

Ricœur et Derrida à Montréal

Philippe Plante-Gonthier*

Introduction

On recense généralement deux débats opposant Paul Ricœur à Jacques Derrida : l'un sur le statut de la métaphore dans les années 1960-1970, puis l'autre sur le thème du pardon dans les années 1990-2000¹. Or, ce recensement n'est pas exhaustif : il ne répertorie pas une table ronde dont l'Université de Montréal fut le théâtre en 1971, dans le cadre du XV^e congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française². En cette occasion, Ricœur et Derrida s'engagèrent dans un « sympathique combat singulier³ » qui semble aujourd'hui tombé dans l'oubli. En effet, s'il existe une vaste littérature sur les discussions qui ont opposé Ricœur et Derrida à propos de la métaphore et du pardon, personne n'a encore livré, à ce jour, de véritable interprétation de leur joute publique à Montréal⁴. Ce qui explique ce silence critique est sans

* L'auteur est étudiant au baccalauréat en philosophie (Université du Québec à Montréal).

¹ Voir par exemple Michel, J. (2013), *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, p. 46. Ce texte a été rédigé dans le cadre d'un cours de lectures dirigées. Je remercie Marc Djaballah de m'avoir guidé dans ma rédaction et de m'avoir fait découvrir la table ronde dont il sera ici question.

² Les échanges de cette table ronde ont été retranscrits et publiés : Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 393-431.

³ L'expression est de René Schaerer, qui présidait la table ronde. *Ibid.*, p. 404.

⁴ À ma connaissance, seuls cinq auteurs l'évoquent, et aucun d'eux n'entre dans le détail de la discussion. Leonard Lawlor en propose une traduction, mais il ne commente ni sa traduction ni la table ronde elle-même (Lawlor, L. (1992), *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Ricœur and*

doute la quasi-inaccessibilité de la transcription de la table ronde. Comme l'écrivait Derrida en 2003, et c'est d'autant plus vrai aujourd'hui, cette archive est maintenant « peu accessible, redevenue inédite en somme⁵ ». Non numérisée, elle est pratiquement introuvable en format papier, que ce soit en librairie ou en bibliothèque. Le silence entourant cette table ronde tient aussi à une tendance critique suivant laquelle ce débat aurait été « manqué ». Eftichis Pirovolakis, par exemple, refuse d'employer le terme « débat », lui préférant les expressions « miscarried dialogue » et « spirited altercation⁶ ». Pourtant, Derrida lui-même fait grand cas de sa discussion avec Ricœur à Montréal. « Elle me paraît typique [...] de cette sorte de *chassé-croisé au bord, voire au-dessus d'un abîme* qui dessine peut-être une figure assez juste et permanente de notre “singulier” dialogue⁷ », écrit-il en fin de vie. Au même titre que les discussions portant sur la métaphore et sur le pardon, l'échange montréalais mérite d'être lu, ne serait-ce que pour éclaircir certains problèmes philosophiques, certains « chassés-croisés » entre Ricœur et Derrida.

Derrida, p. 131-163). Michael Hunter cite la discussion entre Ricœur et Derrida, mais sans en aborder les enjeux principaux, en l'utilisant seulement pour expliquer en quoi consiste la posture philosophique de Derrida (Hunter, M. (2003), *The Dynamics of a Deep Disagreement: Derrida and Ricœur on Metaphor and its Relation to Philosophy*, p. 89-95). Johann Michel mentionne la rencontre entre Ricœur et Derrida dans une note de bas de page, mais ne la commente pas (Michel, J. (2013), *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, p. 55). Michael Naas évoque également en note de bas de page la rencontre Ricœur-Derrida de Montréal, mais il ne commente pas leur discussion, se concentrant plutôt sur la conférence donnée alors par Derrida : « Signature, événement, contexte » (Naas, M. (2019), *Derrida à Montréal : Une pièce en trois actes*, p. 28). Enfin, Eftichis Pirovolakis commence son livre en discréditant la table ronde de Montréal, affirmant qu'il s'agit d'un débat raté, mais cette position ne s'appuie pas sur un commentaire rigoureux de la transcription de la table ronde (Pirovolakis, E. (2010), *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, p. 1-2)

⁵ Derrida, J. (2007), « La parole : Donner, nommer, appeler », p. 22.

⁶ Pirovolakis, E. (2010), *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, p. 1-2.

⁷ Derrida, J. (2007), « La parole : Donner, nommer, appeler », p. 22. Derrida souligne.

Voilà la lecture que je proposerai ici. Je ferai valoir qu'une série d'oppositions traverse la transcription de la table ronde, et que ces oppositions, d'une part, mettent en lumière les différences entre les théories ricœurienne et derridienne du langage (si l'on peut les nommer ainsi) et, d'autre part, font entrevoir la possibilité d'une réconciliation des deux pensées. J'entends ainsi prolonger le travail de Leonard Lawlor, qui reconnaît cette possibilité de réconciliation et qui prépare le terrain pour sa réalisation :

[t]he similarities between Ricœur and Derrida, the similarities between hermeneutics and deconstruction in general and not simply limited to the works of Ricœur and Derrida, could inspire a hybrid, an assimilation of hermeneutics to deconstruction (or vice versa)⁸.

Dans un premier temps, je présenterai le contexte dans lequel se déroule la table ronde et mettrai en évidence les thèmes sous-jacents à la discussion entre Ricœur et Derrida. Dans un deuxième temps, j'entrerai de plain-pied dans le texte de la transcription de la table ronde et cernerai le nœud du désaccord entre les deux philosophes. Je montrerai que leur différend se ramène à une question : peut-on opposer le sens au signe ? De cette première opposition en dérivent plusieurs autres : parole/écriture, présence/absence, univocité/équivocité, compréhension/explication, *Aufhebung*/itérabilité. Dans un troisième temps, je dégagerai les problèmes philosophiques qu'implique l'adoption ou le rejet de ces oppositions. On verra que ce sont l'herméneutique et la phénoménologie qui sont à l'enjeu : ces disciplines ou pratiques philosophiques ne sont possibles qu'en vertu de la série des oppositions dégagées, à commencer par celle entre sens et signe. Pour sa part, Derrida refuse ces oppositions et rejette en bloc l'herméneutique et la phénoménologie comme des formes de « métaphysique de la présence ». Dans le camp opposé, Ricœur maintient les oppositions et tente de les penser à nouveaux frais afin de transformer l'herméneutique et la phénoménologie, de les (re)concevoir de telle sorte qu'elles résistent à des critiques comme celle de Derrida.

