

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**Gadamer et Derrida: entre l'unité du sens et le sens
« différencié »**

par

Ioana HONGU

**Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de
l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en Philosophie**

Août, 2007

© Ioana HONGU, 2007



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Gadamer et Derrida : entre l'unité du sens et le sens différé

par

Ioana HONGU

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

BETTINA BERGO

.....
président-rapporteur

JEAN GRANDIN

.....
directeur de recherche

CHRISTINE TAPPOLET

.....
membre de jury

RÉSUMÉ

Notre mémoire propose une lecture parallèle de ceux qui ont été les initiateurs des deux courants majeurs de la philosophie contemporaine et dont l'actualité est encore marquante : Gadamer et Derrida, les fondateurs de l'herméneutique et de la déconstruction.

Nous partirons de leur critique du langage comme signe, en essayant de souligner les conséquences que celle-ci entraîne au niveau de la conception du référent, du sujet et du sens. Tandis que Gadamer a tendance à supprimer la distance entre le mot et la chose et d'identifier sens et référent, tout en affaiblissant le rôle du sujet, Derrida s'efforcera de rendre cette distance infranchissable, jusqu'à dissoudre d'un coup le monde et le sujet, ainsi que la possibilité du sens, sans renoncer par là à chercher une nouvelle modalité de le concevoir. « Sens différé » ne veut pas dire sens inexistant, mais sens qui se donne sous une autre forme que celle de la présence, mais comme impossible, à venir ou promesse.

De plus, notre travail va se concentrer sur les conséquences de ces conceptions par rapport à l'être humain et à sa position dans le monde. Le questionnement sur la place de l'individu ou de la singularité va orienter discrètement mais avec insistance toute notre démarche.

Mots clés : Derrida, Gadamer, herméneutique, déconstruction, sens.

ABSTRACT

Our thesis would like to propose a parallel reading of those who have been the initiators of two major currents of contemporary philosophy and who are still relevant to philosophical actuality: Gadamer and Derrida, the respective founders of Hermeneutics and of Deconstruction.

We will start from their critique of language as sign and attempt to underline the consequences that this critique will have at the level of the referent, the subject and meaning. Whereas Gadamer has a tendency to suppress the distance between the word and the thing and to identify meaning and reference while also weakening the role of the subject, Derrida will try to make this distance unbridgeable, up to the point of operating, in one fell swoop, a dissolution of the world and of the subject and of the possibility of meaning, without thereby giving up on the search for a different modality of conceiving this meaning. «Sens différé» doesn't mean non-existent meaning but it means a meaning that gives itself under a different form than that of presence, rather as impossible, as «à-venir» or as promise.

Equally, our work will concentrate on the consequence of these conceptions with respect to the human being and his position in the world. The questioning on the place of the individual or of the singularity will orient discretely but insistently all of our undertaking.

Key words: Gadamer, Derrida, hermeneutics, deconstruction, meaning.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	I
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I - GADAMER	
L'oubli du langage.....	4
La perfection du mot. Le dehors est le dedans.....	10
La force de la chose.....	16
La place du sujet.....	21
CHAPITRE II - DERRIDA	
Le signe comme prétexte.....	26
Trace, écriture, différance.....	30
Faiblesse de la chose. L'appel au supplément.....	37
Le sujet impossible.....	39
Le « potlach » des signes.....	44
CONCLUSION.....	49
BIBLIOGRAPHIE.....	56

Remerciements

Je remercie mon directeur, M. Jean Grondin, pour sa disponibilité et ses conseils éclairés et bienveillants.

INTRODUCTION

La rencontre entre l'herméneutique et la déconstruction a-t-elle été une rencontre manquée? A-t-elle donné lieu à un dialogue de sourds, comme on le prétend souvent? En un sens, cette rencontre a eu lieu et n'a pas eu lieu et par cette ambiguïté, par ce jeu entre « se passer » et « ne pas se passer », elle aurait réussi à « dépasser » les cadres limités d'une rencontre réelle. Certes, les réactions de ceux qui attendaient avec impatience cet événement ont été diverses et les réflexions engendrées aussi.

Les réactions des deux personnages directement impliqués l'ont aussi été. Chacun des deux s'est placé plus ou moins visiblement dans l'ouverture marquée par ce (non-)événement. C'est, en effet, un choix philosophique qui recouvre un choix personnel de vie, pour chacun des deux, plus vieux que leur rencontre: regarder vers ce qui se donne, vers la richesse de l'expérience et de la vie, ou regarder vers ce qui existe comme manque, comme pas encore ou déjà, comme attente ou désir inassouvi, comme inaccessible ; et aussi regarder vers ce qui unit, ce qui rend possible la communauté et le partage, ou vers ce qui sépare, ce qui pousse dans les « entres » de l'indécidabilité et qui est constamment menacé par la dissolution, la solitude, le silence, la mort.

Gadamer va poursuivre 'le dialogue', tout en essayant de préciser sa position, de se défendre et de trouver un moyen de rapprocher les deux positions. Nombreuses ont donc été ses tentatives de comprendre et de répondre aux trois questions que Derrida lui avait adressées à l'occasion de leur rencontre d'avril 1981, à l'Institut Goethe de Paris¹. À la suite de la conférence prononcée par Gadamer sous le titre « Le défi herméneutique », Derrida va lui adresser trois questions. Trois questions à peine nommables, des remarques obliques, refusant presque de s'inscrire dans l'horizon du débat, trois questions errantes, indirectes, tombées du ciel, trois questions comme trois devinettes que Gadamer, fidèle à la « bonne volonté » du comprendre, essaiera de recevoir, d'accueillir, voire de renforcer. Ces trois questions auraient pris pour Derrida la forme de non-réponse,

¹ Nous allons mentionner ces textes, dans leur traduction française : « Texte et Interprétation »; « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) » dans *L'art de comprendre. Écrits II*, Aubier 1991; « Destruction et déconstruction », 1985, dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF 1996; « Romantisme, herméneutique et déconstruction », « Déconstruction et herméneutique », 1988, « Sur la trace de l'herméneutique », 1994, articles parus dans *L'herméneutique en rétrospective*, Librairie philosophique, VRIN, 2005.

de non-implication, d'interruption du rapport à l'autre. Derrida s'esquive à la double contrainte (*double bind*) du 'il faut répondre' et 'il ne faut pas répondre', en choisissant la réponse oblique, le parler sans parler.

Après, il gardera le silence, un silence qui se voulait tendre et respectueux du secret de l'autre, cet autre auquel l'accès est interdit à jamais ou, du moins, devrait l'être. Interdiction de parler que seule la mort de l'autre aurait pu lever en la transformant en responsabilité (enfin l'acte suprême de répondre !) devant le 'qui' de l'autre qui n'aurait pas été une somme de qualités, un 'quoi', mais quelque chose de singulier et de non répétable, pas comme identité mais comme différe(a)nce de lui à lui-même et aux autres. Responsabilité donc, qui n'est pas celle de répondre à quelqu'un, mais de répondre **de** quelqu'un quand ce dernier aura perdu son monde, donc sa langue, donc toute possibilité de se dire autrement qu'à travers ceux qui l'ont connu et qui lui ont survécu. Il y a deux textes, les deux après coup (geste tellement derridien !), après le gong final qui aura mis fin à la vie de l' « ami »² : le texte publié à la mort de Gadamer *Comme il avait raison! Mon Cicerone Hans-Georg Gadamer!*³ et le livre *Béliers, le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis le poème*, paru en 2003. Les deux textes placent cette relation dans l'ineffable qui aurait fait de leur rencontre, non pas une rencontre entre deux positions philosophiques, voire entre deux institutions qui parlent de la hauteur de leur autorité, mais entre deux êtres humains singuliers qui appartiennent par leurs questionnements et obsessions, à la grande famille de la philosophie, au-delà de l'histoire secrète de ses parricides et intrigues. En effet, Derrida considère indirectement sa manœuvre de soustraction au dialogue assez habile, par cela qu'elle aura rendu possible un dialogue encore plus intense en inspirant toute une génération descendante de l'herméneutique et de la déconstruction :

« Il faut savoir qu'entre Gadamer et moi s'est développée la discussion la plus stricte, la plus sérieuse et la mieux informée, mais **sans que nous y soyons pour quoi que ce soit**. Elle s'est développée **entre nous sans nous**, si je puis dire, grâce à la médiation de ses nombreux élèves et héritiers, surtout aux Etats-Unis et

² En utilisant le guillemets nous ne voulons pas mettre en doute l'authenticité du sentiment derridien, mais seulement indiquer par là qu'on devrait comprendre ce mot à la lumière des réflexions derridiennes sur ce sujet tout au long de son oeuvre- l'amitié comme « laisser être » qui n'est pas l'indifférence, mais l'interruption du rapport à l'autre.

³ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 mars 2002. [Traduction parue dans G. Leroux, C. Lévesque et G. Michaud (Dir.), « *Il y aura ce jour...* ». *À la mémoire de Jacques Derrida*, Montréal, À l'impossible, 2005, 53-56; repris dans *Contrejour* 9, printemps 2006, 87-91.].

en Italie. Mais ce n'est pas ici et maintenant que je voudrais rappeler ces débats plus ou moins virtuels et indirects au cours desquels, par l'intermédiaire de tant de philosophes, nous nous sommes plutôt rapprochés qu'éloignés l'un de l'autre »⁴.

Et également, cette manœuvre aurait permis de préserver la complicité, le don immatériel et inconcevable d'une amitié sans contrainte, sans manifestation extérieure, sans langue :

« (...) tout ce qui venait de lui irradiait une sérénité, dont j'avais le sentiment que Gadamer me l'offrait **de façon tout à fait personnelle**. Comme par **contamination** ou par **émanation** philosophique »⁵.

Pourtant le « non » de ce refus a marqué l'ouverture d'un espace de questionnement riche, ouverture dans laquelle notre mémoire se place lui aussi. Sans aucune prétention à jeter des ponts au-dessus des abîmes, nous nous proposons de faire résonner encore une fois ensemble leurs voix dans ce qu'elles ont de différent.

Nous tâcherons donc d'analyser leurs conceptions du signe et par là du langage, ainsi que les conséquences plus larges par rapport à la pensée du sujet et de la chose, en tant que référent ou sens. Notre analyse dépassera donc le cadre proprement linguistique et envisagera plutôt la dimension « pratique » de leurs conceptions, les réponses (plus ou moins explicites) que les deux philosophes donnent en ce qui concerne la condition humaine et sa place dans le monde. Nous le ferons, bien sûr, sans prétention d'exhaustivité, et tout en reconnaissant une certaine hésitation du pas. Mais, comme Heidegger le disait, « l'hésitation est la pudeur de la pensée » et c'est sous son signe que ce mémoire se place.

⁴ Ibidem, p.53

⁵ Idem- notre soulignage

CHAPITRE I - GADAMER

L'oubli du langage

« La seule chose qui est présupposée dans l'herméneutique est le langage ».

Friedrich Schleiermacher

La démarche gadamérienne se place d'emblée sous le signe du langage. Et du même coup, sous le signe d'un oubli qui aurait été celui du langage, à côté de l'oubli de l'écriture chez Derrida et de l'oubli de l'être chez Heidegger. Gadamer portera donc son regard critique sur les conceptions du langage dans l'espace occidental, en dévoilant la progression et la gravité de cet éloignement par rapport à la vraie nature du mot et de la langue, en partant de la Grèce antique même.

Considérée comme simple signe et plus tard, comme instrument sous la main dont le sujet pourra se servir à sa volonté, la langue aurait été systématiquement délogée de la place qui lui revenait depuis toujours en tant que dépositaire du sens et créatrice de monde. La conception occidentale efface progressivement l'intimité que le mot et la chose ont depuis toujours partagée : « À l'origine, l'unité intime du mot et de la chose va toujours ... de soi... »⁶

Tout comme Derrida essaie de réhabiliter l'écriture, Gadamer s'efforce de repenser la langue et de lui rendre justice. Il s'agit de reprendre le chemin là où il a été abandonné, et de se remettre dans la bonne direction, mais également de découvrir le « coupable », celui qui a rendu possible l'éloignement. Et tout comme Derrida, Gadamer l'identifie dans l'oeuvre de Platon et plus particulièrement dans son *Cratyle*, le dialogue qui traite du rapport entre les mots et les choses (à la différence du *Phèdre*, qui parle du rapport entre la parole vivante comme source de la vérité et l'écriture, comme possibilité de l'illusion, comme fiction ou supplément).

Cet oubli de la vraie essence du langage commence déjà avec le *Cratyle* platonicien et son questionnement sur la « justesse » du mot. Pour que cette

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, (1960), Paris, Ed. du Seuil, 1996, p.428

question soit posée, soutient Gadamer, il faut que Platon ait déjà exclu le rapport naturel et unitaire du mot et de la chose, cette intimité qui fait que la chose est effectivement dans le mot. La supposition platonicienne, implicite, serait que le mot peut être plus ou moins juste, plus ou moins correct, donc plus ou moins éloigné par rapport à la chose désignée. Ce qui revient à dire qu'entre le mot et la chose, il y a une distance, une séparation, que le mot et la chose tiennent des registres ontologiques différents. Du coup, l'« unité intime du mot et de la chose » est détruite et le mot devient un simple nom, c'est-à-dire, signe. Signe veut dire « pur renvoi », pure fonction. Et aussi ce qui n'a aucune valeur ontologique en soi, aucune consistance, aucun contenu. Geste inaugural de toute une tradition de pensée (à quelques exceptions près sur lesquelles nous reviendrons plus bas) qui va culminer avec la conception instrumentale du langage.

Le *Cratyle* platonicien aurait donc méconnu le vrai statut de la langue en opérant au moins deux glissements⁷ qui seront repris par la suite :

1) l'ignorance de la co-originarité de la parole et de la pensée. Platon considère la pensée antérieure à la parole. La langue serait donc quelque chose d'ajouté, d'extérieur à la pensée et à la conception du monde dans la pensée. C'est pour cela que le « dialogue de l'âme avec elle-même » se doit de rester muet. C'est seulement *après* la constitution de la pensée que la langue intervient.

La langue n'est pas regardée comme milieu de la pensée mais plutôt comme objet de réflexion, qui s'offrirait à une pensée déjà constituée et, par rapport à laquelle cette dernière est indépendante. Or, ce fait est impossible aux yeux de Gadamer: « celui qui pense se met en dehors de l'effectuation inconsciente de la parole et se place par la réflexion dans une distance par rapport à lui-même. Mais la véritable énigme est qu'en réalité cela ne nous est jamais totalement possible. **Toute pensée sur le langage est déjà rejointe par le langage lui-même.** Nous pouvons seulement penser dans une langue, et cette habitation de notre pensée dans une langue est l'énigme profonde que le langage pose à la pensée »⁸. La langue devient invisible parce que trop familière. Ainsi nous avons tendance à perdre de vue sa dimension d'inaccessibilité. Or, Gadamer veut redonner à la

⁷ Cf. Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977, p.83 et la suite, notre soulignage

⁸ Passage de Gadamer, repris dans J.Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, p.84

langue sa visibilité en tant que seul lieu d'apparition de la chose, du sens et du monde.

2) Le lieu de la vérité se déplace, de la vérité du mot qui consiste dans le fait d'avoir une signification (dans la présence de la chose) dans le mot même, vers la vérité logique de la proposition comme relation entre un « sujet » et un « prédicat ».

