



Thèse de doctorat de l'établissement Université Bourgogne
Franche-Comté préparée à Centre George Chevrier

Ecole doctorale n°594

SEPT

Doctorat de la philosophie

Par

M. SZETO Man Chun

Pour penser un dialogue entre l'herméneutique
gadamérienne et la déconstruction derridienne

Thèse présentée et soutenue à Dijon, le 20 décembre 2019

Composition du jury :

M. PIERRON Jean-Philippe	Université Bourgogne Franche-Comté	Président
M. BERNER Christian	Université Paris Nanterre	Rapporteur
M. LAU Kwok-Ying	Chinese University of Hong Kong	Rapporteur
M. GENS Jean-Claude	Université Bourgogne Franche-Comté	Directeur de thèse

Titre : Pour penser un dialogue entre l’herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne

Mots clés : Herméneutique, Déconstruction, Gadamer, Derrida

Résumé :

Bien que l’herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne soient deux écoles de pensée importantes sur la théorie de l’interprétation, il existe en effet peu de rapports entre eux. Particulièrement après la rencontre infructueuse entre Derrida et Gadamer à Paris en 1981, les deux camps n’ont pratiquement pas de collaborations. De ce fait, les littératures existantes comparant ces deux théories de l’interprétation sont insuffisantes en deux façons. D’abord, la plupart ne traitent que de la rencontre de 1981. Deuxièmement, même des études qui prennent une démarche plus synoptique restent souvent unilatérales en simplifiant trop le côté opposé du débat.

Ce présent projet est par conséquent conçu à l’égard de ces défauts. En déchiffrant les langages philosophiques très différents de ces deux penseurs, nous pouvons plus clairement identifier les points d’accord et de désaccord entre eux. Une telle démarche nous conduit à un point de comparaison significatif qui se situe autour un point commun entre eux : les critiques chez Derrida et chez Gadamer de la philosophie de la réflexion hégélienne.

Title: A Dialogue Between Gadamer’s philosophical hermeneutics and Derrida’s deconstruction

Keywords: Hermeneutics, Deconstruction, Gadamer, Derrida

Abstract: Although Gadamer’s philosophical hermeneutics and Derrida’s deconstruction are two important school of thoughts on the theory of interpretation, there are little connections between them. Especially after the unsuccessful meeting between Derrida and Gadamer at Paris in 1981, there were practically no collaborations between the two camps. As a result, the existing literatures comparing these two school of thoughts suffer two general problems. First, most focus only on their 1981 debate at Paris. Secondly, even for the commentators who take a wider approach, the investigation is often one-sided, simplifying too much the opposing side of the debate. The present project takes into consideration these difficulties and tries to more comprehensively compare these two theories of interpretation that employ terminologies very different one from the other. Such an approach would allow us to position our comparison with regard to a common point shared between Derrida and Gadamer: their critics of Hegelian Philosophy of Reflection.

Sigles

Adieu	Jacques DERRIDA, <i>Adieu : À Emmanuel Lévinas</i> , Paris, Editions Galilée, 1997, 216 p.
Dialogue	Diane P. MICHELFELDER et Richard E. PALMER, éd., <i>Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter</i> , SUNY Press, 1989, 374 p.
ED	Jacques DERRIDA, <i>L'écriture et la différence</i> , Seuil, 1967, 438 p.
Gr	Jacques DERRIDA, <i>De la grammatologie</i> , Paris, Editions de Minuit, 1967, 448 p.
Heidelberg	Jacques DERRIDA, Hans-Georg GADAMER et Philippe LACQUE-LABARTHE, <i>La conférence de Heidelberg (1988)</i> , sous la dir. de Mireille CALLE-GRUBER, Fécamp, Éditions Lignes-Imec, 2014, 160 p.
Idées I	Edmund HUSSERL, <i>Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures</i> , trad. de l'allemand par Paul RICŒUR, Gallimard, 1985, 567 p.
Marges	Jacques DERRIDA, <i>Marges de la Philosophie</i> , Éditions de Minuit, 1972, 432 p.
TI	Hans-Georg GADAMER, « Texte et interprétation », in, <i>L'art de comprendre. Ecrits II</i> , sous la dir. d'AUBIER, trad. de l'allemand par Philippe FORGET, Paris, Aubier, 1991, p. 193-234.
VM	Hans-Georg GADAMER, <i>Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique</i> , Ed. intégrale rev. et complétée, Paris, Le Seuil, 1996, 533 p.
VP	Jacques DERRIDA, <i>La voix et le phénomène</i> , Paris, PUF, 1967, 117 p.

Introduction

La problématique autour le débat entre la déconstruction derridienne et l'herméneutique gadamérienne repose, dans un sens très général, sur une question du langage. En effet, la question du langage et de son rôle médiateur entre nous et le monde a toujours préoccupé les philosophes. Dans ses dialogues, Platon nous avait déjà présenté un débat sur la nature du langage entre les sophistes et son maître Socrate. Cette fascination pour la question du langage a reçu un nouvel élan au 20^e siècle. Le développement peut-être le plus conséquent de ce « tournant linguistique » eut lieu dans la sphère anglophone parmi le cercle de Wittgenstein, Russell, Austin, etc. qui engendrera tout un nouveau courant de philosophie analytique.

De l'autre côté de la Manche, la question du langage a déjà été explorée pendant les Lumières, notamment chez Condillac et chez Rousseau ; mais le langage n'est jamais devenu une question centrale de philosophie comme c'était le cas pour l'épistémologie. Ce fut la parution du *Cours de linguistique générale* de Saussure en France qui a vraiment mis au premier plan la question du langage. À la suite de ce mouvement structuraliste, Foucault, Derrida et Ricoeur ont, de leurs propres manières, prolongé le questionnement sur le lien entre le langage et notre conception du monde. Ainsi, dans ces développements récents, la notion de l'interprétation devient importante.

Au nord du Rhin, la situation était encore différente. Là, un développement

de l'herméneutique émergea plus centralisé et continu. Pendant le Romantisme en Allemagne, Schleiermacher a essayé de réunir les techniques et les règles de l'interprétation des textes en essayant de créer une herméneutique universelle. Le lien entre le langage et la compréhension en général a été visible. Heidegger a élargi cette idée d'une herméneutique en la situant dans le mouvement de la phénoménologie husserlienne. Gadamer prolonga, à son tour, cette démarche en développant sa propre conception de l'herméneutique philosophique.

Parmi ces théories diverses du langage et de l'interprétation du 20^e siècle, deux semblent particulièrement importantes : la déconstruction derridienne et l'herméneutique philosophique de Gadamer. Ces deux théories se distinguent des autres parce qu'elles sont sensibles aux conditions actuelles des relations interpersonnelles. Dans le monde d'aujourd'hui où les échanges internationaux et interculturels deviennent de plus en plus fréquents, il est particulièrement nécessaire de réfléchir sur ce rôle que jouent le langage et les langues différentes — qui peuvent à la fois relire et séparer les gens. Les pensées de Gadamer et de Derrida sur le langage ont le grand mérite d'engager profondément la question de la communication interpersonnelle. Cela veut dire que pour eux la question du langage est devenue avant tout un problème éthique.

Malgré cette similarité, il existe des différences importantes entre ces deux moyens de penser le langage. D'abord, un aspect central dans l'herméneutique gadamérienne est la réhabilitation de l'autorité et de la tradition. L'influence du passé sur notre compréhension actuelle est un thème fortement souligné par Gadamer. Or, de son côté, Derrida est connu pour se méfier de tous concepts hérités. Ce n'est alors peut-être pas une grande surprise, que la rencontre de ces deux penseurs à Paris en 1981 organisée par Manfred Frank et Phillip Forget, à l'initiative de Gadamer, n'ait pas atteint son objectif. Celui-ci était d'amorcer un dialogue entre ces deux écoles de pensée. Cependant, aucun dialogue ne

commença ce jour-là. Il semblait que leurs positions étaient incompatibles de telle sorte que la tentative-même de les comparer reste futile.

Cette rencontre échouée a aussi renforcé l'opposition entre ces deux camps. On trouve souvent les commentaires sur ce débat entre la déconstruction et l'herméneutique qui présentent ces deux écoles comme adversaires. Un fait révélateur de ce problème est une des rares tentatives d'évaluer ces deux écoles d'une manière juste et de les comparer sous des perspectives différentes et compréhensives, comme figurant dans un ouvrage de Greisch intitulée "Herméneutique et grammatologie", paru en 1977, bien avant le débat de 1981. Cet antagonisme est peut-être ironiquement soutenu plus fort encore par leurs disciples plutôt que par Gadamer et Derrida eux-mêmes.

Gadamer a répété à quelques reprises que le malentendu pendant sa rencontre avec Derrida en 1981 a eu lieu à cause d'une barrière linguistique, lui, ayant parlé allemand tandis que Derrida lui répondait en français. Gadamer précisa ensuite que ce malentendu fut résolu dans leurs rencontres durant les années suivantes où ils ont eu l'occasion de parler en privé et plus longuement. De son côté, Derrida n'a guère parlé de ce premier débat avec Gadamer jusqu'à la mort de ce dernier en 2002. Toutefois, Derrida a publié un article et donné une conférence pour lui rendre hommage. Dans ces textes, il n'a fait que louer son apparent adversaire en concédant qu'il a toujours été d'accord avec Gadamer et que ce dernier avait toujours raison.

Comment pouvons-nous apprécier cette relation étrange entre ces deux penseurs et leurs pensées ? Est-ce qu'ils sont vraiment en désaccord comme la plupart des littératures secondaires le suggèrent ? Ou alors existe-t-il enfin un accord profond entre ces deux courants de pensées ? Pour mieux comprendre ces questions, nous pouvons les articuler dans trois directions suivantes :

1. C'est étonnant qu'il y ait eu si peu de collaboration entre Gadamer et

Derrida, puisqu'ils sont tous deux lecteurs enthousiastes de Heidegger et qu'ils s'intéressent à des thèmes communs, à savoir le langage, l'écriture, la compréhension et l'interprétation du texte, etc. Malgré plusieurs occasions de se rencontrer, ils n'ont jamais maintenu une collaboration permanente. Surtout, contre toute attente, leur rencontre à Paris en 1981 a été particulièrement décevante. Aucun dialogue constructif ne s'est passé entre les deux. Et très peu s'est aussi passé dans les années suivantes. Certes Gadamer a publié plusieurs articles qui parlaient de la déconstruction et il l'a comparé avec sa propre théorie de l'herméneutique philosophique. Mais du côté de Derrida, il n'y avait aucune publication jusqu'à la mort de Gadamer en 2002. Pourtant, dans la conférence prononcée à Heidelberg à la mémoire de Gadamer, Derrida a indiqué qu'il y avait toujours un dialogue intérieur entre les deux. Comment peut-on comprendre cette déclaration provocante ?

2. Il existe évidemment une littérature secondaire sur la rencontre entre Derrida et Gadamer et sur des comparaisons plus générales entre la déconstruction et l'herméneutique gadamérienne. Mais la plupart des rapprochements restent unilatéraux. La déconstruction et l'herméneutique sont souvent posées comme adversaires dans un débat. En conséquence, les défenseurs d'un côté ont la tendance de critiquer les arguments du côté opposé en les simplifiant. Ce qui manque est ainsi une étude plus englobante de ces deux côtés du débat. Il ne faut pas préalablement traiter la déconstruction et l'herméneutique comme adversaires. À vrai dire, il existe à la fois des points divergents et convergents entre ces deux théories. La question est de savoir comment on peut trouver un lieu de rencontre entre les deux.
3. Les théories de Gadamer et de Derrida prétendent toutes deux avoir une portée universelle, car elles proposent de nouvelles conceptions de la

compréhension et de la vérité. Malheureusement, ceci est un aspect très peu exploré dans la littérature secondaire. Il y a donc un grand intérêt de les examiner et de les comparer. Est-ce que ces deux points de vue sont compatibles ? Quelles sont les conséquences s'il on accepte l'un en réfutant l'autre ?

Afin de répondre à ces questions, il faut examiner des contextes historique et philosophique autour les rencontres entre Derrida et Gadamer. Toutefois, l'objectif de ce projet ne consiste pas simplement à élucider la relation entre la déconstruction et l'herméneutique. En étudiant attentivement ces deux courants de pensée, nous espérons aussi pouvoir explorer ce que ces deux théories du langage et de la communication peuvent nous apporter sur l'expérience-même de la communication et de notre rapport aux autres. Ces deux penseurs se sont tous les deux intéressés au rôle que joue les autres dans la compréhension mais ils ne partagent pas la même notion de cette expérience de compréhension de l'autre. Un exemple flagrant se trouve pendant la rencontre de 1981. Gadamer a parlé, comme il avait toujours d'habitude, d'une expérience communicationnelle qu'il décrit comme partagée par tout le monde. Dans sa réponse Derrida doutait d'une telle expérience ; en demandant si nous aurions vraiment, dans la vie avec l'autrui, l'expérience de se comprendre pleinement. Cette réflexion sur l'expérience de se comprendre ou sur la possibilité d'une telle expérience a été rendu inévitable dans la rencontre de ces deux théories de l'interprétation. Cette question est particulièrement pertinente et importante pour le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui.

Cet ouvrage s'organise donc en trois parties. Premièrement, nous examinerons le célèbre débat en 1981 entre Gadamer et Derrida, et le contexte dans lequel ce débat s'est situé. Dans la seconde partie, nous examinerons deux types des critiques répandues dans la littérature secondaire comparant la déconstruction et

l'herméneutique gadamérienne. Ces critiques se servent d'une paire de concepts opposés — l'écriture et la parole, par exemple — en tentant de prouver la supériorité de l'une de ces deux théories sur l'autre. Nous verrons que ces tentatives dépeignent une image trop simplificatrice de la relation entre la déconstruction et l'herméneutique gadamérienne. Finalement, nous tenterons d'identifier un point de rencontre profond de ces deux penseurs. Derrida et Gadamer critiquent tous deux un aspect de la dialectique hégélienne. Cela nous permettra de trouver un terrain commun où leurs pensées peuvent être comparées valablement. Une telle comparaison serrait révélatrice aussi de leurs différences parce que malgré la base commune des critiques chez Derrida et chez Gadamer de la dialectique hégélienne, ils développent très différemment leurs propres arguments. Nous verrons donc à la fois un point de rencontre et la façon dont ils divergent depuis ce point commun.

Première partie

Le débat improbable entre Gadamer et Derrida

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

Quand nous pensons au rapport entre Derrida et Gadamer ce qui jaillit en premier est probablement leur fameuse rencontre à Paris en 1981. Même si c'est le moment peut-être le plus marquant de leur longue relation l'un avec l'autre, nous ne devons pas laisser notre regard dominé par cette rencontre qui n'a en fin de compte pas à ce que l'on peut attendre d'un véritable échange et que Philippe Forget, un des organisateurs de cette mise en présence, a décrit comme une « rencontre improbable. »¹ Or, loin d'être un échec qui met fin à leur correspondance, cette rencontre a eu une influence continuelle non seulement sur leur rapport mais aussi sur leurs propres pensées. Plutôt que de traiter de la rencontre de 1981 comme un événement singulier, il est peut-être mieux de la considérer comme un moment dans un « dialogue ». Un « dialogue » peut-être au sens inhabituel parce qu'il s'est étendu sur une vingtaine d'années, mais qui est, comme Derrida l'a suggéré par le titre du texte qu'il a prononcé à Heidelberg en 2003 à la mémoire de Gadamer après sa mort, un « dialogue ininterrompu ».² Afin d'éviter des lacunes dans notre compréhension de ce dialogue prolongé, il est donc mieux de ne pas ignorer la vue synoptique de tous leurs contacts à

1. Diane P. MICHELFELDER et Richard E. PALMER, éd., *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, 1989, 374 p. (ci-après *Dialogue*), p. 130.

2. Jacques DERRIDA, *Béliers : Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Editions Galilée, 2003.

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

partir de la fameuse rencontre de 1981.

Bien que le colloque de 1981 fut la première rencontre en personne pour ces deux philosophes, ils ont eu une correspondance dès 1977 où Gadamer a écrit à Derrida pour l'inviter à un colloque sur Heidegger. Dans cette lettre, Gadamer admet suivre les publications de Derrida depuis plusieurs années et estime que la perspective de Derrida sur le rapport entre Heidegger et Nietzsche sera productive pour le colloque.³ Nous voyons que Gadamer avait au moins eu un certain niveau de connaissance des pensées de Derrida avant 1977. Du côté de Derrida, il est plus difficile de déterminer le degré de sa connaissance des travaux de Gadamer parce qu'il n'y avait aucune référence aux travaux de Gadamer dans sa réponse à sa lettre. Dans celle-ci, Derrida exprime son désir de rencontrer Gadamer mais cependant aussi le regret de ne pas pouvoir accepter l'invitation.⁴

Par contre, dans un article très tardif — un article commémoratif qui a paru dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* le 23 mars 2002, dix jours après la mort de Gadamer — Derrida a confié que même avant leur première rencontre à Paris, « je le lisais déjà même si je n'ai jamais fini de le faire et l'ai sans doute souvent mal fait, trop vite fait ». ⁵

En tout cas, il était certainement possible pour chacun d'eux de connaître les travaux de son homologue. En effet, en 1977, les deux philosophes avaient déjà publié plusieurs grandes œuvres. Le chef-d'œuvre de Gadamer, *Vérité et méthode*, avait été publié en 1960⁶ et les trois publications qui ont rendu Derrida célèbre :

3. Jacques DERRIDA et Hans-Georg GADAMER, « Correspondance », trad. par Jean GRONDIN, in *Les Temps Modernes* 3-4.669-670 (2012), p. 376-390, p. 378.

4. Ibid., p. 379.

5. Jacques DERRIDA, « Comme il avait raison ! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer », in *Contre-jour : Cahiers littéraires* 9 (2006), p. 87-92, p. 87.

6. Jean Grondin suggère que Derrida n'y a peut-être pas eu accès parce qu'une traduction complète en français de cette œuvre ne s'apparaîtra pas avant 1993. Voir Jean GRONDIN, « Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer », in *Les Temps Modernes* 669 (2012), p. 357-375, p. 361. En réalité, cela n'empêcherait pas Derrida à la lire parce qu'il connaissait bien l'allemand, attesté par le fait qu'il avait publié la traduction de l'allemand de l'*Origine de*

De la grammatologie, l'Écriture et la différence, et *La voix et le phénomène* sont toutes parues en 1967. Il reste néanmoins que Derrida n'a pas accepté l'invitation de Gadamer en 1977 et ce ne fut qu'en 1981 que l'espoir de Gadamer de le rencontrer a été concrétisé.

Il semble que le colloque de 1977 n'a pas été la seule fois que Gadamer a invité Derrida à le rencontrer. Selon Richard Palmer, Gadamer a plusieurs fois demandé à Manfred Frank d'organiser un colloque et d'y inviter Derrida dans les années 1970, mais Derrida refusait chaque fois.⁷ Ce fut finalement le colloque organisé par Forget et Frank à la Sorbonne à Paris en 1981 qui a donné l'occasion à ces deux philosophes de dialoguer pour la première fois. C'était également un événement très attendu, car il y a plusieurs facteurs qui lient déjà ces deux penseurs avant qu'ils se soient rencontrés :

1. Gadamer et Derrida sont lecteurs et interpréteurs de Heidegger. Ils ont hérité de la philosophie de ce dernier depuis laquelle leurs propres pensées se sont développées. Pour prendre un exemple simple et concret, les inspirations principales qu'ils prennent pour leurs philosophies ont leur source dans *Être et Temps* où Heidegger décrit son projet comme une *herméneutique philosophique* qu'il faut aborder avec une *destruction* de l'histoire de l'ontologie.⁸ Derrida a saisi le concept de *destruction* en le transformant en *déconstruction*, tandis que Gadamer s'est inspiré de l'idée de l'*herméneutique philosophique*.
2. Malgré cette inspiration commune, l'herméneutique et la déconstruction représentaient des développements importants mais divergents de la théorie de l'interprétation et de la compréhension. En cela, à part Heidegger,

la *géométrie* de Husserl en 1962. On ne peut néanmoins pas nier que les travaux de Gadamer était inconnu en France dans l'années qui précèdent leur rencontre en 1981.

7. Richard E. PALMER, « How Gadamer Changed My Life : A Tribute », in *Symposium* 6.2 (2002), p. 219-230, p. 222.

8. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, § 6-7.