⁸ Lawlor, L. (1992), *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Ricœur and Derrida*, p. 5.

Mise en contexte

Le quinzième congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française est consacré à la communication. Trois conférences sont données sur le sujet : « Discours et communication » de Ricœur, « Signature, événement, contexte » de Derrida et « La perception d'autrui » de Roland Blum. La table ronde dans laquelle s'engage le « sympathique combat singulier » entre Ricœur et Derrida se tient après ces conférences. Celles-ci sont à l'arrière-plan, comme en exergue de l'échange qui suivra. Les deux philosophes y font implicitement et explicitement allusion à de nombreuses reprises. On ne peut pas lire la transcription de la table ronde indépendamment des conférences qui l'ont précédée, ou du moins pas sans rester en surface de ce texte, lourd de présupposés philosophiques. Je dois dégager ces présupposés afin de pouvoir analyser dans le détail, sur une base solide, la transcription de la table ronde.

Dans « Discours et communication », Ricœur soutient que la communication repose sur un paradoxe : elle est par définition impossible, et pourtant elle a lieu. Elle présuppose un couple de deux monades, c'est-à-dire de deux sujets, de deux consciences, ou mieux, dans les mots de Ricœur, de deux « séries d'événements psychiques⁹ ». Chaque série d'événements psychiques – disons par exemple l'enchaînement de mes pensées, de mes sensations, de mes sentiments – forme un ensemble distinct, fermé sur lui-même. Mes pensées, mes sensations et mes sentiments sont les miens seuls : ils ne peuvent pas sortir de moi et encore moins entrer en quelqu'un d'autre. En tant que passage de sens d'une monade dans une autre, la communication est impossible. Or, elle se produit tous les jours : du sens passe d'une personne à une autre, des messages sont envoyés et reçus, nous parlons aux autres et les comprenons (dans une certaine mesure au moins), nous traduisons même (dans une certaine mesure aussi) des textes. Ainsi Ricœur explique-t-il la communication comme un paradoxe, comme le « franchissement d'une limite [...] en un sens infranchissable¹⁰ ». En tant que telle, la communication ne peut pas être comprise par la linguistique. Celle-ci ayant pour objet la « langue

⁹ Ricœur, P. (2007), « Discours et communication », p. 52.

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

sans parleur¹¹ », elle ne peut rendre compte du phénomène de communication qui implique précisément deux parleurs – elle ne peut que réduire ce phénomène à une « extériorisation physique » de la langue. Seule une théorie du discours, pense Ricœur, détient les outils qui peuvent expliquer la communication.

Ricœur oppose linguistique et discours sur quatre plans. Premièrement, la linguistique a pour unité le signe (elle relève de l'ordre sémiologique), tandis que le discours a pour unité la phrase (il relève de l'ordre sémantique). Deuxièmement, les signes n'ont pas de référence, ils ont seulement un sens. C'est-à-dire qu'ils ne renvoient jamais à la réalité : ils ne peuvent que renvoyer de façon *différentielle* à d'autres signes appartenant au même système qu'eux. Le signe n'a de valeur qu'à l'intérieur d'un système, et cette valeur n'est que conceptuelle – elle est un sens. Le discours, à l'opposé, est toujours produit par quelqu'un dans une situation particulière, et pour cette raison il a, en plus d'un sens, une référence. Prenons par exemple le mot « chien ». Ce signe ne désigne pas un objet réel, mais bien d'autres signes, comme « animal », « vivant » ou « canidé » (et, par la négative, pratiquement tous les mots de la langue française). Le terme « chien » ne peut désigner un objet ou un état de choses que s'il est employé par un locuteur dans une phrase, comme « le chien n'est pas là » ou « le chien est noir ». La référence n'est possible qu'à l'intérieur d'un contexte, et seule la phrase est prononcée dans un contexte. Cela implique, troisièmement, que seul le discours a un « intenté », c'est-à-dire une volonté (celle du locuteur) de communiquer un sens ou de produire un effet. Le signe ne fait rien de tel, car il est sans contexte. À lui seul, le terme « chien » ne communique rien : il doit être employé dans une phrase, ou même comme phrase. « Chien ! » est une phrase, pour autant qu'un intenté l'anime. Un locuteur pourrait par-là exiger qu'on lui amène son chien, ou exprimer sa joie de voir un chien. Alors le sens du terme ne serait pas « animal domestique à quatre pattes » (on le comprendrait ainsi sémiologiquement, par comparaison avec d'autres signes), mais plutôt un ordre ou un épanchement du locuteur (on le comprendrait ainsi sémantiquement, en fonction du contexte). Dans l'ordre du discours, le sens correspond toujours à un intenté. Enfin, quatrièmement, le discours

¹¹ Ricœur, P. (2007), « Discours et communication », p. 52.

est un événement, il apparaît pour disparaître aussitôt. Toutefois, remarque Ricœur, il s'agit d'un événement d'un type particulier qui, contrairement à tous les autres événements, passe d'une monade dans une autre. Lorsque je monte des escaliers, je suis le seul à le faire, cet événement « n'appartient » qu'à moi. Mais lorsque je parle, le sens de mes paroles peut être compris par quelqu'un d'autre, il peut pénétrer d'autres monades. Voilà ce qu'est le discours : « un événement qui se surmonte comme événement par son rapport à un intenté qui est son sens, et par sa référence à une situation¹² ». Retenons en résumé, d'une part, que la communication est un paradoxe et, d'autre part, que la théorie du discours qui l'explique est radicalement opposée à la linguistique.

Derrida entame lui aussi sa conférence en relevant un paradoxe de la communication, mais pas le même que Ricœur. La communication sémiolinguistique, par analogie avec son pendant physique, où des forces et des mouvements se transmettent d'un objet à un autre, serait définie comme une transmission de sens, commence Derrida. Or, ajoute-t-il, « la valeur de déplacement, de transport, etc., est précisément constitutive du concept de métaphore par lequel on prétendrait comprendre le déplacement sémantique [qui caractérise la communication]¹³ ». Autrement dit, la définition classique de la communication est circulaire : on la définit comme une transmission à l'aide d'une analogie qui est elle-même une forme de déplacement. On explique ainsi un déplacement par (un) déplacement. Derrida fait valoir qu'un certain concept d'écriture peut rendre compte de la communication de façon non circulaire.

