

Université de Montréal

Un non-événement qui a pourtant eu lieu
La rencontre entre Gadamer et Derrida

par

Luc HACHÉ

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
option philosophie au collégial

Juin 2010

© Luc Haché, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Un non-événement qui a pourtant eu lieu

Présenté par :

Luc Haché

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché, président-rapporteur
Jean Grondin, directeur de recherche
Iain Macdonald, membre du jury

Résumé

La rencontre tant attendue entre Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida a finalement eu lieu au *Goethe-Institut* de Paris en 1981. Le dialogue espéré entre l'herméneutique et la déconstruction s'y est cependant à peine engagé. Selon la plupart des commentateurs, la conférence qu'y a prononcée Derrida n'était d'ailleurs même pas liée à la rencontre. Nous ne partageons pas cette opinion. Derrida a choisi de critiquer l'interprétation heideggerienne de Nietzsche, alors que Gadamer venait de faire un plaidoyer inconditionnel en sa faveur. De plus, la structure axiomatique de l'unité et de la totalité que Derrida met en question dans sa conférence est la même que celle qu'il a ailleurs attribuée à l'herméneutique. En mettant en doute la primauté de cette structure, il s'en prenait donc aux fondements de l'herméneutique telle qu'il la concevait. Enfin, sa conférence a laissé entrevoir une conception de l'interprétation dont l'absence d'horizon de vérité exclut l'herméneutique.

Mots-clés : Déconstruction, herméneutique, Derrida, Gadamer, rencontre, Heidegger, Nietzsche, interprétation, métaphysique, signature.

Abstract

The long-awaited encounter between Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida finally took place in Paris' *Goethe-Institut* in 1981. However, the expectations of a dialogue between hermeneutics and deconstruction were hardly fulfilled. Most commentators even agree that the conference Derrida read on this occasion had nothing to do with the actual encounter. We disagree with this assessment. Gadamer had already openly and unconditionally endorsed Heidegger's interpretation of Nietzsche and Derrida chose this occasion to criticize it. Moreover, he called into question the same axiomatic structure of unity and totality that he had elsewhere presented as hermeneutics' own. By questioning this structure, he was attempting to dismantle the core of what hermeneutics was to him. Finally, his conference provided a glimpse into an interpretative approach that completely excludes the truth-centered interpretation of hermeneutics.

Keywords : Deconstruction, hermeneutics, Derrida, Gadamer, encounter, Heidegger, Nietzsche, interpretation, metaphysics, signature.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1. La rencontre	5
Chapitre 2. La conférence de Derrida	15
Chapitre 3. Une herméneutique paradigmatique ?	30
Chapitre 4. Une « herméneutique » derridienne de l'interprétation	38
4.1. Une autre interprétation de la signature	39
4.2. Une interprétation sans horizon assuré	44
Conclusion	49
Bibliographie	52

À ma femme

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche, le professeur Jean Grondin, de m'avoir orienté vers ce projet passionnant, puis de m'avoir guidé durant toute sa réalisation. Il a su tout mettre en œuvre pour m'appuyer dans les moments d'incertitude, et ses judicieux conseils m'ont permis d'éviter les principaux écueils qui auraient pu ralentir ma démarche. Je suis profondément reconnaissant de son enseignement et de son aide, et je lui témoigne tout mon respect.

Ensuite, j'aimerais remercier le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) pour la bourse d'études supérieures du Canada Joseph-Armand-Bombardier — Bourse de maîtrise, de même que les professeurs Luc Langlois et David Piché, qui m'ont aidé à l'obtenir.

Je tiens aussi à remercier Marie-Ève Bergeron-Gaudin pour sa lecture attentive et ses précieux conseils.

Finalement, je remercie mes parents pour leur support inconditionnel et leurs chaleureux encouragements.

Introduction

*La réalité serait-elle, dans son essence, obsessionnelle ? Étant donné que nous construisons nos mondes en associant des phénomènes, je ne serais pas surpris qu'au tout début des temps il y ait eu une association gratuite et répétée fixant une direction dans le chaos et instaurant un ordre.
Il y a dans la conscience quelque chose qui en fait un piège pour elle-même.*

Witold GOMBROWICZ. Cosmos, Paris : Denoël, 1966. P. 11

*Lire —
Cette pratique —
Appuyer, selon la page, au blanc, qui l'inaugure son ingénuité, à soi, oublieuse même du, titre qui parlerait trop haut : et, quand s'aligna, dans une brisure, la moindre, disséminée, le hasard vaincu mot par mot, indéfectiblement le blanc revient, tout à l'heure gratuit, certain maintenant, pour conclure que rien au-delà et authentifier le silence —
Virginité qui solitairement, devant une transparence du regard adéquat, elle-même s'est comme divisée en ses fragments de candeur, l'un et l'autre, preuves nuptiales de l'Idée.*

MALLARMÉ. « Le mystère dans les lettres ». Divagations. Œuvres complètes. Paris : Pléiade, 1998. Vol. 2, p. 234

La rencontre de 1981 entre Hans-Georg Gadamer et Jacques Derrida était attendue à plusieurs titres. Elle constituait une rencontre entre deux grands penseurs de pays voisins, l'Allemagne et la France, dont les traditions intellectuelles respectives s'entrecroisent et s'enrichissent mutuellement depuis des siècles. Elle était aussi à l'époque la rencontre entre deux des penseurs les plus reconnus et respectés par les milieux intellectuels de leurs pays, dont les pensées comportent de nombreuses similitudes, mais, surtout, de profondes différences. Il était donc difficile de concevoir que leur rencontre eût pu prendre une autre forme que celle de la confrontation. Pourtant — et cette apparente contradiction a aussi contribué, peut-être plus essentiellement, à l'attente suscitée par la rencontre —, les termes qui en sont venus à caractériser le cheminement de ces penseurs, à savoir l'herméneutique et la déconstruction, font ouvertement référence à l'œuvre maîtresse de Martin Heidegger, *Être et temps*, où ils désignent l'envers et l'endroit d'une même médaille.

Être et temps s'appuyait en effet sur un constat : la question du sens de l'être serait tombée dans l'oubli, et ce depuis l'aube grecque de la pensée occidentale. L'élaboration à nouveaux frais de cette question devait se faire en deux volets. D'une part, une herméneutique, c'est-à-dire une explicitation phénoménologique, devait permettre d'établir une analytique ontologique du *Dasein* et ainsi montrer comment l'être a toujours été compris par lui à partir du temps et non l'inverse. L'herméneutique allait mettre en lumière les structures fondamentales de l'existence de l'étant que nous sommes pour que se montre notre rapport essentiel à l'être. D'autre part, « si la question de l'être requ[érait] elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il [était] besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposés par elle ¹ ». Il fallait dégager la question de l'être des interprétations successives qui l'ont recouverte pour faire voir son lien oublié avec le temps. Cette tâche est ce que Heidegger appelait la « *Destruktion* », que l'on traduit habituellement par « destruction ». Derrida, quant à lui, a traduit ce mot de façon « active et un peu déplaçante ² » par « déconstruction » pour désigner son propre travail. Dans *Être et temps*, l'herméneutique et la destruction ou déconstruction participaient donc toutes deux à une même tâche, celle de la reconquête de la question de l'être pour mettre en lumière son lien originel avec le temps, l'une par le biais du *Dasein*, l'autre par celui de l'histoire de la métaphysique.

Pour Gadamer, tout comme pour Heidegger, herméneutique et ontologie vont de pair. La réflexion herméneutique n'est plus centrée sur une problématique épistémologique comme chez Schleiermacher ou Dilthey, mais plutôt sur un questionnement lié à l'être et à l'existence : « la compréhension n'est plus désormais une affaire de *connaissance*, mais une

¹ Martin HEIDEGGER. *Être et temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris : Authentica, 1985. P. 39 [22]. Entre crochets est désigné le numéro de la page dans l'édition allemande suivante : *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer, 1963.

² Jacques DERRIDA. « Il n'y a pas le narcissisme ». *Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992. P. 226.

affaire de *mode d'être*³ ». Par contre, chez Gadamer, le tournant ontologique de l'herméneutique n'est pas orienté vers le retour à un être originel qui serait depuis des siècles tombé dans l'oubli. Selon lui, nous disons l'être des choses : « *l'être qui peut être compris est langue*⁴ ». Dans la langue se déploie l'être et la tâche de l'herméneutique est d'explicitier cet événement par lequel le discours et la chose même ne font qu'un. En ce sens, on pourrait parler de l'herméneutique de Gadamer comme d'une « *phénoménologie de l'événement de compréhension*⁵ », plutôt qu'une « analytique de l'existentialité de l'existence⁶ ». Dans le jeu de questions et de réponses dans lequel nous sommes toujours déjà jetés, il s'agit de prendre au vol la chose même et de la porter à sa vérité.

Selon Derrida, au contraire, rien ne se dit ni ne s'écrit à *proprement parler*. Nous écrivons toujours plus *et* moins que ce qui est écrit, mais jamais *ce* qui est écrit. Plus, parce que l'écriture génère un surplus de sens. Elle se dissémine, elle sème à tout vent, elle fait écho. Moins, parce que l'écriture génère la présence que l'on désire, elle répond à la question posée et crée ainsi l'illusion que le désir est comblé, qu'on apporte une réponse, alors que l'on ne fait que recouvrir un transfert incessant. Selon Derrida, il n'y a en la déconstruction « que du transfert, et une pensée du transfert⁷ ». La seule définition qu'il en ait risquée n'est pas vraiment une définition. Elle se lit comme suit : « *plus d'une langue*⁸ ». On y entend ce plus et ce moins et encore un peu plus, car elle est aussi un mot d'ordre, un appel au décloisonnement et à la pluralité⁹. On y retrouve quelque chose comme la « *Destruction* » heideggérienne dans l'attention qui y est portée aux sédiments laissés par la

³ Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. P. 32 (l'auteur souligne).

⁴ Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1996. P. 500 (l'auteur souligne).

⁵ Jean GRONDIN. « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer ». *Le souci du passage*. Sous la direction de Philippe Capelle *et al.* Paris : Cerf, 2004. P. 57 (l'auteur souligne).

⁶ Martin HEIDEGGER. *Être et temps*. P. 48 [38].

⁷ Jacques DERRIDA. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris : Galilée, 1988. P. 38.

⁸ *Ibid.*

⁹ Jean GRONDIN. « La définition derridienne de la déconstruction ». *Archives de la philosophie* 62 (1999). P. 8.

langue, dans la ranimation de ce qui s'est durci pour en déconstruire le sens, mais la mise à jour renouvelée de la question de l'être en est totalement évacuée, elle en est même irrémédiablement exclue.

Malgré ces divergences de fond, la rencontre entre Gadamer et Derrida n'a pas pris la forme d'une confrontation. Les principaux commentateurs s'entendent plutôt pour dire qu'elle n'a même pas donné lieu à un dialogue. Gadamer a bel et bien tenté de se positionner par rapport au travail de Derrida, d'y faire une place au sein de son propre cheminement, mais ce dernier ne lui aurait pas rendu la pareille, ne mentionnant ni le nom de Gadamer ni l'herméneutique dans sa conférence. Le présent essai vise à défendre la position selon laquelle, malgré cette apparente fuite, Derrida aurait bel et bien pris position face à l'herméneutique de Gadamer dans sa conférence. Il ne l'a pas fait de front, mais plutôt de biais, selon une guise qui correspond parfaitement à la méthode subversive qu'il déploie à travers ses écrits.

À cet effet, un premier chapitre sera consacré au cadre général et aux circonstances de la rencontre. Il y sera question du contexte, de ce qui a été dit à son sujet et des impressions générales qui s'en sont dégagées. Au deuxième chapitre, la conférence de Derrida sera exposée pour elle-même afin de démontrer que, non sans certains recoupements essentiels, chacune des deux questions qui la constituent correspond à une prise de position indirecte face à l'herméneutique de Gadamer. L'une vise à montrer en quoi toute herméneutique ferait fausse route et l'autre laisse entrevoir une conception de l'interprétation qui mettrait en question les prétentions d'une herméneutique comme celle de Gadamer quant à la vérité de l'interprétation, à son aspiration à la totalisation. À chacune de ces prises de position seront consacrés le troisième et le quatrième chapitre.

Chapitre 1. La rencontre

Du 25 au 27 avril 1981, un colloque qui visait à ouvrir le dialogue entre les deux grands courants philosophiques de l'heure en Allemagne et en France s'est tenu au *Goethe-Institut* de Paris. Pour la première fois, une confrontation publique entre l'herméneutique de Gadamer et différentes pensées que l'on regroupait sous la dénomination de « néo- » ou de « poststructuralisme » allait avoir lieu. L'événement avait été organisé par Philippe Forget, professeur à la Sorbonne et ancien élève de Gadamer. Outre ce dernier, Jacques Derrida, Manfred Frank, Jean Greisch et François Laruelle y ont notamment participé.

Malgré toute l'ambition de la confrontation organisée, ce que la postérité retiendra de cet événement n'est pas tant la rencontre entre l'herméneutique et le poststructuralisme que celle entre l'herméneutique et la déconstruction. En effet, parmi les invités présents, le représentant le plus éminent de la philosophie française dite « poststructuraliste » était sans contredit Jacques Derrida. Or, ce qui unit les poststructuralistes se réduit à peu de choses et surtout, comme le laisse entendre leur dénomination, à une critique du structuralisme classique et notamment de sa notion de structure close en général. On peut sans doute se demander dans quelle mesure Derrida peut vraiment être considéré comme un représentant du poststructuralisme, toutefois, ce n'est pas tant cet aspect de sa pensée qui a surtout marqué sa présence au colloque de 1981, mais plutôt ce que d'aucuns considèrent comme le cœur de son travail et ce qui en est venu à le désigner, soit la déconstruction.

Par ailleurs, il convient d'évoquer cet événement précis lorsque l'herméneutique et la déconstruction sont mises en parallèle ou en opposition ou même lorsqu'ils sont simplement juxtaposés pour la simple et bonne raison qu'il constitue la seule rencontre publique significative d'un point de vue philosophique entre Gadamer et Derrida. Les deux penseurs

se sont aussi rencontrés à Heidelberg, en 1987, à la suite de la parution du livre de Victor Farias sur Heidegger et le nazisme, puis à Paris, en 1993, en présence, entre autres, de Paul Ricœur, Jean-Luc Marion et Jean Greisch, et finalement à Capri, en 1994, pour discuter de religion, mais jamais ces rencontres n'ont donné lieu à un quelconque débat entre eux.