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

une autre influence de la déconstruction est le structuralisme qui était très répandu en France grâce aux travaux de Ferdinand de Saussure et de Claude Lévi-Strauss, mais qui était relativement moins connu en Allemagne. D'autre part, le socle de la pensée de Gadamer est constitué par le Romantisme allemand, le Néokantisme et la philosophie de vie de Wilhelm Dilthey. Ce qui émerge ce sont deux courants de pensée comparables mais indépendants l'un de l'autre.

3. Finalement, les deux philosophes ont traité des thèmes très similaires dans les années qui précèdent la rencontre. Par exemples : la vérité, le langage, l'écriture, la littérature, le jeu, etc. Plusieurs de ces thèmes sont hérités de Heidegger. Il est toutefois intéressant qu'ils coïncident sur l'étude de la littérature et du jeu. Soit cette convergence du traitement de ces thèmes n'est qu'une similarité superficielle, soit elle dévoile un rapport profond entre eux ; il s'en suit l'intérêt de les comparer.

Ces facteurs contribuaient au fait qu'un débat fécond était espéré et attendu. Cela explique peut-être aussi l'étonnement où même la déception des participants quand aucun véritable dialogue n'a eu lieu.

i. La rencontre à Paris

Ceux qui ont été présents témoignaient que Gadamer semblait plus désireux de dialoguer que Derrida.⁹ Jean Grondin insiste beaucoup sur ce point en semblant inculper Derrida pour l'échec du dialogue pendant cette rencontre.¹⁰ Nous ne voulons pas imputer hâtivement la responsabilité à l'un ou à l'autre, mais il y a plusieurs faits qui mettent en évidence l'asymétrie entre les deux interlocuteurs :

-
9. Voir par exemple la description de Neal Oxenhandler. *Dialogue*, p. 265-268
 10. Voir Jean GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer*, Paris, Grasset, 2011, 544 p., p. 460-462 ; idem, « Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer », p. 359-361 ; Jean GRONDIN, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », in *Philosopher en français*, Presses Universitaires de France, 2001, p. 235-246, p. 237-238.

1. Le texte que Gadamer a prononcé pendant le premier jour du colloque, intitulé « Texte et interprétation » fait plusieurs références directes à Derrida, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Le sujet de la conférence de Derrida n'a aucun lien avec l'herméneutique de Gadamer ; il s'agit plutôt de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Aucune référence aux œuvres de Gadamer n'existe dans ce texte.
2. Le lendemain, avant de prononcer sa conférence, Derrida a eu l'occasion de poser trois questions à Gadamer concernant sa conférence de la veille. Il a introduit ses questions avec une remarque qui n'est peut-être pas la plus diplomatique : « pendant la conférence et la discussion d'hier soir, je me suis demandé s'il y aurait ici autre chose que débats improbables, contre-questions et objets introuvables [...] »¹¹ Nous ne pourrions pas savoir s'il s'agit d'une observation franche de la part de Derrida, mais cela ne donne pas l'impression que Derrida était très réceptif à l'initiative de Gadamer.
3. En réfléchissant sur ce débat, Derrida a exprimé à nouveau son doute : « j'ai l'impression que rien ne s'est vraiment passé [...] Je peux développer une position en réponse à Gadamer, mais cela requiert un énorme effort et ce n'est pas ce que je veux faire à ce moment. »¹² Neal Oxenhandler explique que Derrida n'était pas en ces instants disponible à s'engager à un dialogue et à le maintenir. Derrida a été dans une « phase disséminative » où plutôt que de demeurer dans l'espace intellectuel d'un penseur particulier, il cherchait à inclure les thèmes les plus divers possibles dans son propre discours.

Revenons à la conférence de Gadamer. Il s'agit d'une véritable invitation à

11. Jacques DERRIDA, « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », in *Revue Internationale de Philosophie* 151.4 (1984), p. 341-343, p. 341.

12. *Dialogue*, p. 268.

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

dialoguer avec Derrida. Gadamer a en effet résumé son projet philosophique en faisant référence à Heidegger, leur source d'inspiration commune. Gadamer a aussi choisi les thèmes auxquelles Derrida s'intéresse : le langage, la problématique de la métaphysique chez Heidegger, la littérature et la poésie. Pourtant, tout cela semble être tombé dans l'oreille d'un sourd. Les questions que Derrida a posées en réaction à la conférence de son confrère ne mentionnent pas du tout les thèmes que Gadamer a évoqués, sans doute, en croyant solliciter l'intérêt de Derrida. Celui-ci a insisté par contre sur un point périphérique, un infime détail dans la présentation de Gadamer : la notion de la bonne volonté. Dans sa parole, Gadamer n'a mentionné la « bonne volonté » qu'une fois et ce n'était pas un point polémique. Gadamer a dit, presque comme un truisme, qu'il faut la bonne volonté de se comprendre l'un l'autre pour qu'une véritable conversation puisse avoir lieu.

Nous pouvons imaginer sa surprise en écoutant les questions de Derrida qui concernent toutes les trois la bonne volonté. La première interrogation de Derrida questionne si la bonne volonté dont avait parlé Gadamer est un axiome comparable au concept de la bonne volonté que l'on trouve dans l'éthique kantienne et si elle implique en fin de compte une « métaphysique de la volonté ». Derrida demande ensuite si on peut parler de cette bonne volonté dans le cas de la psychanalyse. Enfin Derrida interroge la structure de la bonne volonté et si la pré-condition fondamentale de la compréhension consiste en la continuation ou la rupture du rapport. Gadamer a avoué son éblouissement dans sa réponse à ces questions. Il n'avait pas anticipé que Derrida n'avait pas concéder sur ce point. Gadamer a expliqué que la bonne volonté n'avait aucun lien avec l'éthique kantienne. Elle était simplement une attitude qui facilite la compréhension. Elle exprimait l'idée, déjà présente chez Platon, que dans une conversation « on ne se préoccupe pas de repérer les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison abso-

lument, mais qu'on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre ». ¹³ Autrement dit, on peut aussi comprendre la bonne volonté comme un désir ou une disposition de comprendre et d'être compris. L'homme est social par nature ; on ne s'isole pas et on cherche plutôt à communiquer avec les autres parce que l'on a le désir d'échanger ; en communiquant, on suppose en eux le même désir ou, au moins, une disposition à écouter. Dans ce sens, l'idée de la bonne volonté était à tel point évidente pour Gadamer qu'il ne pouvait pas comprendre la raison pour laquelle Derrida n'en fut pas d'accord. La position de Gadamer était simple dans ses yeux : « quiconque ouvre la bouche a le désir d'être compris. » ¹⁴

En essayant de comprendre la réaction récalcitrante de Derrida, certains commentateurs comme Grondin et G.B. Madison ont suggéré que peut-être était-ce une performance mise en place par Derrida afin de démontrer la fragilité voire l'impossibilité de l'entente. ¹⁵ De ce point de vue, peut-être c'était Derrida qui a atteint son objectif dans ce débat raté où aucune entente n'a pu advenir. Nous ne pouvons savoir ni l'objectif exact ni le raisonnement de l'action de Derrida, mais nous pouvons essayer de chercher une explication alternative.

Les années autour de 1981 étaient pour Derrida une période turbulente dans sa vie marquée par deux événements qui l'ont beaucoup perturbé. Le premier était le scandale de la maladie mentale de Louis Althusser, collègue à l'École Normale Supérieure et ami proche de Derrida. Et le deuxième, c'était sa décision de succéder à la position de Paul Ricoeur à l'Université de Nanterre et les conséquences désastreuses qui en ont résulté.

Althusser, dans un état de folie, a tué sa femme Hélène le soir de 16 novembre 1980. Il a contacté son médecin et fut hospitalisé le même jour. Un scandale est

13. Hans-Georg GADAMER, « Et pourtant : puissance de la Bonne Volonté (Une Réplique à Jacques Derrida) », in *Revue Internationale de Philosophie* 151 (1984), p. 344-347, p. 344.

14. Ibid., p. 235.

15. Cf. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer*, p. 464 ; *Dialogue*, p. 193.

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

alors advenu immédiatement parce que de nombreux journaux ont saisi l'occasion pour attaquer Altrusser et l'École Normale Supérieure que beaucoup avait cru bénéficier de privilèges. Comme Altrusser a été jugé non sain d'esprit et n'ayant pas eu de famille qui pouvait s'occuper de lui, la responsabilité a incombé à Derrida. De ses problèmes juridiques, médicaux et de relation publique, Derrida y consacra beaucoup de son temps et de son énergie.

Le deuxième épisode qui a gravement troublé Derrida concernait la candidature d'un poste de professeur à l'université Nanterre-Paris-X. Paul Ricœur — professeur de la philosophie et doyen de la faculté des lettres de Nanterre — a annoncé sa retraite en novembre 1979 et a recommandé Derrida, son ancien assistant à la Sorbonne, pour lui succéder. Derrida était au début réticent puisqu'il n'a jamais obtenu de doctorat. Ce fait est lié à certaine réticence aux instituts d'enseignement supérieur et à l'institutionnalisation même de la philosophie que Derrida a toujours montrée. Mais il s'est finalement décidé de poursuivre cette entreprise après les encouragements de ses amis. Avant de postuler, il devait d'abord soutenir une thèse doctorale. Deux épreuves attendaient donc Derrida. Comme il avait déjà publié nombreux de livres, il a opté pour une thèse sur travaux et présenté un ensemble de dix œuvres au jury. La soutenance s'est passée sans encombre le 2 juin 1980. Dans une seconde étape, ce ne fut pas aussi simple. Le poste de professeur lassé vacant par Ricœur a été supprimé par la ministre Alice Saunier-Seïté. La décision de créer un nouveau poste pour Derrida a été accueillie avec méfiance par certains membres de la faculté parce que le poste semblait réservé pour Derrida. En tout cas, Derrida a dû passer un entretien avec le Conseil supérieur des corps universitaires. Là, Derrida vécu un cauchemar. Derrida connaissait un grand succès dans le grand public, particulièrement aux États-Unis. Les membres du jury, qui avaient déjà décidé au préalable de s'opposer à Derrida, ont saisi l'opportunité de braver sa popularité qui avait

suscité tant de jalousie. C'est aller jusqu'à l'humiliation que Derrida a annoncé à Dominique Lecourt en sortant de l'entretien de ne jamais vouloir remettre les pieds dans cette institution.¹⁶ Ceci aboutit par le poste donné à Georges Labica et Derrida en fut très déçu pour avoir subi de telles épreuves pour rien.

Dans une lettre à Paul de Man le 8 mai 1981, Derrida a raconté les difficultés endurées et ses fatigues physiques et mentales.¹⁷ Benoit Peeters, dans la biographie de Derrida, suggère que cela peut être une cause de l'« agressivité » de Derrida dans le débat avec Gadamer.¹⁸ Mais en fin de compte, cette rencontre de 1981 n'était pas le point final de leur correspondance.

ii. La reprise du dialogue

Si nous voyons, comme on l'a déjà suggéré, cette rencontre manquée comme le balbutiement d'un dialogue prolongé, c'était encore Gadamer qui était à l'initiative. En 1985, dans un geste très sincère, Gadamer a adressé une lettre écrite en français à Derrida pour poursuivre le dialogue qui n'avait guère commencé. Dans la lettre, Gadamer reprend le thème dont Derrida avait parlé à Paris : Heidegger et Nietzsche. Sans doute, c'était à la préparation de la publication en 1984 — dans la *Revue internationale de philosophie* en français et dans un volume intitulé *Text und Interpretation* en allemand — des textes présentés pendant le colloque qui ont conduit Gadamer à solliciter le renouvellement du dialogue avec Derrida. Pour l'édition allemande, Gadamer a retravaillé le texte qu'il avait présenté. À part la lettre que Gadamer a envoyé à Derrida, il a aussi préparé trois nouveaux textes pour la publication de l'édition anglaise en 1989. Les trois textes, « Lettre à Dallmayr », « Destruction et déconstruction » et « Herméneutique et logocentrisme », attestent du fait que Gadamer pensait continuellement au débat

16. Benoit PEETERS, *Derrida : A Biography*, Cambridge, Polity, 2012, 700 p., p. 325.

17. Ibid., p. 325-326.

18. Ibid., p. 326.

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

avec Derrida. Bien qu'aucune publication sur le débat de la part de Derrida n'apparaisse, la réponse de Derrida à la lettre de Gadamer nous montre une personne très différent de ce que l'on a vu en 1981. Non seulement remercia-t-il généreusement Gadamer pour avoir pris l'initiative de renouveler le dialogue mais également il a exprimé le vœu d' « avoir de nouveau la chance de vous rencontrer et de parler avec vous [Gadamer] ». ¹⁹

Cette occasion s'est présentée le 5 février 1988. L'Université de Heidelberg a organisé une conférence en réponse à la publication de Victor Farias qui dénonce Heidegger pour avoir soutenu le national-socialisme d'Allemagne. La conférence a été conduite en français à la demande de Gadamer en souhaitant avoir les meilleurs conditions pour les intervenants français, à savoir Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe. ²⁰ Gadamer a évidemment gardé dans l'esprit son échange avec Derrida en 1981, car avant de lancer dans la thématique principale de la conférence — Heidegger et son engagement politique — il raconte brièvement les circonstances auxquelles il a été introduit aux œuvres de Derrida et leur rencontre à Paris. Mais comme l'événement était dédié au problème de Heidegger, ils n'ont pas parlé ni de l'herméneutique ni de la déconstruction à part de plusieurs échanges très brefs. Nous reviendrons sur ces remarques. Le lendemain, Derrida et Gadamer ont eu l'occasion de discuter en privé après la conclusion de la conférence. ²¹ Malheureusement, on ne sait rien de ce dont ils ont parlé.

Deux petits colloques en 1993 leur ont permis de se rejoindre de nouveau. Mais ils n'étaient pas non plus l'occasion de poursuivre le dialogue sur l'herméneutique et la déconstruction. Le premier, qui s'est tenu à Capri, s'est consacré à la religion ; le deuxième, à Paris, a compté un groupe de divers conférenciers. Il est néanmoins

19. DERRIDA et GADAMER, op. cit., p. 384.

20. Jacques DERRIDA, Hans-Georg GADAMER et Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La conférence de Heidelberg (1988)*, sous la dir. de Mireille CALLE-GRUBER, Fécamp, Éditions Lignes-Imec, 2014, 160 p. (ci-après *Heidelberg*), p. 44, 117.

21. PEETERS, op. cit., p. 384.

clair que Gadamer n'a jamais cessé de penser au débat avec Derrida qui a retenti une dizaine d'années plus tôt. En 1995, Gadamer a rédigé un nouveau texte « Herméneutique suivi la trace » afin de l'inclure dans le dernier tome des *Gesammelte Werke*. Concernant Derrida, aucune publication n'est revenue sur le débat entre l'herméneutique philosophique et la déconstruction.

iii. Le dialogue continue-t-il ?

À la mort de Gadamer en 2002, ironiquement, le mutisme de Derrida fut rompu et l'incita à poursuivre peut-être trop tardivement ce dialogue qui était toujours différé depuis une vingtaine d'années. Par ce renversement dramatique, Derrida a publié dans la foulée un article et un livre à la mémoire de Gadamer. L'article intitulé « Comme il avait raison ! » est paru dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* le 23 mars 2002. Il regorge d'éloges à l'égard de Gadamer, comme si Derrida était toujours d'accord avec lui. Derrida évoque même la rencontre de 1981, d'où le titre provient, en disant, à propos de Gadamer : « Comme il avait raison, déjà, et encore maintenant ! »²²

Pars ailleurs, son livre intitulé *Béliers* est constitué du texte de la conférence que Derrida a prononcé pendant un événement commémoratif pour Gadamer à Heidelberg, le 5 février 2003. Tandis que le titre est une référence à un poème de Paul Celan (un poète auquel Gadamer s'est référé souvent), le sous-titre — Dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème — est évocateur de son « dialogue » avec Gadamer. Ce titre est une référence, quant à lui, à l'article « Destruction et déconstruction » dans lequel Gadamer décrit son contact avec la déconstruction comme un « début d'un dialogue ». ²³ Pourtant,

22. DERRIDA, « Comme il avait raison ! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer », p. 91.

23. Hans-Georg GADAMER, « Destruction et déconstruction », in, *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1985, p. 139-155, p. 154.

1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida

l'adjectif « ininterrompu », mis en circulation par Derrida, est surprenant, car leur « dialogue » ressemble plus enfin à quelques échanges isolés plutôt qu'à un vrai dialogue. Derrida est conscient de ceci. Il y explique ce que ce « dialogue » signifie dans le préface :

Notre discussion avait dû commencer par une étrange interruption, autre chose qu'un malentendu, une sorte d'interdit, l'inhibition d'un suspens. Et la patience d'une attente indéfinie, d'une *épokhè* qui retenait le souffle, le jugement ou la conclusion. Je restai alors, moi, bouche bée. Je lui parlai fort peu, et ce que je dis alors ne s'adressait qu'indirectement à lui. Mais j'étais sûr qu'un étrange et intense partage avait commencé. Un partenariat peut-être. Je pressentais que ce qu'il aurait sans doute appelé un « dialogue intérieur » se poursuivrait en chacun de nous, parfois sans mot, immédiatement en nous-mêmes ou indirectement [...]²⁴

Et il insiste plus bas sur le fait que « [son] dialogue intérieur avec Gadamer, avec Gadamer lui-même, avec Gadamer vivant, et vivant encore, si j'ose dire, n'aura pas connu de cesse depuis notre rencontre de Paris. »²⁵ Pour Derrida, le dialogue ininterrompu se réfère alors à un « dialogue intérieur », même si cela peut apparaître comme une forme d'auto-justification pour ne pas s'être engagé dans un dialogue « extérieur » avec Gadamer avant sa mort. Cette conception du « dialogue » n'est néanmoins pas étrangère à la pensée de Gadamer. Quand Gadamer parlait du dialogue, il ne s'agissait pas non plus simplement de la conversation verbale. Il considère par exemple l'interprétation d'un texte aussi comme un dialogue — qui est un « dialogue » entre le texte et le lecteur.²⁶

Mais curieusement, à part quelques mots d'éloge pour Gadamer dans la

24. DERRIDA, *Béliers*, p. 10.

25. Ibid., p. 19.

26. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Ed. intégrale rev. et complétée, Paris, Le Seuil, 1996, 533 p. (ci-après *VM*), p. 407[389].

première section, Derrida l'évoque très peu dans le reste de ce texte. Les quatre autres sections sont dédiées à une interprétation d'un poème de Celan intitulé *Grosse, Glühende Wölbung*. Certes, c'est un poème auquel Gadamer a ailleurs²⁷ donné sa propre interprétation ; mais si on considère le choix de ce poème par Derrida comme une tentative d'engager à un « dialogue » avec Gadamer, il n'en reste pas moins qu'il s'agissait d'un engagement très indirect. Même si dans ce texte qui était censé être dédié à Gadamer, Derrida a procédé de façon détourné. Ce n'est peut-être pas très différent que ce qu'avait fait Derrida en 1981, c'est-à-dire, de dialoguer d'une manière très indirecte. À la fin de ce texte, Derrida exprime néanmoins un peu de regret pour ne pas avoir pu discuter plus longuement avec Gadamer et lui poser des questions sur Heidegger.²⁸

Même considérant ces remarques tardives de Derrida à propos de son « dialogue » avec Gadamer, il est difficile de tirer des conclusions sur l'attitude de Derrida envers Gadamer. C'est parce que l'on est toujours beaucoup moins parcimonieux avec des louanges pour les décédés. Il y a la possibilité que les mots généreux dans ces deux textes dédiés à la mémoire de Gadamer ne sont qu'une forme de politesse. Mais le geste même de prononcer des mots à la mémoire de quelqu'un peut être significatif. Derrida souhaitait, ou au moins se sentait obligé, de dire quelques mots pour « conclure » sa relation avec Gadamer. Mais rien n'était concluant dans ce dernier texte sur Gadamer. En parlant d'un poème de Celan, Derrida n'reportait-il pas encore un clôturé sur son débat avec Gadamer ? Or, ni Derrida ni Gadamer ne croyait à la clôture du dialogue. Il était peut-être approprié de « conclure » leur « dialogue ininterrompu » par une ouverture qui laisse la possibilité de poursuivre et prolonger, comme cela est déjà arrivé, Derrida a témoigné :

27. Hans-Georg GADAMER, *Qui suis-je et qui es-tu ?*, trad. de l'allemand par Elfie POULAIN, Arles, Actes Sud, 1992, 176 p.