Pour Gadamer, cela est aussi synonyme de la perte de « contenu » du langage et de la concentration de la réflexion sur sa « forme » seulement comme forme extérieure. L'accent est déplacé : on perd de vue **ce qui** se dit dans la langue, **ce qui arrive** dans la langue et on la considère comme instrument extérieur à la pensée, instrument imparfait qu'on se doit d'améliorer en lui enlevant toute ambiguïté, en détruisant toute polysémie en vue d'accomplir l'idéal d'univocité. Bref, on ignore sa vie, sa force, sa créativité. Or, considérer le langage en tant que forme c'est ignorer sa vraie essence et le considérer comme système de signes, comme instrument sous la main, ce qui nie une chose incontestable aux yeux de Gadamer, à savoir l'universalité du langage et sa co-originarité avec la chose et avec la pensée, cette unité qui fait en sorte que le langage nous précède, nous porte et nous oriente en même temps⁹. Nous allons y revenir plus bas.

La question platonicienne sur la justesse des noms serait donc superflue. Ce que Gadamer veut mettre en évidence est que **tout mot est juste**, par cela même qu'il possède une signification, et alors seulement son emploi peut-être incorrect : « ... ce n'est pas le mot qui manque de justesse, c'est son emploi. »¹⁰ La « **perfection absolue du mot** » est donnée par la présence directe du **sens**¹¹ dans le son. Vérité devant laquelle Platon recule. Vu les difficultés de concevoir les

⁹ « Le langage (...) fait tellement partie de l'opération de la pensée, ou plus précisément, de l'interprétation, qu'il nous resterait peu de chose en main si nous voulions faire abstraction de ce que les langues nous transmettent en fait de contenu et ne penser la langue qu'en tant que forme. », Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, p. 427

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p.433

¹¹ Chez Gadamer, vu sa conception du langage, il est difficile de faire une distinction précise entre sens, signifié et référent, surtout que l'intérêt porte plutôt sur la dimension ontologique de l'herméneutique que sur sa dimension proprement linguistique ; certaines distinctions linguistiques sont abandonnées; ainsi, le problème de la constitution du sens ne se pose pas, étant donné qu'on arrive au monde dans un sens déjà constitué et qu'il porte en lui l'effort de toute une tradition, et également de tout un monde, de parvenir au langage. Chose, pensée et mot font unité. Il reste à voir de quelle manière Gadamer pense cette unité.

rapports entre les mots, les choses et les Idées, Platon fera le choix de réduire le mot au simple signe, qui n'a pas d'essence en soi et qui consiste simplement dans sa fonction de renvoi.

Le langage comme signe est purement extérieur à la chose, pure forme sans contenu propre, sans vérité, qui arrive après la chose et après la pensée. Cela témoigne de l'ampleur de cet oubli du langage comme unique milieu de l'apparaître de la chose et de la pensée elle-même. Pourtant il n'y a pas de chose, ni de pensée avant le langage. Il y a une plutôt concomitance entre eux.

Si Platon donne le signe de départ pour cette histoire de la pensée du langage en tant que signe, c'est pourtant l'*Aufklärung* qui la mènera à son accomplissement. Cette fois, par la confiance exagérée dans la toute-puissance du sujet, dans sa position centrale qui l'érigera en maître du langage, en manipulateur de signes. Ainsi, la langue devient simple instrument sous la main. Or, Gadamer n'épargnera pas ses moyens pour exprimer son profond désaccord avec cette conception : « L'interprète ne se sert pas des mots et des concepts comme l'artisan qui prend en main ses outils et les dépose ensuite »¹². Nous sommes tous sous l'emprise du langage, nous arrivons au monde dans une langue, nous respirons dans la langue, nous souffrons et tombons malades dans la langue, parfois de la langue, elle est plus forte que nous en cela qu'elle garde, génère et perpétue le sens dont on a tous besoin et qui nous ouvre et nous élève à la spiritualité. La langue nous accueille et nous dirige avec douceur vers quelque chose qui par sa nature nous dépasse tout en nous constituant. La réduire à un instrument c'est méconnaître toute sa richesse et toute sa générosité. Aussi, essayer de couper le mot de son unité organique qui est le tout de la langue, faire des découpages artificiels dans le corps de la langue en vue d'instituer un langage univoque, précis, formel ce n'est que méconnaître sa vie et sa force de régénération. Parler de la langue, critiquer la langue, penser même la langue c'est le faire encore dans la langue même, et c'est là son universalité. Nous habitons tous dans la langue, à l'intérieur de la langue, consignés à la langue, attachés à la

¹² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p.426

langue et on ne peut pas s'échapper. Mais aussi la langue assure notre liberté par rapport à l'environnement, l'humain étant le seul à avoir un monde¹³.

La question qui reste est : si le mot n'est pas signe ou pas seulement signe, si le mot n'est pas simple instrument, ni objet de connaissance devant un sujet connaisseur, qu'est-ce ^{qu'est-ce qu'il est donc} qu'il est ? Comment l'envisager ? Ce que Gadamer pressent en lisant Platon (et ce que Platon pressentait lui-même d'une certaine manière), c'est la possibilité de concevoir le mot en tant qu'image de la chose : « Le mot n'est pas seulement signe. **En un sens difficile à saisir**, il est bien, lui aussi, quelque chose qui tient presque de la copie »¹⁴. Ce passage est un peu mystérieux. Zoran Jankovic, dans sa thèse de doctorat, intitulée '*Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein ?*' y lit la possibilité que la conception de Gadamer envisage ce rapprochement entre mot et image.¹⁵ Cependant, le rapport du mot à la chose, soulève une difficulté de penser presque insurmontable.

Tâchons d'y regarder de plus près en revenant à la première partie de *Vérité et méthode*, là où Gadamer distingue entre signe, symbole et image. Comme nous l'avons mentionné plus haut, le signe ne servirait qu'une fonction de renvoi, il n'a pas de dignité ontologique, ni d'essence autre que son effacement. Par contre le symbole serait « pure suppléance » et la différence entre lui et le signe en serait une de nature ontologique ; dans le symbole quelque chose est présent : « Ainsi le symbole 'tient lieu' en représentant, c'est-à-dire en rendant une chose immédiatement présente »¹⁶. Quant à l'image, elle « occupe effectivement une position intermédiaire entre le signe et le symbole. »¹⁷. Elle tient lieu de signe par sa fonction de renvoi, et d'image par sa capacité de rendre présente la chose. Mais il y a aussi un autre aspect : l'image apporte « un surcroît de signification », ainsi que le représenté, « le modèle » y apparaît comme « plus authentique, tel qu'il est en vérité »¹⁸. De plus, l'image n'a pas besoin d'institution comme le signe ou le symbole, même si elle a besoin d'une certaine institution dont Gadamer

¹³ Idée reprise de son maître, à la différence que Heidegger n'attribuait pas au langage ce rôle d'émancipateur.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p.440, notre soulignage.

¹⁵ Zoran Jankovic, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein ?*, p.29 et suivantes ,

¹⁶ Ibidem, p.172 .

¹⁷ Idem, p.173 .

¹⁸ Idem ,

n'élucidera pas la nature : « pour l'image il n'existe pas d'institution dans le même sens ».

Certes, malgré une possibilité réelle d'envisager le mot en tant qu'image, il reste des difficultés, par cela que la distance entre le mot et la chose n'est pas encore supprimée. L'image est plus près de la chose, mais l'image n'est pas intégralement la chose, elle la représente et accroît sa signification, mais l'identification ne s'opère pas. À notre avis, le platonisme est encore à l'œuvre dans cette approche.

La perfection du mot. Le dehors est le dedans

Pour l'instant, restons-en à la troisième partie de « *Vérité et méthode* » et essayons de mettre en évidence la manière dont Gadamer envisage ce rapport du mot et de la chose : « Il y a cependant une pensée qui n'est pas grecque et qui rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue dans la pensée occidentale ne peut pas devenir total. C'est la pensée chrétienne de l'*Incarnation* »¹⁹. La nouveauté, la bonne nouvelle de cette pensée, consiste dans sa manière originelle d'envisager le rapport entre l'un et l'^{pl}multiple, entre l'éternel et le temporel, entre l'infini et le limité. Une nouvelle manière qui ne soit pas aussi violente que l'autre et qui fasse part et justice à ce qui se présente sous le conditionnement du temps, de l'espace, de n'importe quelle limitation et qui finalement mènera à une sorte d'affaiblissement de ces distinctions tenues pour inébranlables par la tradition philosophique²⁰.

Le rapport entre la pensée chrétienne et la pensée du langage n'est qu'indirect et Gadamer ne propose pas cette philosophie comme alternative. Elle est importante seulement par ce qui tient de la possibilité de concevoir un rapport un-multiple qui n'ait rien du rapport logique. Par cela elle ouvre une nouvelle voie qui permet de rattacher le mot à la chose, le mot à sa spiritualité, à son sens. Quelle est donc cette relation entre le Père et le Fils, entre Esprit et Verbe (les autres noms de...) dans ce que la théologie appelle *Verbum Dei*? Ni causalité, ni précedence, n'importe laquelle serait sa nature: temporelle, d'essence, etc. Ni transformation de l'un en l'autre. Ni amoindrissement, ni épuisement. « Mystérieuse unité », dit Gadamer, dont le plus grand miracle n'est pas que le « le Verbe devienne chair, qu'il sorte de lui-même et passe dans l'être extérieur, mais que ce qui sort ainsi de soi-même et s'exteriorise dans l'expression soit le Verbe depuis toujours ». Fragment qui étrangement fait écho à Derrida, quand il parle du rapport entre le discours oral et l'écriture, par la structure de la phrase et aussi par la complémentarité du contenu : « Nous voudrions ... suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture, si réelle et si massive qu'elle soit, n'a été possible qu'à une

¹⁹ Idem, p.442

²⁰ Derrida aussi s'attaquera aux couples d'oppositions hiérarchiques de la métaphysique. À la différence de Derrida qui choisit l'indécidabilité entre les termes de l'opposition, en cela qu'il refuse de se prononcer sur le privilège d'un d'entre eux, Gadamer fera le chemin vers leur identification, d'après le modèle chrétien de l'Incarnation et de la processualité du Verbe.

condition : que le langage « originel », « naturel » etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même écriture »²¹. Mais, tandis que Gadamer fait un pas vers l'identification du mot et du sens, Derrida fait un pas vers l'identification du mot et de la trace. Qu'est ce qu'on veut dire par là ? Tandis que Gadamer institue le mot comme sens, comme directement relié, connecté à la source, comme à la bouche de Dieu qui crée le monde en parlant, Derrida le coupe, approfondit cette blessure, dans la direction d'une séparation sans espoir de retrouvaille - le mot et la bouche qui le prononce ne gardent plus aucun contact, le mot tombe dans le monde, erre dans le monde, sans espoir de revenir un jour à la source, sans espoir de repos, sinon dans la mort, qui dorénavant l'accompagne. En revenant au fragment antérieur, Gadamer et Derrida prétendent tous deux trouver le déjà-là, le toujours-là du sens, et respectivement de l'écriture : l'oubli n'a pas réussi à abîmer, à diminuer la force de ce qui était oublié. En ce qui concerne le rapport intérieur/extérieur Derrida dit que le dedans est le dehors parce qu'il n'y a que le dehors, tandis que Gadamer dit que le dehors est le dedans, parce qu'il n'y a que le dedans. Derrida dit, la parole est écriture parce qu'il n'y a que l'écriture, parce que sans qu'on le sache la parole a toujours été écriture ; Gadamer dit que le mot est le sens parce qu'il n'y a que le sens (comme complicité - unité de la chose et de la parole, comme contemporanéité du mot et du sens, comme présence totale du *verbum interius* dans tout acte de parole, le sens est présent entièrement dans la parole - conception presque mystique, confiance ou foi dans cette unité miraculeuse, étonnement devant cette heureuse condition humaine dont l'ange gardien est la parole !)

Évidemment, Gadamer applique le modèle de la pensée chrétienne au langage, en supprimant la distance entre le mot et la chose, entre la parole et la pensée. La supposition de la conception traditionnelle de la langue stipulait en bonne tradition platonicienne que le mot appartenait à une extériorité corrompue et doublement éloignée par rapport à la raison qui, elle seule, correspondait à l'essence de l'être. L'âme qui avant de tomber dans le corps s'est réjouie de la perfection des Idées, est contrainte à s'exprimer à travers les mots, mais tout ce

²¹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris Ed. de Minuit, 1967, p.82

qui tombe en dehors est contaminé, est imparfait, soumis aux multiples conditionnements et trahit l'essence immuable et parfaite de l'Idée. Cette méfiance envers l'extérieur et la matière est un motif récurrent de la philosophie²².

Le problème qui persiste, qui résiste même à cette conception chrétienne, est en fait celui du rapport entre une intériorité parfaite, incorruptible, directement participante de la parole divine, comme *verbum interius* et sa chute dans un extérieur hostile, étranger, dangereux, corrompu, sa chute dans la diversité imparfaite des langues. Si la parole divine est une (*verbum cordis*, comme disait Augustin) alors comment interpréter la distance d'une langue à l'autre, comment rendre compte de cette différence ? Il reste encore ce problème que Gadamer s'efforcera tout au long de sa pensée à éclaircir. Si on prêche constamment l'unité du sens, comment se fait-il qu'il y ait plusieurs langues, plusieurs traditions, plusieurs codes culturels, bref, la diversité, voire la différence ? La traduction est-elle encore possible en tant que transport, transposition du sens d'une langue dans une autre, ou bien, comme le considère Derrida devrait-on voir la traduction comme transformation et comme effort de laisser intact le « noyau », le secret, le sacré, la différence intouchable qui veille en chaque langue et la protège, depuis Babel ? Nous allons revenir sur ce problème.

Cependant, Dieu est le Fils, le Fils est le Dieu, il n'y a pas de différence d'essence entre eux deux, il n'y a pas amoindrissement, dépréciation, dérivation de l'un à l'autre ; il n'y a pas de distance, de séparation, d'hierarchie de l'un à l'autre. Et voilà aussi le vrai rapport du mot et de la chose. Gadamer unit ce qui était séparé dans la conception du langage comme signe; cette délimitation artificielle, cette différence sont effacées et, le mot reprend sa place et sa dignité en tant que seul capable de porter la chose, dans le double sens de la supporter, de lui donner un support, un corps pour ainsi dire et la porter à son terme pour la mettre au monde, la rendre donc visible ou lui assurer l'entrée dans le monde. Ou autrement dit la langue est le seul médium d'apparaître de la chose.

²² Même Derrida va succomber d'une certaine manière, quand il parle du « il faut » : il faut le langage, il faut la vérité, il faut le politique, il faut même si l'on sait que tout ce qui tombe dans le monde, surtout ce qui résiste paye pour cela du prix de sa fraîcheur, de sa vie; cela dure et durcit du même coup.

Pour mieux mettre en évidence cet aspect, appuyons-nous sur un passage de l'*Introduction à Hans-Georg Gadamer* de J. Grondin : « Pour l'herméneutique gadamérienne du langage, cette idée signifie que l'acte pur de la pensée ne saurait être distingué de son extériorisation et de sa manifestation langagière. La matérialité du langage cesse dès lors d'apparaître comme une manifestation imparfaite de la pensée pour devenir son seul véritable lieu d'actualisation. C'est en ce sens qu'Augustin (ou, plus généralement, la pensée chrétienne de l'Incarnation) représente pour Gadamer une passionnante exception à l'oubli occidental du langage. Pour nous, comme pour l'Incarnation divine, l'extériorisation de la parole n'est pas un acte second et postérieur à l'achèvement de la connaissance, elle se confond au contraire avec la formation de la pensée elle-même »²³.