Il n'est pas sûr pour autant que la rencontre de 1981 ait elle-même véritablement donné lieu à un débat. Il semble plutôt y avoir consensus parmi les principaux commentateurs sur le fait qu'un véritable débat n'y aurait pas eu lieu. Philippe Forget a plus tard écrit que son intention avait été, au mieux, de contribuer à mettre en place les conditions d'une confrontation entre deux courants de pensée qui s'étaient jusque-là évités l'un l'autre. Il espérait que leurs représentants « accepteraient de subsumer ce déni au défi de la rencontre. Il s'est plutôt avéré que la rencontre a confirmé le déni, et ce, aux dépens du défi ¹⁰ ». Fred R. Dallmayr, quant à lui, a vu dans la rencontre une succession de déclarations isolées souvent destinées davantage à « réitérer des positions fermement tenues qu'à exposer celles-ci à la mise à l'épreuve mutuelle et à l'examen ¹¹ ». Plus récemment, Richard J. Bernstein a parlé « d'un exemple classique de non-communication, de deux philosophes qui parlent sans s'écouter et sans qu'aucun d'eux n'établisse de contact substantiel avec l'autre ¹² ». Gadamer lui-même, dans une lettre à Dallmayr, évoquait la barrière linguistique et le terrain d'entente miné qu'avait constitué Nietzsche. Enfin, Derrida

¹⁰ Philippe FORGET. « Arguments ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 129. Dans la suite de cet essai, cet ouvrage sera désigné ainsi : *DD*. Il est à noter que toutes les citations provenant de cet ouvrage, en incluant celles de la conférence de Derrida, sont une traduction de l'auteur de ces lignes.

¹¹ Fred R. DALLMAYR. « *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue* ». *DD*. P. 76-77.

¹² Richard J. BERNSTEIN. « *The Conversation that Never Happened (Gadamer/Derrida)* ». *The Review of Metaphysics*. Vol. LXI, n° 3 (Mars 2008). P. 578 (nous traduisons).

aurait un jour dit à Neil Oxenhandler qu'il avait l'impression que rien ne s'était vraiment passé ¹³.

Pourtant, dans sa conférence, Gadamer a non seulement exposé de façon nouvelle, concise et magistrale l'essentiel de sa pensée — à laquelle ce texte constitue d'ailleurs une excellente introduction —, mais il s'est directement adressé à Derrida en lecteur respectueux et ouvert, et ce, en dépit des divergences de fond qui le séparaient de lui. Cette bonne volonté, pour reprendre ses mots, n'a toutefois donné lieu à aucune réponse réelle de la part de Derrida. Face à un tel silence, les réactions dominantes furent la déception et le malaise, au point où on a prié Derrida de s'adresser à Gadamer, ce qu'il a fait le lendemain, avant de prononcer sa propre conférence. Comme pour ajouter à l'insatisfaction de ceux qui s'attendaient à un échange, Derrida a alors introduit sa courte intervention en disant que pendant la discussion de la veille, il s'était « demandé s'il y aurait ici autre chose que débats improbables, contre-questions et objets introuvables » et qu'il se le demandait toujours ¹⁴. Il a ensuite posé trois questions à Gadamer qui laissent la curieuse impression de ne pas s'adresser tout à fait à lui. Elles semblaient en effet s'inscrire en marge de sa pensée ou du moins hors du champ tracé par sa conférence. À cet égard, la réaction de Gadamer est très claire : « Les questions de Monsieur Derrida démontrent de façon irréfutable s'il en est que mes remarques sur le texte et l'interprétation, dans la mesure où elles avaient en vue les positions bien connues de ce dernier, n'ont pas atteint leur objectif. Il m'est difficile de comprendre les questions qui me sont adressées ¹⁵ ».

¹³ Neal OXENHANDLER. « *The Man with Shoes of Wind* ». *DD*. P. 268. Cette conversation a eu lieu à Hanover, au New Hampshire, le 8 juillet 1987.

¹⁴ Jacques DERRIDA. « Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) ». *Revue internationale de philosophie*. Vol. 38, n° 151 (1984). P. 341.

¹⁵ Hans-Georg GADAMER. « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida) ». *Revue internationale de philosophie*. Vol. 38, n° 151 (1984). P. 344.

Après que Gadamer eût tenté tant bien que mal de répondre à ses objections, Derrida aurait, semble-t-il, tourné le dos à son aîné en présentant une conférence sur l'interprétation de Nietzsche par Heidegger qui, au premier abord, n'apparaissait liée en aucune façon à la rencontre. Selon Dallmayr, son intervention n'aurait fait que distordre ou rompre davantage la communication¹⁶. Derrida n'y a pas plus fait d'allusions directes à Gadamer ou à sa pensée qu'il n'y a présenté une vue d'ensemble de ce qu'on pourrait appeler la grammatologie ou la déconstruction ou même le poststructuralisme. Sa conférence semblait plutôt se situer dans le prolongement d'une réflexion en cours sur la pensée ou plutôt sur les pensées nietzschéennes, comme en témoignent la conférence intitulée « La question du style » qui a été prononcée au colloque de Cerisy-la-Salle en juillet 1972¹⁷, puis celle intitulée « Otobiographie de Nietzsche », prononcée à l'Université de Virginie en 1976, puis à l'Université de Montréal en 1979¹⁸. Chacune de ces conférences — en incluant celle de 1981 — développe d'ailleurs des thèmes qui sont présents dans les autres et elles renvoient ainsi admirablement les unes aux autres. Tout porte donc à croire que la confrontation avec l'herméneutique ait laissé Derrida tout à fait indifférent et qu'il ait décidé de présenter les résultats de ses dernières réflexions — ou même de réflexions passées, peu importe — ou encore que, pour une raison ou pour une autre, il ait senti la nécessité de se défilier.

Or, à quoi s'attendait-on ? Quatre ans avant la rencontre, en 1977, Jean Greisch avait publié un livre intitulé *Herméneutique et grammatologie*, où il présentait déjà le dialogue

¹⁶ Fred R. DALLMAYR. « *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue* ». *Critical Encounters: Between Philosophy and Politics*. Notre Dame : Notre Dame University Press, 1987. P. 139. Cette remarque est tirée d'un passage de l'article qui n'a pas été retenu dans *DD*.

¹⁷ Jacques DERRIDA. « La question du style ». *Nietzsche aujourd'hui ?* Paris : Union Générale d'Éditions, 1973. Vol. 1, p. 235-288. La conférence est reparue dans *Éperons : les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion, 1978.

¹⁸ *Idem*. *Otobiographies*. Paris : Galilée, 1984, pour la conférence prononcée à l'Université de Virginie et « Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. Sous la direction de Claude Lévesque et al. Montréal : VLB, 1982. P. 11-56, pour la conférence prononcée à l'Université de Montréal.

entre ces deux pensées comme étant peu probable. Non seulement paraissent-elles inconciliables, mais leur rapport ne peut pas même être exprimé en termes de simple disjonction¹⁹. En effet, un face-à-face entre deux pensées exige que chacune d'elles puisse être rassemblée sous une certaine unité, celle, justement, qui permet de parler de « la pensée » d'un auteur. Pour la pensée de Gadamer, cela ne constitue guère un problème. Pour Derrida, il en va tout autrement. « *D'une certaine manière, "la pensée" ne veut rien dire* », écrivait-il dans *De la grammatologie*²⁰. Il le rappelle dans un entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta où il explique d'abord que ces deux mots, « la » et « pensée », de même que ce que l'on appelle « la pensée », « c'est le vide substantifié d'une idéalité fort dérivée, l'effet d'une différence de forces, l'autonomie illusoire d'un discours ou d'une conscience dont on doit déconstruire l'hypothèse, analyser la "causalité", etc. ». Il souligne ensuite que « ce qu'on continuera d'appeler la pensée et qui désignera par exemple la déconstruction du logocentrisme, cela ne veut rien dire, ne procède plus en dernière instance du "vouloir-dire"²¹ ». La pensée est un travail, une opération dans laquelle on se trouve engagé et qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même. Un affrontement entre deux pensées ne serait rien de plus qu'un jeu de marionnettes, rien de plus qu'une lutte entre deux simulacres.

De plus, selon Greisch, le caractère éminemment subversif de la déconstruction rend tout dialogue avec la pensée de Gadamer hautement improbable, et ce précisément à cause du caractère fondamental qu'elle prête au dialogue. Celui-ci, pour avoir lieu, présuppose en effet qu'on dégage un terrain d'entente où il puisse prendre place, un terrain qui, pour Derrida, ne peut être dégagé que dans un horizon métaphysique. Or, « sur son propre terrain, la métaphysique est irréfutable²² ». Cette immunité est d'ailleurs le propre de tout

¹⁹ Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. P. 7-8.

²⁰ Jacques DERRIDA. *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967. P. 145 (l'auteur souligne).

²¹ *Idem*. *Positions*. Paris : Minuit, 1972. P. 66-67.

²² Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. P. 9-10.

système bien construit et cela, Derrida le savait pertinemment. « Irréfutable aussi la vérité du dialogue socratique que Gadamer se donne tant de peine à restaurer face au savoir absolu²³ ». Il n'est donc pas question, pour Derrida, d'entrer en dialogue avec Gadamer pour être par le fait même enserré dans une entente commune. Un changement de terrain lui paraît plus urgent. « Pour des raisons stratégiques (mais ici la stratégie et la “chose même” se confondent) l'attitude grammatologique est *obscène*, littéralement, travaillant dans les coulisses, calculant ses coups, brouillant les lignes²⁴ ». D'où son intérêt marqué pour des mots qui « crèvent l'horizon sémantique » par la force et la forme de leur disruption²⁵, des mots comme « trace », « supplément », « différance », « dissémination », « hymen », etc. La déconstruction opère selon une logique qui renverse l'ordre établi, afin de se glisser hors de ce renversement. Sans chercher à prêter de mauvaises intentions à Derrida, elle constitue ainsi en quelque sorte le crime parfait. L'herméneutique, de son côté, mise de manière plus ou moins implicite sur la bonne foi des interlocuteurs, ce qui la rend d'autant plus vulnérable au travail derridien. « Que le dialogue entre l'herméneutique et la grammatologie n'ait pas encore eu lieu, n'a donc pas de quoi nous surprendre. Il risque d'être tout simplement impossible²⁶ ».

Pourtant, du point de vue de l'herméneutique, ce débat devait avoir lieu. Philippe Forget le souligne dans son introduction au livre allemand consacré au colloque, une introduction d'ailleurs intitulée « Lignes directrices d'un débat improbable ». D'une part, l'herméneutique se veut universelle. Pour elle, le comprendre constitue notre rapport au monde et il est par conséquent appelé à se mesurer à tout, même à ce qui pourrait mettre son statut fondamental en péril. Cela inclut bien sûr les conditions de possibilité de la constitution du sens, de même qu'une question qui demeure (doit demeurer ?) impensée par

²³ *Ibid.* P. 10.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jacques DERRIDA. *Positions*. P. 61.

²⁶ Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. P. 11.

l'herméneutique, celle de l'indépendance du signifiant. De surcroît, l'affinité de l'herméneutique avec le programme aristotélicien d'une science pratique l'engage à faire véritablement l'expérience de tout ce qui lui est contemporain. Elle ne peut choisir ses batailles de façon à s'autojustifier, mais doit se commettre face à tout ce qui l'entoure²⁷. C'est en ce sens que Gadamer évoque la bonne volonté dans sa conférence et qu'il l'explique dans sa réponse aux questions de Derrida. Elle consiste à ne pas essayer « de repérer les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison absolument », mais de chercher « bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre, de telle sorte que son discours devienne en quelque sorte lumineux²⁸ ».

Or, malgré toute sa bonne volonté, Gadamer n'était pas ouvert à toute forme de subversion. Dans sa conférence, il a fermé l'accès à une direction dans laquelle le débat aurait pu s'engager, entre autres en subordonnant le jeu de mots à l'unité du discours²⁹. Il a en effet présenté le jeu de mots comme étant un exemple extrême de la complexité de l'agencement des composantes de ce dernier. Alors que l'on pourrait dire que pour Derrida, c'est le discours qui est à la limite un jeu de mots, pour Gadamer, le jeu de mots fait perdre au discours l'univocité de son vouloir dire et le met en péril. S'il est utilisé en philosophie spéculative ou en poésie hautement réflexive, Gadamer concède que le jeu de mots peut contribuer à l'unité du discours. Il évoque à cet effet l'exemple de la poésie hermétique de Paul Celan. « Mais ici aussi on ne peut pas ne pas se demander si une telle mise en charge réflexive des mots n'est pas fatalement appelée à se perdre dans des voies impraticables³⁰ ». Il est difficile de ne pas croire qu'une telle remarque était directement

²⁷ Philippe FORGET. « *Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte* ». *Text und Interpretation*, Munich : Wilhelm Fink, 1984. P. 8.

²⁸ Hans-Georg GADAMER. « Et pourtant : Puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida) ». P. 344.

²⁹ Philippe FORGET. « *Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte* ». P. 10.

³⁰ Hans Georg GADAMER. « Texte et interprétation ». *L'art de comprendre. Écrit 2 : Herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Paris : Aubier, 1991. P. 225-226.

adressée à Derrida. Elle confirmerait alors le sentiment de ce dernier quant à l'improbabilité du débat.