De façon générale, affirme Derrida, on conçoit l'écriture comme un moyen de communication. Au même titre que la parole, l'écriture transmettrait du sens ; seulement, elle le ferait d'une façon différente, d'une manière qui permette d'atteindre des destinataires plus éloignés dans le temps et dans l'espace. Ainsi Platon communique-t-il encore avec nous par l'écriture, mais pas par la parole. Or, pense Derrida, pour concevoir ainsi l'écriture, il faut présupposer un « espace homogène de la communication¹⁴ », dans lequel le sens peut « voyager » sans perturbation. Peu importe que je dise ou que j'écrive

¹² Ricœur, P. (2007), « Discours et communication », p. 55.

¹³ Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », p. 368.

¹⁴ *Ibid.*, p. 370.

« il fait beau », le sens communiqué à l'interlocuteur et au lecteur demeurera le même. L'écriture serait ainsi le prolongement de la parole, on voudrait la définir comme une *parole marquée par l'absence* : celle du destinataire au moment où le message est écrit, puis celle du destinataire au moment où le message est lu. Selon l'expression de Derrida, l'inscription, la trace écrite, « *supplée* régulièrement la présence¹⁵ ». C'est-à-dire qu'elle « remplace la présence », ou qu'elle rend présents l'émetteur (pour le récepteur) et le récepteur (pour l'émetteur). Lorsque je lis un texte, il faudrait que la présence de l'auteur soit réactivée dans les signes, que je comprenne ce qu'il a écrit comme s'il était en face de moi et qu'il me parlait de vive voix – comme s'il était présent.

Aux yeux de Derrida, cette conception classique de l'écriture – un moyen de communication caractérisé par l'absence – est irrecevable. Car cette absence n'est rien d'autre qu'une « modification continue, une exténuation progressive de la présence¹⁶ ». Dans l'écriture, il n'y a jamais de *pure* absence, seulement divers types de présence. En effet, lorsque j'écris un message, je le destine à une personne qui est, ne serait-ce que dans mon intention, déjà présente, qui fait déjà partie de l'acte de communication. Inversement, l'auteur du texte que je lis n'est pas totalement absent, il est présent d'une certaine façon, derrière le texte. Il est vrai que dans un roman, par exemple, le texte n'est pas nécessairement destiné à une personne connue de l'auteur. Mais les destinataires n'en sont pas moins présents à l'esprit de l'auteur : celui-ci visera par exemple à être publié, à être lu, à avoir du succès ; il aura en tête un public cible en produisant son roman. Même si l'on acceptait que l'écriture soit caractérisée par l'absence (pure ou non pure), il faudrait admettre que cette absence caractérise également la parole et tout autre moyen de communication. Il le faudrait, pense Derrida, car « tout signe [...] suppose une certaine absence¹⁷ ». Un signe écrit – et Derrida montre que cela vaut pour tous les signes – pour en être un, doit être lisible même en l'absence (même après la mort, par exemple) du destinataire ou du destinataire. Cette caractéristique essentielle du signe est « l'itérabilité ». Derrida la

¹⁵ Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », p. 373. Derrida souligne.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 374.

définit comme une « logique qui lie la répétition à l'altérité¹⁸ », ou encore comme la « possibilité d'être répété en l'absence de son référent, d'un signifié déterminé¹⁹ ». Il faut, autrement dit, que le signe puisse être reconnu et répété dans divers contextes. Si je peux lire les signes des textes platoniciens – ces signes qui traversent les époques, les lieux, les cultures, et qui cependant demeurent lisibles – alors je peux les répéter. Mais, tel est l'argument de Derrida, je ne les comprends pas pour autant, je ne sais pas pour autant ce qu'a voulu dire Platon. À chaque répétition d'un signe, son sens peut changer, bifurquer, devenir *autre* – ce qui explique que Derrida définisse l'itérabilité comme une « logique qui lie la répétition à l'altérité ». Un bon exemple de semblable glissement de sens est développé dans « La pharmacie de Platon »²⁰. Derrida y montre qu'au fil de l'histoire, on a mal lu, compris et traduit le terme de « *pharmakon* ». Nous avons certes lu et répété ce signe, mais nous en avons par le fait même transformé le sens : ce mot qui désignait initialement une logique ambiguë associant le remède au poison est devenu tantôt l'un, tantôt l'autre. L'itérabilité du signe, en résumé, est la possibilité de le répéter (à chaque fois dans un contexte différent), même sans comprendre ce qu'il veut dire. Pour Derrida, la communication, ou transmission de sens, doit être comprise comme un effet de cette possibilité. L'itérabilité rend possible la communication : c'est parce qu'on peut répéter le signe que le sens peut se préserver à travers lui. Mais cette préservation, cette communication n'est que le produit de la chance. Parfois, sous le coup du hasard, du sens est transmis, mais le plus souvent, il est altéré, modifié, perdu. Le plus souvent, on répète un signe *autrement*. Ainsi, suivant Derrida, il ne faut pas considérer l'écriture comme un moyen de communication, mais plutôt, à l'inverse, la communication comme un effet – hasardeux – de l'écriture.

Opposer le sens au signe ?

La table est mise. Je peux maintenant me pencher sur la question qui m'occupe : sur quoi le « sympathique combat singulier » porte-t-

¹⁸ Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », p. 375.

¹⁹ *Ibid.*, p. 378.

²⁰ Derrida, J. (1972), « La pharmacie de Platon », p. 77-214.

il ? Sur quelle proposition Ricœur et Derrida ne s'entendent-ils pas ? Voilà ce que nous tenterons de voir maintenant²¹.

Le débat s'ouvre sur deux questions, la première posée par Derrida à Ricœur, et la seconde par Ricœur à Derrida. C'est sur la seconde que se disputent les philosophes, délaissant très rapidement la première. Je me pencherai tout de même sur celle-ci, car elle me semble toucher à un point central du désaccord. Posant sa première question, Derrida demande à Ricœur s'il désengagerait le concept de monade psychique « de cet horizon ou théologique, ou téléologique qui l'a dominé aussi bien chez Leibniz que chez Husserl²² ». Autrement dit, les monades ricœuriennes ont-elles un télos, une fin ? Cette question du télos peut sembler anodine, mais elle est directement liée à celle du sens, comme le rappelle Leonard Lawlor : « For Ricœur, repeatability functions teleologically ; for Derrida, iterability disrupts teleology. Thus, for Ricœur, the dialectic of event and meaning promises univocity ; for Derrida, iterability promises more, more metaphor²³ ». On a vu que chez Ricœur comme chez Derrida, le signe est différentiel, c'est-à-dire qu'il n'a de sens que par opposition à d'autres signes à l'intérieur d'une langue. Ce sens est toujours fuyant, équivoque. Les deux philosophes s'entendraient pour dire que le traducteur est toujours un menteur. Or, pour Ricœur, cette équivocité peut être contrôlée, limitée, tandis que selon Derrida, elle est incontrôlable. Je pense que le terme d'« *Aufhebung* » peut éclairer cette différence entre les pensées de Derrida et de Ricœur. On sait comment Hegel emploie ce mot dans la *Phénoménologie de l'esprit*. « La suppression [*Aufheben*] présente sa signification véritable, qui est double, celle que nous avons vue à même le négatif : elle est en même temps une *négation* et une *conservation*²⁴ », écrit Hegel. Ainsi explique-t-il comment l'on passe d'une figure de la conscience à une autre, suivant un parcours dialectique déterminé : chaque figure est supprimée ou niée, mais dans cette négation, quelque chose est conservé, et l'on

