interprétation que l'*amour* occupent.

7. Sans doute les textes de Gadamer ont-ils été traversés de façon trop rapide, le but n'étant pas leur exégèse mais plutôt ce que cet auteur nous apprend au sujet de l'échec de la compréhension. Il y a un troisième sens de l'échec de la compréhension qu'on souhaiterait finalement questionner – l'échec de l'incompréhensible. Si dans les deux sens sur lesquels on vient de s'interroger l'échec se rapprochait du malentendu ou de la mécompréhension en tant que non-compréhension, ce dernier sens décèle un sens différent d'échec de la compréhension – et donc même de compréhension. D'après *Certitudes négatives* de Jean-Luc Marion, et ajouterais-je d'après *La sagesse de l'incertitude* que Jean Greisch emprunte à Milan Kundera, on a appris que la négation peut bien être conçue en tant que *donatrice* d'une contre-expérience. Or, même notre troisième échec de la

17. Certes, en remarquant cet enracinement historial et fini de notre compréhension, nous ne faisons que répéter ce que Schleiermacher avait déjà compris. D'ailleurs, ainsi que Christian Berner l'a montré à maintes reprises, selon ce philosophe la non-compréhension ou la mécompréhension est à l'origine de tout processus de compréhension et d'interprétation, et l'effort que l'on fait dans le but de comprendre occupe une place privilégiée dans le devenir de l'esprit. Cf. Christian BERNER, *Présentation. Le penchant à traduire*, dans Friedrich SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, trad. Antoine Berman et Christian Berner, éd. par Christian Berner, Paris, Seuil, 1999, p. 11-26 ; Christian BERNER, « Das Übersetzen verstehen. Zu den philosophischen Grundlagen Schleiermachers Vortrag, Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens », dans Larisa CERCEL et Adriana SERBAN (éd.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation, 1813-2013*, Berlin, Walter de Gruyter, Schleiermacher-Archiv, 2015, p. 41-58.

compréhension donne cette contre-expérience : il s'agit de la contre-expérience de l'« incompréhensible » que nous proposons de concevoir à l'aune du *De Trinitate* d'Augustin.

Ce que nous proposons de saisir comme « échec de l'incompréhensible » est décrit dans ces passages, où Augustin commente Isaïe : « Or, si en cherchant (Dieu), on le trouve, pourquoi nous dit-on : “Cherchez sans cesse sa présence ?” Serait-ce qu'il faut encore le chercher quand on l'a trouvé ? ». Et tout de suite :

En effet, c'est ainsi qu'il faut chercher les choses incompréhensibles, et ne pas s'imaginer qu'on n'a rien trouvé, quand on a pu découvrir combien ce qu'on cherchait est *incompréhensible*. Pourquoi cherche-t-on ce que l'on sait être incompréhensible, sinon parce qu'il ne faut jamais cesser la recherche des choses incompréhensibles tant qu'elle est profitable, et qu'on devient toujours meilleur en cherchant un bien si grand, qui est toujours à trouver quand on le cherche, et toujours à chercher quand on le trouve ? Car on le cherche pour goûter plus de joie à le trouver, et on le trouve pour avoir plus d'ardeur à le chercher.

Enfin, en citant l'Ecclésiastique, Augustin écrit :

C'est ici qu'on peut appliquer ce que le livre de l'Ecclésiastique dit de la sagesse : « Ceux qui me mangent ont encore faim, ceux qui me boivent ont encore soif » (Si 24,21). On mange en effet et on boit parce qu'on trouve ; et comme on a faim et soif, on cherche encore.

On voit donc que l'incompréhensible n'est aucunement ce qu'on ne peut pas comprendre. Au contraire, il est ce qui se trouve entre *l'amour* – parce qu'on ne peut chercher à comprendre que ce qu'on a déjà connu, ce qu'on aime, ce qui suscite notre intérêt et qui, pourtant, n'épuise pas cette soif – et la *polémique* – car on ne saurait être jamais rassasiés de la compréhension finalement atteinte. L'incompréhensible – troisième échec de la compréhension – serait donc la marque la plus authentique de la compréhension. On objectera que, d'après Augustin, cela est vrai pour Dieu et il n'est pas dit des autres phénomènes concernant notre « condition humaine » – dont d'ailleurs il est question dès le début de ces pages. Pourtant, cette objection est dépourvue de fondement, car il y a bien des concepts concernant notre propre condition qui sont marqués par l'incompréhensibilité, et parmi ces concepts (compréhensibles en tant qu'incompréhensibles, ou compréhensibles parce qu'incompréhensibles) il faudrait peut-être compter le concept de l'angoisse tel que Kierkegaard l'a formulé.