28. DERRIDA, op. cit., p. 79-80.

1. *Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida*

dans les années qui suivirent [le débat de 1981], de façon cette fois fort studieuse et éloquente, souvent féconde, à travers un grand nombre de philosophes qui dans le monde, en Europe mais surtout aux Etats-Unis, ont tenté de prendre en charge et de reconstituer cet échange encore virtuel ou retenu, de le prolonger ou d'en interpréter l'étrange césure.²⁹

29. Idem, « Comme il avait raison ! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer ».

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Regardons de plus près les textes des conférences prononcées par Derrida et Gadamer et puis les questions et les réponses qui en ont suivi à Paris dès 1981. Bien que cette rencontre n'était qu'une de nombreux contacts entre eux, elle est probablement la plus directement et la meilleure documentée. Celles-là sont donc incontournables afin de comprendre leurs rapports et la relation entre leurs philosophies.

Gadamer a prononcé sa conférence le premier jour du colloque. Ce texte intitulé « Texte et interprétation » était une sincère invitation à dialoguer avec Derrida.

i. La conférence de Gadamer : « Texte et interprétation »

Gadamer a commencé par relater brièvement l'histoire du développement de l'herméneutique depuis le romantisme allemand qui avait unifié les différentes herméneutiques régionales (comme l'herméneutique théologique ou juridique) et les avait transformé en une herméneutique générale, herméneutique qui voit la « compréhension » comme un rapport général entre l'homme et le monde. Pour

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Gadamer un jalon important dans le développement de l'herméneutique était Heidegger qui avait élevé l'herméneutique à une problématique existentielle, car Heidegger a entendu l'herméneutique comme la structure de notre existence même. Certes, Gadamer a avoué que Heidegger avait abandonné le terme de l' « herméneutique » après un temps, mais il a insisté sur le fait qu'il y a des leçons importantes extrapolables de Heidegger. Gadamer a notamment insisté sur deux idées qu'il en avait retenues de Heidegger :

1. Le cercle herméneutique adopté par Heidegger était une avancée importante. Bien que le discours sur le cercle herméneutique existe déjà avant Heidegger, il était le premier à en parler au-delà du champ de l'interprétation. Le cercle est entendu comme la « logique » ou la structure même de la compréhension, c'est-à-dire la structure de l'existence humaine.
2. Pour Gadamer, l'idée de penser le dialogue comme une expérience originelle du langage était une inspiration de Heidegger. En sorte que le « dialogue » est devenu un élément central dans sa théorie de l'herméneutique philosophique. Son propre travail consistait donc à combattre des conceptions de la compréhension qui ignoraient ce caractère dialectique du langage. Gadamer a choisi d'aborder *Vérité et méthode* sur les sujets de l'expérience esthétique et de l'expérience historique pour critiquer la méthodologie de la science naturelle moderne qui poursuit aveuglément une « idéologie de l'Absolu ». ¹ Gadamer a voulu montrer des expériences qui dépassent le cadre de la science moderne.

C'est à partir de ce résumé de l'histoire de l'herméneutique et de sa dette intellectuelle à Heidegger que Gadamer a abordé la véritable visée de cette conférence — amorcer un dialogue avec Derrida. Gadamer a introduit la problématique d'une

1. Hans-Georg GADAMER, « Texte et interprétation », in, *L'art de comprendre. Ecrits II*, sous la dir. d'AUBIER, trad. de l'allemand par Philippe FORGET, Paris, Aubier, 1991, p. 193-234 (ci-après *TI*), p. 197.

manière très précise. Il a identifié un différend important entre lui et Derrida : il s'agit de leurs positions sur Heidegger et la métaphysique. Gadamer n'était pas d'accord avec Derrida lorsque ce dernier a critiqué Heidegger pour ne pas avoir vraiment rompu avec un « logocentrisme » de la métaphysique. Gadamer donne comme raison explicative à ce différend que Derrida croyait Nietzsche plus radical que Heidegger dans le dépassement de la métaphysique. Mais Gadamer a indiqué que l'extrémisme de Nietzsche n'équivalait pas à une radicalité. Certes Nietzsche cherchait en une dissolution de la métaphysique tandis que Heidegger non. Or, Gadamer a suggéré que « [l'entreprise de Heidegger] remonte en deçà de la métaphysique et ne se contente pas, contrairement à Nietzsche, de prendre acte de sa dissolution extrême ». ²

Mais à l'inverse, Gadamer était aussi conscient de critiques possibles formulées par Derrida. Il a expliqué qu'en se concentrant sur l'expérience langagière, son projet n'était pas comparable, en termes de radicalité, à la philosophie existentielle chez Heidegger qui a exploré la mort comme une expérience limite. Et par conséquent, sa théorie de l'herméneutique aurait paru rester attachée au « cercle de l'immanence phénoménologique, maintenue avec rigueur par Husserl ». ³ L'immanence était un concept qui apparaît très souvent dans le premier Husserl — une période dite « phénoménologie statique » — et qui a pour but de décrire une région qui est réellement « dans » la conscience. Par exemple, dans un acte de percevoir un objet, les sensations sont immanentes tandis que l'objet est transcendant, car ce dernier est « hors » de la conscience du sujet qui perçoit. Gadamer a évoqué le concept de l'immanence sans doute parce que Derrida, dans son ouvrage célèbre, *La voix et le phénomène*, avait critiqué cette distinction entre l'immanence et la transcendance chez Husserl. En effet, Derrida avait dit que même Husserl ait été forcé d'abandonner lui-même l'idée que la sphère

2. *TI*, p. 199.

3. *TI*, p. 200.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

immanente soit primordiale dans les *Méditations cartésiennes*, car on ne pourrait pas tenir compte de l'existence d'autrui dans l'immanence (ou dans « la propriété de mon propre » en suivant la terminologie de Husserl).⁴ De telle sorte que la phénoménologie de Husserl avait dû entreprendre une grande transformation après les *Méditations*. C'est aussi pourquoi, aujourd'hui, on appelle souvent la période, après les *Méditations*, la « phénoménologie génétique » par opposition aux premières œuvres de Husserl.

Bien que Gadamer ait mentionné le concept husserlien de l'immanence en visant une objection possible de Derrida, il a défendu sa propre conception de l'immanence. Pour lui, l'idée de l'immanence signifie que tout ce qui peut être connu (c'est-à-dire aussi simplement que des « êtres »⁵) est borné par le langage. Gadamer explique que c'est exactement ce qu'il avait voulu dire dans *Vérité et méthode* avec la formule bien connue : « l'être accessible à la compréhension est langage ».⁶ Le texte dans la traduction française de *Vérité et méthode* est légèrement différente. Elle est « l'être qui peut être compris est langage ».⁷ Au premier abord, il peut sembler que l'immanence dans le langage n'est pas si différente de l'immanence dans la conscience dont avait parlé Husserl. Après tout, nous croyons souvent aujourd'hui que le langage n'est qu'une expression qui reflète de la « vie intérieure ». Or, il ne faut pas oublier que pour Gadamer l'expérience essentielle du langage est dialectique ; c'est-à-dire que le langage n'est pas simplement un instrument pour exprimer notre pensée. Gadamer a expliqué :

Le caractère dialogique du langage que j'ai tenté de mettre en évidence laisse loin derrière lui tout ancrage dans la subjectivité du

4. Cf. Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, 117 p. (ci-après *VP*), p. 42 sqq.

5. Kant nous a appris qu'il est non-sens de parler des êtres en tant que noumène

6. *TI*, p. 199.

7. *VM*, p. 500[478].

sujet [ceci réfère à l'immanence chez Husserl], ce qui vaut aussi et surtout pour l'ancrage de celui qui parle dans son intention de signifier. Ce qui s'exprime dans la parole, ce n'est pas simplement la fixation d'un vouloir-dire, mais [...] une tentation toujours répétée de s'engager dans quelque chose à travers le dialogue qu'on engage avec quelqu'un.⁸

Simplement dit, c'est parce que le dialogue se passe toujours avec un autrui que Gadamer pouvait éviter les écueils que l'on peut trouver dans le temps premier Husserl. Autrement dit, on ne s'enferme pas dans un monde solipsiste.⁹

Pour Gadamer, ceci ne dit simplement pas que l'on pourrait trouver un point de vue différent de celui qui nous est propre dans les réponses et les répliques de l'interlocuteur durant un dialogue. Gadamer est allé encore plus loin ; « avant même qu'il ait ouvert la bouche pour répliquer, a dit Gadamer, celui que nous rencontrons ainsi nous aide, par sa seule présence, à découvrir l'étroitesse de nos préjugés et à la faire éclater. »¹⁰ Autrement dit, le dialogue implique déjà autrui dans sa structure. La thèse que le langage est originellement dialectique possède donc une portée ontologique. Elle ne décrit pas simplement une situation factuelle mais une structure essentielle de l'être. Gadamer a résumé le problème du dialogue dans une question essentielle :

Comment la communauté de sens qui se construit dans le dialogue et l'opacité de l'altérité de l'autre se médiatisent mutuellement et quelle est, en dernier regard, la condition du langage : est-il passerelle (*Brücke*) ou barrière (*Schranke*) ?¹¹

Les concepts comme autrui, l'altérité ont rarement figuré dans les œuvres de

8. *TI*, p. 200.

9. C'était exactement le problème du solipsisme qui avait motivé la cinquième méditation chez Husserl.

10. *TI*, p. 201.

11. *TI*, p. 202.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Gadamer. Mais on peut voir que l'idée d'altérité est implicite dans le schéma du dialogue. Il est impossible de savoir définitivement si Gadamer a adopté ces concepts — concepts récurrents dans la philosophie de Derrida qu'il a emprunté à Lévinas — en raison de sa rencontre avec Derrida, mais Jean Grondin a noté que, dans une réédition de *Vérité et méthode* en 1986, Gadamer a ajouté une note quand il parle de la relation entre « un » et « autre » dans la compréhension historique. La note dit : « ici on risque toujours, dans la compréhension, de s' "approprier" ce qui est autre et d'en méconnaître l'altérité. »¹² D'ailleurs, Gadamer a aussi écrit plus tard, en revoyant cette rencontre avec Derrida, qu'« être-en-dialogue veut dire être au-delà de soi, penser avec autrui et retourner vers soi comme un autre ».¹³ Cela indique que ces notions de l'autre et de l'altérité sont devenues plus thématiques chez Gadamer dans les années qui suivent la rencontre de 1981.

C'est sur la base de cette conception du langage en tant que dialogue que Gadamer introduit la problématique centrale de la conférence : la notion du texte. Cette notion du texte semblait particulièrement problématique pour Gadamer ; car, par rapport au dialogue qui évolue comme s'il puisse avoir sa vie propre, le texte devrait être stable et accessible à tout le monde. Dans ce sens, le texte semblait être l'antipode du dialogue. Si Gadamer voudrait maintenir la thèse que le langage est dialectique, il faut qu'il puisse rendre compte de ce caractère du texte, car il fait aussi partie du langage. Le thème central de la conférence de Gadamer a ainsi tenu à réconcilier les deux types des usages du langage qui sont peu compatibles : le dialogue et le texte. En le faisant, Gadamer a espéré aussi que ce serait le point qui le reliait à Derrida.¹⁴ Dans la présentation de

12. GRONDIN, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », p. 244. Le passage originel se trouve dans H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 305 ; trad. fr. *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 321.

13. GADAMER, « Destruction et déconstruction », p. 150.

14. *TI*, p. 202.

la notion du texte, Gadamer a examiné trois groupes différents du texte. Ces trois groupes représentent des textes de trois différents degrés de « textualité », c'est-à-dire ce sont des textes qui apparaissaient plus ou moins comme textes. Voici ce que Gadamer présente que nous analyserons l'un après l'autre :

1. L'apparition des notions de textes dans l'histoire d'usage,
2. les communications qui ne sont pas véritablement textes et
3. le texte, éminence du terme, au sens littéraire.

En tout ces cas, la notion de texte est intimement liée à la notion de l'interprétation. Car, après les critiques de Nietzsche, de Freud et de Heidegger, on ne pouvait pas croire au « mythe de la conscience de soi dans l'autocertitude apodictique ». ¹⁵ Toutes connaissances passent ainsi par l'interprétation, qui est la médiatrice entre le sujet et le monde. Elle n'est pas une étape après la connaissance, mais en constitue la structure même. Il en va de même pour le texte ; un texte ne se présente qu'à partir de l'interprétation.

L'apparition des notions de textes dans l'histoire d'usage

Pour présenter le texte dans l'usage usuel du terme, Gadamer a trouvé des appuis dans l'histoire de l'usage de la notion. Celle-ci avait souvent été employée dans deux domaines : l'exégèse du texte religieux et le texte (c'est-à-dire la partition) de la musique. Dans les deux cas, les textes avaient certes représenté des points de référence ou d'appui — par exemple le texte musical sert comme base de la performance — mais ces textes avaient été définis en tant que texte précisément parce qu'ils avaient dû être interprétés. Après tout, on n'appelait pas n'importe quel document un texte ; c'était seulement les documents qui auraient été destinés à être interprétés qui sont désignés comme tel. Un lien interne existe primordialement entre les deux notions de texte et de l'interprétation ;

15. *TI*, p. 205.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

comprendre un texte, c'est l'interpréter.

Gadamer a parlé de l'interprétation afin de l'opposer à une analyse linguistique, ou, en d'autres termes, afin de mettre l'herméneutique et la linguistique en opposition. Cette dernière se focalise sur le fonctionnement du langage et les règles de la grammaire. Du point de vue herméneutique, un usage du langage qui respecte les règles grammaticales n'est que la condition de possibilité de la compréhension. Ce qui est important dans l'interprétation, c'est le contenu du texte. Dans ce sens, l'objectif final est la compréhension ; le texte n'est qu'une étape intermédiaire pour l'achever. C'est-à-dire, dès que l'on comprend un texte, la formulation exacte de ce texte perd son importance, car on peut le reformuler sans peur d'altérer le contenu. Pour donner un exemple pratique, Gadamer renvoie à la signification originelle du mot « interprétation » : celui-ci tient du mot « traduction » au sens de la transformation d'une langue à une autre. L'interprétation, entendue comme la traduction, est précisément l'acte de reformuler des énoncés dans une autre langue. Bien qu'une traduction parfaite reste perfectible, le but de la traduction est la préservation du contenu du texte. L'interprétation dans les deux sens, celui de herméneutique et celui de la traduction, renvoie au contenu du texte plutôt qu'aux énoncés ou à la langue dans laquelle le contenu est exprimé. Gadamer a donc appelé l'interprétation herméneutique « l'oubli de la langue ».¹⁶

Nous retrouvons ici une idée qui semble similaire à une notion que Gadamer a introduite dans la troisième partie de *Vérité et méthode* et qu'il a également appelé « l'oubli de la langue ».¹⁷ Malgré la similarité apparente entre ces deux termes, leurs significations étaient très différentes. Dans *Vérité et méthode*, quand Gadamer parlait de l'oubli du langage, il parlait de l'histoire de l'évolution du concept du langage en Occident. Au cours de son développement, le langage était

16. *TI*, p. 210.

17. Voir *VM*, p. 428 sqq.[409], particulièrement p. 435-411.

progressivement instrumentalisé, c'est-à-dire, le langage était traité comme un outil qui ne servait que comme « extériorisation » (ou expressivité) des pensées qui avait déjà été complètement formées dans l'esprit. Selon Gadamer, c'était une erreur de supposer cette succession : premièrement, une pensée peut être formée à l'intérieur de l'esprit (sans recours au langage) et puis, à un deuxième moment, une énonciation ayant été formulée permet d'y correspondre. Notre visé ici porte sur la pensée et le langage qui sont interdépendants. En conséquence, il faut combattre cet « oubli du langage » pour retrouver le rôle originel du langage. Dans ce rôle originel, le langage est inséparable des pensées, car c'est grâce à l'articulation que les pensées surgissent. Donc, Gadamer a parlé de « l'oubli du langage » dans *Vérité et méthode* comme une critique de la métaphysique occidentale qui avait oublié ce rôle originel du langage.

Revenons à « Texte et interprétation ». Dans ce contexte, ici « l'oubli de la langue » est une condition de l'interprétation. Elle implique une séparation entre la forme et le fond d'un texte. En interprétant un texte, on « oublie » la forme (le contenant) pour se focaliser sur le contenu. La « langue » est la forme matérielle du texte. Comprendre un texte ne consiste pas en une mémorisation des énoncés qui composent le texte. Après avoir compris le texte, on devra même pouvoir reformuler le contenu du texte. Autrement dit, on peut oublier l'énoncé ou la langue du texte pourvu que le fond du texte soit compris. Gadamer a dit que c'est justement « lorsque la compréhension échoue, qu'on interroge l'énoncé du texte ». ¹⁸ En quelque sorte, l'énoncé du texte est subordonné au contenu ; il n'est que le porteur du sens.

Cependant, cette division entre la forme et le fond du texte semble aller à l'encontre du vœu de retrouver le rôle originel du langage qui se trouve dans *Vérité et méthode*. N'est-ce pas, qu'avec l'oubli de la langue après avoir compris

18. *TI*, p. 210.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

le contenu d'un texte, une manière de traiter la langue comme un instrument ? Gadamer ne l'a pas dit, mais on peut essayer de donner une réponse à sa place. Même si que Gadamer parlait de l' « oubli » dans ces deux lieux, il ne s'agissait pas de la même sorte d' « oubli ». Dans *Vérité et méthode*, l' « oubli » décrit une tendance historique à traiter le langage en tant qu'un instrument. En revanche, dans « Texte et interprétation », l' « oubli » est une étape de l'interprétation ; il ne dit rien sur la relation entre la langue et la pensée. Certes, on peut oublier les énoncés exactes dès que l'on comprend un texte, mais cela ne signifie pas que la langue est subordonnée à la pensée ; car le contenu du texte reste toujours à s'exprimer à travers le langage ; les énoncés exactes ne sont pas peut-être importants mais il est impossible que le contenu du texte ne soit pas apporter par des énoncés. Même si on peut reformuler le contenu d'un texte dès qu'on l'a compris, un texte ne peut pas être un texte sans formulation. Donc, l' « oubli de la langue » dans l'interprétation n'est pas la même chose que l'instrumentalisation du langage (comme Gadamer le critique dans *Vérité et méthode*). C'est toutefois simplement une manière de distinguer l'essentiel de l'accessoire dans un même texte. En tout cas, Gadamer reviendra sur cette relation entre l'énoncé et le contenu du texte quand il parlera de la littérature — c'est-à-dire le texte dans le sens éminent du terme — où les énoncés exactes du texte jouent un rôle beaucoup plus important.

En examinant l'usage historique du mot « texte », Gadamer a établi une distinction entre la forme et le fond du texte. Ce qui intéresse les linguistes c'est la forme, c'est-à-dire le fonctionnement du langage dans le texte. Par contre, quant à l'interprétation, la compréhension du texte, la langue et l'énoncé du texte y sont mis en arrière-plan. Cette distinction était d'autant plus importante dans le deuxième groupe des textes qu'examinait Gadamer que la forme ne correspondait parfois pas au fond du texte.

a. Les communications qui ne sont pas des textes

Pour passer au deuxième groupe des textes, Gadamer a d'abord évoqué le simple exemple de production qui n'était pas véritablement un texte : les notes personnelles, c'est-à-dire les aide-mémoires. Cela ne constitue pas un texte parce que ces notes doivent se référer au souvenir ; elles ne se tiennent pas debout en elle-même.¹⁹ La situation est similaire pour des publications destinées aux experts, comme certaines publications scientifiques. Ces textes visent les lecteurs qui sont déjà familiers aux états de la recherche (communautés scientifiques) et des jargons du domaine, en sorte qu'ils ne sont pas compréhensibles sans recours aux connaissances préalables et donc ne peuvent pas être considérés véritablement comme textes. Dans ces deux cas (les notes à soi-même et les publications à sa communauté), le texte ne vise pas le grand public mais un lectorat spécifique. De la même façon, Gadamer a ajouté que nous ne considérerions pas en général une lettre comme un texte, particulièrement si le destinataire de la lettre était soi-même. Soulignons que l'épistolaire rassemble un dialogue écrit qui recourt aux mêmes conditions dont dépend le dialogue oral. Gadamer a précisé que cette condition était : « on veut bien se comprendre » ; et que « partout où on recherche la compréhension, on trouve la bonne volonté. »²⁰

Ce commentaire à propos de la bonne volonté est intervenu soudainement, presque comme une digression, dans ce discours sur la notion du texte. Peut-être était-ce seulement une remarque que Gadamer a mentionnée en passant, mais elle a tellement attiré l'attention de Derrida qu'il posera le lendemain trois questions à Gadamer autour de la bonne volonté. Or, dans la conférence de Gadamer, rien de plus n'était dit sur cette notion de la bonne volonté. Est-ce que la bonne volonté a semblé si évidente pour Gadamer qu'il n'a pas même pensé à l'expliquer plus avant ? Gadamer a néanmoins poursuivi la comparaison entre le dialogue

19. La note personnelle est dépendante à tout le moins de son auteur.

20. *TI*, p. 211.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

écrit et le dialogue oral. Une condition commune de la compréhension dans les deux formes de dialogue, c'est l'anticipation du sens, qui est en même temps aussi la considération de l'autre interlocuteur. Cela dit, il faut essayer de compléter et de concrétiser ce qui est dit en supposant que l'autre ferait réciproquement la même chose pour nous. Gadamer avait décrit une idée similaire dans *Vérité et méthode* où il l'a appelé « l'anticipation de la perfection ». ²¹ Il s'agissait d'une présupposition qui guide la compréhension. En lisant un texte ou en écoutant un discours, on suppose qu'il y a une unité du sens. Par extension, quiconque tient pour vrai ce qui est écrit ou ce qui est dit. En somme, la bonne volonté est ainsi une volonté de comprendre et d'être compris.