En relisant la conférence de Gadamer, on trouve d'autres passages qui semblent barrer l'accès à toute confrontation avec Derrida. Il y présente notamment le texte comme devant être compris du point de vue herméneutique en précisant bien que cela signifie qu'il n'est pas question, comme en grammaire ou en linguistique, de s'enquérir des conditions de possibilité du message, mais toujours de diriger notre regard « vers la compréhension de ce qui est dit dans le texte ³¹ ». On voit mal comment Derrida pourrait vouloir discuter de cette idée, qu'il n'a de cesse de déconstruire. Il s'y est attaqué dès *De la grammatologie* en écrivant qu'« *il n'y a pas de hors-texte* ³² ». Rien n'est dit dans le texte si l'on entend par là l'unité d'un discours par-delà ses conditions de possibilité. Selon Derrida, « il n'y a jamais eu que de l'écriture ; il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels ³³ ». Ce qui est dit dans le texte et que l'on peut comprendre de façon unitaire se dérobe toujours. Il n'en reste pas moins que Gadamer semble être le seul à avoir tenté de se rapprocher de son interlocuteur, alors que Derrida *semble* avoir ignoré son interlocuteur avec son texte sur l'interprétation heideggérienne de Nietzsche.

Mais il n'est pas sûr que le texte de Derrida soit tout à fait étranger à Gadamer et à l'herméneutique. Lors d'un entretien avec Philippe Forget et Jacques Le Rider paru dans *Le monde* du 19 avril 1981, soit quelques jours avant le débat, Gadamer prenait très clairement position sur ce sujet précis. Il y dit qu'il considère la conception heideggérienne de l'« oubli

³¹ *Ibid.* P. 208-209.

³² Jacques Derrida. *De la grammatologie*. P. 227 (l'auteur souligne).

³³ *Ibid.* P. 228.

de l'être » dans la pensée occidentale comme étant trop exclusive, car cet oubli va toujours de pair selon lui avec un constant effort de « souvenance de l'être » qui traverse tout le platonisme et qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours par le truchement du mysticisme. On lui demande alors s'il voit une exception dans la lecture heideggérienne de Nietzsche. « Non, justement pas, répond Gadamer : s'il y a un travail d'interprétation de Heidegger qui me paraît inattaquable, c'est bien celui-là. La manière dont il a montré l'unité de la volonté de puissance et de l'éternel retour est un acquis incontestable ³⁴ ».

Selon Forget, il est tout à fait clair que, dans sa conférence, « Derrida a constamment en tête cette déclaration de Gadamer lorsqu'il critique l'axiomatique heideggérienne de l'unité (de la pensée) et cela s'applique tout aussi bien à la deuxième partie de son texte, où il indique en quoi l'éternel retour, contrairement à ce qu'en pense Heidegger, n'est pas pour lui une pensée de la totalité ³⁵ ». Derrida aurait donc voulu exprimer son désaccord profond avec une position gadamérienne connue. Mais est-ce bien sûr? Si la position de Gadamer n'avait été connue que durant l'entrevue qui précédait la conférence, l'argument de Forget paraîtrait plutôt faible. Or Gadamer a réitéré cette position dès le début de sa conférence en expliquant les fondements. Selon lui, Derrida aurait tort de prétendre que la position de Nietzsche en ce qui a trait au dépassement de la métaphysique serait plus radicale que celle de Heidegger. Nietzsche n'aurait fait que prendre acte de la dissolution de la métaphysique, alors que Heidegger serait vraiment parvenu à remonter en deçà de celle-ci pour montrer que l'être « se retient et se dérobe avec une force aussi originaire que celle avec laquelle il se montre ³⁶ ». Son interprétation de Nietzsche comme point culminant de la métaphysique occidentale serait donc tout à fait juste.

³⁴ Philippe FORGET et Jacques LE RIDER. « Hans Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie ». *Le monde dimanche*. 19 avril 1981.

³⁵ Philippe FORGET. « *Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte* ». P. 22 (nous traduisons).

³⁶ Hans Georg GADAMER. « Texte et interprétation ». P. 199.

Ainsi, Derrida, en s'en prenant à cette interprétation, n'a fait que répondre à une thèse que Gadamer avait lui-même développée. Comme il l'a fait avec beaucoup d'autres auteurs, il aurait choisi un aspect apparemment plutôt secondaire d'une pensée dont l'unité ne serait qu'un rêve pour en dévoiler une faille béante. C'est d'ailleurs ce que prétend Ernst Behler, pour qui Derrida aurait argumenté à sa façon, c'est-à-dire par la bande, en déconstruisant une herméneutique paradigmatique, celle que Heidegger avait appliquée à Nietzsche et à laquelle Gadamer souscrivait sans réserve. Derrida aurait ainsi démontré par l'exemple éminent que constitue Heidegger et sa lecture de Nietzsche, comment l'herméneutique en général faisait fausse route³⁷.

S'il est vrai que Gadamer a bel et bien tenté de discuter avec Derrida, il est parti de conditions qui étaient d'emblée inacceptables pour ce dernier. Un « dialogue » a certes eu lieu dans la mesure où Gadamer a répondu aux objections de Derrida, mais il faudrait faire preuve de beaucoup de hâte et d'un peu de négligence pour persister à vouloir parler d'un dialogue après avoir lu les textes de cet échange. Il est par ailleurs loin d'être certain que Derrida ait pris cette rencontre à la légère ou qu'il ait vraiment cherché à se défilier. Sa conférence, bien qu'elle ne mentionne pas plus Gadamer que l'herméneutique, vient porter un dur coup à une interprétation heideggérienne avec laquelle Gadamer s'était déclaré parfaitement d'accord. En outre, et comme nous tenterons de le montrer après avoir examiné le texte de cette conférence, il se pourrait que l'assaut de Derrida ait eu des conséquences beaucoup plus profondes pour les fondements de l'herméneutique qu'il ne le semblerait au premier abord.

³⁷ Ernst BEHLER. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford : Stanford University Press, 1991. P. 129.

Chapitre 2. La conférence de Derrida

Derrida a intitulé sa conférence « *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* ». Le texte n'est, curieusement, pas disponible en français, la langue dans laquelle il a été présenté, mais seulement en traductions allemande, dans *Text und Interpretation*³⁸, et anglaise, dans *Dialogue and Deconstruction*³⁹. En rétrospective, on pourrait dire qu'il répond mot pour mot au projet, annoncé dans *De la grammatologie*, de « sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggerien⁴⁰ ». Le propos de Derrida est en effet de mettre en cause l'unité de la lecture heideggerienne de Nietzsche et, plus essentiellement, de l'unité de la métaphysique occidentale qui la sous-tend. En suivant le fil conducteur de la signature ou des signatures de Nietzsche, il espère montrer comment Heidegger, en plaçant Nietzsche à l'intérieur de la métaphysique, retombe lui-même dans celle-ci. Par-delà cette critique, Derrida suggère que, contrairement à ce que soutient Heidegger, Nietzsche ferait bel et bien éclater les frontières de la métaphysique occidentale, notamment par la pluralité de sa pensée et de ses signatures. Comme son titre l'indique, ce texte se divise en deux questions. La première, traitée beaucoup plus longuement, concerne le nom de Nietzsche et la seconde aborde le concept de totalité.

Derrida nous dit d'entrée de jeu que dans le *Nietzsche* de Heidegger, c'est de l'unité et de l'unicité de la pensée de Nietzsche qu'il est question, une unité qui se réalise en tant que point culminant de la métaphysique occidentale. Nietzsche, comme tous les penseurs, selon Heidegger, n'aurait qu'une seule pensée et cette pensée singulière le placerait au

³⁸ Jacques DERRIDA. « *Guter Wille zur Macht (II) : Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)* ». *Text und Interpretation*. Sous la direction de Philippe Forget. Munich : Wilhelm Fink, 1984. P. 62-77.

³⁹ *DD*. P. 58-71. Pour les références à ce texte dans la suite de ce chapitre, les pages seront écrites entre parenthèses.

⁴⁰ Jacques DERRIDA. *De la grammatologie*. P. 32.

sommet, à la cime de la métaphysique occidentale où il serait en position d'en voir les deux les deux versants, celui de son achèvement et celui de sa chute.

C'est cette unité, double en quelque sorte, que Derrida met en question. Il s'enquiert de son lien avec le nom ou plutôt avec la signature de Nietzsche. Il demande si Heidegger tient compte de cette question de la singularité d'une signature, celle du nom propre de Nietzsche. Autrement dit, « jusqu'à quel point cette interprétation de l'ensemble de la métaphysique en tant que totalité contient[-elle] une décision interprétative au sujet de l'unité ou de la singularité de la pensée ? Et jusqu'à quel point une telle décision présuppose[-t-elle] une décision au sujet du “biographique”, du nom propre, de l'autobiographique et à propos de la signature — à propos de la politique de la signature ? » (59) Derrida répond immédiatement à cette question : selon Heidegger, l'unicité du nom de Nietzsche n'a rien à voir avec son nom propre ou même sa vie. Cette unité singulière provient de l'unité de la métaphysique occidentale qui y est rassemblée à sa cime. C'est cette mise à l'écart, en accord avec la tradition, de la biographie, de l'autobiographique, de la scène et des forces du nom propre, des noms propres, des signatures qui intéresse ici Derrida.

Il nous dit qu'il fera une « concession provisoire aux normes classiques de la lecture » (59) en abordant ce livre par son commencement, la préface aux deux tomes du *Nietzsche*. Celle-ci a été écrite en 1961, alors que le livre est constitué d'une série de cours donnés entre 1936 et 1940 et de traités écrits entre 1940 et 1946. Derrida souligne l'importance de ces dates et du contexte historique. La préface vise à « justifier la publication de cette collection en se référant à l'unité essentielle de sa totalité » (59). Heidegger place cette unité au sein de l'unité du chemin qu'il a parcouru entre 1930 et la *Lettre sur l'humanisme* de 1947. Selon Derrida, il faut ici comprendre que l'unité du

cheminement de Heidegger est inséparable de l'unité de son interprétation de Nietzsche et de celle de la métaphysique occidentale. Il y a là une continuité essentielle.

Derrida soutient que l'on trouve deux choses dans les premiers mots de la préface, deux choses « littéralement liées au *nom* de Nietzsche » (60, le souligné est de Derrida). La première phrase se lit comme suit : « “Nietzsche” — le nom du penseur intitulé ici *la cause* de sa pensée [*der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens* ⁴¹]. » D'une part, le nom de Nietzsche y est placé entre guillemets. Selon Derrida, Heidegger ne se demanderait jamais ce que signifie le fait de mettre un nom entre guillemets. Tout son *Nietzsche* serait plutôt une façon de ne pas se poser cette question. D'autre part, le mot « cause » peut ici porter à confusion. Il n'est évidemment pas question d'un rapport de cause à effet. Ce mot traduit le mot allemand « *Sache* » que l'on rend habituellement par « chose », mais, dans la deuxième phrase, il est question d'ex-*pli*-cation, de prise de position, d'*Aus-einander-setzung*. Il faudrait donc comprendre la traduction comme venant du latin *causa* : débat, litige, opposition de deux partis. Ce serait la « cause » dans le sens de « défendre une cause ». Le nom de Nietzsche ne désigne donc pas celui que fut Nietzsche, mais la cause que constitue sa pensée.

Ici, deux voies sont possibles, nous dit Derrida. L'une d'elles consiste à placer le nom propre entre guillemets de façon à remettre en question sa propriété. Elle consiste à « approcher le nom d'une manière nouvelle au risque de le voir démembré et multiplié en masques et similitudes. On sait, à cet égard, ce que Nietzsche a d'ailleurs risqué. Le nom serait alors constitué au terme de la “vie” du penseur, d'un point de vue qui relève du futur, à partir d'une affirmation du “retour éternel” » (62). Il serait alors, mais cette fois en un sens inouï, la « cause » de sa pensée. C'est la voie qu'emprunte Derrida dans son texte

⁴¹ Martin HEIDEGGER. *Nietzsche*, Pfullingen : Günther Neske, 1961. Vol. 1, p. XI (l'auteur souligne).

« Otobiographie de Nietzsche ». Nous y reviendrons. L'autre voie, celle qu'emprunte Heidegger, consiste à déterminer l'essence du nom par le contenu de la pensée, par ses thèses « et de laisser choir dans l'inessentiel le nom propre particulier » (62).

Derrida qualifie ce mépris du biographique, du psychologique et du psychanalytique d'empirisme réducteur « qui ne fait que recouvrir ce qui se présente comme pensée » (62). Comme un tel mépris repose sur une dichotomie entre la vie et la pensée où, évidemment, c'est à la pensée qu'est accordée la primauté, Derrida demande si on ne se trouve pas là en pleine métaphysique classique. Dès la première phrase de la préface, on voit donc que le rapport que Heidegger entretiendra avec le nom propre de Nietzsche sera caractérisé par la séparation traditionnelle entre la vie et l'œuvre, entre la signature et la pensée. En accord avec la tradition pédagogique, Heidegger commence d'ailleurs son cours par une brève biographie de Nietzsche, puis enchaîne avec son authentique philosophie qui, comme le note Heidegger, n'est pas arrivée « à une élaboration définitive ni à une publication en tant qu'œuvre ⁴² ».

Cette question de l'élaboration définitive de l'authentique philosophie de Nietzsche nous mène à un autre point que Derrida aborde en ce qui a trait à l'aspect paradoxal du *Nietzsche* de Heidegger. En effet, Heidegger y critique l'édition des œuvres complètes qui procède par une explication biologique et psychologique en incluant toutes les informations possibles concernant la vie de l'auteur. Il la désigne comme étant « une excroissance de l'avidité psychologique et biologique de notre temps ⁴³ ». Selon lui, seule la véritable préparation d'une édition authentique des œuvres, si cela est fait un jour, donnera accès aux œuvres de Nietzsche à proprement parler. « Or, nous ne nous acquitterons jamais de cette tâche essentielle tant que, dans notre interrogation, nous n'aurons pas compris Nietzsche en

⁴² *Idem. Nietzsche*. Paris : Gallimard, 1971. Vol. 1, p. 18.

tant que la fin de la métaphysique occidentale, tant que nous ne serons point passés à la tout autre question que pose la vérité de l'Être⁴⁴ ». Pour savoir qui était Nietzsche, selon Heidegger, il faut oser la question de la vérité de l'être par-delà l'ontologie et déterminer sa place comme étant à la fin de la métaphysique occidentale (63). En d'autres termes, nous ne saurons qui est Nietzsche que lorsque nous aurons emprunté le chemin qu'a emprunté Heidegger.