On n'aurait pas de difficultés à reconnaître que l'angoisse est un concept *incompréhensible*, car aucune compréhension ne lui convient. Si on cherchait à le comprendre par la logique, notre tentative se condamnerait inévitablement à la faillite. Seule l'existence lui octroie sa « certitude » spéciale qui ne lui vient pas de la logique. Sans ignorer que Kierkegaard est le philosophe de l'*aut-aut*, ou du *enter-enter*, vis-à-vis du *et-et* hégélien, on proposera de lire le philosophe danois à l'aune de l'*ambiguïté*, où ce mot a à être entendu selon son étymologie latine. *Ambigus*, en latin, est un mot formé par l'union du préfixe *amb-*, qui signifie « venant de deux ou plusieurs parties » et par le verbe *agere*, *agir*. *Ambigus* signifie que des possibilités différentes ainsi que nombreuses restent ouvertes, et cet adjectif nomme la possibilité de « faire et agir de façon à chaque fois nouvelle » afin que d'autres possibilités s'ouvrent. Certes, aujourd'hui on utilise souvent ce mot selon une acception *négative*, et pourtant son étymologie ne se borne qu'à signaler que « quelque chose peut être envisagé sous plusieurs aspects » et, par conséquent, que son herméneutique est plurielle et peut-être *incertaine*. Or, l'angoisse kierkegaardienne peut être conçue suivant cette acception d'*ambigus*. En effet, elle est en même temps objective et subjective, angoisse du bien et angoisse du mal ; encore, l'ambiguïté est la caractéristique du sacrifice, source d'équivoque. Enfin, l'ambiguïté est la marque de l'ouverture de l'angoisse au « Rien ». En définitive, si on cherche à comprendre l'angoisse par les instruments de la logique, on rate sa saisie.

Ce qu'il faut, au contraire, c'est une compréhension censée se charger de cette ambiguïté ou équivocité, voire un « comprendre » d'un genre spécial que Kierkegaard lui-même semble envisager dans le chapitre IV (*L'angoisse du péché ou l'angoisse conséquence du péché dans l'individu*), lorsqu'il s'interroge au sujet de la perte pneumatique de la liberté. Dans ces pages, Kierkegaard déploie sa critique vis-à-vis d'une philosophie incapable de penser *in concreto*. Et comme la certitude et l'intériorité de la subjectivité ne sont aucunement abstraites¹⁸, elles demandent toutes les deux une compréhension s'exerçant *in concreto* :

Comprendre un texte et y comprendre ce qui vous vise, écrit Kierkegaard, c'est différent ; comprendre ses propres paroles et se comprendre dans ce qu'on a dit, c'est aussi deux choses distinctes. Plus est concret le contenu de la conscience, plus l'entendement le devient, et dès que celui-ci fait

18. Søren KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, La République des Lettres (e-book), 2015, *part of speech* (pos.) 2024.

défaut pour la conscience nous avons un phénomène de la non-liberté qui veut se retrancher contre la liberté¹⁹.

Il est difficile de « définir » ainsi que de « déterminer » ce que « comprendre » est quand il s'agit de l'angoisse. Le fait même de chercher à saisir celle-ci par une compréhension *in abstracto* est impossible, ce qui fait que l'angoisse se donne comme une autre forme de « incompréhensible ». Elle est cette *antipathie sympathisante* et une *sympathie antipathisante*²⁰ que Kierkegaard appelle « ambiguïté psychologique ». Sans doute, l'angoisse se soustrait à toute compréhension objectivante car elle est « la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible ». Et si l'angoisse est *incompréhensible* parce qu'elle ne peut être saisie par aucune compréhension, elle l'est par son ouverture au Rien. C'est toutefois dans le *Post-scriptum* que l'*incompréhensible* s'annonce d'une façon encore plus évidente. Cette annonce se trouve dans les pages où Kierkegaard aborde le « moment dialectique ». On dira qu'ici la question de l'*incompréhensible* ne concerne que la religion du paradoxe ; pourtant, en accomplissant un pas au-delà de Kierkegaard, on ne peut que constater que le *xx^e* siècle a découvert d'autres paradoxes à l'égard desquels ce modèle kierkegaardien conviendrait. Or, admettre que le paradoxe ou l'hyperbole sont des *dimensions* perçant l'existence humaine ne revient ni à récuser, ni à refuser la compréhension. Au contraire, il en représente l'*échec vertueux* et même si Kierkegaard dans ces pages s'occupe du paradoxe de la religion *méconnue*, en abordant ce cas sans doute limité, il nous fait au moins apercevoir ce qui arrive chaque fois que l'on réduit le *paradoxe* à un « objet connu ». Et si d'un côté il faut se tenir dans le paradoxe *de la religion*, de l'autre côté il ne faut pas ignorer que la *religion du paradoxe* est *pour* l'existence et que c'est grâce à elle que l'existence peut se révolter contre la prison de l'immanence en redécouvrant son « comment » à elle, à savoir sa façon originale ainsi qu'originale d'être²¹. Or, le « comment » de l'existence se fonde sur le rapport de l'individu avec l'éternel et dès *Le concept de l'angoisse* Kierkegaard remarque que l'homme est non seulement synthèse d'âme et corps mais encore que cette synthèse s'explique et s'explique par une autre synthèse, celle du temporel et de l'éternel²².