²¹ Au vu de l'inaccessibilité du document sur lequel je travaille, je me permettrai de le citer abondamment.

²² Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 397.

²³ Lawlor, L. (1988), « Dialectic and Iterability : The Confrontation Between Paul Ricœur and Jacques Derrida », p. 191.

²⁴ Hegel, G. W. F. (2006), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 146-147. Hegel souligne.

finît, à force de négation (et de conservation), par arriver au savoir absolu. En bref, l'*Aufhebung* est un parcours de dépassement, de relèvement, de « surmontement » de contradictions, qui mène ultimement à une absence de contradiction (à un télos : le savoir absolu). Est-ce un hasard si Ricœur définit le discours comme un événement qui se *surmonte* comme événement ? Pour expliquer ce « surmontement », il emploie justement le terme d'*Aufhebung*, « cette suppression par quoi l'événement est annulé et retenu dans la visée d'un sens²⁵ ». J'insiste sur l'expression *visée d'un sens* : dans la théorie du discours de Ricœur, le télos des monades est précisément le sens. Chaque événement de discours, chaque parole prononcée, est à la fois nié et conservé comme une étape d'un parcours dialectique d'élaboration, d'affinement du sens. C'est ce que Derrida semble avoir en tête en posant la question de l'horizon téléologique des monades. Derrida refuse pour sa part d'inscrire le langage dans un télos, soutenant que l'espace qui constitue le signe écrit ne reste pas « comme travail du négatif au service du sens, du concept vivant, du télos, relevable et réductible dans l'*Aufhebung* d'une dialectique²⁶ ». Pour Derrida, aucun principe téléologique, aucun processus dialectique ne contrôle l'équivocité du sens. Bien sûr, au quotidien, nous parlons et comprenons dans une certaine mesure, mais cette compréhension n'est rien d'autre, comme on l'a vu, qu'un effet de la chance. Ce que nous faisons avant tout, c'est *répéter autrement*.

Si la question que Derrida pose à Ricœur ne va pas droit au but, elle n'en touche pas moins au cœur du problème. La réponse attendue par Derrida est sans doute simple : les monades visent la communication, soit la transmission de sens à une autre monade. La réelle question, sous-jacente, est celle-ci : au nom de quel principe téléologique (comme l'entendement divin chez Leibniz ou la communication rationnelle chez Husserl) cette transmission de sens est-elle assurée, contrôlée ? En quoi Ricœur est-il justifié de penser qu'une *Aufhebung* assure la transmission du sens ? C'est comme si Ricœur anticipait cette question sous-jacente, et qu'il cherchait à la contrer d'avance. Voici le début de sa réponse : « Dans un discours de type philosophique, certainement que le problème de l'horizon

²⁵ Ricœur, P. (2007), « Discours et communication », p. 55.

²⁶ Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », p. 377.

d'incommunicabilité reste un horizon absolument indéterminable²⁷ ». Il n'y aurait donc pas de télos, ou bien il y aurait un télos indéterminable. Ricœur renvoie sans doute ici au paradoxe de la communication qu'il soulève dans « Discours et communication », voulant marquer qu'il reconnaît l'impossibilité de la transmission de sens. Il ajoute ensuite : « Et je pense que philosophiquement cette idée d'un arrière d'incommunicabilité et d'un avant d'une tâche de communication ne peut pas être dépassée²⁸ ». Voilà maintenant la réponse qu'attendait Derrida : « l'avant », l'horizon, le télos des monades est bien la communication, la transmission de sens, et ce, paradoxalement, malgré l'impossibilité de la communication. Il reste la question que Derrida n'a pas l'occasion de poser : en quoi Ricœur est-il justifié d'inscrire les actes de discours dans une *Aufhebung* qui assurerait ultimement l'univocité et la transmission du sens (comprise comme télos) ? En d'autres mots, comment pouvons-nous nous assurer de comprendre les autres et d'être compris par eux si le signe est toujours répété autrement (pensons encore au glissement de sens du terme « *pharmakon* »), quand son sens dérive perpétuellement, au fil de ses utilisations ? La réponse, en un mot, est l'herméneutique. J'y reviendrai en troisième partie, mais retenons pour l'instant que Ricœur a besoin d'une *Aufhebung* pour maintenir une certaine univocité du sens.

Derrida n'a pas l'occasion d'interroger Ricœur plus avant, car celui-ci semble impatient de poser la question « inverse » à Derrida :

[q]uant à moi, ce sera la question inverse que je vous poserai. Il m'a semblé que dans votre exposé il y avait une sorte de surcharge un peu excessive des problèmes d'écriture parce que vous devez prendre en charge des problèmes qui n'avaient pas été traités à leur lieu véritable, qui étaient des problèmes de discours²⁹.

Notons d'abord que Ricœur ne s'attaque pas à une thèse particulière de Derrida. Est-il pour autant d'accord avec tout ce qui est avancé dans « Signature, événement, contexte » ? Assurément pas,

²⁷ Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 398.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

mais il reste que le problème principal semble être ailleurs pour lui. Ce que reproche Ricœur à Derrida, c'est de traiter des problèmes de sens en recourant à une théorie du signe. On se rappelle avec quelle force Ricœur oppose le sens au signe et fait valoir que seule une théorie du discours peut traiter des problèmes de sens et expliquer la communication. Le reproche ricœurien est justifié dans la mesure où l'argumentation de Derrida repose sur une analyse du signe – une analyse non pas sémantique, mais sémiologique. Derrida admet qu'une théorie du discours manque à son exposé, mais il s'en explique : « ce qui m'a intéressé c'est de repérer tous les présupposés, disons très vite non-critiques, qui me paraissent retenir jusqu'ici les tentatives de théorie du discours³⁰ ». Il ne tente pas d'élaborer une théorie du discours, mais de montrer sous quelles conditions une telle élaboration est possible. Nous avons donc, d'un côté, Derrida, qui entend montrer les failles des théories du discours tentées par le passé, et de l'autre, Ricœur, qui essaie justement de construire une telle théorie.