Heidegger le formule autrement à l'ouverture du troisième « chapitre », « La volonté de puissance en tant que connaissance », au début de la première sous-section intitulée « Nietzsche en tant que penseur de l'achèvement de la métaphysique » :

« Qui est Nietzsche, avant tout : *qui il sera*, — nous le saurons dès que nous serons en mesure de penser la pensée qu'il a structurée dans cet agencement de mots : *la Volonté de puissance*. [...] Qui est Nietzsche, — nous ne l'apprendrons jamais par une biographie, ni par une recension du contenu de ses ouvrages. Qui est Nietzsche, nous ne voulons ni ne devons non plus le savoir, tant que nous n'entendons par là que la personnalité et la figure historique et l'objet psychologique et ses productions⁴⁵ ».

Ici, Heidegger soulève une objection, celle de l'œuvre de Nietzsche intitulée *Ecce Homo. Comment on devient ce qu'on est*. Avec des sous-titres comme « Pourquoi je suis si sage », « Pourquoi je suis si malin », « Pourquoi j'écris de si bons livres » et « Pourquoi je suis un destin », on pourrait croire que Nietzsche nous y livre une forme d'autobiographie, même s'il s'y confère une importance qui pourrait paraître démesurée. Cela n'est pas une autobiographie, répond Heidegger, c'est le dernier moment de l'ère moderne occidentale. Pour Derrida, c'est là que le bât blesse (64). Il concède qu'*Ecce Homo* ne constitue pas

⁴³ *Ibid.* Vol. 1, p. 19.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* Vol. 1, p. 369 (l'auteur souligne).

l'autobiographie historique de Nietzsche, mais cela n'est pas un prétexte pour rejeter le livre en tant qu'autobiographie. Au contraire, ce qui nous est proposé outrepassé les limites de l'autobiographie classique en lui conférant une position centrale dans une œuvre philosophique. Encore une fois, cette idée est développée plus en détail dans *Otobiographies de Nietzsche*. Ainsi, en voulant dépasser la métaphysique dont Nietzsche serait le point culminant, non seulement Heidegger y retomberait-il de façon non critique par son mépris de la biographie, de l'autobiographie et de la psychologie, de même que par son respect de la traditionnelle séparation entre la vie et l'œuvre, mais il s'y enliserait résolument en ne voyant pas qu'avec *Ecce Homo*, Nietzsche fait explicitement éclater cette séparation.

Après avoir ainsi pris Heidegger à son propre jeu, Derrida pose la question des intérêts qui seraient servis par ce maintien de l'opposition traditionnelle entre les faits de la biographie et la pensée essentielle. Par cette question, il veut mettre en lumière l'ambiguïté qui caractérise le *Nietzsche* de Heidegger.

Une des cibles explicites de Heidegger était l'interprétation de la pensée de Nietzsche comme étant une « philosophie de la vie ». Il s'en prenait ainsi à la tradition universitaire selon laquelle ce dernier aurait été un « poète-philosophe » sans rigueur conceptuelle. De plus, on le sait, cette « philosophie de la vie », ce biologisme, a été largement récupérée par le nazisme, lieu commun, s'il en est, pour évoquer l'horreur et l'inhumanité. Heidegger voulait sauver Nietzsche de cette double ambiguïté.

Or, pour ce qui est du nazisme, Heidegger cherchait peut-être lui-même à se tirer d'une certaine ambiguïté. « Avant toute autre chose, il faut s'interroger au sujet de la

nécessité fondamentale » d'une telle séparation entre la vie et l'œuvre de Nietzsche « et porter attention à tout ce qui, dans un certain contexte historique et politique, pourrait la justifier » (63). Nous savons qu'en 1933, Heidegger a adhéré au parti nazi et qu'il en est resté membre jusqu'à la fin de la guerre. De plus, l'année où il a adhéré au parti, il a prononcé des discours qui ne permettaient pas de douter de son enthousiasme. Il a même dénoncé des collègues juifs. Toutefois, à l'époque où il donnait ce cours, il avait commencé à prendre ses distances par rapport au régime nazi. Sa critique des œuvres complètes, dont l'édition était appuyée par le gouvernement, semble avoir été une façon discrète de marquer cette distance. S'il a d'abord été associé à cette édition, il aurait fait marche arrière pour des raisons de falsification qui impliquaient la sœur de Nietzsche (63). Sa charge envers ceux qui voulaient faire de Nietzsche un « philosophe de la vie » aurait donc aussi été une façon prudente de « s'attaquer » au nazisme (63).

Heidegger voulait donc couper court à toute tentative visant à associer Nietzsche au régime en place et montrer sa rigueur conceptuelle en séparant sa vie de son œuvre. Il voulait établir que son biologisme était en fait accessoire. Il a donc ouvert un espace à l'intérieur duquel il pouvait subordonner les affirmations nietzschéennes qui se prêtaient à de « mauvaises » interprétations à ce qu'il appelle la « plus intime volonté » de Nietzsche. C'est cette volonté qu'il oppose « à la duplicité de la figure empirique de Nietzsche et à l'ambiguïté de ses effets subséquents » (65). Sans devoir nécessairement être rejeté du revers de la main, un tel projet laisse perplexe. Brandir, devant l'adversité, la volonté la plus profonde d'un auteur disparu en précisant que celui-ci ne l'aurait jamais exprimée comme telle, c'est certainement s'engager sur un terrain glissant. Or, après avoir parlé de cette volonté la plus profonde, Heidegger concentre toute son interprétation de l'essentielle et singulière pensée de Nietzsche dans l'argument suivant : « cette pensée n'est pas vraiment allée par-delà la fin de la métaphysique ; elle est encore de la grande métaphysique, et, même si elle pointe vers un tel dépassement, c'est juste assez pour qu'elle demeure sur la

fine crête de sa limite. En d'autres mots, la pensée de Nietzsche demeure totalement ambiguë » (65).

Derrida souligne non seulement l'ambiguïté que Heidegger voit chez Nietzsche, mais aussi celle de Heidegger lui-même en ce qui a trait à Nietzsche :

« En sauvant Nietzsche, il le perd. [...] Au moment où il affirme l'unicité de sa pensée, il fait tout pour montrer qu'elle répète le plus puissant (et, par conséquent, le plus général) schéma de la métaphysique. Quand il prétend sauver Nietzsche d'une distorsion quelconque — celle des nazis, par exemple —, il le fait avec des catégories qui peuvent elles-mêmes servir à la distorsion, notamment l'opposition entre les penseurs essentiels et les penseurs inessentiels » (65).

Le penseur essentiel est celui qui est élu, choisi, marqué, ou, Derrida ajoute, « signé » : « Signé — par quoi ? Signé par qui ? Par personne — par l'histoire de la vérité de l'être. Nietzsche a été choisi, mais condamné à accomplir la métaphysique, et ce, sans atteindre la décision qu'il a lui seul préparée, même sans reconnaître l'étendue de cette décision “entre la prédominance de l'étant et la souveraineté de l'Être”⁴⁶ » (65).

Derrida revient alors au début du *Nietzsche*. Contrairement à ce qu'il avait laissé croire en disant qu'il aborderait le livre par son commencement, les deux tomes ne débutent pas tout à fait par la préface. Il y a en effet un exergue, un exergue qui commence par « La vie ». « La vie... plus mystérieuse — depuis le jour où m'est venue la grande libératrice, cette pensée que la vie pouvait être une expérience de celui qui cherche la connaissance ». Non seulement Heidegger coupe-t-il la citation avant la fin, mais il en omet une partie et la remplace par des points de suspension. Parmi les mots omis, il y a les mots « vraie » et

⁴⁶ *Ibid.* P. 371.

« désirable », qui servent tous deux à qualifier la vie (66). Voici l'aphorisme 324 du *Gai savoir* en entier :

« *In media vita* ! Non ! La vie ne m'a pas déçu ! Je la trouve au contraire d'année en année plus vraie, plus désirable et plus mystérieuse, — depuis le jour où m'est venue la grande libératrice, cette pensée que la vie pouvait être une expérience de celui qui cherche la connaissance — et non un devoir, non une fatalité, non une duperie ! — Et la connaissance elle-même : que pour d'autres elle soit autre chose, par exemple un lit de repos, ou bien le chemin qui mène au lit de repos, ou bien encore un divertissement ou une flânerie, — pour moi elle est un monde de dangers et de victoires, où les sentiments héroïques eux aussi ont leur place de danses et de jeux. “*La vie comme moyen de connaissance*” — avec ce principe au cœur on peut non seulement vivre avec bravoure, mais encore *vivre avec joie, rire de joie* ! Et comment s'entendrait-on à bien rire et à bien vivre, si l'on ne s'entendait pas d'abord à la guerre et à la victoire⁴⁷ ? »

On comprend que Heidegger cherche à attirer notre attention sur le fait que, d'une part, la vie est présentée dans cet aphorisme comme étant le milieu où l'expérience de la connaissance peut avoir lieu et que, d'autre part, elle est le moyen de cette expérience. La vie est subordonnée à l'expérience de la connaissance, qui en devient la finalité. En tant que finalité, cette expérience fait partie de la vie, mais plus essentiellement, elle vient la déterminer en se plaçant à l'extérieur d'elle, par-delà la vie, du côté de la mort. On vit pour la connaissance, donc la connaissance excède la vie et devient... métaphysique. Par ses efforts pour rendre une interprétation biologique de Nietzsche plus difficile, Heidegger nous mène ainsi vers sa propre interprétation. Son herméneutique n'échappe donc pas à la politique du nom propre dont elle avait cherché à disqualifier les prétentions : en plus de peut-être permettre à Heidegger de prendre ses distances par rapport au régime nazi, elle vise à assurer à Nietzsche le statut de philosophe et de dernier métaphysicien envers et contre tous.

⁴⁷ Friedrich NIETZSCHE. *Le gai savoir. Œuvres*. Paris : Robert Laffont, 1993. Vol. 2, p. 189 (l'auteur souligne).

Pour en revenir au passage du *Gai savoir*, Derrida soutient que, lorsqu'il est bien lu — et surtout, en entier —, il demeure paradoxal et met en péril la stratégie herméneutique de Heidegger. « Il y a un par-delà la vie, mais celle-ci ne se laisse pas pour autant reléguer au second plan » (66). C'est en elle que se déploie le mouvement de la vérité et de la connaissance et c'est donc en elle que se constitue son propre par-delà. Et cela, c'est sans compter tout ce que Heidegger omet de citer, les points d'exclamation, les années qui passent, la vie désirable et vraie, les dangers, les victoires, la bravoure et la joie, le rire de joie (66-67).

Derrida nous guide ensuite vers un Nietzsche qui défie toute interprétation unificatrice. Encore une fois, il ne nous avait pas tout dévoilé au sujet du commencement des deux tomes. L'exergue ne commence pas vraiment avec la citation du *Gai savoir*, mais avec une présentation de cette citation par Heidegger : « L'expérience déterminant sa pensée, Nietzsche lui-même la nomme : [...] ⁴⁸ » On doit se rappeler la première phrase de la préface qui suit immédiatement cet exergue : « “Nietzsche” — le nom du penseur intitule ici *la cause* de sa pensée. » Heidegger dit donc que Nietzsche lui-même nomme l'expérience qui détermine sa pensée, c'est-à-dire le fait de voir la vie comme une expérience de connaissance. Cette expérience serait ce qui est en cause dans sa pensée qui, elle, s'intitule Nietzsche. Par conséquent, Nietzsche se nomme lui-même en nommant l'expérience qui détermine sa pensée. Ce singulier solipsisme est ce qui achève la métaphysique occidentale tout en restant à l'intérieur de sa limite. Ce nom unique qui vient donner un titre à une pensée unique se tient sur la crête de cette limite. Derrida met ainsi très habilement en lumière en quoi tout le *Nietzsche* de Heidegger est contenu dans l'exergue et le début de la préface de ses deux tomes.

⁴⁸ Martin HEIDEGGER. *Nietzsche*. Paris : Gallimard, 1971. Vol. 1, p. 7.

Or, cette unité repose sur l'unité d'un nom. Mais,

« qui a dit qu'une personne n'avait qu'un nom ? Certainement pas Nietzsche. Et qui a dit ou décidé qu'il y avait une telle chose qui répondait au nom de métaphysique occidentale et qui serait subsumée sous ce nom et seulement celui-là ? Cette unité du nom et cette unicité de la métaphysique ne seraient-elles rien de plus ou de moins que le désir (un mot effacé dans la citation de Nietzsche par Heidegger) d'un nom propre, d'un seul et unique nom et d'une généalogie intelligible ? » (67)

Derrida rappelle qu'avec Kierkegaard, Nietzsche est un des grands penseurs de la multiplication des noms, du jeu des signatures, des identités, des masques. Il demande si ce ne serait pas plutôt cela le cœur de sa pensée, ce qui est en cause dans sa pensée. Il demande si, pour sauver Nietzsche de l'ambiguïté, comme veut le faire Heidegger, ce ne serait pas justement vers ces multiples signatures qu'il faudrait se tourner (67). En effet, penser Nietzsche, « les » Nietzsche, les masques de Nietzsche, déboulonnerait d'avance tout *logos* unifiant, notamment celui du biologisme. Nous serions alors confrontés à un autre type d'autobiographie, une autobiographie qui ferait éclater l'unité du nom et de la signature (69).

Ce que Derrida remet en cause, ce n'est pas tant l'interprétation heideggérienne de Nietzsche que la structure axiomatique qu'elle présuppose, celle d'une métaphysique qui désire, qui rêve ou imagine sa propre unité. Par cette structure axiomatique, la pensée serait constamment subsumée sous une unité, celle, ultimement, d'un nom unique donné à l'être, à l'expérience de l'être. Là se trouverait peut-être plutôt l'ex-*pli*-cation, « l'*Auseinandersetzung* entre Nietzsche et Martin Heidegger, entre Nietzsche et ladite métaphysique occidentale », qui « d'Aristote jusqu'à au moins Bergson a constamment répété et présupposé que penser et dire doit signifier penser et dire quelque chose qui est

un, une chose et que ne pas penser ou dire une telle chose, c'est ne pas penser du tout. Peut-être est-ce exactement ce que Nietzsche a remis en question » (67-68).