Cela serait l'unité du mot et de la chose conçue comme processus, comme procession, co-existence, simultanément, union, contemporanéité (dans le sens kierkegaardien, c'est-à-dire comme saut dans le temps originaire et dans le secret de la complicité hermétique avec Dieu, qui arrache l'individu au monde circonstanciel : le temps du choix et de l'affirmation de la croyance est le temps sans durée parce qu'actuel). Conçue aussi comme réitérable, répétable parce que permanente, dans le sens où la messe célèbre toujours le même événement, sans être une simple remémoration, mais une participation actuelle au sens qui se représente, une actualisation du sens.

Incarnation donc, par laquelle la matérialité est rachetée, inscrite dans le royaume du signifiant; le corps, le sensible, le limité peuvent demander le droit à une voix et pas à n'importe laquelle mais à celle qui a été toujours sienne: la voix du sens. La métaphysique occidentale a toujours écrasé le matériel, le temporel, le contingent. L'autorité de l'intelligible, sa primordialité par rapport au sensible, a toujours mené à la dévalorisation de ce dernier. La raison, l'objectivité, sa voix froide, tranchante, précise a condamné au silence toutes les petites voix singulières: alignement, nivellement, réduction, mutisme. C'est pour cela que les philosophes, voire les métaphysiciens, ont parlé, ont essayé de parler depuis toujours la langue de la métaphysique, la langue impersonnelle de la conceptualité, de la logique, tout en tâchant de ne pas paraître en tant que

²³ Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1999, p.198

personnalités, de dépasser les limites serrées de leur subjectivité, de leur corporéité, de leur expérience et de s'élever à quelque chose, qui leur appartenait de droit, cette familiarité du sens, cette intimité et « contamination »²⁴ originaires, essentielles. De ce point de vue, Gadamer va dans la même direction que Derrida. La langue a une vie propre et une unité organique qui fait en sorte qu'elle puisse répondre intégralement aux besoins de la chose et qu'elle dépasse amplement toute hiérarchie ou organisation purement logique ; le commun dans la langue ne prend pas seulement la forme de l'universel générique, mais aussi la forme de la métaphore, ce qui rend possible de nouvelles configurations du monde, à part celle instituée par la logique : « (...) on doit peut-être dire, et en passant aussi aux autres mondes culturels, qu'il ne peut jamais y avoir de « philosophie » que sans métaphysique. La philosophie n'est peut-être de la philosophie que lorsqu'elle laisse derrière elle la pensée métaphysique et la logique de la proposition. Sur ce chemin, nous sommes toujours en route, de l'anamnèse de Platon à la logique de Hegel. »²⁵

Une différence: pour Gadamer la voix individuelle, même si elle se fait entendre, est d'emblée mise sous le sens, orientée, captée, canalisée en tant qu'actualisation du sens, et finalement c'est le sens qui parle chaque fois, ou qui a le dernier mot ainsi, notre unique dignité en tant qu'humain serait de nous mettre à l'écoute de ce sens qui est œuvre de la tradition et de ce qu'il y a de commun entre nous. Mais dans ce cas, notre limite fait notre bonheur et nous donne au moins la certitude de l'appartenance à quelque chose de plus fort que nous. Ainsi, le message gadamérien en est un d'espoir. Pour Derrida, la voix individuelle reste ce qu'elle est : une voix singulière qui parle d'une expérience singulière, vouée à sa perte et qui se partage entre le risque de ne pas se faire entendre (voire comprendre) parce que trop personnelle (et par là idiomatique) ou de se faire comprendre parce que déjà morte. Dans *Schibboleth*, en parlant du rapport entre

²⁴ Contamination dans l'autre sens que celui derridien : si pour Derrida le pur était toujours impur, pour Gadamer l'impur a toujours été contaminé par la pureté, ou mieux, ce qui paraissait indigne a toujours été signifiant. Seulement que, si on garde le terme de contamination, on garde l'idée de double essence, de différence donc, ce qui pour Gadamer n'est pas le cas.

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, p.196, dans le texte « Sur la trace de l'herméneutique » (1994), où, à notre avis, Gadamer marque la plus intense disponibilité envers la déconstruction tout en cherchant de nouveaux points de rapprochements entre les deux, surtout au niveau de la terminologie. Gadamer essaiera des « traductions » de la terminologie déconstructiviste. Ainsi, il y aura une correspondance entre *Verbum Interius* et la dissémination, le dialogue et la « différence », entre « rupture » et « nouveau horizon ».

le singulier et la lisibilité, Derrida montrera comment le singulier paye du prix de sa vie ce passage dans la sphère du dicible (lisible).

La force de la chose

Spéculatif, provient étymologiquement de *speculum*, miroir. La dimension spéculative de la langue serait donc pour Gadamer, sa capacité à refléter le monde **tel qu'il est**.

En partant de la formule hégélienne évoquant une « structure spéculative de la langue », Gadamer va opérer un glissement conceptuel qui finira par nier le point de départ, qui, somme toute est une technique assez commune à l'herméneutique et à la déconstruction. C'est que les deux orientations essaient de redonner une nouvelle vie, une nouvelle force et respectivement une nouvelle mort ou faiblesse à la conceptualité philosophique. Pour faire cela, Gadamer reviendra à la source vivante qui est la langue naturelle. Tandis que Derrida redonnera au concept une nouvelle faiblesse, sans aucun support, soit-il celui de la substance ou de la présence à soi du sujet. Pour lui tout est l'œuvre du hasard, de la chance, du pouvoir; arbitraire donc, ou pour être plus clair, de la capacité de répétition qui crée l'idéalité, ou l'illusion, ou l'effet de...

Hegel parle donc d'un heureux instinct de la langue (allemande dans son cas) à copier, à son niveau, les structures de la logique réflexive. Gadamer va reprendre cette idée à son compte et l'approfondir: la langue est spéculative dans un sens plus radical que celui mis en valeur par Hegel, au moins pour deux raisons décisives : d'un côté, la langue reflète les choses elles-mêmes, de l'autre, le mot, le discours ou toute actualisation de la langue dans une forme finie ou circonstancielle reflète en lui le tout du sens, tout fragment plonge ses racines dans une totalité qui le porte, qui le soutient et qui fait sa force. C'est sur le non-dit que la force d'une parole se construit, et c'est également ce non-dit qui l'oriente et la met à l'abri du non-sens. C'est une double réflexion, de la partie dans le tout et du tout dans la partie, ce qui nous fait penser à la monadologie leibnizienne et ce qui nous ouvre la voie vers la compréhension gadamérienne de la diversité des langues et de leur relation. Chaque langue crée et garde soigneusement l'accès au monde qu'elle instaure. Et chaque langue reflète en elle l'unité d'un sens universel qui oriente toute la tradition et, pourquoi pas, cela serait l'espoir gadamérien, qui oriente l'humanité elle-même, au-delà de toutes les différences. Après tout, tout monde humain a une constitution langagière : « Néanmoins c'est toujours un **monde humain, c'est-à-dire un monde à constitution linguistique,**

qui se présente dans n'importe quelle tradition. **En tant que constitué par la langue, chacun de ces mondes est en lui-même ouvert à toute compréhension possible**, donc à toute extension de sa propre image du monde et, par conséquent, il est, dans cette mesure accessible à d'autres »²⁶. C'est dire que tout être humain participe à l'unité du sens par cela même qu'il parle une langue. En se plaçant dans une langue, il se place dans l'ouverture au sens. Et toutes les autres langues participent à ce sens-même par cela qu'elles toutes sont langues. Argument dont la simplicité est tellement grande qu'il perd son évidence. C'est que cette opération de rendre visibles les choses simples et familières est plus difficile qu'on l'imagine.

Chaque langue est donc seulement une « vision » limitée du monde, mais une vision toujours perfectible, une vision qui peut s'élargir, sans être pour autant relative. Penser en termes de relativisme n'est possible que si on imagine un « observatoire situé à l'extérieur du monde », mais cela n'est plus le cas. Le « monde en soi » est l'analogon du verbe intérieur, il s'actualise dans la diversité des mondes proposés par chaque langue sans perdre son unité. Pourtant il ne se trouve nulle part ailleurs que dans ses actualisations. Il n'est pas inaccessible, intouchable ou impensable. C'est pour cela qu'on peut parler de « profils langagiers », comme Husserl parlait de « profils de perception » dont la continuité donnerait la « chose en soi ». Avec une nuance supplémentaire : tandis que les profils husserliens étaient différents l'un de l'autre, et se donnaient successivement, ces profils langagiers dont parle Gadamer ont une relation d'inclusion réciproque, qui n'est plus un relation logique ou empirique, mais une relation de vie : « chacun contient virtuellement tous les autres ; autrement dit, chacun peut s'élargir en entrant dans tout autre »²⁷. C'est-à-dire, toutes les langues disent la même chose, mais de manière différente- différence qui tient de multiples conditionnements, quoique parfaite- perfection qui tient de l'enracinement dans le non-dit (la totalité) de la langue. Autrement dit, toute expression langagière est limitée et parfaite en même temps. Chaque langue est parfaite et indépendante par rapport à toutes les autres, parce que dans chaque langue le sens se dit pleinement. Mais chaque langue a aussi la capacité de s'ouvrir vers toute autre

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p.471, notre soulignage.

²⁷ Ibidem, p.472.

langue. Encore une fois, l'Un se montre dans le multiple sans diminuer ; entre l'Un et le multiple il n'y a pas une différence de statut ontologique, il n'y a plus de distance : le propre de l'Un est de se donner dans le multiple, et nulle part ailleurs, c'est-à-dire que le sens n'existe pas indépendamment de ses occurrences mondaines. Bien sûr, la difficulté de la pensée gadamérienne est élevée.

« La chose même est claire depuis toujours »²⁸. Le sens et le monde se disent clairement dans chaque langue; quoique différemment. Seulement que le sens et le monde sont eux-mêmes en changement. L'unité du sens est en fait l'unité d'une direction. Le sens n'est pas fini, il se transforme et il s'enrichit lui-même avec chaque expérience humaine. La métaphore du sens est celle de l'horizon, qu'on ne peut jamais toucher : dès qu'on s'avance, il se retire. Mais en même temps, l'horizon se ferme sur nous tout en nous protégeant, comme un cercle magique qui marque les limites de ce qui nous appartient, de cette terre ferme qu'on renforce encore chaque fois qu'on s'adresse la parole l'un l'autre.

La diversité des langues, reste un argument fort contre l'unité du sens que Gadamer est prêt à reconnaître à l'œuvre dans toute langue et au-delà de toute langue donnée.

En introduisant la distinction entre environnement et monde, Gadamer essaie de tourner cet argument en sa faveur. La langue serait également la place de l'émancipation de l'humain par rapport à son environnement qui dorénavant va se nommer monde. Cette possibilité de changer de monde va de concert avec la possibilité de changer de langue. Mais est-ce qu'on peut vraiment faire cela ? Gadamer reconnaît la primordialité de la langue maternelle et le rapport privilégié que l'humain entretient avec le monde donné dans cette langue. Le problème reste toujours : il y a plusieurs langues et même à l'intérieur de la même langue il y en a plusieurs. À la limite, chacun parle sa propre langue, sur ce point Derrida a décidément raison. À la limite chacun a donc son monde et encore à la limite chacun est seul avec son monde et ne communique avec les autres que par hasard, par bribes, par approximation. Le problème de la traduction passerait à l'intérieur même de la langue.

²⁸ Idem, p.431

Il faut supposer quand même que ces langues se ressemblent, qu'elles se font écho une l'autre et que donc, la communication humaine serait aléatoire et imparfaite, mais encore possible. Autrement, on serait éternellement voués à la solitude et à l'hermétisme. Bouche, oreilles, yeux et cœur fermés, intouchables et sans espoir. Or, notre force, en tant qu'humanité, est donnée par le fait de partager cette expérience qui nous est commune : l'expérience du monde, de la langue, de la pensée, l'expérience de la vie. Partage et espoir seraient les nouveaux mots d'ordre de la philosophie gadamérienne.

La relation entre les langues est un des points de désaccord entre Gadamer et Derrida. Pour Gadamer dans la traduction, il s'agit seulement de permettre au sens exprimé dans la langue originelle de passer dans la langue d'accueil. Tâche difficile mais non impossible, vu la participation des langues au sens ; chaque langue serait une actualisation du sens et par là la possibilité du passage du sens d'une langue à l'autre est assurée.

Pourtant le modèle derridien est plus convaincant. On se rappelle la métaphore benjaminienne de l'amphore, la « métaphore » comme dirait Derrida, grâce à son esprit ludique. Chaque langue est un morceau d'une amphore brisée, donc chaque langue a son unité et son noyau secret auquel une bonne traduction se doit de ne pas toucher : laisser être ou refuser de comprendre, de s'approprier, de rendre sien un sens étranger est le signe d'une infinie renonciation devant l'être de l'autre. Pourtant l'amphore pourrait être reconstruite, et « à travers cette impossible possibilité s'annonce, - d'où le caractère messianique de la traduction- la réconciliation des langues. Et l'événement d'une traduction, la performance de toutes les traductions, ce n'est pas qu'elles réussissent, - une traduction ne réussit jamais au sens pur et absolu du terme ; ce que réussit une traduction, c'est à promettre une réussite, c'est à promettre la réconciliation »²⁹. Et plus bas : « La promesse d'une traduction, c'est ce qui nous annonce l'être langue de la langue ; une bonne traduction nous dit seulement ceci : il y a de la langue ; c'est pour cela

²⁹ *L'oreille de l'autre, Textes et débats avec Jacques Derrida*, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB, 1982, p.163

que l'on peut traduire et que l'on ne peut pas traduire parce qu'il y a quelque chose comme de la langue. » Comment interpréter tout cela ? Malgré la diversité des langues et l'irréductibilité d'une langue à l'autre, il y a quelque chose comme le mystère de la langue, comme une union secrète et dont la signification ne se laisse pas saisir, union qui consiste dans le fait que tout être humain parle une langue (même si personne ne parle une langue qui soit entièrement sienne). Et, le simple fait que tout être humain parle une langue, est le gage qu'un jour, peut-être, quelque chose qu'on n'a pas le pouvoir de prévoir pour l'instant arrivera, bien sûr, quelque chose de l'ordre de l'impossible, l'à-venir rupture, l'à-venir monstruosité ou catastrophe.

La place du sujet

Si le sujet est vu comme lieu de la concrétisation du sens et de la tradition, alors qu'est-ce qui reste du sujet de l'ancienne relation sujet/objet ? Le sujet perd son rôle d'agent de réflexion, il perd aussi son privilège par rapport à la chose. Corrélativement la chose obtient une nouvelle force. Dorénavant, ce qui importe au sujet est de rentrer en jeu et de se tenir à la hauteur de ses exigences. Il est seulement censé répondre avec vigueur à la balle que le monde d'un côté et la tradition de l'autre lui lance. Répondre, cela témoigne d'une certaine passivité du sujet. De toute façon il n'est plus le maître du monde, il n'a plus le pouvoir d'ordonner et d'organiser le monde à son goût, comme il ne sait pas trop dans quelle direction les choses se meuvent. Il lui reste le rôle plutôt modeste, mais heureux s'il s'y prend avec sagesse, de vivre en conscientisant cette passivité, cette limitation et de suivre le courant tout en essayant de comprendre et de se comprendre.

L'herméneutique de Gadamer enlève donc au sujet son autonomie, sa position privilégiée et son pouvoir contrôlant. Le sujet (nous allons continuer à utiliser ce terme même si sa signification n'est plus la même) est soumis à une série de conditionnements qui font de lui plutôt un participant au jeu qu'un maître des cérémonies. Nous connaissons l'importance avec laquelle Gadamer traite du jeu dans la première partie de « Vérité et Méthode », plus précisément là où il s'agit de l'expérience de l'œuvre d'art et de sa vérité particulière qui plus tard va devenir le paradigme de la vérité herméneutique. Il s'emploie donc à trouver le propre de cette vérité autre, autre que la vérité de la science co-jointe à l'idéal de vérifiabilité et de la « répétabilité » de l'expérience ainsi qu'à la vérité propositionnelle et à l'univocité du langage. Une vérité plus large et plus authentique, plus originaire et plus riche, une vérité multiple et créatrice. Ce que Gadamer va identifier comme vérité de l'œuvre d'art.