Tout cela veut dire que le dialogue est plus que l'ensemble des mots dits ; il dépend aussi des conditions préalables et non-langagières. Car, pour pouvoir compléter et concrétiser ce que l'autre dit, il faut au minimum qu'il y ait certains présupposés communs entre les interlocuteurs et des informations non-langagières dans le contexte, dans l'intonation et la cadence des énoncés, dans les expressions gestuelles ou faciales, etc. Toutes ces conditions sont manquées ou appauvries dans le dialogue écrit, en sorte qu'il y a des choses qui peuvent être dites dans un dialogue oral mais qui ne passent pas dans une lettre. Ainsi il y a trop de choses contribuant à la compréhension dans l'immédiateté du dialogue qui, elles, disparaissent dans l'écriture. On pourrait conclure que toute fixation écrite est une dégradation ou même une mutilation du dialogue original. En effet, Gadamer nous a rappelé qu'il y a une telle critique de l'écriture dans certains dialogues platoniciens. Cependant ces sortes de critiques contre l'écriture supposent que le texte n'est simplement qu'une copie du dialogue, une fixation voire une fossilisation d'un dialogue vivant ; or le texte, selon Gadamer, n'était pas une parce que tout échange — verbal et écrit — doit enfin être au service de la

21. *VM*, p. 315[299].

compréhension. C'est-à-dire, pour qui veut communiquer, il doit chercher les mots et une présentation adéquate capable de toucher l'autre. Dans un dialogue vivant, les mots doivent être accompagnés par une intonation et des gestes appropriés pour faciliter la compréhension. Et dans le cas d'un texte écrit, il faut prendre en compte que la tâche de l'interprétation revient aux lecteurs ; autrement dit, ce sont les lecteurs qui rempliront l' « horizon d'interprétation » qui est ouvert par l'écriture.

Donc, pour pouvoir accomplir la compréhension dans les deux cas — participer au dialogue et écrire un texte — on ne peut pas dire ce que l'on veut dire sans égard aux destinataires. Gadamer l'a expliqué de la façon suivante : « écrire est plus que la simple fixation de ce qui est dit [...] car tout dit est aussi toujours dirigé vers la compréhension, et [...] englobe toujours l'autre. »²² Un texte n'a jamais pour but de copier un dialogue mot à mot. Pour être compréhensible, ce qui est écrit doit chercher une présentation adaptée à sa situation. Par exemple, dans un discours ou dans un dialogue, il se répète souvent ce qui est dit. Dans l'écoulement d'un dialogue, il arrive parfois que l'on rate ce que l'autre dit du premier coup. Il est pratique dans ces cas ainsi de réitérer ce qui avait déjà été mis en circulation. Cela n'est pas le cas dans un texte. La répétition est superflue, sauf pour souligner des idées importantes. Car le lecteur peut lire le texte à son propre rythme et relire des passages si nécessaire. De fait, tout lecteur a besoin d'explications plus détaillées, les lecteurs ne pouvant pas poser de questions clarifiantes ni l'auteur défendre son point de vue comme dans un dialogue. Le texte a un autre moyen que le dialogue de parvenir à la compréhension ; il n'est pas simplement une fixation de ce dernier. Non seulement le texte n'est pas dérivé du dialogue, mais dans certaines circonstances, la parole dépendrait au contraire du texte. Lors d'un discours, par exemple, l'orateur parle en se conformant à

22. *TI*, p. 212.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

l'ordre du texte. Derrida avait aussi remarqué le même dépendance du discours au texte écrit.²³ En somme, au lieu de penser le texte et le dialogue dans une relation hiérarchique, il est plus approprié de les traiter comme deux moyens de communication qui dépendent de conditions différentes.

La différence cruciale entre le document écrit et le dialogue se trouve dans la situation de communication. Un dialogue se déroule dans l'immédiateté entre les interlocuteurs ; dans un document, le manque d'interlocuteur doit être rempli par le lecteur. Ainsi, pour les textes censés retranscrire un discours ou un dialogue oral (Gadamer a donné l'exemple de la sténographie judiciaire), une référence à la situation et au contexte originel de la parole est souvent gardée, sans laquelle le lecteur aurait difficulté à comprendre fidèlement le sens de ce qui a été dit. Néanmoins, il y a des formes de la communication qui sont si inséparablement liées à la situation originelle qu'elles résistent à devenir des textes. Gadamer en a introduit trois. Ces bons exemples de formes de ce deuxième groupe de textes, à savoir les communications (même en écrit) sont réfractaires au texte. Ils résistent ou sont difficiles à l'interprétation. Ces trois formes sont les « anti-textes », les « pseudo-textes » et les « pré-textes ».²⁴

Par anti-textes, Gadamer a désigné des formes d'échanges où le sens ne pouvaient pas être isolé de leur situation de communication orale. La plaisanterie et l'ironie en sont de bons exemples. Dans ces cas, ce qui était dit ne correspondait pas à ce qui était censé être entendu. Cet effet n'est souvent possible que dans les échanges vivants et immédiats : plaisanterie et ironie sont préférentiellement signalées par un changement ou une discordance de tons ou de gestes. Mais surtout, il faut avoir certains accords déjà établis — ce que Gadamer a appelé une « précompréhension commune ». Bien sûr, il est possible de trouver des

23. Cf. Jacques DERRIDA, *Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, 1972, 432 p. (ci-après *Marges*), p. 4.

24. *TI*, p. 216.

exemples de plaisanterie ou d'ironie dans le récit écrit. Toutefois, l'argument de Gadamer reste valide en cela qu'il est très facile de rater l'humeur ou l'ironie dans un texte. C'est pour cela que les textes qui visent à l'effet humoristique ou ironique sont souvent exagérés. De plus, cette sorte des textes ne peut être comprise également car la sensibilité dépend en partie de la préjugé et de la précompréhension du lecteur. En cela, ce cas est similaire à celui de la publication scientifique visant des experts parce qu'elle n'est accessible que pour un groupe de lecteurs prédestinés. Les anti-textes sont ainsi nommée parce qu'ils sont difficiles à transposer par écrit.

Gadamer a ensuite introduit une seconde forme : celle des pseudo-textes. Ils ne sont pas des documents entiers ; ils consistent en des explétifs rhétoriques qui servent à rendre un discours ou un texte plus fluide mais ne contribuent en rien au contenu sémantique. Autrement dit, leur rôle dans le discours est purement fonctionnel et rituel. La tâche de la traduction consiste à transporter le contenu, c'est-à-dire la signification, d'un texte dans une autre langue. Quand on traduit un texte en une autre langue, on ne peut pas traduire littéralement les explétifs, l'inclusion des idiomes et des conventions de la communication sont différents dans chaque langue. On doit ainsi employer les explétifs de la langue ciblée dans sa traduction afin de remplir la même fonction. Il en est de même pour la transcription d'un discours. Dans les paroles, il y a souvent des tics verbaux qui ne feraient que déranger la continuité et la fluidité du texte transcrit ; d'où leurs omissions dans la transcription. En somme, les pseudo-textes sont des parties des textes qui ne contribuent pas au contenu sémantique de l'ensemble.

La troisième forme de textes que Gadamer a voulu introduire dans ce cadre sont les pré-textes. Comme ce nom suggère, les pré-textes sont des communications dont le véritable message est masqué. L'exemple le plus évident est cette sorte de communication qu'est l'idéologie à viser de manipulation des masses. Ce genre de

2. *Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981*

communications est souvent présenté d'une telle manière que l'objectif n'est pas de faire comprendre le message présenté au public mais de promouvoir certains intérêts masqués (souvent politiques). Le « texte » de ces communications sert comme prétexte pour la diffusion de l'idéologie cachée en arrière-plan. En cela ils sont donc des pré-textes. Gadamer a donné un deuxième exemple : l'interprétation des rêves dans le domaine de la psychologie. On suppose souvent que le non-logique des rêves dissimulent un sens vrai et que grâce aux techniques psychanalytiques de l'interprétation, il est possible de déchiffrer ce sens caché. Le sens superficiel du rêve dicte aussi un pré-texte. Le sens voulu qui ne correspond pas au sens littéral est commun à ces deux exemples. Il est ainsi impossible de les interpréter d'une manière directe. C'est précisément parce que l'on ne comprend pas le texte que l'on essaye de chercher une explication ailleurs — respectivement une motivation politique dans un cas et des mécanismes psychiques inconscients dans l'autre — afin soit de tenter de le comprendre mieux, soit de lui attribuer un sens cohérent. Donc, les pré-textes sont réfractaires au texte parce qu'ils ne peuvent pas être interprétés sans recours aux explications en dehors du texte lui-même. Les pré-textes ne peuvent pas se tenir debout tout seuls (sur ce point, ils sont similaires aux anti-textes).

Grâce à ces exemples, on peut mieux comprendre le lien entre le texte et l'interprétation qu'a envisagé Gadamer. Rappelons que Gadamer s'est intéressé au texte dans le cadre de l'interprétation. Le texte a été défini comme un objet de l'interprétation. Toutes ces formes des communications réfractaires au texte que nous avons vues ci-dessus partagent une composante commune : pour les interpréter, il faut recourir aux éléments qui sont difficiles à mettre en écrit et qui ne peuvent ainsi pas être réunis dans un texte. Il est impossible de capturer fidèlement en écriture les gestes et les expressions faciales qui accompagnent la parole. On peut essayer de les décrire dans une écriture, mais il y aura

toujours quelque chose qui manque dans les descriptions ; même les romanciers ou les scénaristes les plus doués ne peuvent pas dépeindre parfaitement les détails les plus minutieux de ces gestes. Donc, la plaisanterie et l'ironie dont l'effet dépend de ces gestes, ces expressions et les interactions immédiates avec l'interlocuteur ne peuvent pas être facilement fixées dans un texte. Dans les autres cas, les connaissances d'un domaine scientifique pour comprendre une publication scientifique destinée aux experts ou les connaissances du climat politique nécessaire pour déchiffrer les propagandes sont des connaissances préalables et extérieures au texte. Ces textes ne peuvent pas être compris isolément et doivent être appuyés par des informations supplémentaires. Gadamer a défini le texte comme objet de l'interprétation, cela implique que le texte, en tant qu'objet, doit apporter une unité ou même une « idéalité » (dans le sens qu'il ait une consistance et persiste dans le temps). Donc, ce groupe des communications (soit orales soit écrites) examiné tout à l'heure sont réfractaires au texte parce qu'elles résistent à être interprétées.

Nous voyons ainsi par ces exemples des formes des communications réfractaires au texte que la notion du texte chez Gadamer a pris un sens différent et plus large que l'usage conventionnel du terme ; il ne s'agissait pas simplement des documents écrits. Nous avons vu quelques types de documents écrits que Gadamer n'a pas considéré comme texte. Ce qui était déterminant pour la classification d'un texte, c'est la question de savoir si la communication peut se tenir toute seule dans une unité. La distinction entre texte et non-texte ne coïncide pas avec la différence entre la parole et l'écriture. Les deux concepts — texte et dialogue — ne sont pas des mots synonymes pour l'écriture et la parole. Le caractère essentiel du texte pour Gadamer est quelque chose d'autre que le fait qu'une communication est mise par écrit ou pas.

Il est bien connu que, dans *Vérité et méthode*, Gadamer a décrit la structure de

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

l'interprétation d'un texte en tant qu'un dialogue entre le lecteur et le texte. Mais là aussi, il ne faut pas regarder la relation entre le texte et le dialogue comme une opposition ou comme une hiérarchie simple. Nous avons vu tout à l'heure que le mot de l'interprétation se référait au rôle de l'interprète, c'est-à-dire de ce qui intervenait dans un discours. Gadamer a renforcé l'idée que l'interprétation du texte prenait la forme d'un dialogue de la manière suivante : l'interprétation est motivée par un besoin de compréhension, soit entre deux interlocuteurs qui parlaient des langues différentes soit entre un texte et un lecteur. L'interprétation intervient entre deux parties lorsqu'il y a une incompréhension ; et son rôle est celui d'un médiateur qui essaye de lever les obstacles à la compréhension. Autrement dit, le rôle de l'interprète est de s'entremettre dans le malentendu entre des interlocuteurs dans un dialogue. La situation est analogue à l'interprétation : celle-ci accomplit son objectif quand « la tension entre l'horizon du texte et celui du lecteur s'en trouve résorbée »²⁵ ; c'est ce que Gadamer a appelé la « fusion des horizons ». L'objectif de l'interprétation est le même que celui du dialogue : surmonter les différences qui séparent les interlocuteurs pour permettre la compréhension. Cette formulation de l'interprétation comme une fusion des horizons nous permet d'ajouter des précisions sur deux points que nous avons touchés au-dessus :

1. Examinons cette proposition : « le texte n'est qu'une étape intermédiaire de la compréhension. » Nous avons vu tout à l'heure que Gadamer a dit que ce qui était important dans un texte : le contenu ; s'il est compris, la formulation exacte du texte pourrait être oubliée. On peut maintenant formuler cette proposition d'une autre manière. Face à un texte, quand un lecteur échoue à le comprendre, il y a deux points de vue (c'est-à-dire ainsi deux horizons) qui ne s'alignent pas : celui du lecteur et celui du

25. *TI*, p. 221.

texte. Lorsque la compréhension est atteinte, les deux horizons cèdent la place à un nouveau horizon. Dans ce sens, l'horizon originel du texte, et par extension l'énoncé originel, est éclipsé par un nouvel horizon. Ainsi, le texte n'est qu'une étape intermédiaire dans la fusion des horizons et il disparaîtra dès que sa vocation — c'est-à-dire à être compris — est achevée.

2. On peut également voir la relation interdépendante entre l'interprétation et le texte sous un nouvel angle. Gadamer a défini le texte comme objet de l'interprétation. En effet, cela signifie aussi que l'interprétation sert le texte. Un texte est ce à quoi un lecteur fait face quand il y a une incompréhension. Si tout était compris, il n'y aurait pas de texte. C'est également dans le cas où le besoin de l'interprétation survient. Le seul objectif de l'interprétation est de rendre le texte compréhensible. Avec une situation similaire à un dialogue entre deux interlocuteurs, celle-ci n'est pas quelque chose en dehors du rapport entre les interlocuteurs. L'interprétation n'a donc pas de sens en dehors de rapport entre le texte et le lecteur. Néanmoins, Gadamer a averti de ne pas penser que l'interprétation disparaissait totalement dans le texte. Car en tant qu'un médiateur entre les deux positions, le rôle de l'interprétation est d'élever ces deux positions qui resteraient sinon seulement unilatérales et limitées. Dans les mots de Gadamer, l'interprétation est « une entrée dans la communication »²⁶ pour le lecteur avec son texte.

Compte-tenu de tous ces facteurs vus précédemment, on peut récuser l'idée que Gadamer a défendu des oppositions simples entre le texte et le dialogue ou entre l'écriture et la parole. Il faut donc résister à la tentation de comparer voire d'opposer l'herméneutique gadamérienne à la déconstruction derridienne

26. *TI*, p. 221.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

sous la rubrique de la parole contre l'écriture. Nous poursuivrons ce point plus tard, mais il suffit pour le moment de dire que l'on ne peut pas trouver, ni chez Gadamer ni chez Derrida, une opposition simple de la parole contre l'écriture.

b. Texte dans le sens éminent du terme

Poursuivons notre lecture de *Texte et interprétation*. La raison pour laquelle Gadamer a décrit toutes ces formes de la communication réfractaire au texte est d'opposer cette sorte de textes aux textes que Gadamer a appelés « textes éminents », ²⁷ à savoir les textes littéraires. Ils ont leurs particularités en sorte qu'ils ne disparaissent pas même si on les comprend ; ou, plus précisément, on ne peut jamais comprendre totalement un texte littéraire. Il y aura toujours la possibilité de revenir sur le texte et de lui donner une nouvelle interprétation. Pour Gadamer, le texte littéraire est le texte « au sens propre et originel ». ²⁸

Quand Gadamer a parlé du texte littéraire, il pensait en effet à la poésie. De ce fait, il a établi un lien intime entre le texte et la sonorité. Il a dit, par exemple, que « les textes littéraires sont des textes que l'on doit lire à voix haute ». ²⁹ C'est clair que la sonorité était toujours au cœur de la poésie. C'était également un thème que Gadamer a répété ailleurs. ³⁰ Cependant, il n'a jamais justifié son choix de la poésie pour représenter tous les textes généralement considérés comme littéraires. Dans le cadre de l'art, Gadamer a aussi mentionné le théâtre, mais il n'a jamais traité le roman ou d'autres genres narratifs en prose en tant que de la littérature. De même dans *Texte et interprétation*, Gadamer a voulu dire en effet la poésie chaque fois qu'il a mentionné la littérature. À ce titre, il a dédié quelques pages aux explications sur l'unité entre la sonorité et la

27. *TI*, p. 218.

28. *TI*, p. 221.

29. *TI*, p. 221.

30. Cf. Hans-Georg GADAMER, « Philosophie et littérature », in, *L'art de comprendre. Ecrits II*, trad. de l'allemand par Pierre FRUCHON, Paris, Aubier, 1991, p. 169-192.

sémantique. Mais tout cela donne l'impression que Gadamer a privilégié la voix par rapport aux autres dimensions du langage. Certes, Gadamer n'a jamais explicitement développé un « phonologisme » tel que Derrida l'avait critiqué dans la première partie de *De la grammatologie*, mais la position de Gadamer sur le rapport entre la parole et l'écrit devenait ambiguë au point qu'il a provoqué les critiques de John Caputo³¹ et de Vincent Houllion.³² La vue gadamérienne sur le rapport entre la parole et l'écriture est complexe, nous traiterons ce problème dans un chapitre ultérieur.

Encore à propos de la sonorité, Gadamer a introduit une idée qui pouvait apparaître surprenante : « dans le texte littéraire, Gadamer suggère, la parole trouve sa pleine présence à soi. »³³ Comparé aux textes quotidiens, — lus pour saisir le sens et non pas pour apprécier la beauté de vers — chaque mot a une valeur irremplaçable dans le discours. Le sens du texte, la présentation, le style, la sonorité tous se réunissent dans un texte littéraire. Ainsi ce langage est loin d'être un instrument pour la transmission du sens. Les mots dans la parole poétique se présentent non seulement pour le texte, mais aussi pour eux-mêmes ; Gadamer a appelé ceci l'automanifestation ou l'autoprésentation ; c'est dans ce sens qu'il a parlé de la présence de la parole poétique. Gadamer a été bien conscient de l'objection possible pour parler de la présence. Car, Derrida était connu pour développer une critique d'une métaphysique de la présence dans *La voix et le phénomène*. Gadamer a donc assuré qu'« il serait erroné d'en conclure qu'une telle présence doit se comprendre à partir du langage de la métaphysique dans le sens de la présence de l'être subsistant (*Gegenwärtigkeit des Vorhandenen*) ou à partir du concept d'objectivabilité. »³⁴ En dépit de cette

31. *Dialogue*, p. 262 sqq.