Derrida termine sa première question, celle qui concerne le nom de Nietzsche, par une allégorie. Il fait allusion au danseur de corde d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, qui mourut en tombant de sa corde parce qu'un bouffon avait sauté par-dessus lui. Une fois au sol, il survécut cependant quelques instants. Il était tombé juste à côté de Zarathoustra, qui lui assura que, comme il avait fait du danger son métier et que son métier l'avait fait périr, il allait l'enterrer de ses propres mains. « Quand Zarathoustra eut dit cela, le moribond ne répondit plus ; mais il remua la main, comme s'il cherchait la main de Zarathoustra pour le remercier ⁴⁹ ». Au contraire de Zarathoustra, Heidegger aurait exécuté « un équivoque numéro de sauvetage » (69) pour venir en aide au danseur de corde, au funambule qu'est Nietzsche avec sa pluralité de masques. Pour lui épargner tous les risques, il aurait tendu un filet sous celui qui met sa vie en péril sur la corde raide en le démasquant et en le protégeant « par l'unité de son nom, qui sera à son tour inscrite dans celle de la métaphysique » (69). Ce faisant, il ne se serait cependant assuré que d'une chose : le danseur de corde, « avant de tomber dans le filet, était déjà mort » (69).

La deuxième question, celle qui traite du concept de totalité, est beaucoup plus elliptique. Elle part du rôle structurel que joue la totalité des étants dans l'interprétation heideggérienne de Nietzsche et de la métaphysique. Derrida cite d'abord un passage tiré de la deuxième partie du premier livre du *Nietzsche* intitulée « L'éternel retour du même ». La sous-section s'intitule : « Description synoptique de la pensée : l'étant dans sa totalité en tant que vie, en tant que force ; le monde en tant que chaos ». Le passage, qui commence par une citation de Nietzsche, se lit comme suit :

⁴⁹ Friedrich NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra. Œuvres*. Paris : Robert Laffont, 1993. Vol. 2, p. 297.

« “Notre monde tout entier est la *cen*dre d'innombrables êtres *vivants* ; et si peu de choses que soit le vivant par rapport à la totalité, il reste qu'une fois déjà *tout* a été converti en vie et continuera de l'être ainsi” (XII, 112). Ce que semble contredire une pensée, exprimée dans *Le gai savoir* §109 : “Gardons-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n'est qu'un genre de ce qui est mort, un genre fort rare”⁵⁰ ».

Derrida présente la première pensée comme étant une remise en question radicale du concept de totalité par sa subordination à une pensée qui concerne la vie et la mort, celle de l'éternel retour. « Notre monde tout entier est la cendre d'innombrables êtres vivants ; et si peu de choses que soit le vivant par rapport à la totalité, il reste qu'une fois déjà tout a été converti en vie et continuera de l'être ainsi. » Ce n'est pas de la totalité du monde qui est cendre dont il est question ici, mais de l'éternel retour à la vie du vivant à partir de ces cendres, de cette totalité. Dans un même ordre d'idées, la deuxième pensée exprime que la « fin du vivant, son but et son terme, c'est le retour à l'inorganique. L'évolution de la vie n'est que détour de l'inorganique en vue de lui-même, une course à la mort. [...] C'est la vie qui ressemble à un accident de la mort ou à un excédent de la mort⁵¹ ». La pensée de l'éternel retour est donc tournée vers l'accident, l'excédent que constitue le retour de la mort à la vie et de la vie à la mort et non vers la totalité. Par conséquent, Nietzsche se situe hors de la métaphysique, qui est la pensée de la totalité de l'étant selon Heidegger. Or voici comment Heidegger conclut son interprétation qui s'est ouverte avec les deux citations mentionnées :

« D'une part, nous avons circonscrit le domaine auquel appartient la pensée du Retour, et qu'elle concerne en tant que telle : l'étant dans sa totalité est ainsi circonscrit en tant que l'unité où s'enchevêtre le vivant et le sans-vie.

⁵⁰ Martin HEIDEGGER. *Nietzsche*. Paris : Gallimard, 1971. Vol. 1, p. 268.

⁵¹ Jacques DERRIDA. « Spéculer — sur “Freud” ». *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion, 1980. P. 377. Ce texte est extrait d'un discours qui tentait de se tenir aux bords du texte *Au-delà du principe du plaisir*, de Freud. Derrida fait cependant ici explicitement référence à la citation du *Nietzsche* qui nous intéresse. Il précise d'ailleurs que le texte « Spéculer — sur “Freud” » fait suite, dans le séminaire duquel il est extrait, à une explication avec la lecture heideggérienne de Nietzsche (p. 277, note en bas de page).

D'autre part, nous avons tracé, dans ses lignes fondamentales, de quelle façon l'étant dans sa totalité, unité du vivant et du sans-vie, est en soi agencé et constitué : son caractère de force et, par là même, la finitude donnée de la totalité dans l'infinitude, soit l'incommensurabilité des "phénomènes et de leurs effets", — voilà sa constitution⁵² ».

L'éternel retour constitue donc bel et bien une pensée qui concerne la totalité de l'étant selon Heidegger. Plus loin dans son *Nietzsche*, on verra que l'éternel retour sera le mode d'être de la totalité de l'étant, alors que la volonté de puissance en résumerait l'essence. L'éternel retour et la volonté de puissance répondraient donc, selon Heidegger, aux deux questions au sujet de la totalité de l'étant qui tisseraient l'histoire de la métaphysique. C'est ainsi que Heidegger règle l'épineux problème — légué par Nietzsche — de la mise en relation de l'éternel retour et de la volonté de puissance pour en faire le dernier des métaphysiciens. De là la question de Derrida : si, dans la première citation, « l'idée de l'éternel retour ne coïncide ni avec l'idée de totalité ni avec l'opposition du tout et des parties, n'est-il pas hâtif de faire de Nietzsche un métaphysicien, même si c'est le dernier ? [...] S'il existe une connexion essentielle entre l'étant et la totalité, peut-être Nietzsche n'est-il pas du tout un penseur de l'étant » (70-71). À cet effet, il souligne que, comme c'est la vie-mort, l'éternel retour de la mort à la vie et de la vie à la mort prive ici la valeur de totalité de son statut privilégié, ne pourrait-on pas penser que le vivant échappe ainsi à toute détermination ontologique ? « Comme Nietzsche l'aurait un jour proposé, le mot « être » devrait être pensé à partir de la vie et non l'inverse » (71).

Derrida termine sa deuxième question avec une remarque. Il s'intéresse à l'opposition que Heidegger verrait ou non entre les deux citations. Il dit que loin d'être soumise ou non à une opposition, la deuxième citation fait éclater la notion même de l'opposition en unifiant la vie et la mort. « Gardons-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n'est qu'un genre de ce qui est mort, un genre fort rare. » Non seulement

⁵² Martin HEIDEGGER. *Nietzsche*. Paris : Gallimard, 1971. Vol. 1, p. 278.

l'opposition, le fameux principe de contradiction est ici mis en question, mais aussi le principe qui sous-tend la totalité, celui de la relation entre le genre et l'espèce : « un genre de ce qui est mort, un genre fort rare ». On échappe ainsi à toute possibilité de totalisation (71).

En somme, Derrida montre qu'en voulant faire de Nietzsche le dernier métaphysicien, Heidegger succombe en fait lui-même à d'élémentaires préjugés métaphysiques : celui de l'unité de la pensée d'un auteur et celui de la séparation entre sa vie et son œuvre. Ce faisant, il obéit à une structure axiomatique que Derrida remet en cause, celle qui veut que la pensée soit nécessairement soumise au prédicat d'unité. Tout cela, alors que Nietzsche lui-même invite à penser un nouveau type de rapport entre la vie et l'œuvre et alors qu'il a lui-même multiplié les masques et les points de vue pour éviter toute tentative d'interprétation unitaire de son œuvre et, surtout, pour introduire un nouveau rapport à l'unité. De plus, Heidegger fait de l'éternel retour une pensée de la totalité de l'étant, alors que cette pensée est précisément dirigée contre toute espèce de totalisation. Il nous faut maintenant tâcher de voir en quoi cette conférence pourrait être dirigée contre l'herméneutique de Gadamer.

Chapitre 3. Une herméneutique paradigmatique ?

Tel qu'indiqué plus haut, Derrida n'a fait mention, dans le texte de la conférence de 1981 qui nous intéresse, ni de l'herméneutique ni de Gadamer. Néanmoins, se pourrait-il que, ainsi que le prétend Ernst Behler⁵³, Derrida aurait souhaité démontrer que toute herméneutique faisait fausse route en s'appuyant sur l'exemple insigne de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, reconnue et endossée publiquement par Gadamer ? Pour emprunter les mots qu'il utilise à la fin de la première question de la conférence⁵⁴, Derrida aurait ainsi voulu montrer que la « structure axiomatique » que présuppose toute tentative d'interprétation herméneutique, celle de l'unité d'une pensée, ne fait que recouvrir l'inéluctable fuite du sens dans la multiplicité. De façon à explorer cette possibilité, nous verrons d'abord ce que Derrida entend par « herméneutique », puis nous examinerons si, à cet égard, le *Nietzsche* de Heidegger ne constituerait pas pour Derrida un exemple type dont les présupposés seraient ceux de toute herméneutique, quelle qu'elle soit.

« Par *herméneutique*, j'ai désigné le déchiffrement d'un sens ou d'une vérité abrités dans un texte. Je l'ai opposée à l'activité transformatrice de l'interprétation⁵⁵ ». Voilà ce qu'a répondu Derrida durant la discussion qui a suivi sa conférence « La question du style » en 1972, lorsque Michel Servière lui a demandé si herméneutique et philosophie de l'interprétation, c'était pour lui la même chose. Le plus souvent, du moins dans les principaux textes qui précèdent la conférence de 1981, lorsque Derrida emploie le terme « herméneutique », il s'en tient à cette acception générale. L'herméneutique est alors inséparable de ce qu'il entend déconstruire. Elle est la recherche du sens ou de la vérité, c'est-à-dire d'un signifié transcendantal et dans cette optique, elle est au cœur du

⁵³ Voir la note 37, p. 14.

⁵⁴ Jacques DERRIDA. « *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* ». *DD*. P. 67-68.

⁵⁵ *Idem*. « La question du style : discussion ». *Nietzsche aujourd'hui ?* Paris : Union Générale d'Éditions, 1973. Vol. 1, p. 291 (l'auteur souligne).

logocentrisme et de la métaphysique de la présence. En effet, Derrida a identifié ceux-ci « comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible d'un tel signifié⁵⁶ ». Le logocentrisme et la métaphysique de la présence seraient donc à l'origine de l'herméneutique, qui vise à satisfaire le désir qui les constitue.

Tout ce que Derrida a mis en œuvre, et ce, dès ses premiers écrits, remet en cause la métaphysique de la présence et son horizon de sens et de vérité. Les limites qui ont toujours constitué la métaphysique à travers son histoire, qui est aussi l'histoire elle-même, lui sont apparues comme étant partout poreuses, et c'est de cette porosité qu'il a cherché à rendre compte. Il s'est tourné vers l'origine de tout sens et de toute vérité, vers ce à partir de quoi ces limites ont été tracées. Pour évoquer cette origine, qui n'en est d'ailleurs pas une, il a fait appel, entre autres, à « l'instance de la *trace instituée*⁵⁷ ». La trace est un vestige, un reste. Elle est instituée, c'est-à-dire qu'elle est arbitraire, « immotivée » : elle s'ajoute à ce dont elle est le reste sans pour autant entretenir un quelconque lien « naturel » avec lui. Tout autre, elle pourrait encore être sa trace, car, en tant que telle, une trace n'est pas plus appropriée qu'une autre. Or, par la même occasion, elle remplace ce dont elle est la trace, elle le rappelle, le représente. Pour le dire autrement sans toutefois lever l'ambiguïté, la trace est un supplément, elle est *le* supplément, c'est-à-dire que, d'une part, elle ne fait que s'ajouter et, d'autre part, elle supplée, elle remplace ce qui n'est plus là. « S'y promet en s'y dérobant, s'y donne en s'y déplaçant quelque chose qu'on ne peut même appeler rigoureusement présence⁵⁸ ». L'origine du sens et de la vérité, leur présence, *la* présence est toujours déjà dérobée par l'opération de la trace. Cette opération est celle de la différance. La trace diffère, elle remet à plus tard, elle instaure un délai, elle *temporise*. Par

⁵⁶ *Idem. De la grammatologie*. P. 71-72.

⁵⁷ *Ibid.* P. 68 (l'auteur souligne).

⁵⁸ *Ibid.* P. 222.

cette différence, quelque chose comme un sens s'installe pour un temps. Ainsi, du même coup, il se place, il se différencie des autres et peut par conséquent être répété comme tel ⁵⁹.

« La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l'idéalité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire ⁶⁰ ».

En toute rigueur, il n'y a donc ni présence ni sens ni vérité selon Derrida, pas plus qu'il n'y a cette unité à laquelle aspire toute présence, tout sens et toute vérité. Tout cela s'érige sur le déni de la trace, de l'effacement qui la constitue. « La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure ⁶¹ ». Le simulacre ne devient « réel » que par un effet paradoxal de la trace, celui de l'effacement de son effacement. L'effacement, le retrait qui la constitue s'efface pour laisser place à la présence, qui n'est rien de plus que l'effacement de cet effacement ⁶². La différence est différée, son opération est mise de côté et ce retrait fait office de présence. L'« origine » est donc niée au profit de l'établissement d'une présence qui, de par sa présence, se constitue en origine, en sens et en vérité. Pourtant, encore une fois, cette origine unique n'est rien d'autre qu'une fonction dans une structure d'ajournement constant. L'ajournement, le délai s'y dissimule comme s'il n'avait pas lieu. Cette fonction est certes désirée et attendue et elle se constitue dans cette attente et dans ce désir, mais elle n'en reste pas moins adventice, issue d'un contretemps.

⁵⁹ *Idem.* « La différence ». *Marges : de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972. P. 8.

⁶⁰ *Idem.* *De la grammatologie*. P. 95 (l'auteur souligne).

⁶¹ *Idem.* « La différence ». *Marges : de la philosophie*. P. 25.