Mais revenons au jeu. Ce que nous voulons mettre en évidence est la possibilité d'envisager la langue comme jeu, pour mieux indiquer ce que le sujet est devenu pour l'herméneutique. Comme nous avons vu, grâce à sa structure spéculative, la langue reflète la chose elle-même. Dans la philosophie

traditionnelle ce pouvoir de former des mondes revenait au sujet qui gardait une position d'extériorité, d'autonomie et d'indépendance par rapport au monde. Le monde ne le touchait pas, ne le conditionnait pas, n'avait aucun pouvoir sur lui. Donc, la langue prenait la place du sujet et des attributions de celui-ci. Dorénavant il perd son indépendance, il arrive, il respire, il se déplace dans quelque chose qui l'englobe, qui le dépasse. Ce n'est plus lui qui offre un visage au monde, mais la langue qui lui propose un monde déjà constitué, qu'il ne peut pas même refuser, même si la possibilité d'un éloignement relatif existe. Nous pouvons, par exemple, choisir la langue qui nous convient, qui réussit le mieux à exprimer notre être singulier et notre expérience singulière. Celan a choisi l'allemand, la langue de l'ennemi; Levinas a choisi le français, comme plus accueillant, plus généreux, plus capable de dire sa pensée; Derrida lui-même a choisi le français, comme la seule langue qu'il a et qui n'est pas la sienne comme place d'un débat presque amoureux qui épuise toutes les nuances entre la tendresse agressive et la violence la plus impuissante.

Pourtant, même si on peut se défaire des conditionnements et de la tradition qu'une langue particulière nous impose, on ne peut pas se défaire totalement de la langue. On ne peut pas se taire comme on ne peut pas parler *en langues*. On se doit d'habiter la langue, **une** langue, sinon on est voué à la solitude, voire au solipsisme. Chaque langue fait don d'un monde qu'on partage en commun, chaque langue nous supporte et nous empêche de tomber dans le désespoir. La langue nous guérit de la solitude.

Cette dépendance par rapport à la langue est dorénavant constitutive du sujet qui est pris, enchevêtré, ordonné par la langue. Et ce rapport à la langue est également rapport à la tradition. La tradition est déposée, sédimentée et transmise par la langue. Gadamer parle d'une *appartenance* (*Zugehörigkeit*) du sujet à cette tradition, une appartenance qui démunit le sujet et le met en position d'écoute, de soumission (« *Horen* » = « *Ouïr* »). La tradition fait autorité dans le sens que le sujet ne peut pas ne pas entendre sa voix, il ne peut pas détourner son écoute à la manière dont on détourne le regard quand on refuse de voir quelque chose. La tradition s'impose de cette manière presque violente (mais Gadamer n'est pas trop sensible à cet aspect) et le sujet n'a qu'à se conformer, pour son bien et pour le bien de tout le monde, ajouterait peut-être Gadamer. Écouter donc et répondre de manière appropriée, serait le rôle du sujet par rapport à la langue et à la tradition.

S'harmoniser, s'accorder, s'adapter à la direction des choses, tout en sachant que ce qui le détermine est plus haut que lui et qu'en même temps il est la place d'actualisation de cette chose qui ne lui appartient plus, mais à qui, au contraire, il appartient. Autrement dit, accepter le défi et entrer dans le jeu, saisir la balle (rappelons-nous du poème de Rilke que Gadamer donne en citation dans l'introduction de *Vérité et Méthode* tout en préfigurant la direction de sa propre démarche !) en renonçant à toute illusion de contrôle ou d'initiative. Nous arrivons dans un monde déjà constitué, dans une langue déjà parlante, dans une histoire qui se poursuit depuis des temps immémoriaux. Il ne nous reste rien d'autre à faire que de suivre et de nous élever à la hauteur de cette condition. En même temps, la tension entre cette conception du sujet et la singularité qui cherche à s'affirmer, à se dire, demeure. Le bonheur, la vie heureuse doivent en payer le prix : le sujet doit se placer sous le signe de son temps et, également sous le signe de la tradition ou de l'être qui est transmis par la tradition jusqu'à effacer toute trace de son passage dans le monde, jusqu'à renoncer à son unicité. Il y a un paradoxe de la pensée gadamérienne comme il y a un paradoxe de la pensée chrétienne : seul celui qui aurait su renoncer à soi-même et se placer sous quelque chose de plus haut que lui, aurait pu se retrouver. Se mettre à l'écoute de la tradition, c'est s'ouvrir à un sens qui nous dépasse mais qui s'exprime totalement à travers chacun de nous et de nos vies, aussi insignifiantes qu'elles puissent l'être. Autrement dit, élever l'insignifiance au sens.

Il reste quand même une place où le sujet peut encore s'affirmer, où il peut encore dire son mot. Et cette place est le dialogue, ce dialogue qui nous garde ensemble et dans lequel on négocie encore et encore le monde et le sens du monde. Comme ça, sa passivité n'aurait pas été absolue. Dans le dialogue, chacun a le droit d'exprimer sa position par rapport à quelque chose, le droit de se faire entendre. Et c'est ce dialogue ininterrompu, comme Gadamer le conçoit, qui parcourt le temps et l'espace dans toutes les directions imaginables, qui garde les traces de tous les efforts particuliers de tout un chacun de comprendre ce qui lui arrive, de se comprendre et de se donner un sens. Et aussi, c'est ce dialogue ininterrompu qui donne la mesure de notre solidarité humaine et qui construit cette terre commune sur laquelle personne n'a mis le pied : « S'entendre c'est toujours se mettre d'accord « sur quelque chose ». Le dialogue a donc une dimension de

négociation : dans le dialogue les partenaires négocient l'importance de la chose, sa valeur, sa signifiante, sa pertinence par rapport à la vie de chacun. Le dialogue est possible grâce à la langue et il joue son rôle quant au renouvellement de la langue. Le dialogue est la vie de la langue et aussi la place où le sens se partage le mieux.

Il y a une étrange correspondance entre communication et communion. Par le biais de l'une et de l'autre, on garde la continuité du passage entre l'un et le multiple, entre le sacré et le profane. C'est comme un double passage par lequel on garde l'unité entre ce qui apparemment est hétérogène. On partage le sens comme on partage le corps du Christ dans la communion, mais ce partage nous lie, nous tient ensemble, nous sauve en nous ouvrant vers ce qu'on est depuis toujours : sens, unité, consistance³⁰. Entrer en dialogue signifie avant tout trouver la langue commune, négocier sur place un langage commun, également signifiant pour chacun des interlocuteurs. La condition première de la communication est de « trouver le mot qui va toucher l'autre », trouver un mot également signifiant pour lui aussi. La langue commune, malgré ses limites a un rôle édificateur pour les autres humains, porte témoignage dans une langue compréhensible. Ce serait aussi la différence entre l'idiome de la singularité et la langue comme langue partagée en commun, comme ce qui se met entre nous, comme corps divin à partager.

Et il y a aussi un étrange écho de Derrida, là où en parlant de partage Gadamer insiste sur son autre sens : celui du partage des biens lors d'une séparation.

Gadamer insiste sur cet aspect de partage de la langue dans laquelle on négocie et met en commun le monde, ce qui tient de la communauté du sens. Et il insiste aussi sur cette nécessité de se garder en dialogue. Cela donnerait la dimension sociale de la langue qui contribue au partage du sens et nous place sous la lumière d'une étoile qui nous oriente et nous appelle, nous tous, vers

³⁰ Derrida insisterait sur l'aspect de séparation du partage. On partage lors d'une séparation, on coupe, on désunit, on défait et on casse un contrat, une alliance. Tandis que l'herméneutique est du côté de l'identification et de l'unité, la déconstruction se place sous le signe de la « séparation infinie », de l'« interruption du rapport » ; unité heureuse et partage contre une distance infranchissable et parfois, sinon toujours, hostile.

quelque chose qui, comme on le disait plus haut, nous dépasse tout en nous constituant. C'est peut-être une autre raison pour laquelle on ne touche jamais l'horizon, parce qu'il se retire devant nous, en nous lançant ludiquement l'invitation à le suivre. Le monde s'élargit et la langue se module différemment. Pourtant cette transformation incessante n'est pas aléatoire mais elle garde sa continuité en plongeant ses racines dans le sol commun et ferme de la tradition et du dialogue. C'est dans l'unité de cette démarche que se construit la solidarité humaine et également l'espoir que toute vie humaine, aussi limitée et pénible qu'elle puisse être, aura eu un sens, aura pu rejoindre et accroître la lumière dans laquelle le monde s'épanouit.

CHAPITRE II - DERRIDA

Le signe comme prétexte

Derrida part de l'observation que l'attention tardive que la science et la philosophie portent au langage peut être lue comme un symptôme. Symptôme d'une crise, d'une maladie ou d'une impasse ou aveu indirect d'un manque, d'une faiblesse, d'une insuffisance. C'est, en termes psychanalytiques le retour du refoulé, de ce qui a été omis, caché, mis à l'écart, exclu de la cité, projeté en dehors, parce que trop fort, insupportable pour l'intérieur: à savoir, l'écriture.

De quelle manière la métaphysique a-t-elle masqué, oblitéré, exclu l'écriture ? Dans quel but, avec quelle intention ? Une réponse de Derrida (seulement une parmi plusieurs, étant donné qu'il est difficile sinon impossible de pouvoir trouver un seul fil, le fil qui rassemblerait complètement et sans reste cette pensée sous une unité sans faille) serait dans le but de se construire et de tenir en vie une illusion : l'illusion de la présence ; la présence à soi du monde, de la pensée, de la conscience. Une présence solide et inébranlable, une présence qui nous met à l'abri et qui instaure les limites du monde habitable, les limites de la cité. La présence rassurante et pleine, sans faille, comme l'être parménidien³¹. Pourtant ce ne serait qu'une manœuvre de protection. La métaphysique abrite, la métaphysique rassemble, la métaphysique met en réserve (fait des réserves et exclut en même temps), limite pour circonscrire la place propre de l'être en jetant dehors le danger qui se cache sous le visage de la mort, du fou, de l'enfant, de l'animal, de celui qui garde en lui quelque chose de l'ordre du non-être, de l'absence ou de la non-raison. Trop de choses bannies de la plénitude de la philosophie, mises en dehors comme danger et comme insignifiance, trop de mendiants à la frontière de la cité !

Egalement, dans le plus profond de cette présence, dans son cœur dur comme un noyau, dans ce centre de la plénitude, se trouve encore la menace, le danger de mort, ce danger de la mort, inscrit dans l'écart à peine saisissable d'un instant à

³¹ « Il faut donc que ce qui est ne soit pas illimité ! Mais, puisqu'il est parfait sous une limite extrême!

Il ressemble à la masse d'une sphère arrondie de tous côtés, également distante de son centre en tous points. » -cette image de l'être limité et homogène envoie indirectement à une autre peur que celle de l'extériorité et parle plutôt d'une éventuelle menace de l'intérieur contre laquelle il faut bien se compacter, pour ne pas laisser de passages.

l'autre ! Entre deux dangers, qui en font un seul et, nous dirions aussi un seuil, là serait la place de la métaphysique : sur cette bande entre deux limites, une extérieure et l'autre intérieure, qui en font une seule et qui pourraient à la limite désigner la ligne mince, improbable, inexistante qui serait la place de cette illusion qui est la métaphysique. De là, la condition de l'être humain et de son infinie impossibilité d'appartenir à quelque chose ou d'avoir quelque chose, dès que rien n'est plus. Rien que les signes en tant que trace - comme séparé, coupé de sa source, abandonné, laissé à son sort, à son égarement et finalement à sa mort même. La trace est, entre autres, la crypte, la pierre tombale qui s'érige en tant que monument sur la fraîcheur sacrifiée d'une fois, une seule fois, une seule et unique fois qui ne va jamais se répéter et qu'on garde seulement en l'effaçant ainsi, le prix de sa lisibilité est le sacrifice de sa singularité.

«... détruire le concept de signe et toute sa logique »³², cela serait le propos de la grammatologie et son but. Par là, Derrida envisage, en fait, toute une tradition de pensée qui est celle de la métaphysique. Sa démarche tient donc de la philosophie et non pas de la linguistique, même si cette dernière lui sert de point de départ.

La théorie linguistique du signe serait seulement un moyen de faire signe vers les présuppositions cachées et l'insuffisance du paradigme philosophique occidental, afin de marquer la nécessité de sortir de ce que toute une génération nomme « la clôture métaphysique », cette clôture, vue comme limite extérieure et aussi comme limite intérieure, comme insuffisance de la démarche, comme épuisement de ses possibilités de combinaison ; la métaphysique se trouverait d'après Derrida dans la situation de ces échafaudages qui ont besoin de trop de renforcements ou de trop de « prothèses » pour rester debout. Le geste de la déconstruction serait de l'aider doucement à s'éteindre, de la conduire avec tendresse sur l'autre rive. Ange de la mort, psychopompe ou celui qui assure le passage, celui qui veille sur ce passage (qui fait payer le prix au passager) - voilà une des images de la déconstruction. Donner la mort, cela ne veut pas dire inventer la mort, introduire la mort, mais la laisser être, la laisser respirer là où elle

³²Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p.16

se trouve depuis toujours, c'est-à-dire partout. Mort, double, déhiscence, creusement, manque, impureté, différe(a)nce, voilà une série de noms pour la même chose et, l'énumération peut continuer : (destin)errance, trace, séparation, itérabilité, effacement pour marquer la double perte que la déconstruction implique : celle de la plénitude de la chose, de la présence de la chose à soi-même, et également celle de la pensée de la chose, comme linéaire, unitaire, ressemblante, orientée³³.

Les suppositions qui traversent le concept de signe seraient celle de l'existence du référent (sous sa forme ultime de signifié transcendantal) comme chose désignée par le signe et également, celle de l'existence du sujet, de sa présence à soi dans la structure du « s'entendre parler » étant donné que la tradition a accordé un avantage indéniable à l'oralité sur l'écriture. Le premier coupable étant Platon et son *Phèdre*. Il y aura donc une complicité entre cette conception du signe et ce que Heidegger appelait métaphysique comme pensée du « sens de l'être en général comme présence ».