32. Vincent HOUILLON, « L'adresse de la question - L'improbable débat Gadamer-Derrida », in *Alter* 8 (2000), p. 101-121.

33. *TI*, p. 223.

34. *TI*, p. 227.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

anticipation et contrairement à l'espérance de Gadamer, Derrida a soupçonné l'herméneutique d'être implicitement une métaphysique de la présence. Cela est certainement inattendu pour Gadamer, considérant que lui avait en effet adressé une critique — très similaire à ce qui se trouve dans *La voix et le phénomène* — à Husserl dans *Vérité et méthode*.³⁵ Nous examinerons les questions posées par Derrida dans la section suivante.

Regardons, d'une autre façon, le lien entre la parole et le sens d'un texte poétique. La littérature a une place particulière, selon Gadamer, parce que non seulement le contenu du texte mais aussi les énoncés exactes font partie intégrale du texte. Par conséquent le texte littéraire ne renvoie pas à un propos originaire de telle sorte que chaque nouvelle récitation ou lecture donne lieu à une nouvelle interprétation. Toutes ces interprétations sont aussi légitimes que le vouloir-dire originel du poète. Gadamer avait déjà exploré une idée très similaire dans *Vérité et méthode*. Là, il s'agissait de la question de l'œuvre d'art en général. Gadamer avait proposé que la « vérité » d'une œuvre d'art n'était pas prescrite par l'artiste mais que tous les spectateurs possibles participent également au surgissement de l'œuvre. Le sens de l'œuvre est détaché de l'intention originelle de l'artiste, en sorte qu'il y a autant de sens que d'interprétations différentes de l'œuvre ; chaque spectateur peut contribuer à l'évolution de l'œuvre en lui donnant un nouveau sens. À cet effet, Gadamer a écrit des années plus tard : « on n'épuise jamais une œuvre d'art ». ³⁶ L'idée est la même pour la littérature. Gadamer a dit par exemple qu' « aucune parole ne [pourrait] jamais accomplir la prescription que représente un texte poétique. » ³⁷ Cela veut dire que l'on ne peut jamais comprendre complètement un texte littéraire.

35. Gadamer observe dans le projet husserlien : « on voit à quel point le [à savoir, Husserl] domine l'anticipation ontologique de la "présence". » (*VM*, p. 370[353])

36. Hans-Georg GADAMER, « Entre phénoménologie et dialectique Essai d'autocritique », in, *L'art de comprendre. Ecrits II*, sous la dir. d'AUBIER, trad. de l'allemand par Pierre FRUCHON, Paris, Aubier, 1991, p. 11-38, p. 16.

37. *TI*, p. 222.

Dans le schéma de la fusion des horizons, cela implique qu'un texte littéraire reste toujours un interlocuteur avec lequel on peut entrer en dialogue ; le texte ne disparaît pas dans la fusion des horizons, tel un vrai interlocuteur qu'est autrui. En tout cas, Gadamer n'a pas beaucoup développé cette dimension du dialogue. À sa place, il a dédié quelques passages à la structure temporelle de la compréhension. La lecture d'un texte littéraire, selon Gadamer, ne se déroule pas dans une succession du temps. « On ne se précipite pas, Gadamer a écrit, le plus directement possible, vers le sens final. »³⁸ En revanche, on demeure dans un texte, on lire et relire certains passages. Dans un texte littéraire, la découverte de nouvelles relations sémantiques est d'autant possible qu'il y a de lecteurs différents à des moments différents. Gadamer a emprunté à Dilthey le concept de la « structure/formation » (*Gebilde*)³⁹ pour expliquer le sens du texte littéraire. La « structure/formation », dans ce sens particulier, est quelque chose qui se forme en elle-même et à partir d'elle-même. Pour contraster avec une notion traditionnelle de la structure, Gadamer a expliqué que *Gebilde* n'est pas « construit » parce que cela implique qu'une forme est prescrite et donnée en la structure. Pour revenir à l'exemple de la poésie, un poème « construit » veut dire que le sens du poème est décidé par le poète et que toutes les lectures ultérieures n'ont pour but que de révéler ce sens déjà ordonné dès le début. Or, Gadamer nous a appris qu'un texte poétique permettait à chaque lecteur de fournir sa propre interprétation en sorte qu'il est impossible de parler d'un unique sens et d'une unique interprétation d'un poème. Le sens d'un poème s'organise et se crée dans une interaction continuelle entre le poète, le poème et les lectures. Tout cela constitue une « structure » qui se forme en et par elle-même. La structure temporelle d'un texte littéraire doit ainsi être entendue comme *Gebilde*.

38. *TI*, p. 229.

39. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer a dédié une section sur la « transmutation en œuvre » (*Verwandlung ins Gebilde*), cf. *VM*, 128 sqq.[106]

À la fin de son discours, Gadamer s'est servi d'un poème de Mörike tentant à démontrer comment la sonorité et la sémantique s'unissent. Cela fait appel à l'« oreille intérieure » qui elle peut relier des mots par le rythme et la qualité sonore poétique afin de pouvoir atteindre une compréhension plus profonde.

ii. L'échange entre Derrida et Gadamer : première question

Nous avons vu que la conférence de Gadamer avait pour but d'amorcer un dialogue avec Derrida. Il a par exemple choisi un thème qu'il espérait pouvoir intéresser Derrida : le texte ; il a incorporé dans son discours des concepts — l'autre, autrui, la métaphysique de la présence, etc. — qui étaient familiers pour Derrida. En revanche, selon Grondin, Derrida semblait moins enthousiaste à l'idée de dialoguer voire de « ne s'y être plié qu'à contre-cœur ». ⁴⁰ Derrida a même précédé les questions qu'il a voulu poser par une remarque qui est certainement décourageante pour Gadamer :

Pendant la conférence et la discussion d'hier soir, je me suis demandé s'il y aurait ici autre chose que débats improbables, contre questions et objets introuvables, pour reprendre certains des mots que nous venons d'entendre. ⁴¹

Nous pouvons également imaginer la surprise de Gadamer quand Derrida lui a posé trois questions qui toutes tournaient autour de la bonne volonté — un concept qu'il n'a mentionné qu'en passant — au lieu d'entrer en dialogue avec lui sur les thèmes importants de sa conférence de la veille. En dépit de la difficulté rencontrée par Gadamer à comprendre les questions de Derrida, il est

40. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer*, p. 460.

41. DERRIDA, « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », p. 341.

resté conciliant. Il a expliqué son sentiment au début de sa réponse à Derrida : « Il m'est difficile de comprendre les questions qui me sont adressées. Mais je vais m'en donner la peine, comme fait quiconque qui veut comprendre l'autre ou être compris de lui. »⁴² Cependant, certains commentateurs ont vu, dans ce manque apparent de volonté à engager le dialogue, un acte de mauvaise foi de la part de Derrida. Par exemple, Grondin a écrit : « loin de souligner sa volonté de dialoguer, comme l'avait fait Gadamer, [Derrida] a préféré marquer son infinie distance par rapport aux propos de son interlocuteur ». ⁴³ G.B. Madison est allé plus loin en suggérant que Derrida avait peut-être l'intention de refuser de communiquer avec Gadamer, parce qu'une telle « impasse communicative ou échec herméneutique démontrerait, d'une manière concrète, l'échec de l'herméneutique en tant que théorie générale de la compréhension ». ⁴⁴ Pour ces commentateurs, c'était exactement par ce manque de bonne volonté de la part de Derrida que rien de constructif ne s'est passé pendant la rencontre de Paris.

Sans aller trop vite, certes, il semble que l'invitation de Gadamer à dialoguer est tombée dans l'oreille d'un sourd, car tous les points sur lesquels Gadamer avait espéré pouvoir attirer l'attention de Derrida n'avaient pas obtenu d'effet escompté. Selon Derrida, la question visait plutôt un point que Gadamer aurait trouvé trivial ; une notion si évidente que Gadamer ne l'avait pas traitée comme un argument. Gadamer a également confié qu'il ne comprenait pas la signification que Derrida avait accordée à cette question de la bonne volonté. À en croire Gadamer, la bonne volonté reste simplement la maxime platonicienne de ne pas « repérer les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison absolument, mais qu'on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre ». ⁴⁵ Elle est la condition la plus évidente de la communication, en sorte

42. GADAMER, « Et Pourtant », p. 235.

43. GRONDIN, op. cit., p. 462.

44. *Dialogue*, p. 192.

45. GADAMER, loc. cit.

2. *Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981*

que toute critique semble impossible. Cependant, un truisme que l'on trouve des plus évidents cache souvent des suppositions que l'on n'a pas examiné. Parfois, il s'agit de faits établis et de banalités qui ne sauraient être considérées. Mais il est aussi possible que ces prémisses considérées comme acquises se révèlent être erronées. Questionner ces suppositions les plus évidentes peut parfois révéler les angles morts dans la pensée. Ainsi nous pouvons voir si Derrida soulève des points légitimes dans son questionnement en examinant de plus près les trois questions posées.

Toutes trois étaient liées par un terme commun : la bonne volonté. Derrida sembla se méfier de ce terme. Il s'est demandé si un appel à la bonne volonté ne reconduit enfin pas à l'axiome de l'éthique kantienne. Mais comme nous l'avons vu tout à l'heure, la bonne volonté, pour Gadamer, n'était qu'une attitude essentielle pour la communication. Simplement dit, « quiconque ouvre la bouche, selon Gadamer, a le désir d'être compris ». ⁴⁶ Cela n'a donc rien à voir ni avec l'éthique kantienne ni avec la métaphysique. Pour mieux comprendre ce différend, il convient de prendre par le détail les trois questions posées.

Gadamer ne fut pas aidé par ces questions non longuement élaborées. Entre autres, Derrida n'a pas explicitement fourni de raison pour laquelle il pensait que la bonne volonté s'appuyait sur un axiome inconditionnel. Nous pouvons néanmoins combler cette lacune avec l'aide des autres œuvres de Derrida ou des commentateurs derridiens.

La première question se déclinait en plusieurs interrogations. Derrida les a abordées par une observation tranchante. Il s'est demandé si l'appel à la bonne volonté était « la conviction absolue d'un désir de consensus ». ⁴⁷ Dans cette optique, il a comparé la bonne volonté au principe de l'éthique kantienne : « il

46. Ibid., p. 235.

47. DERRIDA, loc. cit.

n'y a rien qui soit absolument bon si ce n'est la bonne volonté », ⁴⁸ autrement dit tel un axiome inconditionnel. Puis, il a demandé si cette inconditionnalité ne conduisait pas l'herméneutique gadamérienne à une « métaphysique de la volonté ».

Gadamer resta perplexe face à cette série de questions et admit avoir difficulté à les comprendre. ⁴⁹ Nous avons vu que la bonne volonté à la Gadamer veut dire simplement l'effort de comprendre et d'être compris ; il s'agit là d' « une pure constatation ». ⁵⁰ Jean Grondin remarque aussi que « Derrida, semblant succomber à un associationnisme un peu facile, rattachait cette instance à la bonne volonté dont Kant avait parlé dans sa *Fondation de la métaphysique des mœurs*. » ⁵¹ Bien que Gadamer comprenne la « bonne volonté » en tant que simple constatation, cela n'est évidemment pas le cas pour les derridiens. Josef Simon en suggéra, d'une part, que la « bonne volonté » est un indice révélateur que l'herméneutique gadamérienne reposait en fin de compte sur des suppositions métaphysiques. Simon a pensé d'autre part que pour Derrida la notion de « bonne volonté » renvoie à celle de « volonté de puissance » nietzschéenne. ⁵² Il cite par exemple le titre sous lequel les trois questions de Derrida ont été publiées — « bonnes volontés de puissance » — qui est une référence à Nietzsche. Par « volonté de puissance », Simon a entendu cette notion comme contraste et même remplacement à la compréhension. « Il n'y avait pas de faits, seulement des interprétations » proclamé par Nietzsche, à ce même titre, il n'y avait pas non plus de vraie compréhension, seulement des volontés de puissance. La compréhension

48. Ibid., p. 342.

49. GADAMER, loc. cit.

50. Ibid., p. 235.

51. GRONDIN, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », p. 7.

52. Josef SIMON, « Good Will to Understand and the Will to Power : Remarks on an "Improbable Debate" », in *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, sous la dir. de Diane P. MICHELFELDER et Richard E. PALMER, trad. par Richard E. PALMER, SUNY Press, 1989, p. 162-175, p. 163.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

n'est que « la volonté d'annexer et de s'appropriier les autres »⁵³, c'est-à-dire d'intégrer les autres à notre propre vision cohérente du monde. Donc, Simon voit dans l'appel à la bonne volonté de Gadamer, une tentative de légitimer la volonté de puissance et d'en faire une « bonne volonté de puissance ». Bien que Gadamer ait souligné l'importance de l'autre dans un dialogue, ou peut-être précisément parce qu'il a déclaré que « celui que nous rencontrons ainsi nous aide, par sa seule présence, à découvrir l'étroitesse de nos préjugés »⁵⁴, l'autre n'existe qu'au service du sujet qui parle. Même si c'est l'autre qui permet au sujet de découvrir ses préjugés, en fin de compte, c'est le sujet-même qui élargit son propre horizon.

Nous voyons que cette première série de questions derridiennes est plus complexe qu'elle n'y paraît à première vue. Nous pouvons traiter ces questions en trois étapes :

1. Examiner le lien, s'il y en a, entre le rappel à la bonne volonté et l'éthique.
2. Déterminer si ce rappel est une maxime de l'éthique kantienne.
3. Résoudre la question de savoir si cela implique une sorte de métaphysique.

Abordons cette première étape : dans le point de vue de Simon, la volonté de comprendre les autres est déjà impliquée dans l'éthique, malgré la protestation de Gadamer qu'« [elle] n'a rien à voir avec un “appel” et bien moins encore avec une éthique ».⁵⁵ Simon nous a rappelé que, pour Derrida et pour Nietzsche, l'injustice envers les autres ne consistait pas à refuser de les comprendre, mais dans le fait que, pour les comprendre, il fallait les comprendre de notre propre manière, c'est-à-dire se les approprier et les assujettir à notre propre vision du monde. Ou encore, il s'agit d'imaginer les autres en tant que nos semblables, prêts à comprendre et à être compris. Peut-être que c'était exactement ce que Gadamer

53. Ibid., p. 165.

54. Nous avons examiné cette citation ci-dessus, voir p. 31.

55. GADAMER, loc. cit.

a imaginé quand il a dit : « je ne puis imaginer que Derrida ne s'accorde en vérité avec moi sur cette constatation [à savoir la bonne volonté est une attitude essentielle pour la communication] ». ⁵⁶

Nous devons préciser la signification de ce que Simon a voulu dire avec la notion de l'assujettissement d'autrui. Il serait erroné de supposer que Gadamer ignore la notion de l'autrui. À vrai dire, elle est extrêmement importante dans l'herméneutique gadamérienne. Cependant le reproche de Simon porte sur le seuil de radicalité de l'autrui gadamérien. Ce dernier a certes parlé de la médiation entre « la communauté de sens » et « l'opacité de l'altérité de l'autre » ; mais lorsque l'altérité peut être prise en compte dans la médiation — c'est-à-dire dès que nous tentons de percer son opacité — elle n'est plus une altérité radicale. Elle a déjà subi une injustice quand nous l'assujettissons à notre vision du monde. L'acte même de dialoguer avec l'altérité, soit en bonne volonté soit en mauvaise volonté, est déjà injuste ; car il consiste en un acte de violence. Dans ce cas, l'interprétation ne peut pas se détacher des problèmes éthiques. Il faut préciser, par contre, que cela ne veut pas dire que les dialogues et les communications sont impossibles. S'il la violence est inévitable dans toutes relations avec autrui, la solution ne consiste pas à s'isoler des autres, mais à reconnaître cette violence. Cela n'est pas possible si on prend conscience des implications éthiques quand on communique avec les autres.

Simon reproche à Gadamer le fait que ce dernier a dénié tout lien entre la compréhension et l'éthique. Selon Simon, le problème éthique de la communication se trouve dans un dilemme : est-ce que c'est l' « ego » (soi) ou l' « alter » (autrui) qui détermine la direction du dialogue ? ⁵⁷ Autrement dit, est-ce qu'il a un côté qui est dominant dans le dialogue, en sorte que le point de vue de l'autre est opprimé ?

56. Ibid., p. 235.

57. SIMON, op. cit., p. 170.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Nous savons déjà la réponse de Gadamer : ce n'est ni l'ego ni l'alter ; mais les deux collaborent pour réaliser la compréhension. Dans cette collaboration, la bonne volonté devient indispensable. Cette notion est pratique dans l'herméneutique philosophique parce qu'elle est un moyen de dépasser l'opposition entre le soi et les autres. La compréhension n'est plus un acte subjectif individuel mais elle inclut les perspectives de tous les participants. C'est l'ensemble des interlocuteurs dans le dialogue qui est le véritable « sujet » de la compréhension.

Cependant, aux yeux de Simon, cela est simplement une manière d'éviter le problème éthique. La tension entre l'ego et l'alter ne peut jamais être absorbée. Cela est particulièrement clair pour les groupes minoritaires (politiques ou éthiques). Pour pouvoir entrer dans une conversation avec le groupe dominant, le groupe minoritaire doit souvent acquiescer aux conditions de débat fixées par le groupe dominant. L'exemple donnée par Derrida est édifiant sur ce point : devant le tribunal, il est injuste de juger quelqu'un qui ne comprend pas les lois. Mais parfois le seul moyen d'être entendu c'est de se soumettre à la juridiction légale. Ainsi afin que les revendications des groupes minoritaires soient entendues, elles doivent souvent passer par un moyen légitime, légitimé par le truchement des lois, même si ce sont des lois écrites en langue qu'ils ne comprennent pas bien. Ces groupes doivent ainsi subir l'injustice d'être jugé et d'être assujéti par des lois incomprises avant que d'entrer en dialogue. Derrida prévient du danger de traiter tous les humains — ce avec lesquels on peut dialoguer — en tant qu'« Européens adultes mâles blancs carnivores et capables de sacrifices ». ⁵⁸ Si on n'est pas conscient de cette violence et de cette injustice possible du dialogue, tout rappel à la bonne volonté peut paraître hypocrite.

C'est la raison pour laquelle, dans la pensée de Derrida, la « responsabilité infinie » ⁵⁹ devant l'autre jouait un rôle très important. Derrida accepte le fait

58. Jacques DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, 160 p., p. 41.

59. Jacques DERRIDA, *Adieu : À Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, 1997, 216 p. (ci-après

que l'injustice est toujours une possibilité quand on essaye de comprendre les autres. On est ainsi toujours responsables de cette infraction inévitable contre les autres. La compréhension, selon Derrida, y est donc toujours déjà impliquée dans une question éthique. Conséquemment Derrida a préférentiellement parlé de *responsabilité* plutôt que de *volonté*. Nous pouvons classer provisoirement les deux attitudes adoptables envers communication à l'autrui : la bonne volonté et la responsabilité. Mais si on essaye de mettre les deux en opposition, on découvrira très vite qu'elles ne se contredisent pas. Un rappel à la bonne volonté n'est intrinsèquement ni violent ni injuste. On pourrait même dire qu'elle est nécessaire pour la communication à condition que l'on se rende compte du danger de la violence envers les autres.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre la raison pour laquelle Derrida voyait un axiome de l'éthique kantienne dans le rappel à la bonne volonté. À vrai dire, quand Gadamer prononce les mots « bonne volonté », il veut dire quelque chose qui est loin de l'éthique kantienne. Nous avons vu tout à l'heure que, pour Gadamer, la bonne volonté voulait dire « on veut bien se comprendre ». ⁶⁰ En revanche, la « bonne volonté » dans l'éthique kantienne signifie une intention pure d'agir moralement. Dans l'éthique kantienne, le concept du devoir joue un rôle important. On doit agir par devoir pour que ses actions soient considérées bonnes. Les actions tournées dans son propre intérêt (même si elles sont conformes aux lois morales) n'ont jamais morales ; il faut avoir une intention noble d'agir moralement. C'est l'intention et la volonté qui comptent. La bonne volonté est ainsi la seule motivation légitime pour des actes morales.

Mais le questionnement de Derrida ne repose pas sur ces deux différentes conceptions chez Gadamer et chez Kant de la « bonne volonté ». Il se demande s'il y a quelque chose comme une maxime morale kantienne dans l'herméneutique

Adieu), p. 150.