⁶² *Ibid.*

Au sein d'une telle structure, l'herméneutique est donc en quête d'un mirage, de quelque chose qui n'a jamais eu et qui n'aura jamais lieu. Ce mirage est généré par l'écriture au sens large que lui donne Derrida, c'est-à-dire par l'économie de la différance. Le signifié transcendantal, le sens et la vérité, ainsi que leur unité, sont des leurres. Ils sont les leurres d'une présence pleine, d'une parousie, d'un absolu. C'est la différance qui « rend possible l'opposition de la présence et de l'absence. Sans la possibilité de la différance, le désir de la présence comme telle ne trouverait pas sa respiration. Cela veut dire du même coup que ce désir porte en lui le destin de son inassouvissement. La différance produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible ⁶³ ». « D'une manière générale, c'est ne pas lire, et j'irai jusqu'à dire ne pas lire la syntaxe et la ponctuation de telle ou telle phrase, que d'arrêter le texte sur une position, une thèse, un sens ou une vérité ⁶⁴ ». C'est ce que Derrida appelle la « méprise de l'herméneutique ⁶⁵ » et elle est produite par la différance. En cherchant à déchiffrer un sens ou une vérité abrités dans un texte, l'herméneutique obéit donc à un désir destiné à demeurer inassouvi.

Selon Derrida, les questions herméneutiques adressées à un sujet donné obéissent donc au souci de reconstituer une unité systématique. Elles exigent une maîtrise du sujet pour qu'il puisse être réductible au contenu d'une thèse. Pour ce faire, des couples d'oppositions doivent être formés de façon à accorder la primauté à l'un des partenaires au détriment de l'autre ⁶⁶. Les différents éléments choisis en viennent ainsi à constituer les parties d'un tout intelligible. Il y aurait alors ce que l'on pourrait appeler une « totalisation interprétative ⁶⁷ » : l'interprétation unique prend tout sous son égide. Cette structure axiomatique qui allie l'unité et la totalité est celle que présupposerait toute herméneutique selon Derrida.

⁶³ *Idem. De la grammatologie*. P. 206.

⁶⁴ *Idem. « Chorégraphies ». Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992. P. 101.

⁶⁵ *Ibid.* P. 102.

⁶⁶ *Idem. Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 79-80.

⁶⁷ *Idem. Schibboleth : pour Paul Celan*. Paris : Galilée, 1986. P. 50.

Par exemple, dans *Glas*, après un travail sur la fleur dans les écrits de Genet, il est écrit que :

« Sont partis ceux qui croyaient que la fleur signifiait, symbolisait, métaphorisait, métonymisait, qu'on était en train de répertorier les signifiants et les figures antiques, de classer les fleurs de rhétorique, de les combiner, de les ordonner, de les relier en gerbe ou en bouquet autour de l'arche phallique. [...] Sont donc partis, sauf exception et en tant que tels, les archéologues, les philosophes, les herméneutes, les sémioticiens, les sémanticiens, les psychanalystes, les rhétoriciens, les poéticiens, peut-être même tous les lecteurs qui croient encore, à la littérature ou à quoi que ce soit ⁶⁸ ».

Ainsi, à l'instar de tous les autres énumérés ci-dessus, les herméneutes répertorient, classent, combinent, ordonnent et relient autour d'un point focal, dans une unité systématique et totalisante. De même, plus loin, dans la colonne consacrée à Hegel, Derrida présente « la résolution herméneutique et téléologique ⁶⁹ » de l'énigme du Sphinx qui permet de passer du premier moment de la religion, celui de l'énigme, au deuxième, celui de l'esthétique. Dans les exemples cités, l'herméneutique est par conséquent, d'une part, ce qui est débordé par le texte de Derrida sur Genet, par le texte de Genet et, pourrait-on ajouter, par le texte et l'écriture en général. D'autre part, elle est la scène sur laquelle se produit Hegel, celle de la métaphysique de la présence ou de l'ontothéologie du *logos*, la scène de l'« effort impuissant et onirique pour maîtriser l'absence en réduisant la métaphore dans la parousie absolue du sens ⁷⁰ ».

« *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* » de Derrida fait valoir la même chose au sujet de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Dans sa

⁶⁸ *Idem. Glas*, Paris : Galilée, 1974, P. 50.

⁶⁹ *Ibid.* P. 285.

⁷⁰ *Idem. De la grammatologie*. P. 156.

première question, Derrida demande jusqu'à quel point l'interprétation de la métaphysique en tant que totalité contenait, pour Heidegger, une décision interprétative au sujet de l'unité et de la singularité de la pensée et jusqu'à quel point cette décision en présupposait une autre à propos du biographique, du nom propre et de l'autobiographique⁷¹. Il montre ensuite qu'en accord avec la tradition métaphysique, Heidegger, dans son *Nietzsche*, a mis en opposition la vie et l'œuvre de Nietzsche pour accorder la pleine priorité à celle-ci. De plus, pour préserver Nietzsche de l'ambiguïté, Heidegger a tout fait pour illustrer l'unité de cette œuvre et pour en faire une partie prenante au sein de l'unité de la métaphysique occidentale. Il a ainsi obéi à la structure axiomatique que présuppose toute herméneutique, celle d'une métaphysique qui désire, qui rêve ou imagine sa propre unité. En cela, il s'est comporté en digne héritier d'Aristote, qui a écrit que « ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même⁷² » (Γ, 4, 1006 b 6-10).

Dans sa deuxième question, Derrida réinterprète deux citations nietzschéennes par lesquelles Heidegger avait fait de Nietzsche un métaphysicien, c'est-à-dire un penseur de la totalité de l'étant, et demande si cette sentence n'aurait pas été un peu hâtive. Selon lui, la première citation ne traite pas de la totalité de l'étant et la deuxième, plutôt que de servir le propos heideggérien, produirait une déhiscence qui rendrait nulle et non avenue toute tentative de totalisation⁷³. Comme nous l'avons vu, pour l'herméneutique telle que la conçoit Derrida, la totalisation joue un rôle structural concomitant à l'axiomatique de l'unité : une interprétation qui vise l'unité aspire aussi à tout inclure dans cette unité. En bon herméneute, Heidegger aurait donc cherché à faire de Nietzsche un penseur de la totalité de l'étant, alors que celui-ci se « méfiait radicalement de toute pensée totalisante⁷⁴ ».

⁷¹ *Idem.* « *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* ». *DD*. P. 59.

⁷² ARISTOTE. *La métaphysique*. Paris : Vrin, 1974. Vol. 1, p. 201-202.

⁷³ Jacques DERRIDA. « *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* ». *DD*. P. 69-71.

⁷⁴ *Ibid.* P. 69.

Par la remise en cause, dans sa conférence, de la structure axiomatique de l'unité et de la totalité que présuppose le *Nietzsche* de Heidegger et plus essentiellement, la métaphysique de la présence, Derrida a donc bel et bien pris position face à l'herméneutique. Cette structure qu'il interroge est la même que celle qu'il attribue ailleurs à l'herméneutique et, en ce sens, on pourrait dire que l'interprétation heideggérienne de Nietzsche est une herméneutique paradigmatique pour Derrida dans la perspective et le contexte de sa rencontre avec Gadamer. Elle accorde à l'unité et à la totalité en général un rôle structural insigne qui n'est jamais remis en question, alors que celle-ci ne serait qu'un effet de la trace. L'horizon de cette herméneutique est précisément l'horizon que Derrida cherche, dans tous ses écrits, à mettre en question. Sa critique, selon Jean Greisch, « marque la fin de tout projet herméneutique, c'est-à-dire onto-sémantique, comme elle interdit le retour à l'ontologique ⁷⁵ ».

Il importe cependant de préciser qu'avec cette caractérisation de l'herméneutique, Derrida ne prétend pas avoir tout dit. La différence interdit une telle prétention. En effet, comme telle, la différence est innommable. Elle n'est ni présente ni absente, et toute nomenclature, en ce qui la concerne, ne peut être que provisoire. Par conséquent, tout ce qu'écrit Derrida, de par le simple fait qu'il l'écrit, se situe en quelque sorte encore dans la métaphysique et dans la philosophie. Nommer et ainsi faire appel à des concepts comme « trace instituée », « supplément », « différence », ne peut se faire qu'en niant l'effacement de la trace. Le manque semble comblé, le questionnement fait place à la compréhension. Derrida réussit à nous faire voir l'autre *de* la philosophie, *son* extériorité. L'altérité se trouve par conséquent réappropriée, établie. Comme malgré eux, les éléments constitués en viennent à camper des positions et à prendre place dans un schéma d'oppositions. Pourtant, Derrida espère indiquer « quelque chose » d'autre, un autre qui ne serait pas l'autre de la

philosophie⁷⁶. Il cherche à « éviter la contestation frontale et symétrique⁷⁷ » avec un discours qui, sans relâche, se réapproprie son autre. Ainsi, le plus souvent, Derrida parle de l'herméneutique en l'opposant à son travail, mais cela n'exclut pas qu'il puisse parfois aussi parler d'une réinscription du geste herméneutique hors du cercle herméneutique, d'une herméneutique qui ne serait plus celle dont il remet en question les prétentions⁷⁸.

Cette allusion à une herméneutique « autre » qui se situerait en dehors de l'horizon métaphysique nous introduit à un deuxième élément de prise de position face à l'herméneutique que l'on peut trouver dans la conférence de Derrida de 1981. Nous avons vu qu'il y remettait en question la structure axiomatique de l'herméneutique et, à présent, nous verrons comment il y laisse entrevoir une conception de l'interprétation qui ferait éclater cette structure.

⁷⁵ Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. P. 98.

⁷⁶ Jacques DERRIDA. « Tympan ». *Marges : de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972. P. V.

⁷⁷ *Ibid.* P. VII.

⁷⁸ *Idem.* *Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 95.

Chapitre 4. Une « herméneutique » derridienne de l'interprétation

De façon à mieux illustrer l'abîme qui sépare l'herméneutique de la position derridienne, Ernst Behler rappelle les deux « stratégies de totalisation » présentées par Derrida dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines »⁷⁹. L'une, de style classique, consiste à interpréter à partir et en vue d'un centre. On évoque alors « l'effort empirique d'un sujet ou d'un discours fini s'essoufflant en vain après une richesse infinie qu'il ne pourra jamais maîtriser⁸⁰ » et on juge la totalisation impossible. « Il y a trop et plus qu'on ne peut dire⁸¹ ». Notre perspective est finie et le champ à couvrir est infini. L'interprétation exige donc constamment une réinterprétation, mais elle se situe toujours dans l'orbe d'un centre inamovible. La totalisation est aussi jugée impossible lorsque l'on adopte l'autre stratégie, mais pas en raison de notre perspective finie. « La nature du champ — à savoir le langage et un langage fini — exclut la totalisation⁸² ». Un jeu de substitutions infinies se joue à l'intérieur d'un champ fini. « Ce champ ne permet ces substitutions infinies que parce qu'il est fini, c'est-à-dire parce qu'au lieu d'être un champ inépuisable, comme dans l'hypothèse classique, au lieu d'être trop grand, il lui manque quelque chose, à savoir un centre qui arrête et fonde le jeu des substitutions⁸³ ». L'absence de centre ne signifie pas qu'il faille renoncer à l'interprétation. Derrida l'a précisé dans un passage d'*Éperons* où l'on peut lire le programme de cette autre herméneutique qu'il s'agit ici de déceler dans la conférence de 1981 :

« Pour tenir compte, le plus rigoureusement possible, de cette limite structurelle, [...] il faut au contraire pousser le déchiffrement aussi loin qu'il est possible. Telle limite ne vient pas border un savoir et annoncer un au-

⁷⁹ Ernst BEHLER. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. P. 155-156.

⁸⁰ Jacques DERRIDA. « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines ». *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967. P. 423.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

delà, elle traverse et divise un travail scientifique dont elle est aussi la condition et qu'elle ouvre à lui-même⁸⁴ ».

4.1. Une autre interprétation de la signature

Avant de traiter de la deuxième question de la conférence, il est possible de voir ce qui, déjà dans la première, indiquait la voie de cette autre herméneutique. Nous avons vu que, dès les premiers mots de la préface du *Nietzsche*, l'attention de Derrida était portée vers deux choses : le nom de Nietzsche y était placé entre guillemets et il y était présenté comme étant la cause que constitue sa pensée. Derrida indiquait alors deux voies possibles. L'une d'elles consistait « à approcher le nom d'une manière nouvelle » par laquelle le nom serait « constitué au terme de la “vie” du penseur, d'un point de vue qui relève du futur, à partir d'une affirmation du “retour éternel” » (62). L'autre était celle de la métaphysique classique, empruntée par Heidegger. La première voie, celle que privilégiait incontestablement Derrida, n'était pourtant pas empruntée dans la conférence de 1981. Elle l'a cependant été dans une conférence qui la précède de peu et dont le texte de 1981 constituait en quelque sorte le prolongement⁸⁵, à savoir « Otobiographie de Nietzsche ». Nous examinerons donc cette conférence pour voir en quoi Derrida aurait pu, dans la conférence de 1981, faire allusion à une autre conception de l'interprétation qui mettait en cause l'herméneutique telle qu'il la concevait.

Comme il se doit, le titre de la conférence présente déjà un bon indice de la direction empruntée. Tel que le souligne Behler, « otobiographie » renvoie à *to ous*, c'est-à-

⁸⁴ *Idem. Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 112.

dire l'oreille, en grec, ce qui semble indiquer que l'autobiographie n'est pas tant produite par soi (*autos*) que reçue et soussignée par l'autre, celui qui l'entend⁸⁶. Derrida y interroge la bordure qui sépare la vie et l'œuvre d'un auteur par l'exemple remarquable que constitue Nietzsche. Contrairement à Heidegger, qui, dans son *Nietzsche*, maintient cette séparation non sans quelque motif à la fois métaphysique et politique, il présente le nom de Nietzsche comme étant

« peut-être aujourd'hui, pour nous, en Occident, le nom de celui qui fut le seul (peut-être d'une autre manière avec Kierkegaard, et peut-être encore avec Freud) à traiter de la philosophie de la vie *avec son nom, en son nom*. Le seul peut-être à y avoir mis en jeu son nom — *ses noms* — et ses biographies. Avec presque tous les risques que cela comporte : pour “lui”, pour “eux”, pour ses vies, ses noms et leur avenir, l'avenir politique singulièrement de ce qu'il a laissé signer⁸⁷ ».