19. *Ibid.*, pos. 2041.

20. *Ibid.*, pos. 536.

21. Cf. Søren KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique*, éd. fr. par Paul-Henri Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p. 370.

22. Søren KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., pos. 1170.

Il faudrait commenter ces pages denses qui ouvrent le chapitre III du *Concept de l'angoisse*, mais même en ne résumant que peu de passages, le but de cette réflexion dense serait intelligible : l'enjeu kierkegaardien est la compréhension du sens véritable de la temporalité en son lien avec *l'existence*. Si donc l'éternel est le paradoxe incompréhensible, Kierkegaard montre bien que cette incompréhensibilité ne convient ni ne concerne seulement la religion ou Dieu, mais encore qu'elle convient à la temporalité humaine. La succession du temps en tant que déploiement de présent, passé et avenir ne fait que *spatialiser* le temps et l'existence, tandis que l'effort du philosophe danois est de montrer que l'éternel est le présent en tant que succession abolie²³ : « Le temps est donc une succession infinie ; la vie, qui est dans le temps et qui n'est que du temps, n'a pas de présent. »²⁴ Le paradoxe de l'éternel concerne l'homme et sa temporalité parce que seulement si on *spatialise* le temps en le réduisant à la pure succession, le présent se réduit à un moment du passage fugitif.

Dans *Les miettes philosophiques*, Kierkegaard revient encore sur la temporalité en accomplissant un pas de plus vers la compréhension incompréhensible du temps et du devenir. Dans cette œuvre, la question de la temporalité coïncide avec celle de la *possibilité paradoxale* de la contemporanéité du disciple au Christ. *Possibilité paradoxale qui revient à poser la question de la primauté du possible*.

Or, ce n'est que lorsque la question de la temporalité se pose par la triple distinction de devenir, donné historique et passé que même la question de la *possibilité* et du *possible* se pose. Et, d'abord, elle se pose vis-à-vis du devenir, car le nécessaire ne devient pas. Deuxièmement, elle se pose vis-à-vis du donné historique : celui-ci est le passé car, explique Kierkegaard, « le présent confinant à l'avenir n'est pas encore devenu historique »²⁵. Or, il y a une opposition entre le passé (qui « est » en tant que donné historique) et l'éternel qui, même s'il est de fait « dépourvu d'histoire », en un certain sens « est ». Ce n'est donc pas nécessairement le fait d'être dans l'histoire qui constitue la condition d'être, car l'éternel « est » même s'il est en dehors de l'histoire. Mais, poursuit Kierkegaard, « le devenir peut impliquer un *redoublement* »²⁶, voire la possibilité de devenir au sein même du fait de devenir.

23. *Ibid.*, pos. 1191.

24. *Ibid.*, pos. 1193.

25. Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, éd. fr. par Paul-Henri Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p. 71.

Or, une fois qu'on pose la question du devenir d'un point de vue authentiquement « historique », celui-ci décèle autre chose, voire cette « cause agissante librement » qui fait que le devenir ad-vient en tant que devenir authentiquement historique. On pourrait, certes, concevoir cette cause agissante librement comme une cause efficiente. Pourtant, si cela était le cas, on ne comprendrait pas pourquoi Kierkegaard parle de *redoublement* de l'avenir en tant que possibilité du devenir, voire même en tant que condition de possibilité conçue en termes de « devenir au sein de son même devenir ». En revanche, si *l'éternel* absolu est l'« autre » inouï et inaperçu de l'historique qui fait que celui-ci devient finalement « soi-même », par ce redoublement le devenir assume un sens qui ne lui vient que de la temporalité conçue à l'aune d'elle-même et non à l'aune de l'espace.

Cette temporalité qui arrive et se donne se soustrait aussi à toute connaissance logique. Seule une « certitude brisée » est censée l'attester, à savoir une certitude incessamment brisée par l'incertitude qui lui vient de l'échec que la pensée éprouve vis-à-vis de ce « comment » incompréhensible. Une autre et nouvelle ambiguïté foncière caractérise donc le devenir car celui-ci ne peut pas être immédiatement perçu et que « l'équivoque de ce qui est arrivé est d'être arrivé, en un passage parti du néant, du non-être et, d'autre part, du multiple "comment" possible »²⁷. Il s'agit du « comment possible » qui est *incompréhensible* et qui, échec de la compréhension, demande que l'on pense *autrement* l'existence temporelle – autrement dit, que l'on pense l'existence temporelle à l'aune du non temporel, de l'éternel.