Le signe aurait été conçu comme l'unité d'une différence, d'une hétérogénéité. Conformément à la théorie saussurienne, le signe a deux facettes : le signifiant et le signifié, respectivement matière phonique et concept. On peut imaginer que chaque signifié se déguise à son tour en signe, se dédouble, se creuse, laisse place en soi à l'altérité, à l'hétérogène, à ce qu'il n'est pas. Cela serait la stratégie derridienne, et cela serait en même temps le danger contre lequel la philosophie, voire la métaphysique, aurait essayé de se protéger, en instituant la nécessité d'un arrêt, d'une limite, d'une présence pleine qui n'a aucune place pour son double (d'ailleurs plein signifie qui n'a plus de place, saturé, solide ou solidifié ; on pourrait entendre indéfiniment un mot comme sclérosé, soudé ou fixé, renforcé : l'être, le sens, l'origine, la téléologie, tout mythe d'avant ou d'après la chute dans le temps, dans l'histoire ou dehors. « Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et

³³ C'est la démarche même de la déconstruction qui est mise en branle par là - demander et se demander les raisons d'une chose qui est là depuis toujours, sur sa justification, sur sa signification, sur ce qu'elle met en ombre et sur ce qu'elle met en jeu, sur ses intentions cachées et sur ses buts, sur son inévitabilité ou sur son artificialité, sur ses stratégies aussi. La métaphysique s'avère être le discours de la majorité normale, de la moyenne, de la force.

irrépressible, d'un tel signifié »³⁴. Donc la métaphysique a institué cet *arrêt de mort* (comme arrêt mortel et arrêt de la mort), ce point de départ, origine pure. Or, le geste de la déconstruction serait de décroisonner, de libérer la pensée de cette illusion qui ne serait autre chose que la projection du désir : « Dans ce jeu de la représentation, le point d'origine devient insaisissable. Il y a des choses, des eaux et des images, un renvoi infini des unes aux autres **mais plus de source**. Il n'y a plus d'origine simple »³⁵, ni de substance comme support de tout devenir (« la substantialité, cet autre nom métaphysique de la présence, de l'*ousia* »³⁶). Cela serait l'arrêt par lequel la métaphysique voudrait limiter ce renvoi infini d'un signe à l'autre comme geste d'exclusion de la mort, de la négativité et de l'altérité.

Donc, le signifié transcendantal serait nécessaire pour éviter le non-être, le vide, la négativité, la dérive. Du même coup, il servirait d'origine ou de fin, point fixe au début et au dénouement de l'histoire, repère ou sens qui oriente.

³⁴ ibidem, p.73-74

³⁵ Idem, p. 55

³⁶ Idem, p. 41

Trace, écriture, différance

Et le scénario derridien ne s'arrête pas ici. Après avoir dénoncé l'illusion et la nécessité du signifié transcendantal, Derrida montre que ce coup porté à la présence, ébranle aussi une série de termes, sinon toute la terminologie hiérarchisante et dualiste de la métaphysique : écriture/parole, extérieur/ intérieur, nature/culture, corps/âme, signifiant/signifié, vie/mort, forme/contenu, sens/signification et presque toute autre dichotomie de la pensée. Tout cela est mélangé, « entremêlé » pour utiliser le terme husserlien (*Verwebung*) et en traduction derridienne, indiscernable et indécidable de surcroît. La conséquence est qu'il faut accepter, il faut ouvrir les yeux sur cette « impureté », sur cette « contamination », sur l'impossibilité du geste métaphysique, sur son courage et son inconscience cruelle, sur ce qui s'avère être une nouvelle prise de conscience sur la condition humaine et les illusions de la raison. Ce qui revient en fait à un scandale : rien n'est immédiat, tout accès est médiatisé, la raison doit reconnaître que son existence est due à cette coupure artificielle et illusoire- « L'immédiateté est dérivée. Tout commence par l'intermédiaire, voilà ce qui est inconcevable à la raison »³⁷. Inter- cela veut dire entre- et sur cet « entre » Derrida reviendra maintes fois. C'est en fait, le passage de l'un à l'autre, le glissement de l'un sous l'autre ou bien, le déguisement de l'un sous le visage de l'autre, la contamination réciproque, la confusion de l'un et de l'autre, cet « entremêler » de l'un et de l'autre qui fait en sorte que toute expérience est donnée sous forme de « texte », de texture ou de tissu dont on ne peut plus cerner « la trame et la chaîne ». Tout se donne donc en même temps dans un médium qui n'est jamais transparent et qui déforme, détourne, accueille l'autre en le prenant toujours en otage, en lui imposant des limitations. Tout se donne en double. L'illusion d'un médium pur, d'un miroir parfait qui s'efface devant l'objet de son reflet doit être à jamais abandonnée. Celui-ci était en effet le projet de la phénoménologie, le retour à la chose elle-même, seulement la chose elle-même n'a jamais existé. Or, c'était aussi le projet de l'herméneutique de penser la langue comme reflet de la chose elle-même. Nous avons vu que dans l'herméneutique gadamérienne la chose elle-même arrivait au langage, tandis que pour Derrida la chose avait besoin de supplément. Dès lors,

³⁷ Idem, p. 226

rien n'est pur, rien n'est premier, rien n'est isolé, rien n'est sacré (*kadosch*), ni suffisant à soi-même. La chose elle-même se trouve en insuffisance, en manque. La présence que la métaphysique instituait n'est qu'illusoire, un simple effet, la chose n'est pas présente, le présent lui-même comme permanence, comme nœud où le passé et le futur se rencontrent, comme origine du temps, tout cela n'est plus; cela ouvre la possibilité de la hantise, de la nostalgie, du deuil à faire, de l'oubli- ceux-ci pourraient être « les autres noms » de la trace.

C'est le supplément qui l'accroît, dans lequel la chose se ressemble et se ramasse, dans lequel la chose se dépasse et qui finalement se substitue à elle, prend sa place. La chose sera donc éliminée ou effacée et dorénavant tout deviendra trace. Trace de quelque chose qui n'est plus, qui n'a jamais été, d'ailleurs, trace comme ce qui est coupé de son origine, de toute téléologie, de toute source, mais qui garde encore la marque de cette illusion, de cette impossibilité, corps qui garde la cicatrice de cette coupure et le désir de se réinscrire, de se transcrire un jour dans autre chose³⁸. Pour nous donc la trace est ce « devenir immotivé », le désir de signe et en même temps la conscience de son impossibilité. La trace est « l'autre nom de l'écriture », moins qu'un signe par cela qu'elle ne renvoie plus à rien, sinon à une absence, signifiant sans signifié assigné qui est libre donc de signifier à son bon goût, sans épaisseur, ni profondeur, rhizomique (comme pour garder le souvenir d'une ancienne vraie racine qui l'ancrait dans le sol tout en la nourrissant) et étendue sur toute la surface de la terre ; vouée à la mort, même si sa vie peut être plus longue que la vie humaine. La trace introduit dans le monde la possibilité de l'égarement parce que la trace n'est pas un chemin, elle n'oriente pas, elle ne donne aucune direction. Elle est seule et sans continuité, abandonnée à son temps³⁹, à sa finitude, à son silence et à sa singularité. Dès lors, le destin des humains est celui de la trace. Nous sorrimus des traces. Nous ne faisons un chemin que par hasard, que par jeu. Si la bonne chance est sa part, une trace peut faire chemin, même autoroute. La civilisation avec ses villes, avec ses rues, avec le béton et l'asphalte sont comme

³⁸ « La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici- dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons- que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace qui devient aussi l'origine de l'origine. (...) Et pourtant nous savons que ce concept détruit son nom, et que, si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originnaire. » (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 90)

³⁹ « Il n'y a pas, à vrai dire, de trace immotivée : la trace est indéfiniment son propre devenir-immotivée » (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 69) ; la trace serait l'histoire de ses éloignements et l'oubli de sa source.

des traces tournées, des traces solidifiées. Mais combien de routes la terre n'a-t-elle perdue ?

On ne pourrait épuiser la richesse des significations de la trace. À vrai dire elle n'est pas un concept et, en tant « qu'autre nom de... » elle peut suggérer différentes choses, surtout cette différence d'elle à elle-même, ce manque d'identité, cette perte du nom propre ou cette nostalgie d'un nom jamais prononcé, secret, seulement pressenti et qui reste à venir. Rappelons encore un sens du verbe tracer : courir d'une place à l'autre et le fait que les messages dans l'antiquité étaient transmis par les coureurs. Voilà donc l'ancêtre du facteur de la vérité et encore une clé de l'obsession derridienne pour les services de postes, qui en fait, visait directement la circulation de la trace et les dangers que celle-ci affrontait en essayant d'arriver à destination (la « destinerrance » de la *Carte postale*)

La caractéristique principale de la trace est son évanescence : « La trace n'est pas une substance, un étant présent, mais un processus qui s'altère en permanence. Elle ne peut que se réinterpréter et toujours, finalement, elle s'emporte. »⁴⁰

Dans son argumentation Derrida ébranle d'un même coup une série de concepts importants pour la conception traditionnelle du signe. Comme pour compenser cette perte, il en introduit une autre série dont nous allons sélectionner (même au risque de d'aller à l'encontre de Derrida) : archi-écriture, différence, trace. Le rapport entre les nouveaux termes introduits n'est pas de l'ordre d'une relation logique ou grammaticale précise ou univoque : sous la syntagme « l'autre nom de... », Derrida nous offre à la fois une multitude de relations possibles, mêlées, embrouillées ; un terme passe dans l'autre, contredit l'autre, porte l'autre, facilite le passage de l'autre, reprend l'autre en le disloquant, répète l'autre en le plaçant dans un autre contexte, se retire devant l'autre, tout cela à la fois.

En jouant sur l'ambiguïté du rapport entre la parole et l'écriture comme il apparaissait chez Saussure, Derrida ouvre la voie à une nouvelle manière de concevoir ce rapport en introduisant le concept d'*archi-écriture* ou d'*écriture généralisée*.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Papier machine- Autrui est secret parce qu'il est autre*, 2001, Galilée, Paris p.394

Comment la linguistique saussurienne pourrait-elle servir à la déconstruction ? Saussure qui d'après Derrida reprend les suppositions de la métaphysique a le mérite de se trahir lui-même, surtout là où il s'agit de la difficulté de penser le rapport entre la parole et l'écriture.

Saussure garderait un ancien présupposé métaphysique dans l'idée de la dérivation et de la secondarité de l'écriture par rapport à la parole⁴¹. La voix serait donc un signifiant naturel, direct, premier, immédiat, elle aurait donc ce privilège de premier-né dans le rapport direct à la chose, tandis que l'écriture serait quelque chose de surajouté, d'extérieur, voire une technique imparfaite et dangereuse. « L'écriture voile la vue de la langue : elle n'est pas vraiment un vêtement, mais un travestissement », dit Saussure en faisant écho à Platon. Elle couvre et trouble le médium pur et transparent de la parole⁴². Elle peut s'adonner à tous les jeux, parce que ce qui fait sa faiblesse, à savoir le manque d'assistance, lui donne sa liberté. Corrélativement, la parole vive est le médium de la vérité et de la transparence totale, dans lequel chose et sujet se livrent totalement.

D'où vient alors la force de l'écriture ? D'où vient la menace ? Si elle est totalement extérieure, cela veut dire qu'elle n'a aucun accès à la parole, qu'elle ne peut pas la toucher, qu'elle ne peut altérer en rien le contenu qu'elle représente. Ou bien cette hypothèse ne serait-elle pas vraie ? Pour rendre les choses plus claires, on pourrait reformuler la contradiction saussurienne d'une autre manière. Langue et écriture phonétique sont deux systèmes de signes. Or, signe pour Saussure veut dire arbitraire. Langue et écriture sont deux systèmes de signes, donc arbitraires. La langue serait un système de signes tout aussi immotivé que l'écriture. Donc la langue est quelque part écriture. Il faudrait penser l'écriture comme plus extérieure (en cela qu'elle n'est pas une simple « représentation » ou « image » de la langue) et plus intérieure à la parole, c'est-à-dire, envisager la possibilité que la parole soit déjà en elle-même une écriture. La parole serait donc limitée de tous les côtés par l'écriture. Elle ne serait pas seulement circonscrite de l'extérieur, mais habitée dans son cœur même par son autre. Déstabilisée depuis toujours, malgré son illusion de garder le contrôle, de se préserver une intériorité

⁴¹ « Langage et écriture sont deux systèmes des signes distincts. L'unique raison d'être du deuxième est de représenter le premier », Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p.45

⁴² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p.52

pure et en même temps une liaison, une appartenance, une relation privilégiée, directe et l'accès immédiat à la présence ou à la chose.

Cet état de choses ouvre une nouvelle voie à la pensée. Il faudrait laisser à l'écriture la place qui a été depuis toujours la sienne. Ce ne serait pas simplement une « révolte des scribes », mais un changement de paradigme qui impliquerait le renoncement aux certitudes que la philosophie s'est construites en réduisant la différence au silence.

Il faudrait donc accepter que « le langage « originel », « naturel » etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été une écriture » ou plutôt une « **archi-écriture** » en tant que l'autre de la parole : chassé, réduit, abaissé (« le désir d'une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa **différence** »⁴³). Pourtant, cette différence projetée dans un dehors pur était nichée dans l'intérieur que la métaphysique considérait comme inébranlable, elle « l'entamait » déjà.

Et la différence ne peut être pensée sans la trace. Cette nouvelle pensée, peu importe les noms qu'elle se donne, amène plusieurs conséquences :

a) la trace n'est pas ou elle n'est plus, de toute façon, elle n'est plus en tant que présence pleine : « *elle est cela même qui ne peut plus se laisser réduire à la forme de la présence* »⁴⁴. **Elle serait donc dans ce sens une autre possibilité de penser la chose, autrement que sous la forme pleine de la présence ;** autrement que sous la forme figée d'une sphère sans faille et sans ombre. Derrida a une sensibilité remarquable aux formes faibles de l'être, aux degrés de l'être, au rapport entre la présence et l'absence, sous forme du « très peu », du « presque rien », de « autre chose que quelque chose. »⁴⁵. C'est comme si la pensée devenait une nouvelle machine à mesurer les hypo-phénomènes ou les ultra-phénomènes, ou les archi-phénomènes: plus ou moins que le présent, plus ou moins que la présence, plus ou moins en même temps, tout en changeant les repères, les plans.

b) « *La trace (pure) est la différence.* Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent*

⁴³ Ibidem, p.83

⁴⁴ Idem

⁴⁵ Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993 p.45

hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible »⁴⁶. **Elle serait une autre possibilité de penser la pensée de la chose, au-delà des dichotomies consacrées, des hiérarchies reconnues, des habitudes idéalisées à force de la répétition.**

c) « *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 différance 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 signification transparente qu'énergie opaque et aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire* »⁴⁷. **Elle serait donc une autre possibilité de penser le sens comme sens de l'histoire, comme sens du devenir, comme sens du texte et comme sens de l'humain.**

Fragment qui rappelle le discours de la théologie négative, l'apophatique dont la forme est « ni..., ni... ». Malgré tous les rapprochements, on ne peut pas identifier le discours derridien à cela ou pas seulement à cela ; il est aussi cela, mais aussi autre chose. Ultra-phénomène et hypo-phénomène donc, supra- ou sous-liminal, en deçà et au-delà du seuil comme seuil de tolérance ou de sensibilité, hypo et hyper, en deçà et au-delà de notre pensée, de notre sensibilité, de notre langue en même temps ce qui les génère, les précède, les dépasse, les circonscrit, les surpasse. Derrida est particulièrement sensible aux limites (soient elles les limites de la langue, de la pensée ou de la sensibilité) et il identifie une de ces limites dans le discours apophatique qui en détruisant toute logique, en refusant de manière délibérée la cohérence⁴⁸, fait signe vers une réalité autre que celle que la philosophie est en état de percevoir, de penser, de dire habituellement. Également la théologie négative reste insérée dans la tradition gréco-latine qu'elle attaque de l'intérieur. Comment articuler alors ce à quoi on n'a pas accès, cet hôte qui ne rentrera jamais dans la maison de notre langue (pensée, sensibilité) parce qu'elle est trop petite et trop grande à la fois, cet autre

⁴⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p.92

⁴⁷ Ibidem, p.95

⁴⁸ Dans *Sauf le nom* Derrida parle de la « théologie négative comme une « critique » (...) de la proposition, du verbe « être » à la troisième personne de l'indicatif et de tout ce qui, dans la détermination de l'essence, dépend de ce mode, de ce temps et de cette personne : bref, une critique de l'ontologie, de la théologie et du langage. » p.45

qui est toujours Gulliver, trop grand ou trop petit, tornade aveuglante ou souffle à peine perceptible ?

d) « Or l'espace comme écriture est le devenir- absent ou le devenir-inconscient du sujet. (...) Et l'absence originale du sujet de l'écriture est aussi celle de la chose ou du référent » **Elle (ou elles- écriture et trace) serait donc une autre manière de penser le sujet** (et encore une fois la chose).