On comprend pourquoi Ricœur veut classer l'analyse derridienne comme « sémiologique » : ce faisant, il entend l'invalider, fermer la porte à ce type de critique de sa propre théorie du discours, qui est d'un autre ordre (sémantique). Il se fait insistant sur ce point, n'hésitant pas à couper son interlocuteur :

Jacques Derrida : [...] cet événement était un genre de discours, disons tout simplement un événement sémiologique et quand vous dites que...

Paul Ricœur : Ce n'est pas la même chose...

Jacques Derrida : Oui, je vais essayer...

Paul Ricœur : C'est ça, cette distinction du sémiologique et du sémantique (...)

Jacques Derrida : justement... j'y viens...

Paul Ricœur : qui me paraît absolument fondamentale...

Jacques Derrida : J'y viens...

Paul Ricœur : et brouillée dans une théorie de l'écriture qui est sémiologique par bien des traits mais veut résoudre des

³⁰ Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 399.

problèmes sémantiques avec des ressources sémiologiques³¹.

La question est bel et bien de savoir, d'une part, si la théorie de l'écriture de Derrida est sémiologique et, d'autre part, si elle l'est, dans quelle mesure ses thèses valent pour la théorie du discours de Ricœur, laquelle ne devrait pas avoir affaire avec le signe, mais avec le sens. Derrida répond à ces deux objections.

Voyons sa première réponse : « ce que j'essaie aussi c'est une critique de la sémiologie. Par conséquent, il me paraît difficile d'enfermer ce que je fais dans une sémiologie³² ». Cet argument de Derrida n'est valide que si on le reformule ainsi : comme je tente une critique de la sémiologie, il m'est difficile d'enfermer ce que je fais dans *ce qu'on appelle classiquement* une sémiologie. Il est vrai que Derrida dégage et défait des présupposés de la sémiologie *telle qu'elle se faisait avant lui*. Mais ce qui ressort de cette entreprise, aux yeux de Ricœur, n'en est pas moins une nouvelle sémiologie, plus critique d'elle-même. Dans la perspective de Ricœur, Derrida demeure aux prises avec le signe, et non avec le sens. Je pense qu'il faut donner raison à Ricœur sur ce point : la théorie derridienne de l'écriture se fonde effectivement sur une analyse du signe. Derrida subordonne la communication à l'itérabilité, cette condition de possibilité du signe, et non du sens.

Il reste à savoir – c'est la deuxième objection que j'ai relevée – si la théorie sémiologique de Derrida vaut pour la théorie sémantique de Ricœur. Voyons ce qu'en dit Derrida lui-même :

[c]ela dit, il me semble difficile de faire sauter dans une théorie du discours la strate sémiologique qui ne peut pas s'y effacer ; c'est-à-dire qu'un discours restera, qu'on le veuille ou non, pris dans une chaîne, dans un treillis de ce qu'on appelait classiquement des signes³³.

³¹ Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 399-400. Cauchy souligne.

³² *Ibid.*, p. 400.

³³ *Ibid.*

Pour Derrida, une théorie du discours sera toujours irréductiblement sémiologique dans la mesure où l'on ne peut pas opposer le sens au signe, du moins pas aussi radicalement que ne le voudrait Ricœur. En clair, Derrida fait valoir que tout discours contient « du » signe. Il faut lui accorder que l'unité du discours, la phrase, présuppose l'unité de la linguistique, le signe. Ricœur lui-même semble l'admettre : « Le discours est toujours pris dans des signes, d'accord ; mais il peut changer aussi de treillis, c'est ça la traduction³⁴ ». Ricœur ne nie pas que le discours contienne des signes, il rejette plutôt le fait qu'une théorie du signe puisse expliquer le phénomène de la communication. Même si le sens est prisonnier des signes, il n'est pas engagé dans une langue comme l'est le signe. Le signe « chien » ne fonctionne que dans la langue française, mais son sens, traduit par « *dog* », « *Hund* », « *perro* », peut traverser les langues. Ricœur aurait pu demander à Derrida comment expliquer, sans une théorie du sens, que ce phénomène de traduction, de communication, de passage de sens se produise tous les jours. Nous savons ce qu'aurait répondu Derrida : ce phénomène a lieu, oui, mais il est l'effet de la chance. La plupart du temps, nous répétons sans comprendre, sans maîtriser le sens des signes que nous employons. Ricœur cherche une autre explication, il veut inscrire les actes de discours dans une *Aufhebung* nous assurant un certain contrôle du sens. C'est pour cette raison, encore une fois, qu'il invalide l'argument derridien en invoquant son « sémiologisme ». Faut-il *opposer* le sens au signe, comme le veut Ricœur, ou bien *subordonner* le sens au signe, comme le veut Derrida ? C'est là, je pense, que loge le fond du désaccord entre les deux penseurs.

Leur discussion se poursuit longuement sur ce sujet. Derrida fait valoir que le discours, comme le signe, est différentiel. Tantôt Ricœur l'admettra, tantôt il le niera. Je n'en déduis pas qu'il se contredit : il me semble plutôt qu'il essaie de se prêter au jeu de Derrida, d'affirmer sa position en termes derridiens.

Jacques Derrida : La différence est, je dirais, entre guillemets, par essence ou par définition différentielle, c'est-à-dire qu'il y a des différences, il y a des types différents de différences

³⁴ Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 401.

et il y a des différences sémiologiques et il y a des différences dans l'ordre du sémantique.

Paul Ricœur : Alors elle est tout dans le sémiologique, parce que justement il n'y a que des différences, tandis qu'elle est un instrument fonctionnel dans l'ordre du discours ; c'est alors qu'elle ne peut pas être majorée.

Jacques Derrida : La question serait la suivante, au fond : Est-ce qu'on peut effacer ou réduire l'élément différentiel dans le sémantique ou dans le discours ?

Paul Ricœur : Mais qui veut le réduire ? Il faut voir comment il fonctionne. Il faut faire une théorie du discours pour le savoir. On saura, par exemple, comment fonctionne la fonction identifiante avec la fonction prédicative [...]. Tout ça ce sont des différences, mais ce sont des différences qui sont des différences de discours [...]³⁵.