60. Voir p. 37.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

gadamérienne. Kant élucide les maximes et les lois morales en ce qu'il appelle l'impératif catégorique. Bien qu'ils soient les lois universelles et absolues, ces impératifs catégoriques sont déterminés par chaque personne. Chacun doit ainsi déterminer pour lui-même et pour l'humanité entière des lois absolues de la morale. C'est dans ce sens que Derrida entend les lois de l'éthique kantienne comme des axiomes inconditionnels.

Évidemment, Derrida voit un lien entre le rappel à la bonne volonté chez Gadamer et les lois universelles kantiennes. Si la bonne volonté n'est que le désir de communiquer et d'arriver à un consensus selon Gadamer, la question se pose de savoir si la possibilité du consensus renvoie à une loi universelle ? Gadamer ne l'a pas dit. Aux yeux de Derrida, la réponse est positive. En pensant à la loi inconditionnelle kantienne, il s'est demandé si « la volonté reste la forme de cette inconditionnalité, le recours absolu, la détermination de dernière instance ? »⁶¹ Autrement dit, avant d'entrer en dialogue, par la bonne volonté (c'est-à-dire, le désir de se comprendre), les possibilités mêmes du consensus, de la compréhension sont déjà assurées. Bien entendu, Gadamer n'a jamais défendu la certitude du consensus. Pour lui, le dialogue et l'interprétation sont des processus qui ne s'achèveront jamais. Il a dit ceci :

Je ne prétendrai certainement pas que ce sont les solidarités qui relient les hommes entre eux et en font les partenaires d'un dialogue, ni qu'elles suffisent toujours pour parvenir en toute chose à la compréhension et à l'accord parfait. Il y faudrait un dialogue infini entre partenaires [...] ⁶²

En vue de cela, il faut se demander la raison pour laquelle une simple possibilité de consensus représente un problème pour les derridiens. La possibilité de consensus n'est-elle pas une condition nécessaire de la communication ? Oui,

61. DERRIDA, « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », p. 341-342.

62. GADAMER, *op. cit.*, p. 238.

selon Derrida, il n'y a pas de dialogue s'il n'y a pas de possibilité du consensus. Comment Derrida peut élucider cette problématique de la possibilité de consensus ? Évidemment, pour Derrida, cette possibilité est liée au désir de comprendre. Dans le désir de comprendre l'autre, il est déjà presupposé que ce dernier est un semblable. Pour prendre un exemple extrême, personne ne veut comprendre ou être compris par un rocher. Cet exemple nous montre qu'il y a un autre moyen de penser une relation avec l'autrui : l'idée lévinasienne pense autrui comme une transcendance absolue.⁶³ La transcendance désigne ce qui est irréductible, ce qui est absolument hors de portée. C'est la relation la plus générale que nous maintenons avec un autre ; avant d'être un ami, d'être un compatriote, d'être humains, ou en un mot, d'être semblable, l'autre est une transcendance absolue, un autre radical. Toutefois face à la transcendance, même la possibilité de la compréhension n'est pas assurée. Cela implique qu'il est en effet impossible d'aborder un dialogue avec l'autrui considéré comme transcendant. Lorsque Gadamer parle du dialogue infini, il pense à la fin du dialogue. Le dialogue est ouvert parce qu'il ne se finira jamais. Ainsi, quel est ce lien entre la possibilité d'aborder un dialogue et celle de le finir ?

Aristote nous a appris déjà que la finalité était intimement liée à l'intention initiale de l'action. Le *télos* d'une action est décidé avant même qu'elle soit commencée. On peut donc comprendre l'ouverture du dialogue infini de deux manières :

1. Le *télos* du dialogue est bien défini mais il ne peut jamais être atteint.
2. Le dialogue n'est pas déterminé par un *télos*.

Dans le premier cas, le dialogue se conduit vers un but fixe, à savoir le consensus ; le dialogue permet certes de se rapprocher du but mais d'en rester toujours en

63. Derrida a longuement parlé de l'idée de la transcendance d'autrui dans *Adieu à Emmanuel Levinas*. Mais on peut déjà trouver chez Derrida des écritures sur Lévinas en 1967 dans *l'Écriture et différence*.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

deçà. Le dialogue peut se déployer infiniment, sans durée déterminée. Il reste toujours une possibilité de le prolonger. Quant au second cas, le dialogue ne vise même pas le consensus. Le déploiement du dialogue n'est borné par aucune finalité prédéterminée. Il est infini donc dans un deuxième sens où les possibilités de l'évolution sont illimitées.

Quand Gadamer parle de dialogue infini, il s'agit de ce premier sens. Mais aux yeux de derridiens comme Simon, un dialogue qui est prédéterminé par un *télos* n'est pas réellement ouvert. Le dialogue gadamérien est « un processus progressif et linéaire qui nous conduit vers un espace de l'intelligibilité. ».⁶⁴ Il ne possède donc pas le caractère ouvert que Gadamer voulait y attribuer. Gadamer a délibérément opposé sa théorie à une conception du dialogue linéaire en introduisant l'idée de la fusion des horizons. Les horizons multiples sont censées montrer le caractère ouvert du dialogue. Le sens du dialogue n'est déterminé ni par l'un ni par l'autre des interlocuteurs ; mais il l'est par une « vérité » qui les dépasse tous les deux. Gadamer écrit ceci dans *Vérité et méthode* : « ce qui émerge dans sa vérité est le logos, qui n'appartient ni à moi ni à vous, et dépasse ainsi les opinions subjectives des interlocuteurs. »⁶⁵ Ceux-ci ne sont plus enfermés dans leur propre subjectivité et sont rendus ouverts à une vérité plus grande.

Cependant, le dialogue reste déterminé par le *télos* du consensus. Ce qui se cache, selon Simon, derrière la fusion des horizons est une présupposition qu'il existe quelque part une vérité objective, quand bien même elle soit profonde, restée inconnue voire inconnaissable.⁶⁶ Alors ainsi toute fusion n'est possible que sur une base commune partagée par les parties impliquées dans le dialogue.⁶⁷

64. SIMON, op. cit., p. 167. Traduction personnelle de l'Anglais.

65. VM, p. 391[373].

66. SIMON, op. cit., p. 170-171.

67. Rappelons, dans l'explication de l'anti-texte, Gadamer a dit qu'une « compréhension commune » était importante pour la communication. Voir p. 40.

Même avec des personnes qui ont peu en commun, un socle sous-tend toutes différences entre eux afin que la « fusion » puisse advenir. La vérité du dialogue, prédéterminée par un *télos*, se trouve réalisée une fonction sur cette base commune. Simon va même jusqu'à suggérer que la fusion des horizons chez Gadamer risque de revenir à un idéalisme platonicien⁶⁸ puisque la prétendue ouverture des horizons se fonde sur une supposition inébranlable, à savoir le *télos* du dialogue.

Outre un dialogue gadamérien, serait-il préférable de parler d'un dialogue sans *télos*, c'est-à-dire sans consensus ? Un dialogue qui ne cherche pas le consensus est-il encore un dialogue ? Derrida renonça-t-il au bout du compte la possibilité du dialogue ? Il faut préciser que Derrida n'attaque pas le fonctionnement du dialogue. Selon lui, le problème se trouve dans le fait que pour pouvoir penser le consensus d'un dialogue, il faut déjà le cadré du modèle de pensée d'éthique kantienne. Le consensus n'est pas réalisable par une personne puisqu'il s'agit d'un effort coopératif entre les participants au dialogue. Par là-même, sans accès à la vie interne d'autrui, comment pouvons-nous penser le consensus ? Nous retrouvons alors bien là le lien entre le désir de consensus et l'éthique kantienne. Par extension, l'impératif catégorique essaye de résoudre un problème de la même structure : comment penser les lois éthiques qui s'appliquent à tout le monde étant donné que chaque personne demeure bornée par son point de vue subjectif ? La formulation des lois catégoriques kantiennes suppose une sorte d'extrapolation à partir d'un individuel envers les autres. Chaque personne, en dérivant l'impératif catégorique, doit considérer les autres comme des agents rationnels dotés de la capacité de raisonner et d'arriver à la même conclusion qu'elle. De cette manière, les lois éthiques deviennent universelles. De même pour le consensus dans un dialogue qui dépend, en partie, de la capacité des autres à comprendre ce que nous disons. Naturellement on s'attend, par exemple,

68. SIMON, op. cit., p. 168, 170.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

à ce que les autres partagent avec soi une langue et certaines connaissances communes.

Pour Derrida, il y a un autre paradigme d'éthique qui évite une telle extrapolation. Comme nous l'avons déjà vu, il s'agit de l'éthique lévinasienne qui renonce à supposer l'autrui comme ce semblable à soi, en sorte qu'il ne puisse être compréhensible. L'objet de la compréhension est alors très souvent traité comme l'objet chosifié et réduit à nos représentations. L'autrui, en tant que transcendance, ne peut pas être compris, et il n'y a donc pas de consensus dans la relation éthique. Lévinas illustre la transcendance d'autrui avec l'image du « visage ». Il ne l'entend cependant pas au sens empirique. Au contraire, le visage est précisément ce qui dépasse la perception et la compréhension. Lévinas explique que « la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur des yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation sociale avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est qu'il ne s'y réduit pas. »⁶⁹ La relation avec autrui est première par rapport à la perception, à la connaissance objective, aux lois morales universelles, et même à la métaphysique. Nous ne tacherons pas maintenant ni de défendre ni de critiquer les pensées lévinasiennes, mais remarquerons simplement qu'il existe un autre moyen de penser l'éthique et notre relation avec autrui.

Derrida suit Lévinas à penser autrui comme une altérité fondamentale, qui est antérieur même à la compréhension. Son questionnement sur le désir absolu du consensus n'est donc pas un rejet de la communication. Cette question porte sur la relation sociale fondamentale pour la communication. C'est précisément cette réflexion sur l'autrui qui est manquante dans l'éthique kantienne. Derrida s'inquiète que ce soit le même défaut qui affecte l'herméneutique gadamérienne,

69. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961, 284 p., p. 89-90.

que derrière le rappel à la bonne volonté et derrière le désir du consensus se cache quelques suppositions sur notre relation avec l'autrui.

Dans un sens, on peut trouver de telles suppositions chez Gadamer. Il traitait la notion d'autrui comme synonyme de l'interlocuteur et c'était alors inévitable sachant que l'herméneutique est une théorie de l'interprétation et de la compréhension. Il est tout à fait raisonnable pour une telle théorie de présupposer qu'il y a une compréhensibilité mutuelle entre le soi et l'autrui. Mais nous savons aussi que Gadamer ne se contente pas de construire une théorie générale de l'interprétation comme l'avait fait Schleiermacher. L'herméneutique philosophique est censée révéler la structure ontologique de la compréhension et elle a pour but de décrire une expérience herméneutique qui est fondamentale dans notre expérience du monde. Derrida a raison de questionner jusque dans quelle mesure l'herméneutique gadamérienne est prête à plonger dans le fond de l'expérience humaine. Gadamer ne reste-t-il pas dans une conception de soi et de l'autrui qui n'est pas au fond si différente de ce qui est présupposé être dans l'éthique kantienne ? Gadamer veut-il aller au-delà d'une telle conception et repenser notre relation sociale avec l'autrui ?

Cela n'est pas clair dans *Texte et interprétation*. En revanche, c'était dans *Vérité et méthode* que Gadamer a longuement parlé de la communauté de langue à laquelle nous appartenons tous. Il explique que « dans une véritable communauté de langue, on ne commence pas par se mettre d'accord, on l'est déjà et depuis toujours. »⁷⁰ Qu'est-ce que cet accord qui est plus primordial que la communauté ? Gadamer nous donne une réponse un peu plus bas :

En tant que constitué par la langue, chacun de ces mondes [des traditions linguistiques et culturelles différentes] est de lui-même ouvert à toute compréhension (*Einsicht*) possible, donc à toute extension

70. *VM*, p. 471[450].

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

de sa propre image du monde et, par conséquent, il est, dans cette mesure, accessible à d'autres.⁷¹

La langue est donc ce qui nous relie à autrui. Mais il ne s'agit pas d'une langue naturelle ; la langue dont parle Gadamer est une idée. Elle désigne la possibilité de l'expression et, par conséquent, aussi de la communication. Elle est la communicabilité et la compréhensibilité. Si Gadamer prend la communicabilité comme point de départ pour sa réflexion sur l'expérience humaine, Derrida n'a pas tort de demander si une telle expérience converge avec la conception de l'éthique chez Kant.

Ne nous arrêtons pas maintenant sur la notion de la communauté de langue chez Gadamer. Nous y reviendrons dans un chapitre ultérieur. Pour le moment, il est suffisant de connaître la raison pour laquelle Derrida a introduit l'éthique kantienne dans son questionnement.

Enfin questionnons à la suite de Derrida cette troisième étape d'appel à la bonne volonté qui appartient à une « métaphysique de la volonté ».⁷² Nous en connaissons déjà la réponse de Gadamer : « [Le processus de l'accord] c'est assurément en deçà de toute métaphysique, mais cela pointe la condition préalable que doit poser tout partenaire d'un dialogue ».⁷³ Pourtant, ce qui intéresse Derrida n'est peut-être pas de ces questions du dépassement de la métaphysique. Derrida n'a jamais partagé avec Heidegger le projet du dépassement de la métaphysique. « Il n'y a aucun sens, dit Derrida, à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique [...] nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester. »⁷⁴ La métaphysique est enracinée dans l'histoire et dans le langage que l'on doit

71. *VM*, p. 471[451].

72. DERRIDA, op. cit., p. 342.

73. GADAMER, « Et Pourtant », p. 237.

74. Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, 438 p. (ci-après *ED*), p. 412.

employer pour la combattre. C'est aussi pour cela que Derrida a parlé d'une « responsabilité sans limite »⁷⁵ envers l'histoire. Il est impossible en général d'échapper à *la* métaphysique et aussi inutile d'en débattre. À chaque fois que Derrida parlait de la métaphysique, il parlait d'une métaphysique spécifique liée à un concept central ; par exemple, « la métaphysique de la présence », « la métaphysique de la volonté », etc. Gadamer a semblé assimiler la critique de Derrida dans l'appel heideggérien à dépasser la métaphysique occidentale lorsqu'il a dit que la bonne volonté n'a rien à voir avec la métaphysique. Le but de la critique derridienne n'est pas non plus d'aller vers une philosophie sans présuppositions — comme Husserl l'avait souhaité — mais il s'agit de repenser toutes les présuppositions implicites dans une théorie. La réserve que Derrida a eu envers la position de Gadamer gagne à être comprise en tant que reproche à ne pas assez examiner les présuppositions derrière l'appel à la bonne volonté. Les présuppositions cachées dans la bonne volonté, nous avons découvert, dépendent d'une certaine conception de l'autrui qui l'assimile à l'interlocuteur.

Bien que la première question se soit posée à propos de la bonne volonté, le point qui divisait Gadamer et Derrida était leur conception différente d'autrui. Nous avons vu que c'était à partir de ces deux conceptions — comme l'interlocuteur et comme la transcendance — que deux attitudes différentes de la communication se sont déployées. Enfin, c'était aussi la raison pour laquelle la bonne volonté a été perçue si différemment par ces deux penseurs. Bien que cette question sur autrui ait divisé Gadamer et Derrida à cette occasion, ce débat apportera des changements dans la pensée de Gadamer. L'addition d'une note dans *Vérité et méthode* que nous avons déjà vue ci-dessus est un bon exemple.⁷⁶ Grondin, ayant ainsi observé un tel changement en Gadamer, écrit :

Avec le temps, Gadamer a mieux saisi la teneur de la critique de

75. Idem, *Force de loi*.

76. Voir p. 32.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Derrida : c'est l'herméneutique elle-même qu'il mettait en cause en se demandant si le rapport à l'autre était un rapport de compréhension. Il a vu que son interlocuteur associait la volonté de compréhension à une entreprise de domination et de totalisation, qui s'accompagnerait donc d'une certaine « violence ». Cette critique n'était pas tout à fait sans objet.⁷⁷

Passons à la seconde question de Derrida à Gadamer, elle aussi à propos de la bonne volonté.

iii. Deuxième question

Derrida dans la deuxième question a continué à interroger les implications de l'appel à la bonne volonté. Comme tout à l'heure, il s'agissait, en fait, d'une série de questions. Il s'est référé à un exemple donné pendant la conférence de Gadamer à propos de textes qui ne sont pas véritablement des textes. Rappelons que Gadamer a introduit la notion de bonne volonté dans la partie de *Texte et interprétation* où il a parlé de certains textes réfractaires aux catégories texte. « Que faire de la bonne volonté, Derrida a donc demandé, [...] quand on veut intégrer une herméneutique psychanalytique à une herméneutique générale ? »⁷⁸ Gadamer a parlé de la psychanalyse et de l'interprétation des rêves dans le cadre de ce qu'il a appelé des pré-textes. Ce sont des communications qui expriment quelque chose de masqué. Gadamer a choisi deux exemples liés à la psychanalyse. Le premier est l'interprétation des rêves parce que les rêves ne suivaient pas la même logique que celle de la vie consciente. L'interprétation des rêves a donc pour but de « dévoiler un sens vrai derrière les fragments de manifestations proprement oniriques et qui est susceptible d'être déchiffré ». ⁷⁹ Le deuxième est

77. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer*, p. 466.

78. DERRIDA, « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », p. 342.

79. *TI*, p. 219.

le traitement de la psychopathie. Pour comprendre le sens des actes d'un névrosé, il faut regarder au-delà de la vie consciente et plonger dans l'inconscient. Face à ces exemples des cas où l'interprétation est difficile, Derrida a posé ces questions centrales : « Suffira-t-il, comme semblait le penser le Professeur Gadamer, d'un simple élargissement du contexte interprétatif ? Ou au contraire, comme je serais plutôt tenté de le penser, d'une rupture ou d'une restructuration générale du contexte et du concept même de contexte ? »⁸⁰

Ce que Derrida a appelé ici un élargissement du contexte interprétatif peut paraître étrange. Il n'y a pas de prime abord un grand rapport avec ce dont Gadamer a parlé à propos des pré-textes ; mais si on examine de près ses trois exemples, un lien commun apparaît. Outre les deux exemples liés à la psychanalyse, Gadamer a aussi compté des messages politique comme exemples des pré-textes. Dans tous ces cas, ce qui empêche l'interprétation est ce véritable sens masqué. Afin de pouvoir comprendre les pré-textes, il faut se référer aux informations indirectes voire dissimulées. Dans le cas des messages politiques, il s'agit des intérêts qui se tiennent derrière le message apparent. Dans celui de la psychanalyse, c'est l'inconscient. Autrement dit, la capacité de l'interprétation et de la compréhension de ce genre de textes dépendent du contexte interprétatif (même si Gadamer n'a pas explicitement employé ce terme).

Ainsi l'idée du contexte interprétatif s'étend également aux autres textes résistants à l'interprétation. Concernant les anti-textes, Gadamer a parlé de la plaisanterie et de l'ironie. Ce sont aussi des communications qui ne sont pas vraiment de textes parce qu'elles ne peuvent pas être interprétées isolément ; elles dépendent trop de la situation ou d'une connaissance sociale. Dans tous ces exemples, l'interprétation doit se déployer dans un contexte plus large que le texte même. Derrida, lui, a vu le lien commun de cas lors de l'interprétation

80. DERRIDA, loc. cit.

facilitée par un élargissement du contexte.

Qu'est-ce que signifie cet élargissement du contexte ? Derrida propose de contraster cela telles « une rupture ou une restructuration générale du contexte ». Par rapport à la rupture, un élargissement suggère une continuité parce qu'un contexte élargi est une modification de celui originel ; ils sont toujours liés. Comparé à une restructuration, un élargissement paraît également moins radical. Toutefois, en quel sens faut-il entendre les deux concepts de rupture et d'élargissement ? En répondant aux questions de Derrida, Gadamer a maintenu son point de vue : « À mes yeux aussi cela [l'interprétation psychanalytique] signifie une rupture, et non une autre méthode pour comprendre la même chose ».⁸¹ Ici, Gadamer a parlé d'une rupture par rapport à l'herméneutique générale. Autrement dit, l'interprétation psychanalytique représente pour lui une sorte d'herméneutique spéciale qui ne suit pas des règles générales de l'interprétation.