Donc la pensée de la trace en tant que signe coupé de sa source et abandonné à son sort, en tant que perte de l'illusion de la présence ou du fondement, en tant qu'égaré va de pair avec une nouvelle pensée de la chose en tant qu'affaiblie et une nouvelle pensée du sujet, nous dirions comme « intermittent » ou survivant. Dorénavant le monde va perdre sa consistance et ses contours. Dorénavant la pensée va être confrontée à une sorte de flou, au jeu infini des différences, la toile du monde va avoir la fluidité des eaux, l'homogénéité du désert. Pas de chemins, pas de cartes, pas de raccourcis. Et l'humain va se retrouver devant un nouveau défi. Celui de reprendre sans cesse son effort de création. Parce que même si la déconstruction offre à la vue un visage violent elle ne fait cela que pour lutter contre l'autre violence, celle qui s'est fixée dans toute une tradition de pensée. Et créer et vivre reste la condition de l'humain. Comme dans le jeu nietzschéen où la création était vouée à la mort dès qu'accomplie. Le destin de l'humain serait donc de tracer, de laisser des traces tout en les abandonnant. Créer sans s'inquiéter de garder, de signer, de s'affirmer. Cultiver sans poursuivre la récolte, gaspiller sans faire de réserves et laisser la place libre pour ce qui va venir. C'est un peu comme l'espoir de Borges, à force de répétition et d'obstination, le Zahir va peut-être révéler le visage de Dieu. « Peut-être finirai-je par user le Zahir à force d'y penser et d'y repenser ; peut-être derrière la monnaie se trouve Dieu." (Jorge Luis Borges, extrait de *Le Zahir* in *L'Aleph*).

La faiblesse de la chose. L'appel au supplément

Le supplément est déterminé par deux tendances, « aussi étranges, que nécessaires ». Dans un premier moment il « s'ajoute, il est un surplus, une plénitude enrichissant une autre plénitude, le comble de la présence »⁴⁹, ce qui rend la chose plus brillante, plus visible. Le supplément crée un effet de visibilité, de mise en valeur. Mais par la suite, il a tendance à prendre la place de la chose (de la nature), à se substituer à la chose et finalement à effacer la chose. C'est ce qui arrive avec le signe et la chose, « le signe est toujours le supplément de la chose même », donc la chose est toujours en manque. Si elle peut se laisser suppléer c'est parce que structurellement elle est ouverte, incomplète et quelque part, creuse. Le signe est donc la seule présence possible, ou l'illusion de la présence, ou la présence est l'effet du signe.

Simplement elle n'existe plus comme présence. Avec un peu de courage nous pourrions identifier la chose à une sorte de présence faible qui a besoin de supplément pour accéder au monde de la culture (ou du langage). Seulement ce qui s'élève à la hauteur du signe peut entrer dans le monde de la culture et peut rêver de se répéter, d'être reconnu, de vivre et de mourir éternellement du même coup. Ce qui accède au statut de signe est la chose, mais la chose renforcée, plus forte, plus morté. On reconnaît toujours le problème de la singularité, de l'unicité, du donné une fois (mais qui ne l'est pas, cette fois, une fois pour toutes). Nous allons revenir à cet aspect plus bas.

Pour ce qui tient du rapport entre trace, chose et signe, tout ce que nous pouvons dire c'est qu'il n'est pas simple. Il y a toujours une relation de plus et de moins. La chose naturelle est moins que le signe, dans le sens que le signe lui donne un effet de présence, et plus que lui, dans le sens qu'elle jouit d'une vie et d'une richesse qui n'est pas celle du signe. Pour ce qui tient de la trace, elle aussi est de l'ordre du plus et du moins : moins que le signe par cela que sans soutien, plus que le signe par son statut ultra-transcendantal, en tant que l'autre origine de l'origine ou l'origine dans son double.

⁴⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p.208

Essayons de reformuler : est-ce que l'écriture est signe ? Parce que signe et écriture sont cette fois du côté de la culture et que la structure du supplément leur est commune; seulement, pour le signe elle n'est pas consciente, ni reconnue; la tradition avait tendance à l'appliquer à l'écriture qui devenait dangereuse, tandis que le signe était considéré comme naturel ; mais il ne l'était pas. Si le signe est supplément et l'écriture est supplément aussi, qu'en est-il alors de la chose ? Elle deviendrait elle-même supplément, dans le sens que la nature en tant que nature n'est pas concevable, car on n'y a pas accès autrement que par supplément : « que ce qui ouvre le sens et le langage, c'est cette écriture comme disparition de la présence naturelle » - quelque chose comme la présence naturelle n'a jamais existé. Dès que la raison humaine s'applique à quelque chose, elle la transforme. Dès lors la chose apparaît comme fade et incomplète comparée à sa nouvelle puissance. D'où, le scandale ! L'inacceptable qui consisterait dans la difficulté de reconnaître que tout se donne comme médiatisé, qu'on n'a jamais accès à la chose elle-même, à la réalité, mais à ce que Derrida appellerait « effet de réalité ». Le rapport est inversé et cette logique du supplément permet de mettre en évidence la ruse par laquelle la pensée se substitue à la chose pensée, ou bien qu'elle falsifie en la rendant plus forte qu'elle-même : « Le supplément est donc dangereux pour la raison, pour la santé naturelle de la raison. »

Trace donc écriture, enfant orphelin qui erre dans le monde, texte sans autorité paternelle, navire sans amarre.

Le sujet impossible

La mort du sujet est mise en évidence également dans le contexte de l'écriture. Comme nous avons déjà mentionné, la critique du concept du signe rend problématiques en même temps l'unité du référent ainsi que celle du sujet.

« Le constituant et le disloquant à la fois, l'écriture est l'autre que le sujet, en quelque sens qu'on l'entende. (...) Tout graphème est d'essence testamentaire. Et l'absence originaire du sujet de l'écriture est aussi celle de la chose ou du référent. »⁵⁰ La classique relation sujet-objet est disloquée, réduite. Nous avons vu chez Gadamer aussi, comment, grâce à la structure spéculative du mot, ce rapport avait changé. En plaçant l'accent sur la capacité du langage à accueillir la chose elle-même, Gadamer affaiblit la place du sujet, en diminuant son pouvoir. Il renforce donc un des termes de cette relation (où habituellement le sujet était privilégié en tant qu'initiateur), c'est-à-dire qu'il met la réflexion du côté du langage et de la chose, tandis que Derrida perd les deux termes à la fois.

Le thème de la « mort du sujet » est récurrent dans la pensée derridienne. Pour mieux illustrer son idée et déceler la structure à l'œuvre dans toute 'production' ou 'expression' humaine, Derrida se sert encore de l'écriture, dans son sens restreint, en tant que texte ou œuvre littéraire. Dans « Signature. Événement. Contexte », Derrida est 'obligé' (tout en s'en défendant) de donner une explication moins discontinue à sa conception de l'écriture. Il va donc distinguer trois caractéristiques. Premièrement, l'écrit fonctionne en l'absence de son auteur et, symétriquement, de son destinataire, ce qui aux yeux de Derrida est synonyme de la mort du sujet qui l'émet ou qui le reçoit (ou qui est supposé le recevoir : le lecteur modèle, le destinataire d'une lettre, etc.). L'écrit a donc la force de se répéter, sans recourir à l'aide d'une subjectivité quelconque ; il est délié, détaché, séparé. On y insiste parce que cela nous met directement en rapport avec la trace, ou l'archi-écriture comme ce qui part, ce qui se perd, ce qui s'oublie, se délie, se démotive, cette ultra-transcendentalité qui marque la place vide de l'origine et ouvre à la production des traces, donc à la création ; ce serait dire enfin que le destin de l'homme est créateur, mais que le statut de la création a changé et que

⁵⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100-101

l'être est prêt à recevoir autre chose que la simple présence, l'être est prêt à se laisser conjuguer sur plusieurs temps. L'écrit, c'est son essence, peut survivre à son auteur et également à son destinataire. Il a le pouvoir de se détacher de son contexte initial, celui de sa production, de sa naissance ; donc il a le pouvoir de voyager d'un monde à l'autre, d'un temps à l'autre. Le texte est autonome par rapport à son « contexte réel ».

Il est aussi autonome par rapport à son « contexte linguistique » grâce à ce que Derrida appelle « la force de rupture ». On peut toujours extraire un terme ou un syntagme et l'insérer ailleurs, il va garder sa capacité de fonctionner, même s'il va changer son sens. Il va être le même et pourtant différent, dans la mesure où, c'est le contexte qui donne le sens. D'après la théorie saussurienne, un son ne saurait être reconnu qu'en tant que différence par rapport aux autres sons prononcés, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas d'autre identité que cette différence par rapport aux autres sons et seulement une ressemblance plus marquée que les autres à ce qu'on pourrait appeler le son type ou le modèle du son ; pareillement, le mot prélevé de son texte va être reconnu comme « ce » mot ou « ce » syntagme, mais il va se différencier différemment par rapport au nouveau contexte qui induira un effet d'identité et, par là un nouveau sens : « On dérive la présence du présent de la répétition et non l'inverse. » L'effet d'identité est donc induit par la possibilité de la répétition; seulement que ce qui est répété est cette possibilité de se différencier par rapport aux différents (ou aux contextes différents), et de créer cette illusion de la présence. Autrement dit, l'idéalité « ... n'existe pas dans le monde... et ne vient pas d'un autre monde. Elle dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition. »⁵¹

Cette force de rupture réside dans l'espacement. Par cela, le signe est séparé « des autres éléments de la chaîne contextuelle interne » et aussi de « toutes les formes de référent présent ». On peut dire que c'est ce troisième trait qui fonde les deux autres.

Ces traits valent pour toute 'production' humaine, ainsi en tant que sujet on ne peut pas, on n'a plus le droit de prétendre à aucun privilège ni droit de propriété en tant que source ou auteur. Une fois coupée, la trace se livre à ses aventures et à ses détours, et à l'effacement progressif d'un sens initial. Nous pouvons aisément

⁵¹ Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1967, p.58

remarquer que Derrida s'attaque à la compréhension du sens comme sens institué par le sujet qui produit le texte. Certes, le texte dépasse toujours les intentions, le vouloir-dire de son auteur et cela lui donne sa richesse. Gadamer serait parfaitement d'accord. Mais tandis que Derrida va opérer une séparation absolue entre le texte et son auteur et aussi entre le texte et n'importe quelle autre instance (la langue, la tradition, la chose etc.), Gadamer va mieux l'ancrer dans le sol commun qui soutient toute production linguistique humaine : le non-dit de la tradition, du sens, de la langue. C'est pour cela que l'herméneutique ne va pas essayer de trouver le sens originel d'un texte, mais opérer une fusion d'horizons qui rendra au texte une nouvelle voix, une nouvelle vie et actualité.

Quel sujet, donc ? Celui de la métaphysique qui est le complice de celui de la science, celui qui se meut dans le monde avec l'assurance d'un maître ? Quel monde, donc ? Non, il n'y a plus moyen de dire « je ». Le sujet est un effet de la différance et il n'atteint jamais la pleine présence à soi. Chez Derrida tout est en manque, tout est incomplet et faible, marqué du sceau de la mort et, justement pour cette raison, vivant ; or le complément de cette situation incorrigible, c'est qu'on peut toujours chercher à perfectionner ou à suppléer, sans jamais devoir arrêter.

D'abord, par le temps qu'on articule ce mot, en pointant le doigt vers ce « je » que je suis, quelque chose a déjà changé. Tout instant est contaminé d'une « durée ».

Ensuite, parce qu'il n'y a pas d'intériorité pure, propre, qui ne soit déjà contaminée par une extériorité, qui ne soit pas déterminée par des circonstances, la limite entre le dehors et le dedans est instable, chancelante et, même plus . La limite chez Derrida n'est plus imaginée comme cette limite qui délimite un intérieur d'un extérieur, mais elle passe à l'intérieur, en tant que séparation, en tant que blanc et aussi en tant qu'insuffisance qui appelle au supplément.

Après, parce que ma mort est impossible, pourquoi ma vie serait-elle possible ? Nous vivons dans un mouvement continuuel d'alternance entre mise à vie/mise à mort. Cela veut dire, construire des résistances comme pour se protéger. Il arrive quand même que la protection nous tue, tandis que l'ouverture sans barrière nous garde en vie (qu'il suffise de se rappeler les maladies auto-immunitaires). Il faut donc, et cela serait la leçon de vie (de pensée, de mort) que Derrida nous donne (nous y insistons) : il ne faut jamais se considérer comme

accompli, parfait, solide. Cela serait une forme de mort, pire que toute autre. C'est une autre raison de ne pas vouloir, de ne pas avoir à dire « je », d'éviter le moi. Parce que plus on se renforce, plus on se fige dans une identité (après laquelle on crie, d'ailleurs !), plus près de la mort on est. Pourtant, comme Derrida le disait, au moment même où on décide de renoncer à une barrière, une autre se lève en se posant comme nouvelle résistance. Ce jeu entre vulnérabilité et durcissement ne cesse jamais.

Certes, un fort désir de totalisation, d'aboutissement, de plénitude nous habite⁵². Mais comme Derrida le dit partout, c'est le propre du désir de ne jamais s'assouvir et c'est son propre aussi de vouloir l'impossible. On veut l'impossible, qui se donne toujours sous le visage de l'à-venir. À vrai dire, la seule chose qu'on attende et qui puisse encore arriver est l'impossible, parce que le possible est déjà arrivé, il est déjà-là, même si on n'a peut-être pas épuisé toutes ses combinaisons possibles. Sens, identité, plénitude, la vie sans mort, présence, démocratie etc., tout cela est l'autre nom de l'impossible. Et l'autre nom de l'homme ou, si l'on veut, du sujet.

Voilà comment, par sa critique de la présence pleine, Derrida détruit le sujet et la chose d'un même coup (le référent). En oscillant entre l'impossibilité de l'une et l'impossibilité de l'autre, Derrida ouvre l'espace de la différance comme, nous allons risquer une formule, « ce qui rend impossible le possible », ou ce qui introduit l'impossible dans la pensée, cela sous la forme de la promesse, donc de quelque chose qui n'est pas et dont la définition elle-même présuppose cette forme d'être qui se conjugue seulement au futur, qui n'existe que sous la modalité du « pas encore », de l'à venir, du sans visage; différence comme impossibilité de la chose à se fixer dans une présence, fluidité ; comme impossibilité de la pensée à générer ses catégories, ses structures ; comme impossibilité de la parole à dire ses derniers mots, à mettre un point final. Parce que, d'après Derrida, nous tous, nous ne faisons que commencer. Nous sommes toujours au début, même si entre

⁵² « Alors je suis d'accord avec vous pour dire qu'on ne peut pas vivre sans «l'illusion de l'essentialisation du moi» ou «du soi». Bien sûr, c'est même un peu ce que je disais: on se raccroche à ça, on cherche l'identité, on en a besoin. Mais entre ne pas pouvoir vivre sans l'illusion de l'essentialisation du moi et dire «il y a un moi essentiel», il y a là une différence considérable » dans « Trace et archive, image et art ». Dialogue. Collège iconique. INA. 25/06/2002, www.jacquesderrida.com.ar, site consulté le 4 septembre, 2006

temps, notre temps individuel aura expiré (et nous pourrions dire, tous ensemble, comme Derrida vers la fin de sa vie : « *la vie aura été si courte* », encore une fois conjugué au futur, soit-il antérieur) ou bien on se doit d'être toujours comme au premier jour de notre vie c'est-à-dire vulnérables parce que ouverts. Se garder dans cet espace ouvert par la différance, c'est garder cette ouverture où rien n'apparaît et tout se diffère, où tout peut exister exactement parce que rien n'existe. L'espace de la différance, on va se risquer encore une fois, est l'espace de la promesse, du pardon, de l'arrivée du sens aussi.