Derrida veut que le discours soit différentiel parce que cela impliquerait que toute théorie du discours, aussi sémantique soit-elle, serait irréductiblement sémiologique. Ainsi, l'opposition ricœurienne entre sens et signe ne tiendrait pas. Même si la différence sémiologique et la différence sémantique ne sont pas du même type, l'une et l'autre sont englobées par le concept de différence, par la « différence en soi » ou par « l'essence de la différence ». C'est de ce concept général que Derrida déduit l'itérabilité. Si le discours est différentiel, alors il est itérable, et tout acte de discours est une *répétition autre* – ce qui implique que le sens n'est jamais identique à lui-même, qu'il n'est pas maîtrisable. Quant à lui, Ricœur ne veut admettre l'élément différentiel dans le discours qu'à condition que l'opposition entre sens et signe soit maintenue. La différence sémantique devrait être étrangère à la différence sémiologique, et bien que le signe soit itérable (ce qu'admet Ricœur), le discours ne saurait l'être.

Voyons un dernier passage de la table ronde, sur lequel se conclut le « sympathique combat singulier » entre Ricœur et Derrida. On verra que le sujet de leur discussion semble changer, mais qu'en fait,

³⁵ Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 402. Cauchy souligne.

les deux philosophes sont aux prises avec une nouvelle forme du (même) problème de l'opposition entre sens et signe.

Paul Ricœur : [...] il m'a paru relativement indifférent que ce discours soit parlé ou écrit, parce que justement les traits fondamentaux du sémantique sont relativement indifférents à cette différence ; je dis relativement, parce que je crois qu'on peut justifier entièrement le passage à l'écriture de toutes les cultures par le fait que l'inscription matérielle n'a fait que recueillir dans des empreintes ce qui était déjà dans le discours, à savoir sa distanciation d'avec son parleur et c'est ça le sens.

Jacques Derrida : [...] Enfin quant à la distinction entre parole et écriture que vous avez rappelée en conclusion, je note simplement que, en tant que distinction classique, elle ne m'a jamais intéressé et je n'y tiens pas du tout. Je veux dire que ce qui m'intéresse c'est une transformation du concept d'écriture et non pas du tout l'écriture en tant que notation ou en tant que reproduction d'un discours [...] ³⁶.

L'opposition entre parole et écriture est étroitement liée à l'opposition entre sens et signe. Le même débat se joue sur deux plans différents. Ricœur veut opposer la parole à l'écriture (comme il oppose le sens au signe) en les concevant comme deux modes distincts du discours, tandis que Derrida veut subordonner la parole à l'écriture (comme il subordonne le sens au signe), en traitant la première comme un mode de la seconde. À quoi tiennent les positions de Ricœur et de Derrida ? Pourquoi veulent-ils maintenir ou rejeter les oppositions sens/signé et parole/écriture ? Qu'est-ce qui est en jeu pour chacun des philosophes ?

Les enjeux de la question

Il s'agit pour Derrida de critiquer et de rejeter une tradition qu'il nomme la « métaphysique de la présence », que l'on peut associer de façon générale à *la* philosophie, ou plus concrètement à

³⁶ Schaefer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 403-404. Cauchy souligne.

l'herméneutique et à la phénoménologie. Cette critique est celle que j'ai esquissée en première partie, et dont revoici les moments importants : historiquement, on a faussement associé la parole à la présence et l'écriture à l'absence, accordant un privilège à la première paire. En vérité, pense Derrida, l'absence censée caractériser l'écriture n'est rien d'autre qu'une autre sorte de présence. Pour Derrida, il n'existe pas de pure présence (ni de pure absence), seulement différentes sortes de présence (ou d'absence). Ce qui définit l'écriture – ou plutôt son unité de base : le signe – n'est pas l'absence, mais l'itérabilité, soit la possibilité de répéter un même énoncé dans un contexte différent, de répéter *en l'absence* du destinataire ou du destinataire. Par définition, le signe, qu'il soit écrit ou parlé, ne rend pas l'auteur (purement) présent, il ne communique pas une intention. Au contraire, puisqu'il peut être répété n'importe où et n'importe quand, le signe suppose une rupture avec l'intention de l'auteur.

Cette thèse implique l'impossibilité de l'herméneutique, ou en tout cas d'une certaine herméneutique. Entendue comme science ou méthode d'interprétation, l'herméneutique vise à déchiffrer, à atteindre le « véritable » sens du texte. Que veut dire un texte ? Telle est la question de l'herméneutique. Cette question présuppose qu'un texte veuille vraiment dire quelque chose, qu'il cache un (ou des) sens objectif(s) pouvant être découvert(s). Classiquement, on fait correspondre le sens objectif d'un texte avec l'intention de son auteur : ce que veut dire un texte serait ce que veut dire son auteur. L'herméneutique donne une méthode pour *rendre présente* cette intention, pour la retrouver ou la reconstituer dans les signes. Or, soutient Derrida, l'écriture « se lit, elle ne donne pas lieu, “en dernière instance”, à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité³⁷ ». Restituer une présence pure, atteindre le sens objectif d'un texte ou l'intention d'un auteur est impossible. Cela ne signifie pas que l'on ne peut rien comprendre d'un texte, mais que comprendre ne signifie pas atteindre l'intention de l'auteur ou un sens objectif et universel. On peut seulement « lire » l'écriture. Qu'est-ce à dire ? N'oublions pas que Derrida associe le lecteur au scripteur³⁸. Tout indique que pour lui, la lecture, tout comme l'écriture, réalise la possibilité de l'itération : elle consiste à répéter autrement. Prenons

³⁷ Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », p. 392.

³⁸ Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », p. 414.

encore l'exemple de « La pharmacie de Platon ». Cette interprétation derridienne du *Phèdre* reste fidèle au texte platonicien, mais elle le transforme aussi, révélant un fil de lecture – l'écriture comme *pharmakon* – qui avait toujours été négligé. Voilà une lecture-écriture qui n'est pas une herméneutique, qui ne reconstruit pas le sens objectif du texte de Platon, mais qui témoigne néanmoins d'une certaine compréhension de ce texte.

Derrida montre également que la phénoménologie repose sur le privilège accordé à la présence au profit de l'absence. Je me bornerai à citer Derrida sans m'étendre plus avant sur le sujet, car une analyse en règle mériterait à elle seule plusieurs pages qui revisiteraient les références kantienne et husserlienne. Revoici Derrida :

[les traits de l'écriture] vaudraient non seulement pour tous les ordres de "signes" et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémiolinguistique, pour tout le champ de ce que la philosophie appellerait l'expérience, voire l'expérience de l'être : ladite "présence"³⁹.