Cependant, il semble que la rupture de contexte dont Derrida a parlé signifiait une autre chose. Le contraste entre la rupture et l'élargissement du contexte est lié aux deux moyens différents de voir autrui que nous avons vu dans la section précédente. Derrida n'a pas contesté le fait qu'un contexte soit nécessaire pour l'interprétation. Même dans la description ancienne du cercle herméneutique, la partie et le tout s'entrelacent d'une manière telle qu'une partie sert toujours comme un contexte pour comprendre l'autre. Or là, la question de Derrida vise les cas où la compréhension a échoué, où il y a un désaccord. Autrement dit si on n'est pas dans le bon contexte pour interpréter quelque chose, comment retrouver le bon contexte ?

Pour Gadamer, la réponse serait évidente. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer introduit un principe qu'il appelle l'histoire de l'action (ou l'histoire de l'effet) (*Wirkungsgeschichte*).⁸² Il veut dire deux choses :

81. GADAMER, « Et Pourtant », p. 236.

82. Cf. *VM*, p. 322 sqq.[306].

1. Nous sommes toujours impliqués dans une situation herméneutique.
2. Nous sommes des êtres historiques. Cela veut dire que la situation herméneutique dans laquelle nous nous trouvons est une donnée historique.

C'était aussi à propos de l'histoire de l'action que Gadamer a introduit l'image de l'horizon ⁸³, il l'explique ainsi : « élaborer la situation herméneutique [est] acquérir l'horizon d'interrogation approprié aux questions qui se posent à nous sur la tradition. » ⁸⁴ L'horizon désigne un champ de vision à partir d'un point ; il s'agit de tout ce que l'on peut voir de ce point. Il est naturel de parler, en suivant Gadamer, d'« étroitesse d'horizon, d'élargissement possible de l'horizon, d'ouverture d'horizons nouveaux, etc. » ⁸⁵ L'horizon est une métaphore spatiale qui est fondée sur notre expérience du monde physique. Nous pouvons penser que l'horizon peut élargir ou fusionner parce qu'il est sous-tendu par un monde réel, partagé par tous. Entendu dans le contexte de l'histoire de l'action, il s'agit d'un monde historique et culturel qui sert comme un socle pour toutes nos communications. Mais alors, la question devient celle de savoir si ce modèle du monde qui est implicite dans l'image de l'horizon, est approprié pour décrire notre relation interprétative avec autrui ? Autrement dit, est-ce qu'il y a un monde, un contexte ou une tradition commune qui sous-tend toutes nos différences ? Cela semble être ainsi l'enjeu central du questionnement de Derrida.

Les exemples que Gadamer a donnés au cadre des textes réfractaires au texte sont ainsi particulièrement importants puisqu'ils représentaient les cas limites de l'interprétation. Ils ne peuvent pas être interprétés sans un recours aux informations extérieures au texte. Souvent il s'agissait d'une pré-compréhension communicationnelle, d'un consensus ambiant ou de présupposés culturels. En un mot, il faut avoir un contexte plus large. À propos de l'ironie et de la plaisanterie,

83. Gadamer n'a pas, bien sûr, inventé l'image de l'horizon. Nietzsche et Husserl l'ont aussi employé dans leurs pensées.

84. *VM*, p. 324[308].

85. *VM*, p. 324[307].

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Gadamer a dit ceci :

La non-compréhension de l'ironie dans la situation de l'échange direct (*Umgang*) représente une éclatante rupture de consensus. Car plaisanterie et ironie ne sont possibles que si elles sont portées par un consensus (*tragendes Einverständnis*).⁸⁶

Il y a deux choses qui nous intéressent dans ce passage :

1. Le mot consensus ne peut pas être compris simplement comme compréhension mutuelle. Sinon, la première phrase serait une tautologie. Considérant ce que Gadamer a dit à propos des anti-textes, il est fort possible que le consensus, ici, signifie un consensus préalable ou une pré-compréhension commune. Il en va de même pour la deuxième phrase : Les anti-textes ne sont possibles que s'ils sont portés par un consensus préalable.
2. Qu'est-ce que la rupture de consensus veut dire ici ? Si on entend le mot consensus comme contexte préalable, une rupture peut signifier que l'auditeur n'est pas dans le bon contexte pour interpréter un discours ironique. Autrement dit, les horizons — celui de l'auditeur avec celui du discours ironique — ne s'alignent pas. Il s'agit d'une rupture du contexte interprétatif.

Nous voyons donc que la rupture dont Gadamer a parlé ici avait le même sens que ce que Derrida a voulu dire dans ses questions à propos de la rupture du contexte. Toutefois il y a une différence cruciale entre les anti-textes et les pré-textes qui sont pour Gadamer des cas limites. C'est précisément à cause de la rupture du contexte que la compréhension de la plaisanterie ou de l'ironie peut échouer. Dans le schéma de la fusion des horizons, le moyen de remédier à cet échec consiste à trouver un socle commun où les horizons en rupture pourront se rencontrer et permettre à la communication de réussir. Ainsi, la situation

86. *TI*, p. 217.

de base de la communication est une situation où tous les horizons occupent le même monde (à savoir le monde historique) et où les horizons peuvent s'élargir ou fusionner. C'est impossible de parler d'un horizon sans référer à un monde de base parce que l'horizon désigne la limite subjective depuis un point de vue dans un monde. On ne peut pas reprocher à Gadamer de supposer l'existence d'un monde commun qui est partagé par tous les interlocuteurs. La question devient alors celle de savoir dans quelle mesure un monde peut être partagé par tous ?

C'est exactement l'enjeu du questionnement de Derrida. Ses questions reformulées sont les suivantes : Quelle est la relation de base que nous maintenons avec l'autrui ? Habitons-nous dans un monde historique commun ? Qu'en est-il de l'entre-soi ? Ou est-ce un monde plus hostile où aucun rapport avec autrui peut être assuré ? En somme, est-ce qu'il existe un monde, un contexte de base partagé par tout le monde ?

Nous connaissons déjà la réponse de Derrida : on ne peut pas connaître un contexte général qui est commun à tous. Et on ne connaît aucun horizon qui peut s'élargir de manière à pouvoir surmonter la rupture qui divise le soi et la transcendance d'autrui. Dans un sens, le soi et autrui ne résident pas dans le même « monde ». Cela ne veut pas dire que Derrida récuse le monde réel ; il ne s'agit même pas d'une question de l'existence d'un monde réel. Revenons à l'exemple susmentionné du rocher, nous l'acceptons comme existant dans le même monde réel que nous, mais nous ne pensions jamais que nous puissions arriver à un consensus avec lui. Le cas d'autrui est évidemment différent de celui d'un rocher, mais la supposition qu'il y a toujours la possibilité du consensus reste douteuse selon Derrida. C'est aussi dans ce sens que Derrida a suggéré qu'il faut une « restructuration générale du concept même de contexte. »⁸⁷

En observant Gadamer ayant souvent parlé de l'expérience vivante et du

87. Voir p. 67.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

dialogue vivant, Derrida a précisé que le contexte interprétatif était toujours celui d'un « vécu ». Cette dépendance du contexte communicationnel sur le « vécu » est, selon Derrida « l'un des lieux les plus décisifs, et [...] des plus problématiques »⁸⁸ dans la conférence de Gadamer. Bien que Gadamer ait beaucoup parlé du dialogue vivant dans *Texte et interprétation*, l'usage a été moins fréquent dans *Vérité et méthode*. Quant à l'expérience vivante, la situation est également complexe. Gadamer a clairement fait une distinction entre deux concepts allemands : *Erlebnis* (l'expérience vécue) et *Erfahrung* (l'expérience). Le premier est un concept central pour la philosophie de la vie⁸⁹ qui sert comme un fondement de toutes les connaissances. Cela n'est pas ce que Gadamer voulait dire. Quand il a parlé de l'expérience herméneutique, Gadamer usait toujours du mot *Erfahrung* qui est le mot courant mis pour expérience en allemand. Gadamer a ainsi parlé de la relation vivante à la tradition et du dialogue vivant toujours en lien à l'expérience herméneutique. Ces deux précédents fonctionnent sur le même principe : l'ouverture. Gadamer explique le concept de l'ouverture de la manière suivante :

Dans la relation humaine, nous l'avons vu, il importe de rencontrer vraiment le toi comme un toi, c'est-à-dire de ne pas être sourd à son exigence mais de se laisser dire quelque chose par lui. Il faut pour cela de l'ouverture. Or, la présence de cette ouverture n'est finalement pas réservée à l'être par lequel on veut se laisser dire quelque chose ; au contraire, celui qui en général se laisse dire quelque chose fait preuve d'une ouverture qui est fondamentale.⁹⁰

Il s'agit d'une relation réciproque entre celui qui parle et celui qui écoute. De même pour la tradition. Pour maintenir une relation vivante avec la tradition,

88. DERRIDA, loc. cit.

89. Particulièrement la philosophie de vie de Dilthey. Mais le concept se figure aussi dans la phénoménologie de Husserl.

90. *VM*, p. 384[367].

Gadamer donne la consigne suivante :

Il me faut admettre la tradition dans son exigence, non au sens d'une simple reconnaissance de l'altérité du passé, mais en reconnaissant qu'elle a quelque chose à me dire. Cela aussi exige une forme fondamentale d'ouverture.⁹¹

Dans ces deux cas, Gadamer a proposé l'idée que la relation fondamentale avec un autre — soit avec autrui soit avec la tradition — est une ouverture d'être prêt à écouter et à se laisser influencer par un autre. Et c'est avec ce principe de l'ouverture que l'on peut maintenir une relation vivante avec l'interlocuteur d'un dialogue ou avec la tradition.

Maintenant que nous avons compris le principe de l'ouverture qui est la condition d'un dialogue vivant, nous pouvons revenir sur la question posée par Derrida. Derrida s'est demandé si le « vécu », qui se manifeste en tant que principe de l'ouverture chez Gadamer, est un élément unificateur pour tous les contextes communicationnels ? Derrida invoque de nouveau la juxtaposition entre deux groupes d'idées : d'un côté la cohérence, l'élargissement et la continuité ; de l'autre côté, la rupture, la restructuration et la discontinuité. Est-ce que la référence au « vécu » est suffisante pour assurer une cohérence dans nos expériences humaines ? D'abord il faut savoir ce que signifie cette cohérence.

Comme Derrida, Gadamer a tenté de décrire la relation avec autrui. Pour Gadamer, comme nous avons vu ci-avant, il s'agit d'une ouverture, c'est-à-dire de laisser les autres dire quelque chose. Mais il ne s'agit pas simplement de dialogue avec des personnes dont les opinions sont compatibles à notre propre vision du monde. Gadamer va plus loin en disant que « l'ouverture à l'autre implique donc [...] que je reconnaisse la nécessité de laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi ».⁹² La différence avec le projet de l'herméneu-

91. VM, p. 384[367].

92. VM, p. 384[367].

2. *Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981*

tique chez Schleiermacher est claire. Le but principal de l'herméneutique pour Schleiermacher c'est de résoudre des malentendus et de dépasser des désaccords. Dans une telle optique, le désaccord est un empêchement de la compréhension ; afin de parvenir à la compréhension, il faut se débarrasser des désaccords.

Chez Gadamer, le concept du désaccord est plus complexe. Il n'est pas simplement un obstacle à enlever. Le désaccord appartient aussi intégralement que l'accord à la compréhension et à la communication. La fusion des horizons ne cherche pas forcément à homogénéiser les points de vue différents. Comme nous l'avons déjà vu, Gadamer répète souvent que la compréhension ou l'accord parfait est un objectif inatteignable. Les points de vue différents peuvent coexister sur un fond commun tels les horizons qui s'étendent tous sur le monde partagé. Ce fond commun est ce que Gadamer appelle la « communauté de vie ». Elle est un concept pour expliquer la compréhension. Chez Gadamer, la connaissance ne consiste pas simplement en des descriptions d'un monde passif et mort. Nous nous retrouvons plutôt dans une « communauté » où l'interaction avec les autres se caractérise par le « dialogue », c'est-à-dire un échange mutuel. Dans cette communauté, explique Gadamer, « on ne commence pas par se mettre d'accord, on l'est déjà et depuis toujours. »⁹³ L'accord dont parle Gadamer ici n'est pas une réfutation de l'existence de désaccords dans la communication. Il parle de quelque chose qui est antérieure à l'opposition entre l'accord et le désaccord. Il faut avoir une sorte d' « accord » ontologique — un fond commun — pour que l'on puisse comparer des perspectives différentes et parler de désaccords et d'accords. Le désaccord n'est ainsi jamais une rupture pour Gadamer.

L'ouverture envers autrui, dont parle Gadamer, inclut les deux côtés de la communication, car tous les individuels dans la communauté de vie sont liés par une entente préalable. Soit ce avec quoi nous sommes en accord, soit avec ce qui

93. *VM*, p. 471[451].

s'oppose à notre propre point de vue, nous sommes capables de les entendre parce qu'ils appartiennent à la même communauté de vie que nous. La question se pose alors de savoir comment identifier l'appartenance à la communauté. Gadamer ne spécifie pas de règles universelles mais, pour lui, nous appartenons toujours à une communauté, cela dès la naissance et nous pouvons passer de l'une à l'autre, par exemple, quand on apprend une nouvelle langue. Cependant, Gadamer ne précise pas de conditions pour exclure quelqu'un de notre communauté. En tout cas, ce qui est supposé, c'est que tous ceux qui appartiennent à la même communauté peuvent communiquer ou entrer dans un dialogue avec les uns et les autres. Cela est une supposition pratique et qui est un minimum nécessaire pour pouvoir parler de la communication. On ne peut pas imaginer un dialogue face à quelque chose ou quelqu'un qui est totalement incompressible, c'est-à-dire celui qui est totalement étranger à la communauté de vie à laquelle nous appartenons. En fin du compte, l'herméneutique est une théorie de l'interprétation, de la communication. Il est impossible de parler de la communication sans avoir au minimum un fond en commun. Par exemple, l'interprète doit connaître les deux langues des interlocuteurs pour pouvoir s'entremettre entre eux, car son rôle est de servir comme l'élément commun qui réunit les deux parties qui ne peuvent autrement pas communiquer. Même entre des personnes qui ne parlent pas du tout la même langue, il y a au minimum une chose qui est commune. Gadamer est affirmatif en cela : « quiconque ouvre la bouche a le désir d'être compris ». ⁹⁴ Il est simplement impossible d'imaginer, dans un dialogue, que les interlocuteurs n'aient pas même la volonté d'y participer ; parce qu'alors, il cesserait d'être un dialogue.

Or, le point de départ selon Derrida est différent. Derrida ne considère pas seulement toutes situations communicationnelles mais il inclut l'essence de notre

94. GADAMER, « Et Pourtant », p. 235.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

relation avec l'autre : celle de la relation pure avec autrui avant que la communication ne puisse être prise en considération. Cela pourrait paraître comme un critère injuste pour évaluer l'herméneutique qui est après tout une théorie de la communication humaine. C'est raisonnable pour une herméneutique d'ignorer les relations non-communicationnelles. De la même manière, on ne peut pas demander à un mathématicien de résoudre un problème de métaphysique. Pourtant la demande de Derrida n'est pas totalement déraisonnée. Il existe sûrement des interactions humaines où les parties impliquées ne peuvent ou ne veulent pas communiquer. Les cas de la psychanalyse et de l'ironie — que Gadamer a vu comme des cas limites, des cas problématiques pour la compréhension — sont des exemples importants pour démontrer ce que Derrida voulait dire.

Pour mieux illustrer la différence entre l'approche gadamérienne et derridienne, imaginons un patient qui souffre d'une névrose extrêmement grave à laquelle toutes tentatives de diagnostic échouent. Deux perspectives peuvent s'observer. Pour Gadamer, la tâche à laquelle se confronte le psychanalyste est de reconnaître qu'il n'a pas encore la bonne précompréhension (Gadamer utilise dans *Vérité et méthode* le mot « préjugé » pour désigner la même idée) pour interpréter les symptômes du patient. Le psychanalyste doit donc examiner ses propres précompréhensions, c'est-à-dire les théories psychanalytiques auxquelles il souscrit afin de trouver un nouvel point de vue depuis lequel il peut comprendre la névrose du patient. Nous supposons que dans ce même cas il soit impossible de trouver un point de vue qui permette de comprendre le patient. C'est alors typiquement un cas qui échappe toutes tentatives de caractérisation par la connaissance actuelle de la psychose ; aucun élargissement du champ de la connaissance ou du contexte ne peut aider à déceler la cause de la névrose. C'est dans un tel cas extrême que le concept de la « rupture » introduit par Derrida montre de l'importance. On peut parler d'une rupture entre le psychanalyste et le patient lorsqu'il est

impossible d'établir les conditions distinguant des interprétations correctes et de celles erronées. On peut également parler d'une rupture dans la connaissance de la psychose selon le modèle de la révolution scientifique chez Thomas Kuhn. Le passage d'un paradigme scientifique à un autre diffère en comparaison à la révolution de Kuhn car les différences entre les paradigmes sont inconciliables. Il est certainement possible qu'une névrose soit incompréhensible en raison d'une limite de la connaissance scientifique à un moment donné de son épigénie. Il faudra alors une « révolution » — une rupture de la connaissance actuelle — pour rendre une interprétation psychanalytique possible. Il est vrai que ce cas hypothétique est loin d'une situation normale, mais au moins il nous montre que l'idée de la rupture doit être considérée.

Nous pouvons trouver un parallèle dans la parabole indienne des aveugles et de l'éléphant. La parabole raconte l'histoire d'un groupe d'aveugles qui rencontrent, pour la première fois, un éléphant. Ils essayent de connaître l'éléphant en le touchant, mais chacun d'entre eux met les mains sur une partie différente du pachyderme ; l'un sur le flanc, un autre sur la défense, un autre encore sur la trompe, etc. Ensuite, les aveugles discutant de leurs comparatives perceptions, personne ne se trouve d'accord avec les autres, et chacun défendra sa position avec conviction. Cette parabole est souvent accompagnée par un message moral (des messages différents dans les cultures différentes). La morale de l'histoire ne nous intéresse pas ; ce qui nous intéresse est la difficulté de la communication entre les aveugles. Aucun participant ne peut comprendre les autres puisque leurs perceptions restent incompatibles. (Il existe même des versions de cette histoire où les aveugles s'accusent mutuellement de mentir.)

D'aucun dirait qu'ils ne peuvent pas se comprendre parce qu'ils ne sont pas ouvert envers les autres, parce qu'ils manquent la « bonne volonté » envers la communication. Gadamer dirait qu'il faut écouter tous autres en supposant

que ce qu'ils disent ont du sens. Si les aveugles essayaient de vraiment écouter aux autres et de rendre ce que les autres disent le plus fort possible, serait-il possible qu'ils s'arrivent à se comprendre mutuellement ? À vrai dire, pour nous, observateurs extérieurs, concluons facilement que le problème qui les tourmente est ce manque de connaissance de la situation : le fait que l'éléphant est un des plus massifs animaux avec des parties du corps si différentes au toucher et que chacun explorait en parties distinctes. S'ils revenaient en arrière et se rendaient compte de ces faits, le désaccord se dissoudrait facilement. Cependant, en se demandant jusqu'à quel point d'ouverture l'aveugle nous permet de comprendre plus facilement la situation parce que l'observation est extérieure, cette suprasensibilité, à savoir la vision, pourvoit à la perception d'une entière situation. Est-ce que l'ouverture d'esprit aide l'aveugle à comprendre cette situation ? Les aveugles, sans intervention d'une tierce partie, auraient-ils pu arriver à la même conclusion ? Considérant leur conception spatiale appauvrie, leur « bonne volonté » à comprendre les autres n'est peut-être pas suffisante pour résoudre leur malentendu.⁹⁵ Nous mettant à la place de ces aveugles et essayant comme Gadamer le suggère de « laisser s'imposer en [soi] quelque chose qui s'oppose à [soi] », ⁹⁶ même en acceptant ce que les autres nous disent, il n'est pas encore assuré que nous puissions comprendre les informations contradictoires. Nous avons besoin d'un contexte plus large pour intégrer les informations et atteindre la compréhension. Or avoir le bon contexte pour le faire, c'est une autre histoire. Avant l'époque de l'établissement des applications de la théorie de l'électromagnétisme, une personne pouvant avoir certaines connaissances en électricité ou en matière aimantée, manquera de moyens pour comprendre que le phénomène d'électrons en mouvement dans un fil conducteur manifeste l'ap-

95. Au moins, c'est le cas dans la parabole telle qu'elle est présentée. Les aveugles n'ont pas vérifié la location de chacun dans le groupe quand l'éléphant a été présent, donc ils ne peuvent pas savoir le fait qu'ils sont tous touchés une partie différente de l'éléphant.