8. Grâce à ce dernier échec de la compréhension, l'incompréhensible apparaît non seulement comme ce qui se dit de Dieu mais encore comme ce qui se dit de l'homme en tant qu'être temporel. Ou mieux, incompréhensible est la temporalité elle-même et si on songe à la conscience historique gadamérienne, on devrait ajouter au discours du philosophe allemand une non-compréhension ou mécompréhension foncière que non seulement Schleiermacher aurait théorisée mais qui caractériserait aussi la trace de la compréhension (impossible) de la temporalité même.

J'aimerais conclure par un dernier échec de la compréhension qui s'annonce dans *La sagesse de l'amour* d'Alain Finkielkraut. L'auteur, dont on connaît la dette vis-à-vis de Levinas, nous livre deux dernières figures

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 76 et p. 77.

de l'échec de la compréhension en tant qu'échec, cette fois, que l'amour impose à la compréhension parce qu'il est censé, lui aussi, échouer. On se souviendra de la lecture que Finkielkraut donne de deux épisodes de l'histoire européenne, le cas Condorcet et la Révolution française, le cas italien de Germana Stefanini, la gardienne de la prison de Rome tuée par le mouvement de terrorisme nommé « *Brigate Rosse* ».

Condorcet est condamné par le même tribunal du peuple à la victoire duquel il avait contribué, Stefanini est condamnée à mort parce qu'elle travaillait dans les prisons où les femmes des « *Brigate Rosse* » étaient détenues. Il s'agit, dans les deux cas, de deux victimes d'une passion amoureuse politique folle et hantée par une fausse idée d'amour. Car c'est au nom de l'amour générique et neutre du peuple que Condorcet sera condamné ; c'est parce qu'elle travaillait dans la prison en servant les nourritures aux prisonnières que Stefanini sera tuée. Dans les deux cas, il s'agit d'un amour qui prétend avoir tout compris et qui par cette prétention donne la mort à qui travaille pour que les conditions de la vie soient meilleures. C'est pourquoi, en faisant appel à Levinas, Finkielkraut écrit : « L'amour du prochain ne débouche sur la justice qu'à condition de maintenir ouverte la question de l'Autre ; il conduit à la terreur, dès lors qu'il croit l'avoir résolu. »²⁸

9. L'autre : l'autre non compris à cause du malentendu ; l'autre qui est toujours à interpréter ainsi qu'à comprendre ; l'autre du temps en tant qu'éternel transperçant le présent que nous vivons et qui ouvre à nous la temporalité authentique. L'autre qu'il faut toujours avoir à l'esprit afin de ne pas retomber dans la folie (même amoureuse) du « même ». Voilà la compréhension qui se déploie par ces échecs : il s'agira de la compréhension incertaine, humble, et polémique, qui demeure dans l'ambiguïté foncière de la nature humaine. Encore s'agira-t-il de la compréhension en tant que sagesse de l'amour, de l'incertitude et peut-être de l'ambiguïté du mythe de Méduse, cette femme qui tue tous ceux qui osent s'approcher des portes des enfers dont elle est la fidèle gardienne. À cette gardienne qui sauvegarde l'« entre deux » mondes, celui des vivants et celui des morts, à cette gardienne de la sagesse grecque, répond une autre sagesse, aussi ancienne que l'autre et qui dans le *Cantique des cantiques* annonce que l'amour est *fort* comme la mort. C'est peut-être l'*ambiguïté* foncière d'« un amour fort

28. Alain FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 188.

comme la mort » qui livre la compréhension à l'échec et qui fait que « la question de l'Autre reste ouverte » en dépit de toute prétention à la résoudre – en la bouclant par une compréhension omnicompréhensive. Car c'est au moment où la compréhension se livre à l'échec que celui-ci se fait fécond en rendant la compréhension même plus féconde que la seule connaissance logique.

Finalement, si l'échec nabertien montrait au moi son inégalité, les échecs de la compréhension nous révèlent que notre condition herméneutique et interprétante demeure dans cette même inégalité par et grâce à l'Autre qui à jamais bouleverse aussi bien l'amour que la polémique. Cet Autre qui, peut-être, nous donne de demeurer à jamais « entre ». Cet Autre de notre condition existentielle qui à chaque fois nous oblige à passer. Cet Autre grâce auquel l'échec est la marque de la fécondité incompréhensible de la compréhension.

Carla CANULLO