Toute la phénoménologie repose sur une évidence première donnée par l'expérience : celle de la présence. Présence à soi (la conscience, l'intention) et présence d'un objet (d'un contexte). Le concept d'écriture, qui rompt avec l'intention et avec le contexte, marque l'impossibilité de la pure présence, et du même coup l'impossibilité de la phénoménologie, qui la présuppose.

Ce qui est en jeu pour Ricœur, c'est la « préservation » de l'herméneutique et de la phénoménologie. Je place « préservation » entre guillemets, car Ricœur veut surtout concevoir d'une nouvelle façon les deux disciplines, les transformer de telle sorte qu'elles résistent à des critiques comme celle de Derrida. Ricœur ne se propose pas tant d'aller *contre* Derrida que d'aller *plus loin* que lui. Cela est explicite dans « Le modèle du texte », où la réflexion de l'auteur s'articule autour de deux pôles : d'un côté, le romantisme gadamérien, selon lequel on ne peut pas expliquer un texte sans cesser par le fait même de le comprendre, et de l'autre, le structuralisme (derridien, pourrait-on dire), selon lequel il est impossible de comprendre un

³⁹ Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », p. 377.

texte, mais seulement de l'expliquer. Ricœur tente de dépasser cette alternative, affirmant qu'il est « possible de situer l'explication et la compréhension à deux stades différents d'un unique *arc herméneutique*⁴⁰ ». Cette herméneutique repose sur l'opposition parole/écriture, ce qui explique pourquoi Ricœur défend avec tant de virulence cette opposition contre Derrida, qui la rejette.

Dans « Le modèle du texte », Ricœur dégage quatre différences entre l'écriture et la parole. Premièrement, l'oral est momentanée, alors que l'écrit est fixé par le texte. À moins d'être enregistrée, une parole se volatilise dès qu'elle est prononcée. Le texte, au contraire, est imprimé dans certains cas par millions d'exemplaires dans des livres qui, sauf exception, ne changeront jamais. Deuxièmement, dans la parole, il n'y a pas de distinction entre « ce que le locuteur veut dire et ce que son discours veut dire⁴¹ », car le discours a toujours lieu dans un contexte connu du locuteur et de l'interlocuteur. Le sens vient de ce contexte, mais il se perd (au moins en partie) une fois fixé à l'écrit. De fait, la troisième différence entre l'oral et l'écrit est leur référence. Puisque le discours parlé est contextuel, il désigne – par des mots comme « il » ou « ceci » – des objets eux aussi contextuels, des objets manifestes, qui peuvent parfois être pointés du doigt. Dans la parole, la référence est « ostensive⁴² », résume Ricœur. Par opposition, le texte, s'il se rapporte lui aussi à une situation, ne renvoie à rien d'ostensif, ou du moins ce n'est pas là son intérêt. Dans un texte, les références non ostensives ne sont pas manifestes, elles doivent être « découvertes », relevées par le lecteur. Elles traversent les contextes, les expériences individuelles, les sociétés, les époques. Prenons par exemple l'interprétation hégélienne d'*Antigone*⁴³ : ce texte de Sophocle renvoie à une situation complètement différente de la nôtre, et pourtant Hegel y trouve des éléments qui l'aident à penser son présent. Les relations de pouvoir qui émaillent cette pièce (roi-sujet, frère-sœur, etc.) ne sont pas les mêmes que celles du temps de Hegel, mais le philosophe y voit néanmoins un trait qui lui est tout à fait contemporain : le conflit historique de différentes sphères

⁴⁰ Ricœur, P. (1986), « Le modèle du texte », p. 208. Ricœur souligne.

⁴¹ *Ibid.*, p. 187.

⁴² *Ibid.*, p. 188.

⁴³ Cette interprétation est développée plus ou moins explicitement dans la section A du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit*.

normatives – la loi de la cité contre la loi de la tradition. C'est là une référence non ostensive, un élément non évident au premier regard, et qui doit être dégagé par l'interprétation. La quatrième différence entre parole et écriture est que la première s'adresse à une personne particulière, tandis que l'autre est destinée à un public indéterminé. On pourrait soutenir qu'un philosophe écrit pour d'autres philosophes et qu'il sait à qui s'adressent ses textes, mais il n'empêche qu'un auteur ne sait jamais exactement qui lira son livre.

Selon Ricœur, ces quatre oppositions entre parole et écriture font en sorte qu'une herméneutique est possible, dans laquelle la compréhension et l'explication non seulement ne s'excluraient pas mutuellement, mais même s'influenceraient réciproquement. C'est que, d'une part, l'explication présuppose la compréhension : on peut uniquement expliquer ce que l'on a déjà compris. D'autre part, on ne comprend vraiment un texte que si on l'explique. « Comprendre un texte, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence⁴⁴ », écrit Ricœur. Or, la référence du texte écrit est non ostensive : bien qu'elle soit déjà présente dans le texte, elle n'est pas flagrante, elle doit être mise en évidence par l'interprétation. On ne peut pas non plus projeter tout et n'importe quoi sur un texte. L'interprétation doit obéir à une certaine objectivité, elle doit se faire sur le mode de l'explication. Pour le dire métaphoriquement, il faut tirer un fil que le texte contient bel et bien, mais qui n'était pas visible ou discernable avant d'être tiré, parmi tous les autres fils. L'explication vérifie que le « fil » dégagé par la compréhension est bel et bien là, qu'il n'est pas imaginaire.

Ainsi la compréhension devient-elle objective avec l'explication. Mais cela n'est possible que dans le texte : c'est une fois fixée dans le texte que la parole devient objective, qu'elle se détache de son contexte, de sa référence ostensive, de l'intention de son auteur, etc. Il s'agit bien là d'une *Aufhebung*, d'un processus dialectique dans lequel la parole, et par-là même le sens, s'objectivent et s'universalisent. Ricœur a besoin d'une telle objectivisation du sens pour « préserver » l'herméneutique, car celle-ci doit avoir un sens objectif à déchiffrer, à interpréter. Si le sens n'avait pas une certaine objectivité ou une certaine univocité, il n'y aurait tout simplement rien – ou n'importe

⁴⁴ Ricœur, P. (1986), « Le modèle du texte », p. 208.

quoi – à déchiffrer. Que le sens ne soit pas univoque, c'est ce que Derrida soutient en posant l'itérabilité comme condition du signe et du discours. L'itérabilité empêche l'objectivisation du sens. On comprend, enfin, pourquoi Ricœur maintient si fermement les oppositions parole/écriture et sens/signé. La première assure l'objectivisation du sens dans une *Aufhebung*. La seconde invalide l'itérabilité, la confinant à une sémiologie qui ne s'applique pas au discours.