Le « potlach » des signes

« Aussi la déconstruction du discours n'est-elle pas une simple neutralisation d'effacement ? Elle multiplie les mots, les précipite les uns contre les autres, les engouffre aussi dans une substitution sans fin et sans fond dont la seule règle est l'affirmation souveraine du jeu hors-sens. Non pas la réserve ou la retraite, le murmure infini d'une parole blanche effaçant les traces du discours classique mais une sorte de potlach des signes, brûlant, consommant, gaspillant les mots dans l'affirmation gaie de la mort : un sacrifice et un défi»⁵³.

Chez Derrida, il ne s'agit jamais seulement du sens du texte, du sens en tant que sens linguistique, mais du sens du monde. Le monde est un texte, une texture constituée de ce renvoi in(dé)fini des signes les uns aux autres, des signes dont les unions et les affinités ne sont que des effets circonstanciels. C'est-à-dire errance, changement, instabilité, donc dissolution. On insiste toujours sur l'aspect déconstructeur de la pensée derridienne, en perdant de vue, son oui originel, le oui, dit, à la vie ! Paradoxalement Derrida n'arrête pas de clamer la vie, c'est dans son nom qu'il se met à l'œuvre. Tâchons d'expliquer : la vie est ce qui coule, ce qui se passe, ce qui ne se solidifie pas, ce qui ne prend aucune forme finie, ce qui change, ce qui se transforme. La chose a besoin de soutien pour pouvoir se cristalliser, se donner en tant que phénomène. Et la seule place de son apparition est la langue (et dès lors la pensée). Seulement la chose qui a un nom existe, peut être vue. Mais le nom est une mort partielle de la chose, un harnais mis au flux incessant de la vie ; le nom fixe ce qui ne se doit pas d'être fixé (on se réfère au nom commun, au nom qui contraint toute rose singulière à rentrer dans la cage protectrice du nom « rose »). Pourtant la chance de la chose d'arriver à un quelconque degré de présence, de visibilité c'est la possibilité du nom. (Gadamer serait bien d'accord : la chose se donne dans la langue, mais pour Gadamer la chose s'impose à la langue, la chose n'a pas besoin de langue, de la même manière que chez Derrida, étant donné que la chose est le mot, à force d'unité intime des deux. !) Ce qui revient à dire que d'une certaine manière la chance de la vie est sa mort. La chance de la chose est la langue, le mot. On ne peut garder quelque chose qu'en la perdant : on garde la mémoire de la chose en effaçant la

⁵³ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967, p.403

chose elle-même ; la chose paie du prix de sa vie sa venue à la parole, à la lisibilité. Le blanc du texte, l'espace muet et séparateur, le vide où on peut se perdre sans espoir de se retrouver, marque cette mort. Et chaque mot est le monument qui se lève sur le tombeau d'une singularité sacrifiée. Le blanc illustre la possibilité de circulation d'un signe à l'autre de manière aléatoire. On peut parcourir le texte d'un bout à l'autre, dans toutes les directions imaginables, sans contrainte, sans règle à suivre et surtout sans sens. Analogiquement, le monde est devenu texte. On effacera tous les chemins battus, et on se livrera volontiers au jeu, à l'errance joyeuse et non coupable. Est-ce qu'en disant que l'auteur en tant que mort n'est plus responsable de son texte, Derrida s'abandonne à un esthétisme sans morale ? Certes, la position derridienne est fortement attaquable de ce point de vue. Pourtant, Derrida renouera avec l'éthique dans la deuxième partie de son oeuvre. Et cette dimension éthique est générée par le rapport à l'autre et la responsabilité envers sa singularité reliée à son intimité secrète. C'est toujours cet autre, sous n'importe quelle forme, qui demande justice.

Mais revenons au problème du sens. Dès que le sens n'est plus, tous les chemins sont à emprunter. Est-ce que cet égarement voulu sera une solution ? La vie comme gaspillage (« l'autre nom de » la dissémination), comme potlach, comme exubérance, comme excès et excentricité, comme fête païenne, tout cela offre-t-il vraiment une solution satisfaisante ? À la limite, les conséquences seraient désastreuses, mais impossibles. Derrida ne cesse pas de répéter : au moment même de la transgression d'une résistance, une autre se forme spontanément. Autrement dit, la mort veille, la mort prend soin (la mort en tant qu'arrêt, comme finitude, comme illusion de la plénitude ; c'est une bizarre gymnastique à laquelle Derrida nous soumet, car il ne cesse lui-même d'utiliser le langage de la métaphysique, en fait le seul langage qu'on a contre lui-même, ce qui rend possibles de forts effets de contradiction, de paradoxe, d'aporie !). On ne retombera jamais dans le flou de la chose, pour cela c'est trop tard ! C'est la mort qui nous en garde !

Nous aimerions seulement passer en revue un autre aspect connexe à la problématique du sens : l'institution, la conservation et la sélection. Pour Derrida, sens et violence vont ensemble. Sens et mouvement d'unification vont ensemble et l'unification est toujours réductrice. Pour les considérations qui suivront, nous

allons nous appuyer sur des textes derridiens plus récents, comme « *Mal d'archive* » (1995) et le dialogue intitulé « *Trace et archive, image et art* » de 25 juin 2002, au Collège Iconique.⁵⁴

Pour Gadamer le problème de l'institution du mot et du sens ne se posait pas. Chose et mot formaient une unité, la chose arrivait à la parole par elle-même ; elle n'avait pas besoin d'être soutenue et sa liaison au mot n'avait pas besoin d'institution. Cela arrivait simplement, naturellement, sans effort. On pourrait dire que le passage de la nature à la culture se faisait de soi, sans violence, sans reste.

Avec Derrida nous sommes en plein arbitraire du sens. Si accéder au monde du sens présuppose une sélection, simultanément il y aura une exclusion des « restes », des « restances », des « résistances », une oblitération violente de tout ce qui pourrait s'opposer à la tendance ordonnatrice. De la multitude des traces produites, seules quelques-unes arriveront au sens, elles seront sélectionnées comme portant le sens et se dirigeant vers le sens. Ces traces sont celles qui orientent, qui montrent la vraie direction. Sens serait donc le désir de souveraineté, le besoin de maître.⁵⁵

Ce ne sont pas toutes les choses qui ont la dignité de s'élever à la hauteur du sens. Pourtant, « il y a la cendre », « il y a le secret », il y a des ruptures, des fractures, des allergies, du réfractaire. « Il y a la cendre » au milieu de la maison (archive), comme reste de tout ce qui a été brûlé au passage. Des choses indignes, insignifiantes, qui n'ont pas de place, ni ne se font entendre dans la métaphysique. Platon se demandait déjà si la poussière devait avoir le droit d'accéder à la pensée, de s'élever à la hauteur de l'idée. Kierkegaard protestait déjà contre l'impossibilité de l'individu, cet individu en chair et en os, singulier, unique, de lever la voix et de dire, de se dire contre toute tendance englobante et mutilante en bout de compte. L'un contre la majorité, l'un qui se refuse au système qui veut avoir une voix, qui veut compter et compter plus qu'un nombre dans une série. Qu'est-ce qui accède au sens, qu'est-ce qui est gardé ? De toutes les traces qui se tracent, de toute les différences qui passent inaperçues, de tous les gestes

⁵⁴ « *Trace et archive, image et art* ». Dialogue. Collège iconique. INA. 25/06/2002, www.jacquesderrida.com.ar, site consulté le 4 septembre, 2006

⁵⁵ Comme Derrida suggérait dans « *L'économie générale* » (dans *L'écriture et la différence*), en ce sens, toute philosophie hégélienne ou qui rêve du centre ou du sens serait une philosophie servile, soumise à un centre.

On aimerait également faire remarquer que pour Gadamer, la trace est toujours orientée, elle montre une direction ; elle peut nous obliger aux détours, mais on arrivera toujours sur le bon chemin, même si ce chemin ne finit jamais.

quotidiens, qu'est-ce qui s'élève au sens ? Chez Derrida, tout est trace. Et la trace est ce qui passe et ce qui s'efface, l'éphémère. L'évanescence est sa condition. Et de toutes les traces, seules quelques-unes deviennent signes, assignées, consignées à/ dans une archive⁵⁶. Qu'est-ce qu'on garde ? Qu'est-ce qui est digne d'être répété, de quoi devons-nous nous rappeler ? La réflexion sur l'archive engendre une série de questions, parmi lesquelles, les plus banales : qui décide de ce qui est significatif ? D'après quels critères ? Comment est organisée l'archive ? Et, peut-être, qui en a accès ?

Qui ? Les archivistes. Présentement il y a le métier d'archiviste et probablement des consignes, des secrets, des projets plus ou moins politiques, plus ou moins culturels. Qui étaient-ils avant ? Les hommes de pouvoir, les archontes⁵⁷, dit Derrida, nous ajouterons, les politiciens, les prêtres, les intellectuels (probablement plus tard, dans l'ordre historique). L'institution du sens prend chez Derrida la forme d'un choix politique, d'un geste de pouvoir. Il y a toujours le jeu entre ce qui mérite d'être gardé et ce dont on se débarrasse, ce qu'on brûle, le Schibboleth discriminatoire et violent. L'archive est en même temps la fabrique à produire, à informer, à orienter et à rendre prévisible le futur⁵⁸. L'archive serait donc la fabrique du sens, comme direction et continuité et comme institution des événements dignes d'être répétés⁵⁹.

C'est pour cela que tout écrivain, tout philosophe est « en mal d'archive » ; c'est-à-dire en manque d'archive, comme impossibilité de garder la mémoire de toute trace qui (se) passe. Le rêve d'une langue constituée seulement de noms

⁵⁶ « Et c'est parce qu'il appartient à la trace d'être finie qu'il y a de l'archive, c'est-à-dire qu'on fait des efforts pour sélectionner, pour garder, pour détruire telles archives ou laisser mourir telles traces, pour laisser disparaître telles traces et garder telles autres, parce qu'on sait que les traces sont finies », dans *Trace et Archive, image et art*.

⁵⁷ « Les archontes en sont d'abord les gardiens. (...) On leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutiques. Ils ont le pouvoir d'*interpréter* les archives. », Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Galilée, Paris, 1995, p.13

⁵⁸ On pourrait reconnaître chez Derrida une distinction entre futur (avenir), comme ce qui est prévisible, de ce qui se tient dans la continuité d'une démarche (le concept d'horizon gadamérien s'y inscrirait), et le futur comme à-venir en tant que nouveauté absolue, comme rupture, comme impensable ou impossible : « L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se présenter, que sous l'espèce de la monstruosité. Pour ce monde à venir et pour ce qui en lui aura fait trembler les valeurs de signe, de parole et d'écriture, pour ce qui conduit ici notre futur antérieur, il n'est pas encore d'exergue. » (J. Derrida, *De la grammatologie*, p.14)

⁵⁹ « L'archive, comme je le dis quelque part, ce n'est pas une question de passé, c'est une question d'avenir. L'archive ne traite pas du passé, elle traite de l'avenir. Je sélectionne violemment ce dont je considère qu'il faut que ce soit répété, que ce soit gardé, que ce soit répété dans l'avenir. » dans *Trace et archive, image et art*.

propres est un rêve impossible ; dire la singularité de chaque expérience à part serait multiplier les noms, disséminer les noms, fait qui irait contre la fonctionnalité de la langue. La langue se doit de nommer le commun, sans quoi elle ne serait pas une langue. Ainsi, elle donnera une première interprétation et marquera une première violence ; et du même coup, une première ouverture.

CONCLUSION

Des conceptions du signe et du langage des deux philosophes, nous avons essayé, tout en insistant sur leurs différences, de déplacer l'accent du plan purement théorique au plan « pratique » de leur philosophie et par là d'envisager les réponses implicites que Derrida et Gadamer donnent à la question du sens comme sens de la vie de tout être humain en tant que singularité vouée à la mort.

Nous avons identifié les différences entre les deux « paradigmes » en insistant sur les deux tendances opposées qui les caractérisent: unification et séparation, confiance et suspicion, continuité et rupture etc.

Ainsi, l'herméneutique gadamérienne envisageait la diminution de la distance entre le signifiant et le signifié, en identifiant le mot et la chose. La chose avait donc la force d'arriver par elle-même au langage, elle s'imposait de soi, avec une évidence inébranlable. Corrélativement, le sujet était affaibli. De son ancien orgueil de maître de la langue et de l'« objet » il ne restait qu'une certaine passivité du joueur et, aussi, son ludisme heureux. Il devait saisir la balle et répondre au défi que la vie lui jetait ; accepter d'entrer dans le jeu et s'élever à l'exigence de ses règles, accepter par là de se soumettre à quelque chose de plus haut, de plus vrai que sa condition individuelle limitée et de s'inscrire dans la direction commune d'un sens constitué par la tradition ; accepter de rentrer dans la maison du sens et incliner la tête en rentrant, tout en sachant qu'au prix de cette renonciation il va enfin se retrouver.

Le projet de la déconstruction se plaçait aux antipodes d'une telle conception. Derrida s'efforçait de rendre la distance entre le signifié et le signifiant infranchissable, et par là de délier le signifiant de tout rapport à un signifié. Ainsi, finalement il ne reste que les signifiants. L'envoi d'un signifiant à l'autre prend la forme d'un égarement ou d'un labyrinthe, et non d'un chemin qui mène à la maison. Geste dont la conséquence était que l'humain se retrouvait dans un monde sans amarres, sans fondement, sans support, sans repère ; toile sans profondeur, surface marquée de traces innombrables, mais aucun chemin qui mène quelque part. Un monde sans direction et en même temps un monde sans

présence. La chose elle-même était insuffisante, manquante, défaillante, et c'est pour cela qu'elle demandait le supplément. Supplément qui finissait par la remplacer tout en créant l'effet de monde, l'effet de matérialité, de solide, de présent. Le signifié pur est impossible, mais on sait très bien aussi que ce n'est que l'impossible qui peut arriver (comme à-venir pur). Cet impossible porte le nom de la trace ou de l'archi-écriture ou de la différance. Il ne se donne que comme absence dans un passé qui n'a jamais été ou bien comme à venir dans un futur impossible. Pourtant, il est ce qui nous marque de son sceau. Impossible qui ouvre à tous les jeux, à tous les reflets, à la richesse d'un monde qu'on construit et déconstruit sans cesse, à travers les langues et les cimetières qu'elles cachent. Impossible qui diffère et promet en différant, sous le visage d'un demain qui ne se présente jamais. La conception derridienne dit en fait qu'on vit dans le supplément et qu'on n'a jamais perdu l'accès à la chose parce que la chose n'a jamais existé. Pourtant on a toujours rêvé d'elle comme d'une terre ferme sous les pieds. Mais dès qu'on a perdu cette illusion, ce qui nous reste à faire est de veiller au passage, au renouvellement continu de notre image du monde, de ce qu'on entend faire de notre monde.