Nietzsche aurait mis en jeu son nom en en faisant un enjeu central de son œuvre. Il l'aurait mis en cause et d'une façon inouïe. À cet effet, Derrida cite la préface d'*Ecce homo*, où Nietzsche écrit qu'il vit sur un crédit qu'il s'est ouvert et accordé à lui-même. Il a passé un contrat avec lui-même pour pouvoir s'endetter du nom de Friedrich Nietzsche — nom sous lequel il a par ailleurs pris soin de signer cette préface —, le nom de celui qui va bientôt « soumettre l'humanité à l'exigence la plus dure de toutes celles qui lui ont jamais été imposées⁸⁸ ». Nietzsche se présente : il porte le nom d'un autre. Et pas n'importe quel autre. *Ecce homo*, « voici l'homme » : on attend le Christ, mais c'est Friedrich Nietzsche qui est présenté. Et Nietzsche de conclure son livre : « M'a-t-on compris ? — *Dionysos face au Crucifié...*⁸⁹ » Qui va honorer cette dette démesurée ? Ce ne peut être lui, car le fait qu'il vive n'est peut-être qu'un préjugé : il vit sur le crédit qu'il s'est ouvert à lui-même. Son nom

⁸⁵ Ernst BEHLER. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. P. 130.

⁸⁶ *Ibid.* P. 120-121. Le livre déjà cité dans lequel cette conférence a été publiée s'intitule d'ailleurs *L'oreille de l'autre*.

⁸⁷ Jacques DERRIDA. « Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. P. 17-18 (l'auteur souligne).

⁸⁸ Friedrich NIETZSCHE. *Ecce homo : comment on devient ce qu'on est. Œuvres*. Vol. 2, p. 1111.

⁸⁹ *Ibid.* P. 1198 (l'auteur souligne).

est celui de quelqu'un qui ne vit peut-être pas, qui ne vivra peut-être jamais et dont l'identité est pour le moins énigmatique.

La préface est suivie d'un exergue, « page volante et dont le topos, comme la temporalité, disloque étrangement ce que, dans notre tranquille assurance, nous voudrions comprendre comme le temps de la vie et le temps du récit de la vie, de l'écriture de la vie par le vivant, bref le temps de l'autobiographie⁹⁰ ». Nietzsche y écrit que c'est son anniversaire, qu'il enterre aujourd'hui sa quarante-quatrième et que « ce qui en elle était vie a pu être sauvé, est devenu immortel⁹¹ ». Il nomme ensuite les cadeaux que lui a faits le dernier trimestre de cette année : le premier livre de *La transvaluation de toutes les valeurs*, les *Chants de Zarathoustra* et *Le crépuscule des idoles*. Nietzsche écrit qu'« en ce jour parfait où tout arrive à maturité », il a regardé derrière lui et devant lui et que jamais il ne vit « autant de bonnes choses à la fois⁹² ». Il se demande pourquoi il ne serait pas reconnaissant à sa vie tout entière.

Derrida rappelle que « l'anniversaire, c'est l'instant où l'année tourne sur elle-même, forme avec elle-même un anneau, s'annule et recommence » et que 45 ans, c'est « un peu comme le midi de la vie », « la moitié sans ombre d'un grand jour⁹³ ». Il suggère que, dans « l'étrange présent de ce récit auto-biographique⁹⁴ », on reconnaît les principaux motifs de l'éternel retour, « cette formule suprême de l'affirmation⁹⁵ ». En effet, si l'on accepte les liens que Derrida établit, d'une part, entre l'anniversaire et la forme cyclique du retour et, d'autre part, entre la quarante-cinquième année et l'heure du midi, on est bien forcé

⁹⁰ Jacques DERRIDA. « Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. P. 23.

⁹¹ Friedrich NIETZSCHE. *Ecce homo : comment on devient ce qu'on est. Œuvres*. Vol. 2, p. 1115.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Jacques DERRIDA. « Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. P. 23-24.

⁹⁴ *Ibid.* P. 25.

⁹⁵ Friedrich NIETZSCHE. *Ecce homo : comment on devient ce qu'on est. Œuvres*. Vol. 2, p. 1170.

d'admettre que c'est fort probablement l'éternel retour qu'évoque Nietzsche dans cet exergue ⁹⁶. Qui plus est, le regard qu'il porte derrière et devant lui rappelle le portique de l'instant d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, où deux chemins se butent l'un contre l'autre, l'un devant et l'autre derrière, et où la pensée de l'éternel retour est présentée sous forme d'énigme ⁹⁷.

En somme, au midi de sa vie, Nietzsche est reconnaissant d'avoir pu signer trois nouvelles œuvres sous ce nom pour lequel il s'est ouvert un crédit — un crédit qui sera sans doute honoré justement grâce à elles. Le midi de la grande clarté n'a pas davantage de lieux propres que de moment défini : il est atopique et intemporel. Il peut sonner pour quiconque et quiconque peut alors honorer la signature de Friedrich Nietzsche en voyant que tout a déjà été et que tout sera à nouveau, et ce, éternellement. « Il n'y a plus d'ombre, et tous les énoncés, avant et après, à gauche et à droite, sont à la fois possibles (Nietzsche a tout dit, à peu près) et nécessairement contradictoires (il a dit les choses les plus incompatibles entre elles et il a dit qu'il les disait) ⁹⁸ ».

Non seulement Nietzsche se présente-t-il comme étant un autre, un autre incommensurable dont la signature sera honorée par le retour éternel, mais au début de la première partie d'*Ecco homo* intitulée « Pourquoi je suis si sage », il se présente comme étant, en tant que son père, déjà mort et, en tant que sa mère, comme vivant et vieillissant toujours ⁹⁹. Derrida paraphrase : « en tant que *je suis* mon père, je suis mort, je suis le mort et je suis la mort. En tant que *je suis* ma mère, je suis la vie qui persévère, le vivant, la

⁹⁶ *Idem. Nietzsche Werke : Kritische Gesamtausgabe*. Berlin : Walter de Gruyter, 1973. Vol. V, 2, p. 396 (11[148]).

⁹⁷ *Idem. Ainsi parlait Zarathoustra. Œuvres*. Vol. 2, p. 406.

⁹⁸ Jacques DERRIDA. « Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. P. 27.

⁹⁹ Friedrich NIETZSCHE. *Ecce homo : comment on devient ce qu'on est. Œuvres*. Vol. 2, p. 1117.

vivante¹⁰⁰ ». Plus loin, Nietzsche écrit : « sans compter que je suis un *décadent*, je suis aussi le contraire d'un *décadent*¹⁰¹ ». Il connaît aussi bien la décadence que l'ascendance, la mort que la vie, car il est les deux. Et finalement, encore un peu plus loin, comme pour prendre de vitesse quiconque croyait encore pouvoir arrêter son texte sur un sens, une position, une vérité, Nietzsche écrit : « je suis mon propre double (*Doppelgänger*) ; je possède la “seconde” vue aussi bien que la première ; et peut-être bien que je possède *aussi* la troisième...¹⁰² »

Qui était donc Nietzsche ? Qui a signé sous le nom « Friedrich Nietzsche » ? Voilà des questions que devraient soulever les guillemets entre lesquels Heidegger a écrit le nom de Nietzsche au début de la préface de son livre éponyme. La lecture derridienne a montré que ces questions appellent de multiples réponses sans qu'aucune totalisation ne soit possible. Nietzsche était « *tel et tel*¹⁰³ » et, surtout, ne le confondez pas avec un autre ! Il était à la fois le Christ et Dionysos et l'affrontement entre les deux. Il était un décadent, mais il en était aussi le contraire. Il était l'homme appelé Friedrich Nietzsche qui vécut en Allemagne, en Suisse, en France et en Italie entre le 15 octobre 1844 et le 25 août 1900, mais cet homme était aussi à la fois son père et sa mère. Il était le retour éternel. *Nous le sommes*. Cette indécidabilité corrompt toute signature. Pour tout nom propre¹⁰⁴ comme « pour tous les concepts appartenant au système de [la] décidabilité philosophique », « l'opposition décidable du vrai et du non-vrai » est suspendue et le « régime époqual des guillemets¹⁰⁵ » est instauré. Il n'y a pas un vrai Nietzsche qui se cache derrière tous ces masques, il n'y a que des masques. Tel que Derrida l'a laissé entrevoir dans « *Interpreting*

¹⁰⁰ Jacques DERRIDA. « Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. P. 28 (l'auteur souligne).

¹⁰¹ Friedrich NIETZSCHE. *Ecce homo : comment on devient ce qu'on est. Œuvres*. Vol. 2, p. 1119 (l'auteur souligne).

¹⁰² *Ibid.* P. 1120 (l'auteur souligne).

¹⁰³ *Ibid.* P. 1111 (l'auteur souligne).

¹⁰⁴ Alan D. SCHRIFT. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York : Routledge, 1990. P. 109.

¹⁰⁵ Jacques DERRIDA. *Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 86.

Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions » et tel qu'il l'a illustré dans « Otobiographie de Nietzsche », le nom et la signature ouvrent au jeu infini de l'interprétation et à une réinscription du geste herméneutique hors du cercle herméneutique, à une herméneutique qui n'est plus inscrite dans l'horizon du sens et de la vérité.

4.2. Une interprétation sans horizon assuré

Avec sa deuxième question, Derrida suggère que, dans la mesure où la référence à la totalité de l'étant jouait un rôle structurel dans l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, ainsi que dans la métaphysique occidentale, Nietzsche, qui n'accordait pas un tel rôle à la totalité, n'était peut-être pas un penseur métaphysique. Nous avons déjà montré sur quoi Derrida s'appuyait pour avancer une telle suggestion : il a réinterprété la citation dont Heidegger se servait pour faire de Nietzsche un penseur métaphysique pour dévoiler qu'en fait, elle ne consistait pas en une pensée de la totalité de l'étant. Il a ensuite réinterprété l'autre passage nietzschéen cité par Heidegger dans le même paragraphe pour indiquer que, plutôt que de servir le propos de ce dernier, ce passage marquait une rupture avec toute pensée totalisante¹⁰⁶. Comme l'avoue Derrida, il n'en reste pas moins que cette partie de son exposé demeure hautement schématique¹⁰⁷ — sans compter qu'elle ne tient que sur trois pages. Par conséquent, il nous faut en élargir le schéma en nous penchant sur un texte antérieur à la conférence de 1981, soit celui de la conférence « Les styles de Nietzsche », prononcée en 1972 au colloque de Cerisy-la-Salle et entre autres publiée sous le titre *Éperons : les styles de Nietzsche*. Ce texte, cité précédemment¹⁰⁸, traite en partie de

¹⁰⁶ Chapitre 2, p. 26-29.

¹⁰⁷ Jacques DERRIDA. « *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* ». *DD*. P. 69.

¹⁰⁸ Voir les notes 17, 66, 78, 84 et 105, respectivement aux pages 8, 33, 37, 39 et 43.

l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, mais, surtout, il montre en quoi Nietzsche échappe à cette interprétation.

Dans *Éperons*, il est principalement question de la femme et du style dans le texte nietzschéen. Derrida y relève trois femmes différentes qui cohabitent chez Nietzsche : la femme condamnée, méprisée et accusée de mensonge ; celle qui est aussi condamnée et méprisée, mais cette fois, comme figure de la vérité, car elle la préserve à l'aide du voile de la séduction, des apparences, mais sans y croire ; finalement, la femme comme puissance d'affirmation, la femme dionysiaque, qui « n'est pas affirmée par l'homme, mais s'affirme elle-même, en elle-même et dans l'homme ¹⁰⁹ ». Chacune de ces femmes se définit par le lien qu'elle entretient avec la vérité. Elle est, d'une façon toujours différente, la vérité. Nietzsche, écrit Derrida, était et redoutait ces trois femmes « simultanément ou successivement, selon les lieux de son corps et les positions de son histoire ¹¹⁰ ». « Il n'y a pas une femme, une vérité en soi de la femme en soi, cela du moins, il l'a dit, et la typologie si variée, la foule des mères, filles, sœurs, vieilles filles, épouses, gouvernantes, prostituées, vierges, grand-mères, petites et grandes filles de son œuvre. Pour cette raison même, il n'y a pas une vérité de Nietzsche ou du texte de Nietzsche ¹¹¹ ».

À partir de l'assimilation de la question de la femme à celle de la vérité chez Nietzsche, Derrida fait un pas de plus et aborde non seulement la question de l'interprétation du texte de Nietzsche, mais celle « de l'interprétation de l'interprétation, de l'interprétation tout court ; pour la résoudre ou pour la disqualifier dans son énoncé ¹¹² ».

¹⁰⁹ Jacques DERRIDA. *Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 79.

¹¹⁰ *Ibid.* P. 82.

¹¹¹ *Ibid.* P. 83.

¹¹² *Ibid.* P. 59.

Cet élargissement de la question n'est pas seulement esquissé comme dans *Interpreting Signatures*, car, plus loin, Derrida précise :

« Dès lors que la question de la femme [...] disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai d'un texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent, ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens¹¹³ ».

Il ne s'agit plus de distinguer des contraires pour les mettre en opposition en fonction d'un centre qui permettrait de favoriser un des termes au détriment de l'autre, il s'agit de déterminer « *le non-centre autrement que comme perte du centre* » et de se livrer à « l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active¹¹⁴ ». « On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différance de l'autre, comme l'autre différé dans l'économie du même¹¹⁵ ». Tel que Derrida le formule encore plus radicalement ailleurs au sujet d'un poème de Paul Celan, nous sommes alors confrontés à une « éradication du principe herméneutique¹¹⁶ ».

L'opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens, Derrida la voit aussi dans ce qu'il nomme « le procès de *propriation* (appropriation, expropriation, prise, prise de possession, don et échange, maîtrise, servitude, etc.)¹¹⁷ ». C'est autour de ce procès que s'articulent les analyses nietzschéennes sur la différence sexuelle. En effet, Nietzsche insiste sur le fait que « tantôt la femme est femme en donnant, *en se donnant*, alors que l'homme prend, possède, prend possession, tantôt au contraire la

¹¹³ *Ibid.* P. 86.