Avant de conclure, j'aimerais montrer que la défense ricœurienne de l'herméneutique peut être transposée à la phénoménologie. Comme je l'ai fait avec Derrida, je me bornerai à citer Ricœur sur ce sujet :

“[s]’il n’y avait pas d’entités de ce genre, nous ne pourrions faire de propositions à leur sujet.” Ce postulat est celui du réalisme kantien, transposé du phénomène au discours : s’il n’existait pas quelque chose, rien n’apparaîtrait. Il ne s’agit plus en effet de sauver les phénomènes, mais le discours⁴⁵.

Ricœur affirme que le même jeu se joue sur le plan du langage et sur celui de l'expérience. Il veut défendre l'objectivité de l'expérience de la même façon qu'il défend l'objectivité du sens : en la conceptualisant d'une nouvelle façon à partir d'oppositions (par exemple, entre la sensibilité et l'entendement) que Derrida refuse comme fondements d'une métaphysique de la présence.

Conclusion

On peut schématiser les « chassés-croisés » philosophiques entre Ricœur et Derrida en une série d'oppositions : sens/signé, *Aufhebung*/itérabilité, univocité/équivocité, parole/écriture, présence/absence, compréhension/explication. Pour Ricœur, celles-ci peuvent être maintenues si on les inscrit dans une *Aufhebung* objectivisante. Pour Derrida, elles ne tiennent pas du fait qu'elles présupposent injustement qu'un privilège soit accordé à la présence. J'espère avoir montré que la table ronde à laquelle ont pris part Ricœur et Derrida à l'Université de Montréal en 1971 jette une

⁴⁵ Ricœur, P. (2007), « Discours et communication », p. 58-59.

nouvelle lumière sur les liens entre la pensée de ces deux philosophes. Est-il possible de surpasser la critique derridienne en opposant sens et signe, comme le voudrait Ricœur ? Ou bien cette tentative ricœurienne n'est-elle qu'une nouvelle forme de métaphysique de la présence, une autre opposition à déconstruire ? Il me semble que le sens n'est pas opposable au signe, du moins pas au sens fort du terme. Car la phrase, comme le signe, est itérable : une phrase, pour en être une, doit être reconnaissable comme telle et répétable indépendamment du fait que l'on en comprenne le sens. Imaginons deux hommes : le premier, d'origine française, parle seulement français, et l'autre, d'origine allemande, parle seulement allemand. Le premier aurait beau crier une phrase en français au second, celui-ci n'y comprendrait rien, ou alors il serait incroyablement chanceux de le faire. Il ne pourrait pas traduire « je te déteste ! » ou « attention à la voiture ! ». Il pourrait tenter d'interpréter l'intonation ou le cri comme une alerte, une insulte ou une menace, mais comment pourrait-il bien deviner le sens de la phrase sans l'intervention du facteur chance ? Cela dit, il est certain que notre Allemand pourrait reconnaître qu'une phrase est prononcée par notre Français, et qu'il pourrait répéter cette phrase au moins approximativement. Je veux illustrer par cet exemple que la phrase est itérable : on peut la reconnaître et la répéter même sans la comprendre. Cela dit encore, Ricœur a raison de soutenir que la traduction et la communication ont bel et bien lieu, et qu'il faut expliquer ces phénomènes pour eux-mêmes, sans les aborder depuis une théorie linguistique qui les plaquerait sur une « langue sans parleur ». Sollicitons une dernière fois nos deux hommes, le Français et l'Allemand : on s'imagine bien que s'ils engageaient une vraie conversation, dont nous supposons qu'elle durerait des années, des bribes de sens finiraient par passer : ils se comprendraient de mieux en mieux, comme s'ils étaient guidés par une *Aufhebung* assurant un certain contrôle du langage, une certaine univocité du sens. N'oublions pas que l'itérabilité empêche la *pure* présence, mais qu'elle n'empêche pas *toute* forme de présence. De même, elle rend impossible l'idéal d'une communication et d'une traduction *parfaite*, mais pas *toute* possibilité de communication ou de traduction. C'est pourquoi je pense qu'il est possible d'élaborer une théorie du discours et une herméneutique qui tiendraient compte de leur condition essentielle, l'itérabilité.

Bibliographie

- Derrida, J. (1972), « Signature, événement, contexte », dans Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, p. 365-393.
- Derrida, J. (1972), « La pharmacie de Platon », dans Derrida, J., *La dissémination*, Paris, Seuil, p. 77-213.
- Derrida, J. (2007), « La parole : Donner, nommer, appeler », dans Revault d'Allonnes, M. *et al.* (dir.), *Cahiers de l'herne : Ricœur 1*, Paris, Seuil, p. 19-25.
- Hegel, G. W. F. (2006), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 701 p.
- Hunter, M. (2003), « The Dynamics of a Deep Disagreement : Derrida and Ricœur on Metaphor and its Relation to Philosophy » (Thèse de doctorat), Université d'Ottawa, 297 p.
- Lawlor, L. (1988), « Dialectic and Iterability: The Confrontation Between Paul Ricœur and Jacques Derrida », *Philosophy Today*, vol. 32, n° 3, p. 181-194.
- Lawlor, L. (1992), *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Ricœur and Derrida*, Albany, State University of New York Press, 222 p.
- Michel, J. (2013), *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris, Presses universitaires de France, 192 p.
- Naas, M. (2019), *Derrida à Montréal : Une pièce en trois actes*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 158 p.
- Pirovolakis, E. (2010), *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 238 p.
- Ricœur, P. (2007), « Discours et communication », dans Revault d'Allonnes, M. *et al.* (dir.), *Cahiers de l'herne : Ricœur 1*, Paris, Seuil, p. 19-25.
- Ricœur, P. (1986), « Le modèle du texte », dans Ricœur, P., *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, p. 183-211.
- Schaerer, R. *et al.* (dir.) (1973), « Philosophie et communication », dans Cauchy, V. (dir.), *La communication : Actes du XV^e Congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française, vol. 2*, Montréal, Montmorency, p. 393-431.