Tandis que Gadamer liait l'individu à la tradition et à la communauté d'un sens donné d'emblée et dont il s'agissait de simplement suivre la direction, voire de se mettre à son écoute, Derrida en repoussant tout sens déjà constitué, proposait simplement la résistance, en tant que résistance à tout sens constitué, donné, fini. Pour lui, la tâche humaine était de se placer dans l'ouverture et de suivre le rythme incessant de mise à vie/mise à mort, de la vie la mort qui nous traverse d'un bout à l'autre. Ouverture qui doit nous garder en état de réceptivité et de vulnérabilité. Combien de temps aura-t-on la force de garder cette fraîcheur, tout en affirmant la vie ? Alors l'espoir et la promesse seront avec nous. Espoir et promesse d'un sens qui se donnent autrement que sous la forme de la finitude ou d'un but vers lequel l'humanité porte ses pas.

Ainsi, la voie proposée par la déconstruction en serait une des adieux successifs. Sortir de quelque chose, se placer toujours dans une extériorité, transcender une limite, vaincre une résistance cela serait le geste par excellence de la déconstruction.

Pourtant, il faut savoir qu'au moment même de la transgression, une autre résistance se forme, parce c'est cela notre manière d'être et qu'on ne peut vivre sans protection ; mais rendre permanente une seule et même protection, ce serait la mort : « plus fort, plus mort » (mot qui pourrait figurer comme emblème de la déconstruction). Donc, maintenir indéfiniment la même protection serait mourir ; Derrida parle souvent de la mort qui peut arriver même de notre vivant ; à l'envers, on ne peut vivre sans protection- donc il faut reprendre sans cesse ce mouvement, ce jeu entre cloisonnage/dé-cloisonnage. La vie la mort, c'est donc ce jeu entre détruire/enlever une barrière et reconstruire/remettre une autre barrière tout de suite, ce qui n'est pas nécessairement plus large ainsi ; il n'y a pas de continuité ni de direction dans ce processus.

Ce qui reste à faire, c'est de garder le passage, veiller à ce que l'échange entre l'énergie vitale et le besoin de certitude, de repos, de stabilité (comme 'autres noms' de la mort...) ait place sans arrêt.

Qu'est-ce qui se passe avec notre désir de demeurer, de durer, de créer dans le monde, de trouver une cohérence au monde et d'agir en vertu de cette vision ? Certes, il arrive que l'instauration du sens soit profondément violente, aussi l'archive. Mais, il en faut, il nous en faut. Et on sait très bien comment entend Derrida ce « il faut » : comme « il manque », « on a besoin : on a besoin de la vérité, on a besoin de la justice (comme rapport ou interruption du rapport à l'autre), on a besoin de la langue (« plus d'une langue » ou même « la langue reine » dont parlait Benjamin, la langue qu'on attend en tant qu'impossible, la langue qui veille sur le renouvellement de notre désir d'elle, et qui nous garde en vie). On a besoin de ce sens impossible et on a besoin également de la langue finie, circonstancielle qui le trahit. Pour mieux faire ressortir notre idée, nous dirons que l'usage de la langue et le rapport à la langue pourraient être considérés comme une résistance qu'on doit dépasser ; dire et dédire sans cesse, sans fatigue (comme Levinas parlant du statut originaire du Dire et de l'imperfection foncière de chaque mise en langage limitée et conditionnelle).

L'attente derridienne, la tension de l'attente est tournée, détournée, contorsionnée vers tous les horizons imaginables, ou plutôt vers le retrait de tout horizon. Derrida souligne plusieurs fois sa suspicion par rapport à la notion d'horizon. Ce terme garde en lui l'idée d'un rapprochement progressif, d'une continuité, d'une anticipation : « Quand un événement arrive, c'est que le fond sur

lequel il se détache n'est plus là. Quand il y a un horizon sur le fond duquel je peux déterminer ce qui arrive, à ce moment-là, ce qui arrive est secondaire, prévisible, programmable etc., et donc rien n'arrive vraiment. (...) l'absence d'horizon fait peur, mais c'est peut-être la condition pour que quelque chose d'inouï arrive »⁶⁰.

On a donc également besoin de la tension qui nous pousse vers quelque chose qui n'existe que sur le mode de la promesse ou de l'impossible si cela veut encore dire exister. « Ultra- », « archi- », « hyper- », voilà les préfixes préférés de Derrida qui témoignent de la « fragilité » de sa déconstruction. S'exposer, s'offrir, faire don de soi, sans autre arme que la « fragilité », la sensibilité accrue à quelque chose qui se refuse à toute pensée, à toute sensibilité.

Il faut prendre soin que rien ne devienne permanent, rien à part ce désir qui nous pousse à construire des châteaux de sable pour les balayer tout de suite après. Ne pas tomber amoureux de notre propre image- tout en aimant se regarder dans une autre et encore une autre image de nous-mêmes - Narcisse contre Narcisse- garder le désir de se refléter, de se mirer, mais sans l'attachement mortel à une image unique. Ne pas rester bloqués dans notre pensée, dans notre création, ne pas la considérer comme définitive, mais reprendre l'aventure jusqu'à reconnaître, il n'y a qu'aventure, que sortie et éloignement. Égarement qui ne devrait pourtant n'avoir aucun accent de désespoir, mais la gaieté d'un « Oui » plus originel que tous les « Nons » qu'il engendra.

Tout geste que je pose (mon texte, mon image, ma pensée) serait pour Derrida une part de moi qui part de moi et ainsi se coupe de moi. Ce qui part de moi, c'est ce qui parcourt des espaces immenses et déformants, voyages sans fin, détours sans nombre avant d'arriver à l'autre. Sûrement, l'espace qui unit chez Gadamer, sépare chez Derrida. La parole derridienne s'éloigne sans pouvoir être réappropriée, tandis que pour Gadamer, elle saura toujours retrouver le chemin vers la maison, une maison cette fois plus grande que la maison du sujet. Temple, église de l'esprit : rien n'est perdu à jamais, tout se retrouve dans cette immense richesse qu'on partage ensemble et qui donne la mesure de notre humanité. Partage, communauté, dialogue, entente, solidarité- voilà les mots d'ordre de

⁶⁰ Jacques Derrida, *Sur parole*, Ed. De l'Aube, 1999, p.50

Gadamer. Et tout cela placé sous l'autorité d'un principe que Gadamer n'hésitera pas à nommer (surtout vers la fin de sa vie) « le principe espérance ». D'après Gadamer, le Prométhée eschyléen n'est pas seulement celui qui a donné aux humains le feu et la science, mais aussi celui qui leur a ôté la connaissance de la date de leur mort et par là il leur a donné l'espoir dans l'avenir : « Les hommes se sont mis alors à sortir de leurs cavernes, à construire des maisons et des routes, à construire des projets communs, à fonder des cités et à cultiver les arts et les sciences; c'est qu'ils avaient toujours de l'avenir devant eux. C'est cette espérance qu'Eschyle appelle en grec *l'élpis*. (...) Elle désigne seulement l'espoir en la vie, la confiance qui nous permet de faire des projets et d'entreprendre des choses, euphorie qui présuppose un certain oubli de la Fatalité »⁶¹. Ce serait cet espoir qui accompagne la démarche gadamérienne d'un bout à l'autre et qui se trouve à la base de toute œuvre humaine : art, histoire, langue. Et ce serait cet espoir qui nous tiendrait ensemble et qui nous fait durer comme continuité, comme unité, comme écoute de quelque chose. Dès qu'on s'avance, l'horizon s'éloigne, mais comme nous l'avons déjà dit, il nous protège, il projette sur nous une lumière qui nous montre la voie.

Tout au long de notre mémoire nous avons mis en évidence les différences indéniables entre les deux philosophies. Pourtant il ne s'agit pas simplement d'une relation d'opposition, car le débat entre les deux laisse affleurer des affinités plus ou moins avouées, plus ou moins assumées. Entre les idées et les discours de l'herméneutique et de la déconstruction il y a une sorte de complicité bienveillante, une continuité qui fait en sorte que nous pouvons les lire ensemble sans avoir absolument à choisir l'une ou l'autre, mais plutôt les régler l'une sur l'autre, les laisser s'ajuster réciproquement. Il fait partie de la nature humaine de ne pas pouvoir vivre en dehors du sens, de chercher incessamment l'entente, la solidarité et la lumière. C'est dans notre nature aussi de douter, de craindre, de détruire et de recommencer. Deux tendances également vitales et également légitimes. Il se trouve que dans un moment de l'histoire de la philosophie, l'une aura porté le nom de Gadamer et l'autre celui de Derrida. Mais est-ce qu'on peut séparer de cette

⁶¹ Jean Grondin, « Gadamer's Hope », in *Renascence. Essays on Values in Literature* (56), 2004, 287-292.

manière un peu superficielle ce qui se trouve ensemble à l'intérieur de chacun de nous? Les deux philosophies, ne seraient-elles déjà ensemble depuis toujours, deux voix solidaires et deux limites entre lesquelles se passe la vie humaine? Certes, il reste les distinctions, les arguments, la logique, la philosophie et ses concepts, son orgueil peut-être et son désir de mettre le monde en ordre.

Mais au-delà de la philosophie et de ses exigences, là-dessus Gadamer et Derrida tomberaient d'accord, se trouvent la pensée et la poésie, comme ce dernier le faisait remarquer dans « Béliers... »: « Gadamer nomme ainsi la «pensée ou la poésie», plutôt que la science ou la philosophie. Ce n'est pas fortuit. Voilà un fil que nous ne devrions pas perdre aujourd'hui»⁶². La pensée et la poésie auraient une plus grande ouverture au singulier et à l'idiome et seraient plus souples et plus accueillantes à la nouveauté et aux différences que la philosophie. C'est peut-être cela la voie que les deux s'accordent à nous indiquer.

Dans *Béliers: le dialogue ininterrompu; entre deux infinis le poème*, en rendant un dernier hommage à l'ami disparu, Derrida lisait le poème d'un autre ami disparu. Le superbe vers de Celan, si riche et mystérieux, invoquait la responsabilité du vivant envers celui qui aurait perdu son monde : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* ». L'ami survivant se doit de porter l'autre en lui, de laisser parler l'autre en lui. Cela est juste. Mais on pourrait peut-être entendre ce vers d'une autre manière. Il se pourrait en effet que le poème s'adresse à nous tous, peut-être que c'est le poème lui-même qui fait la promesse de nous porter en tant qu'humanité, nous porter au-delà de notre mort individuelle, au-delà de notre faiblesse, et nous faire renaître à une autre vie.

"Il y aura peut-être un jour" où, quand nous aurons perdu tout monde, tout orgueil de formateurs de monde, tout orgueil d'être supérieurs, nous serons dignes en tant qu'humanité d'habiter l'espace tendre, "pacifiant" et démocratique de la langue poétique. Nous voulons dire par là que la langue de la poésie est peut-être moins discriminatoire que celle de la philosophie: elle est plus sereine au sens où elle « laisse être » la chose, ne la bride pas (en tout cas, moins que d'autres

⁶² Jacques Derrida, *Béliers: le dialogue ininterrompu; entre deux infinis le poème*, Paris, Galilée, 2003, p.10

discours). Son but n'est pas de capter la chose et de l'ordonner, de la connaître ou de la contrôler (comme tant d'autres discours : scientifique, politique). La langue poétique fait mieux encore que de simplement nommer la chose : elle la suggère, l'appelle, l'invoque et lui laisse la liberté de venir ou non. C'est la raison pour laquelle chez Derrida l'interruption de la compréhension, le laisser-être et dès lors l'idée d'une "démocratie à venir" se recourent. Dans son « Adieu à Emmanuel Lévinas », Derrida dit, dans un même esprit, que la paix est plus originaire que la guerre. Il y a dans tout cela la promesse d'un accueil, d'une hospitalité et d'un dialogue ininterrompu.

BIBLIOGRAPHIE

1) Œuvres de Gadamer et Derrida

Œuvres de Hans-Georg Gadamer

Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, (1960), Paris, Ed. du Seuil, 1996

L'art de comprendre. Ecrits I : Herméneutique et champs de l'expérience philosophique, Paris, Aubier- Montaigne, 1982

Qui suis-je et qui es-tu?: Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan, Arles, Paris, Actes Sud, 1987

L'art de comprendre. Ecrits II : Herméneutique et champs de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991

Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995

La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996

Les chemins de Heidegger, Paris, Vrin, 2002

L'herméneutique en rétrospective, Paris, Vrin, 2005

Œuvres de Jacques Derrida

De la grammatologie, Paris Ed. de Minuit, 1967

La dissémination, Ed. du Seuil, 1972

L'écriture et la différence, Ed du Seuil, 1967

La voix et le phénomène, Paris, PUF, 1962

Marges de la philosophie, Paris, Ed, de Minuit, 1972

La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Paris Flammarion, 1978

Psyché : Invention de l'autre, Paris, Galilée, 1987

Schibboleth, Pour Paul Celan, Paris, Galilée, 1987

Limited Inc., Paris, Galilée, 1990

Passions, Paris, Galilée, 1993

Sauf le nom, Paris, Galilée, 1993

Mal d'archive : une impression freudienne, Paris, Galilée, 1995

- Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996
- Apories*, Paris, Galilée, 1996
- Fichus*, Paris, Galilée, 2002
- Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris Galilée, 1996
- Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1996
- Sur parole, Instantanées philosophiques*, Ed. de l'Aube, 1999
- Papier Machine, Le ruban de la machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001
- Béliers: le dialogue ininterrompu; entre deux infinis le poème*, Paris, Galilée, 2003
- Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer- Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 mars 2002; version française dans G. Leroux, C. Lévesque et G. Michaud (dir.), « il y aura ce jour... ». À la mémoire de Jacques Derrida, Montréal, À l'impossible, 2005, 53-56 ; repris dans *Contrejour* 9, printemps 2006, 87-91

2) Bibliographie secondaire

Bibliographie secondaire sur Gadamer

- DOSTAL, Robert J., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer: platonisme et modernité; tradition et interprétation*, Paris, Editions du Cerf, 1994
- GENS, Jean-Claude, KONTOS, Pavlos et Rodrigo, Pierre, *Gadamer et les grecs*, Paris, Vrin, 2004
- GREISCH, Jean, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Ed. du CNRS, 1977.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éditions du Cerf, 1999
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993
- GRONDIN, Jean, *Gadamer's Hope*, in *Renascence. Essays on Values in Literature* (56), 2004, 287-292

WARNKE, Georgia, *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, Ed. Universitaires, Bruxelles, 1991 (traduit d'anglais par Jacques Colson)
L'héritage de Hans-Georg Gadamer, sous la direction de Guy Deniau et Jean-Claude Gens, Paris, Société d'Anthropologie phénoménologique et d'Herméneutique Générale, 2003

Bibliographie secondaire sur Derrida

BENNINGTON, Geoffery, *Interrupting Derrida*, London, New York : Routledge, 2000.

GASCHÉ, Rodolphe, *Le tain du miroir : Derrida et la philosophie de la réflexion*, Paris, Galilée, 1995

GIOVANNANGELI, Daniel, *Écriture et répétition : approche de Derrida*, Paris, Union générale d'éditions, 1979.

GRONDIN, Jean, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction », *Archives de Philosophie*, 62 (1999), p.5-17

JANKOVIC, Zoran, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2003

KAUFMAN, Sarah, *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris, 1984

MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *La genèse et la trace, Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 1998

MICHELFELDER Diane P., PALMER Richard F., *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer- Derrida Encounter*, Albany, State University of New York Press, 1989.

PETROSINO, Silvano, *Jacques Derrida et la loi du possible*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

ROGOZINSKI, Jacob, *Faire part : cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005

RUBY, Christian, *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Édition du Félin, 1990

ALTER, *Revue de phénoménologie, Derrida et la phénoménologie*, no. 8/2000, Ed. Alter

L'oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions; textes et débats avec Jacques Derrida/ sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB, 1982