¹¹⁴ *Idem.* « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines ». *L'écriture et la différence*. P. 427 (l'auteur souligne).

¹¹⁵ *Idem.* « La différance ». *Marges : de la philosophie*. P. 18.

¹¹⁶ *Idem.* *Schibboleth : pour Paul Celan*. P. 50.

femme en se donnant se *donne-pour*, simule et s'assure ainsi la maîtrise possessive ¹¹⁸ ». Les frontières entre le don et la possession, entre celui qui possède et le possédé, s'effacent pour laisser place à un échange infini et indéterminé de « appropriation ». Comme le souligne Derrida, « le procès de appropriation échappe à toute dialectique comme à toute décidabilité ontologique ¹¹⁹ ». Encore une fois, Derrida ne s'arrête pas là. Selon lui, la appropriation chez Nietzsche échappe à l'ontologie, mais, d'une façon plus fondamentale encore, cette appropriation indéterminée « organise la totalité du procès de langage ou d'échange symbolique en général, y compris, donc, tous les *énoncés* ontologiques. [...] La question du sens ou de la vérité de l'être n'est pas *capable* de la question du propre, de l'échange indécidable du plus en moins, du donner-prendre, du donner-garder, du donner-nuire, du *coup de don*. Elle n'en est pas capable parce qu'elle y est inscrite ¹²⁰ ». La question du propre détermine donc la limite de l'être même.

Une fois l'être ainsi délimité, l'interprétation perd son socle. Elle ne peut plus viser l'horizon assuré de l'être à moins de voir cet horizon comme n'étant qu'un des horizons possibles. La voie est donc ouverte à l'interprétation sans horizon assuré, celle par exemple, de la psychanalyse, tel que Derrida l'indique en interprétant la phrase « J'ai oublié mon parapluie », que l'on retrouve sans aucun contexte dans les fragments inédits de Nietzsche ¹²¹. Le procès de appropriation a percé le voile de l'être et il ne reste plus que la trace. Cette dernière, ainsi que son effacement, déterminent des sens multiples et parfois contradictoires. La vérité unique a cédé sa place à l'économie de la différence. « Lire, se rapporter à une écriture, c'est donc perforer cet horizon ou ce voile herméneutique, éconduire tous les Schleiermacher, tous les faiseurs de voile, selon le mot de Nietzsche

¹¹⁷ *Idem. Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 90 (l'auteur souligne).

¹¹⁸ *Ibid.* (l'auteur souligne).

¹¹⁹ *Ibid.* P. 92.

¹²⁰ *Ibid.* P. 92-93 (l'auteur souligne).

¹²¹ *Ibid.* P. 110-111.

rapporté par Heidegger¹²² ». Lire, interpréter, c'est, comme le danseur de corde du *Zarathoustra*, jouer sans sécurité¹²³. C'est partir de la trace, de la « restance marquante du simulacre¹²⁴ », pour la déchiffrer en allant le plus loin possible, jusqu'à sa limite, sans qu'aucune présence, aucune unité ne puissent nous sauver. « Si Nietzsche avait voulu dire quelque chose, ne serait-ce pas cette limite de la volonté de dire, comme effet d'une volonté de puissance nécessairement différentielle, donc toujours divisée, pliée, multipliée ?¹²⁵ » Comme l'a si bien écrit Jean Greisch, « la pensée de la différence se passe de la vérité comme de l'illusion. Elle installe dans l'*allusion* sans fond et sans fin¹²⁶ ».

¹²² *Ibid.* P. 107-108.

¹²³ *Idem.* « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines ». *L'écriture et la différence*. P. 427.

¹²⁴ *Idem.* *Éperons : les styles de Nietzsche*. P. 112.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. P. 129-130 (l'auteur souligne).

Conclusion

Ici comme ailleurs, poser le problème en termes de choix, obliger ou se croire obligé d'y répondre par un oui ou un non, concevoir l'appartenance comme une allégeance ou la non-appartenance comme un franc-parler, c'est confondre des hauteurs, des chemins et des styles bien différents.

Jacques DERRIDA, De la grammatologie. Paris : Minuit, 1967. P. 91

On trouve donc bel et bien une prise de position face à l'herméneutique dans la conférence que Derrida a prononcée en 1981 lors de sa première rencontre avec Gadamer. Elle est certes indirecte, mais elle n'en reste pas moins claire. Le choix de Derrida de critiquer l'interprétation heideggérienne de Nietzsche n'était certainement pas innocent, car Gadamer avait déjà manifesté son accord inconditionnel avec Heidegger sur cette question. De plus, la structure axiomatique de l'unité totalisante propre à la métaphysique que Derrida remet en question dans cette conférence est la même que celle qu'il attribue ailleurs à l'herméneutique. Ainsi, en mettant en doute la primauté de cette structure, c'est aux fondements de l'herméneutique telle qu'il la concevait qu'il s'en prenait. Dans sa conférence, il laissait enfin entrevoir une autre conception de l'interprétation, celle d'une interprétation qui ne serait plus régie par un centre fédérateur, par le puissant désir d'une présence pleine et péremptoire. Cette « herméneutique » derridienne de l'interprétation exclut toute herméneutique qui demeure dans l'horizon métaphysique. Elle « substitue le déchiffrement incessant au dévoilement de la vérité comme présentation de la chose même en sa présence ¹²⁷ ».

Un tel constat soulève de nombreuses questions. La plus évidente, dans le contexte de la rencontre de 1981, consiste à se demander si l'herméneutique de Gadamer se laisse

¹²⁷ Jacques DERRIDA. « La différance ». *Marges : de la philosophie*. P. 19.

circonscrire par le portrait général de l'herméneutique qu'a dressé Derrida ou si ce dernier n'aurait pas laissé échapper certaines intuitions essentielles en y allant à trop gros traits. Cette question ne sera certes pas résolue ici, mais il importe de mentionner que, malgré sa grande confiance en la compréhension, Gadamer n'était pas insensible à la perspective de Derrida. Cela se reconnaît dans son adage si célèbre : « l'être qui peut être compris est langage ». « La linguisticité essentielle de la compréhension voulait dire ici qu'il n'y a pas de pensée ou de compréhension avant le langage, mais que la compréhension n'est toujours rien d'autre qu'une recherche de mots pour ce qui cherche à être dit ¹²⁸ ». On n'arrive jamais vraiment à dire ce qu'il en est, mais, ce que l'on arrive à dire, c'est cela qui peut être compris. Gadamer l'a souligné en 1981 dans sa réponse aux questions de Derrida :

« Toute lecture qui cherche à comprendre n'est qu'un pas sur ce chemin qui ne trouve jamais de terme. Quiconque choisit ce chemin sait qu'il n'en "finira" jamais avec son texte : il risque le coup. Quand un texte poétique l'a touché à ce point qu'il finit par "entrer" en lui et par s'y reconnaître, cela ne suppose ni entente ni autoconfirmation. Pour se trouver, il faut s'abandonner. Et je ne me crois pas si éloigné de Derrida quand je souligne qu'on ne sait jamais d'avance ce que l'on sera quand on se trouvera ¹²⁹ ».

Gadamer sait donc aussi que le langage est une promesse qui ne peut jamais être tenue, mais que l'on renouvelle pourtant à la première occasion. Comme l'a si bien dit plus tard Derrida en parlant de la promesse d'une voix ou d'une écriture purement idiomatique : « la promesse, elle, en tant que promesse, est un événement, elle existe ; il y a de la promesse d'unité et c'est ce qui met le désir en mouvement ; il y a du désir. Dire que le désir est destiné à demeurer inassouvi, cela n'empêche pas qu'il y ait désir, et le désir est la motion essentielle de cette parole ou de cette écriture-là ¹³⁰ ».

¹²⁸ Jean GRONDIN. « La définition derridienne de la déconstruction ». P. 14.

¹²⁹ Hans-Georg GADAMER. « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida) ». P. 347.

¹³⁰ Jacques DERRIDA. « Dialangues ». *Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992. P. 146.

Il ne peut pas ne pas y avoir cette promesse d'unité et, à cet égard, l'herméneutique et la déconstruction s'accordent. C'est au niveau de l'attitude face à cette promesse que le désaccord ne peut être évité. « Car entre celui qui recueille le sens et celui qui sonne le glas de la philosophie, la différence est d'abord celle d'une attitude (ou, pour éviter ce lexique trop psychologisant, d'un “geste de la pensée”) qui porte l'ensemble du discours de part et d'autre ¹³¹ ». Gadamer s'efforçait de remplir cette promesse sans cesse renouvelée, alors que Derrida s'évertuait à montrer qu'elle ne serait jamais remplie. Le 23 mars 2002, quelques jours après la mort de Gadamer, Derrida a fait publier un texte dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* intitulé « *Wie recht er hatte ! Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer* » et dont la version originale fut publiée au printemps 2006 dans la revue *Contre-jour 9* sous le titre « Comme il avait raison ! » En plus d'y conclure en donnant raison à Gadamer au sujet de sa réponse de 1981 citée précédemment, Derrida y a écrit qu'il ne croyait pas à la mort de Gadamer. « J'avais pris l'habitude, si j'ose dire, de croire que Gadamer ne mourrait jamais. Qu'il n'était pas un homme à mourir. Quelque chose en moi le croit encore ». Plus loin, comme pour s'expliquer : « J'aimais tant le voir vivre, parler, rire, marcher, boiter même, et manger, et boire. *Tellement plus que moi !* J'enviais cette force qui en lui affirmait la vie. Elle paraissait invincible ¹³² ». Derrida ne pouvait dire avec plus de lucidité ce qui à la fois unifie et sépare la déconstruction et l'herméneutique de Gadamer.

¹³¹ Jean GREISCH. *Herméneutique et grammatologie*. P. 148.

¹³² Jacques DERRIDA, « Comme il avait raison ! ». *Contre-jour 9* (Printemps 2006). P. 87-88 (nous soulignons). Il faut dire que Gadamer est décédé le 13 mars 2002 à l'âge vénérable de 102 ans.

Bibliographie

1. Textes de Jacques Derrida

« Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) ». *Revue internationale de philosophie*. Vol. 38, n° 151 (1984). P. 341-343.

L'écriture et la différence. Paris : Seuil, 1967.

Éperons : les styles de Nietzsche. Paris : Flammarion, 1978.

De la grammatologie. Paris : Minuit, 1967.

« *Guter Wille zur Macht (II) : Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)* ». *Text und Interpretation*. Sous la direction de Philippe Forget. Munich : Wilhelm Fink, 1984. P. 62-77.

« *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* », *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 58-71.

Marges : de la philosophie. Paris : Minuit, 1972.

Mémoires pour Paul de Man. Paris : Galilée, 1988.

« Otobiographie de Nietzsche ». *L'oreille de l'autre*. Sous la direction de Claude Lévesque *et al.* Montréal : VLB, 1982. P. 11-56.

Otobiographies. Paris : Galilée, 1984.

Points de suspension. Paris : Galilée, 1992.

« La question du style ». *Nietzsche aujourd'hui ?* Paris : Union Générale d'Éditions, 1973. Vol. 1, p. 235-288.

Schibboleth : pour Paul Celan. Paris : Galilée, 1986.

« Spéculer — sur "Freud" ». *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion, 1980. P. 275-437.

2. Textes de Hans-Georg Gadamer

« *Destruktion and Deconstruction* ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 102-113.

- « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida) ». *Revue internationale de philosophie*. Vol. 38, n° 151 (1984). P. 344-347.
- « *Hermeneutics and Logocentrism* ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 114-125.
- L'herméneutique en rétrospective*. Paris : Vrin, 2005.
- « *Letter to Dallmayr* ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 93-101.
- « Texte et interprétation ». *L'art de comprendre. Écrit 2 : Herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Paris : Aubier, 1991. P. 193-234.
- Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1996.

3. Littérature secondaire sur le débat Gadamer-Derrida

- BEHLER, Ernst. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford : Stanford University Press, 1991.
- BERNSTEIN, Richard J. « *The Conversation that Never Happened (Gadamer/Derrida)* ». *The Review of Metaphysics*. Vol. LXI, n° 3 (Mars 2008). P. 577-603.
- DALLMAYR, Fred R. « *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue* ». *Critical Encounters: Between Philosophy and Politics*. Notre Dame : Notre Dame University Press, 1987. P. 130-158.
- DALLMAYR, Fred R. « *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue* ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 75-92.
- FORGET, Philippe. « *Arguments* ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 129-149.

- FORGET, Philippe et LE RIDER, Jacques. « Hans Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie ». *Le monde dimanche*. 19 avril 1981.
- FORGET, Philippe. « *Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte* ». *Text und Interpretation*, Munich : Wilhelm Fink, 1984. P. 7-23.
- GREISCH, Jean. *Herméneutique et grammatologie*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- GRONDIN, Jean. « La définition derridienne de la déconstruction ». *Archives de la philosophie* 62 (1999). P. 5-16.
- OXENHANDLER, Neal. « *The Man with Shoes of Wind* ». *Dialogue and Deconstruction*. Sous la direction de Diane P. Michelfelder et de Richard E. Palmer. Albany : State University of New York Press, 1989. P. 265-268.
- SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York : Routledge, 1990.

4. Autres textes consultés

- GOMBROWICZ, Witold. *Cosmos*, Paris : Denoël, 1966.
- GRONDIN, Jean. « L'herméneutique, de Heidegger à Gadamer ». *Le souci du passage*. Sous la direction de Philippe Capelle *et al.* Paris : Cerf, 2004. P. 41-60.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris : Authentica, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, Paris : Gallimard, 1971. 2 vol.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, Pfullingen : Günther Neske, 1961. 2 vol.
- MALLARMÉ, Stéphane. « Le mystère dans les lettres ». *Divagations. Œuvres complètes*. Paris : Pléiade, 1998. Vol. 2, p. 229-234.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra. Œuvres*. Paris : Robert Laffont, 1993. Vol. 2, p. 289-545.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir. Œuvres*. Paris : Robert Laffont, 1993. Vol. 2, p. 25-265.