96. *VM*, p. 384[367].

parition du flux magnétique, faute d'être né avant Michael Faraday. Pour cette personne, comme pour les aveugles, la « bonne volonté » n'est pas suffisante à la compréhension. Le fait de se situer dans le bon ou mauvais contexte ne dépend nullement de la volonté qu'exerce la personne. Certes Gadamer plaide en faveur d'un mécanisme de compréhension pour celui de l'élargissement du contexte et de celui de l'horizon, mais le nœud du problème réside dans la possibilité de cet élargissement. C'est une question qui semble attirer plus d'attention chez Derrida que chez Gadamer. Derrida n'a toutefois pas eu tort de questionner le rôle de la « bonne volonté » dans certains cas de la communication.

Sur un plan plus général, il y a aussi un phénomène appelé l'« effet Rashomon ». Le nom est une référence au film *Rashomon* réalisé par Akira Kurosawa en 1950. Dans le film, quatre personnes présentent leur témoignage devant un juge concernant le meurtre d'un samouraï. Mais ces témoignages divergent et même parfois se contredisent. La vérité n'est jamais révélée à la fin du film et les spectateurs doivent élaborer leurs propres convictions. L'effet Rashomon décrit donc les situations où les événements connus seulement par le truchement de plusieurs sources contradictoires. Il n'y a aucune autre information supplémentaire décisive qui force à trancher. De plus, il n'existe pas d'autres moyens pour vérifier les faits concernant l'événement. La « réalité » de ce qui s'est passé n'est jamais connue ; il y a seulement des « interprétations » de ces événements. Nous pouvons imaginer que les témoins ne sont pas honnêtes et construisent leurs témoignages en protégeant leurs intérêts ; ils manquent dès lors de « bonne volonté » envers l'objectivité. Toutefois, l'effet Rashomon est prévalent dans les études d'anthropologies, d'histoire ou de sociologie où les sources d'informations sont souvent des récits personnels ou des témoignages subjectifs. Dans ces cas, il est fréquemment impossible de savoir si les témoins sont déloyaux ou sincères. Comment, dans ces cas, est-il possible de parvenir à la compréhension ? « Pour

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

avoir un dialogue, dit Gadamer, il faut bien d'abord que les interlocuteurs ne parlent pas chacun pour [eux-même]. [...] Être en dialogue signifie se mettre sous la conduite du sujet que visent les interlocuteurs. »⁹⁷ L'effet Rashomon présente précisément de ces cas où les interlocuteurs n'engagent pas un dialogue avec les autres. Est-il correct de conclure que ces cas sont à la marge de l'herméneutique ?

Tous ces exemples partagent certains traits communs : ils sont caractérisés par une rupture de la communication plutôt que par un consensus. Gadamer invoque rarement de type d'exemples où la compréhension échoue. Même dans *Texte et interprétation* où Gadamer cite ces trois types de « communications réfractaires au texte », ils sont présentés en tant que cas limites et exceptionnels. Aux yeux de Derrida, Gadamer n'accorde pas assez attention à ces cas où le résultat de la communication est incertain. Cela ne signifie néanmoins pas chez Gadamer de cécité à la difficulté de communication. La place du destinataire est prépondérante même à être un auditeur imaginaire. Lorsque Gadamer a parlé de l'importance de la bonne volonté dans l'interprétation d'un texte, il a ajouté que « la question sera de savoir dans quelle mesure cette situation et ses implications seront également données si aucun destinataire précis ou aucun groupe de destinataires ne sont visés, mais le lecteur anonyme — ou bien encore si ce n'est pas le destinataire visé, mais un étranger (*Fremder*) qui a la volonté de comprendre un texte. »⁹⁸ Écrire un texte sans destinataire donné présente davantage de difficultés qu'un texte visant un lectorat précis. Or, Gadamer n'a pas exploré pleinement cette question. Il n'a pas dit dans quelle mesure un lecteur peut se considérer comme anonyme ou étranger. Un archéologue qui déchiffre un texte d'une langue perdue est étranger à la culture qui avait produit le texte ; mais la situation n'est pas comparable à celle d'un extraterrestre qui tenterait de décrypter « la plaque de Pioneer » installée sur *Pioneer 10* et *Pioneer 11* — deux sondes spatiales lancées

97. *VM*, p. 390[373].

98. *TI*, p. 211.

par NASA en 1972 et en 1973. La tâche de composer un tel message destiné aux lecteurs inconnus présente aussi un grand défi aux auteurs. De quoi s'agit-il lorsque Gadamer parle du lecteur anonyme ? L'archéologue partage au moins la même physiologie que le peuple d'une civilisation ancienne. Il est outre mesure de savoir communiquer avec une entité extraterrestre. Restons mesuré en focalisant sur de la communication terrestre. Le message d'avertissement (signalétique) du danger des déchets nucléaires pose un énorme problème pour la construction de site d'enfouissement nucléaire. À cause de la radioactivité, les déchets nucléaires resteront très dangereux pour des milliers voire des millions d'années. Comment pouvons-nous informer les habitants futurs de la terre de ce danger en presumant que les civilisations telle que nous les connaissons aujourd'hui n'aurait pas déjà disparu ? Il s'agit du problème de laisser un message à un destinataire inconnu/étranger.

Dans le contexte de tous ces exemples, il faut à nouveau demander à la suite de Derrida « que faire de la bonne volonté » ? Dans le schéma de l'herméneutique gadamérienne, il y a deux conditions nécessaires pour la communication : un consensus préalable et la bonne volonté. Gadamer explore par le détail cette dernière, et non seulement sur l'aspect psychologique — l'herméneutique ne se réduit pas au désir de comprendre — mais aussi sur l'aspect méthodologique. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer décrit la fusion des horizons et le modèle de question-réponse comme la réalisation concrète de la volonté de comprendre. Cependant le point de départ pour la communication, la notion du consensus préalable est moins explorée par Gadamer. Pour lui, celui-ci est toujours possible. Même dans le cas où il y a peu de choses en commun entre deux interlocuteurs, un consensus préalable — même s'il s'agit d'un consensus très appauvri — est possible. Pourquoi Gadamer affirme-t-il cela ? Parce qu'à tout le moins nous sommes tous humains ? Ou parce que nos facultés de raisonnement sont très

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

similaires ? Gadamer ne le dit pas. Si nous avons appris de ce que Gadamer disait sur le cercle herméneutique, nous reconnaitrons que nous habitons toujours dans une tradition et dans un monde que nous partageons avec les autres. Il faut avoir des pré-compréhensions pour savoir communiquer ; de même, il faut des consensus préalables pour arriver à celui final. Cependant, c'est cette vision du monde qui est mise en question par Derrida. Bien entendu, Derrida ne s'oppose pas à l'idée d'un monde inter-subjectif ; au contraire, il se préoccupe de comprendre comment cet inter-subjectivité est constituée et comment nous pouvons connaître autrui. Il s'engage ainsi plutôt sur la question du « consensus préalable », ou plus précisément de la possibilité ou de l'impossibilité d'y parvenir. Pour Derrida, la question de la « bonne volonté » n'est pas inutile, mais elle va trop vite ; s'il on ne sait même pas s'il y a un consensus préalable, à quoi sert la bonne volonté ?

Nous connaissons déjà la réponse de Gadamer : c'est grâce à la bonne volonté et à la méthode de question-réponse que nous naviguons dans le cercle herméneutique : à partir d'un consensus faible (voire erroné), le dialogue sans fin découle dans les questions et dans les réponses pour lesquelles la communication vise le consensus (qui n'est jamais parfait). Derrida n'est peut-être pas tant en désaccord avec cela ; mais sa perspective avec laquelle il affronte le problème de la compréhension est radicalement différente. Tandis que Gadamer parlait déjà du *consensus*, Derrida, lui, accentue la notion de *rupture*. Il ne faut néanmoins pas aller trop vite en pensant à ces deux termes de façon contradictoires. Si nous reconnaissons que le point de départ pour Derrida n'est pas la méthode de compréhension (et la bonne volonté qui l'anime), mais que c'est une question de notion d'inter-subjectivité, alors nous voyons que la rupture dont parle Derrida ne signifie pas une rupture entre les interlocuteurs. Quand il parle de cette dernière, il s'agit plutôt de la tension que subit notre vision du monde quand nous sommes face aux autres. La rupture ne s'oppose pas au consensus, elle

s'oppose à l'élargissement (du contexte). Quand nous entrons en relation avec autrui, notre vision du monde peut être en opposition voire menacée par une autre vision du monde ; le point de vue d'autrui s'insère dans notre horizon comme une rupture. C'est cette rupture qui est l'impulsion qui nous pousse à comprendre autrui, et c'est cette base avec laquelle l'élargissement du contexte peut nous conduire à la fusion des horizons. D'un côté, il y a la rupture, de l'autre côté, il y a l'élargissement du contexte et la continuité qui s'achève par la fusion des horizons. Mais ces deux aspects décrivent des moments différents de la compréhension. Ils ne se contredisent directement pas l'un l'autre.

Jusqu'à ici, nous avons vu des exemples qui mettent en évidence les différences qui séparent les deux penseurs, mais nous n'avons pas encore parlé de la cause de ce différend. Dans la troisième question posée par Derrida, cela deviendra plus clair.

iv. Troisième question

La troisième question, portait toujours sur la bonne volonté, est un prolongement de la deuxième question dans laquelle les deux notions, la rupture et la cohérence contextuelle, sont mises en contraste. Derrida l'a formulé, cette fois, en termes de *Verstehen* (compréhension). Il a demandé ainsi : « que l'on parle du consensus ou du malentendu (Schleiermacher), on peut se demander si la condition du *Verstehen*, loin d'être le continuum du "rapport" [...] n'[était] pas l'interruption du rapport, un certain rapport d'interruption, le suspens de toute médiation ? »⁹⁹ Cette question peut paraître superflue car Schleiermacher et Gadamer affirment aussi que la compréhension devient nécessaire dès qu'il y a un malentendu, une manque de la compréhension ou une interruption par ainsi dire dans la communication. Mais il y a des subtilités dans le questionnement

99. DERRIDA, op. cit., p. 343.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

de Derrida qui mérité un peu plus d'attention. Nous pouvons reconnaître que certaines idées dans la question sont des nouvelles formulations de la même problématique que nous avons vue ci-dessus. « Le continuum du rapport » est un autre moyen d'exprimer la continuité achevée par la fusion des horizons. Au lieu de parler de la rupture, Derrida a plutôt choisi le terme d'interruption. Mais il a également introduit des idées nouvelles. Derrida a mis, sur un côté, le consensus et le malentendu et, sur l'autre côté, l'interruption. Cela veut dire deux choses :

1. L'interruption n'est pas la même chose que le malentendu.
2. Le malentendu et le consensus sont les deux catégorisés par Derrida en tant que *Verstehen*.

Nous voyons ainsi qu'il y a des différences nuancés entre la position derridienne et celle de Schleiermacher ou de Gadamer. Pour ces derniers, l'interprétation est motivée par le besoin de résoudre un malentendu. Mais ce que Derrida veut dire est un peu différent.

La distinction entre le malentendu et l'interruption méritée davantage d'attentions. Le malentendu fut déjà un concept herméneutique chez Schleiermacher qui a défini l'herméneutique comme l'art d'éviter le malentendu [*Mißverständnis*]. Nous voyons la même idée chez Gadamer lorsqu'il a comparé l'acte de l'interprétation à celui d'un interprète intervenant entre deux personnes qui ne peuvent pas se comprendre à cause de la barrière des langues. L'interprétation n'est nécessaire que lorsqu'il y a un malentendu. Le malentendu, dans ce sens, n'est pas la même chose que l'« interruption du rapport » indiquée ci-dessus ; car le malentendu est, selon Derrida, conjugal au consensus. Cette assertion peut paraître surprenante, mais considérant ce que nous avons vu dans la section précédente sur la rupture et la continuité (elles représentent des moments différents d'un dialogue), nous avons raison de supposer que Derrida emploie ces concepts d'une manière différente que celle de Schleiermacher ou Gadamer.

Derrida oppose l'interruption, non pas au consensus, mais au continuum. Le malentendu présuppose que les deux interlocuteurs ont déjà entre dans la communication puisqu'il faut déjà être dans un dialogue avant que l'échec de la communication soit possible. Cela suppose qu'il y a, au moins, un consensus minimum (et préalable) entre eux. Derrida caractérise ainsi le malentendu et le consensus sous le titre de « continuum ». Nous avons vu ci-dessus la critique de Simon envers l'herméneutique gadamérienne disant qu'autrui dans un dialogue est assimilée par le sujet qui parle et qu'autrui n'est rien qu'une projection de soi.¹⁰⁰ Le continuum entre ces deux pôles — le soi et l'autre — n'est jamais interrompu même dans le cas où il y a un malentendu.

Par rapport au continuum, Derrida avance le concept d'interruption. Nous avons vu que Derrida critiquait l'herméneutique gadamérienne d'avoir présupposé la possibilité du consensus préalable. Ce que Derrida a appelé l'interruption est ainsi quelque chose qui « précède » le consensus préalable. Sur la question de l'autrui, Derrida est fortement influencé par Levinas. Lisons ce que Derrida écrit sur ce dernier à propos de nos relations avec les autres : « face-à-face avec l'autre dans un regard et une parole qui maintiennent la distance et interrompent toutes les totalités, cet être-ensemble comme séparation précède ou déborde la société, la collectivité, la communauté. »¹⁰¹ Derrida parle d'une interruption plus originaire que la communauté, c'est-à-dire que le consensus préalable qui est établi sur cette communauté. Cela explique pourquoi il emploie ces trois formulations qui paraissent assez énigmatiques : « l'interruption du rapport, un certain rapport d'interruption, le suspens de toute médiation ». L'« être-ensemble » avec l'autrui que Derrida veut décrire ici est à la fois une « interruption du rapport » mais il reste, en tout cas, un « rapport » entre le soi et l'autre. Il s'agit d'un rapport originaire, un rapport sans médiation.

100. Voir p. 54.

101. *ED*, p. 142.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

Les termes comme l'interruption et de la rupture seront évoqué à nouveau quand Gadamer et Derrida se rencontreront à Heidelberg en 1988 pour la colloque sur Heidegger. Malgré le fait que l'objectif principal de ce événement à Heidelberg est dédié à la relation entre Heidegger et le nazisme, Gadamer et Derrida ont l'occasion d'échanger quelques mots sur leur conversation de 1981. Voici leurs échanges :

Derrida Je sens qu'il faut que j'enchaîne sur « conversation » ... Lors de notre rencontre de Paris, il y a quelques années, c'était déjà la question. Et la conversation continue, comme vous voyez. . .

Gadamer Ah ! Chacun pense une chose, a dit Heidegger. . .

Derrida Je n'ai rien contre la conversation. Je crois qu'elle suppose cette interruption dont vous parliez tout à l'heure.¹⁰² Et déjà, la dernière fois, à Paris, la question était de savoir comment penser l'interruption, sans laquelle il n'y a pas de rapport à l'autre. . .

Gadamer Certainement.

Derrida ... et donc pas de conversation. Et cette rupture – j'enchaîne sur ce que vous disiez, n'est-ce pas, j'enchaîne toujours. . .

Gadamer Mais oui.

Derrida ... je suis dans la conversation – il y a plusieurs manières de penser la rupture dans le rapport à l'autre ; rupture qui est la condition du rapport à l'autre, sa structure même. Et je me rappelle que la question de la psychanalyse avait surgi à ce moment-là, entre nous. Il s'agissait de savoir si une herméneutique comme la vôtre (je résume grossièrement) allait pouvoir intégrer la psychanalyse. . .

Gadamer Mais certainement.

102. Cela réfère à la fin de la conférence de Gadamer où il a dit : « ... je pense que la communication peut toujours avoir lieu, et qu'il n'y a pas du tout chez moi cette insistance sur la *rupture* qui a formé le destin de la culture humaine d'aujourd'hui. » (*Heidelberg*, p. 53)

Derrida ... ou si ce que la psychanalyse introduisait de rupture, ou d'interruption, n'est-ce pas...

Gadamer Mais toujours à l'intérieur de l'échange, naturellement.

Derrida ... ne devrait pas obliger toute l'herméneutique, ou toute la pensée de l'interprétation, à se restructurer entièrement. [...] ¹⁰³

Ce bref échange semble donner une impression que les deux se sont bien entendus, car Gadamer a consenti à chaque remarque de Derrida à l'exception de la dernière. Mais lisons attentivement ce qui est en jeu ici. Derrida a voulu avancer sa thèse où l'interruption est la condition pour le rapport à l'autre. Gadamer a été d'accord sur ce point. En suite, Derrida précisa ce qu'il voulait dire avec la notion de l'interruption ou la rupture : « il y a plusieurs manières de penser la rupture dans le rapport à l'autre ». Ces manières de penser la rupture, selon Derrida, concerne la structure même de notre rapport à l'autre. Le problème, en revanche, consiste à comprendre cette notion de structure. En réponse à Gadamer, lorsqu'il suggère que l'interruption se trouve « toujours à l'intérieur de l'échange », Derrida propose de « restructurer entièrement » l'herméneutique. Ce dernier semble opposer à l'idée qu'il existe une intérieure (et par le même logique une extérieure) de la structure reliant le soi à l'autre. Les questions sur la structure, sur la structuralité et sur le rapport paradoxal entre l'intérieur et l'extérieur sont centrales à la déconstruction. Nous déferons l'examen de ces notions à un chapitre ultérieur. Mais nous pouvons déjà voir que Gadamer et Derrida entendent la notion de l'herméneutique différemment. Pour mieux comprendre cette différence, nous pouvons emprunter à une distinction de Jean-Luc Nancy. ¹⁰⁴

Nancy examine, comme Gadamer l'a aussi fait, la description heideggérienne du « cercle herméneutique » dans *Être et temps*. Heidegger se réfère pour la

103. *Heidelberg*, p. 90-92.

104. Jean-Luc NANCY, *Partage des voix*, Paris, Editions Galilée, 1982, 96 p.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

première fois à l'idée du cercle herméneutique dans le § 2, où il essaye de formuler la question de l'être. Il conclut que toute élucidation sur une telle question doit se poser à partir d'une compréhension de nous-même — en tant qu'observateur et enquêteur — et de notre être, c'est-à-dire *Dasein*. Il semble que, pour répondre à la question de l'être, il faut déjà avoir certaines connaissances sur l'être. Heidegger anticipe et rejette cette objection selon laquelle il y a là un raisonnement circulaire, parce que le concept de « raisonnement circulaire » ne s'applique pas aux questionnements qui demeurent dans un niveau ontologique. Dans le § 32, il revient sur la question du cercle d'une manière plus profonde. Après avoir expliqué que la compréhension est toujours structurée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, Heidegger suggère de ne pas penser le cercle comme vicieux. Gadamer et Nancy citent le même passage important de ce § 32 :

On ne peut donc déprécier ce cercle en le qualifiant de vicieux, fût-ce en se résignant à un vice. Le cercle révèle en lui une possibilité authentique du connaître le plus originel ; on ne le saisit correctement que si l'explication se donne pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables par de quelconques intuitions et notions populaires, mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ces anticipations selon « les choses elles-mêmes »¹⁰⁵

Selon Nancy, on peut interpréter le propos de Heidegger de deux façons différentes, en sorte qu'il y a deux moyens de comprendre le sens de l'herméneutique chez Heidegger. Nancy les appelle l' « herméneutique » et l' « hermeneuein ». La première, explique Nancy, est l'interprétation que l'on peut trouver dans

105. La traduction française dans les deux citations sont légèrement différente. La citation par Nancy est reproduite ici en raison de sa fluidité linguistique. Voir *ibid.*, p. 23-24 et *VM*, p. 287[271].

Vérité et méthode. Là, Gadamer remarque justement que le cercle apporte un sens « ontologique positif ». Parce que même dans le cercle, l'interprète s'oriente toujours par une anticipation du sens. Ce qui est important, et Gadamer suit Heidegger attentivement sur ce point, c'est de développer correctement les anticipations selon « les choses elles-mêmes ». Cela veut dire prendre conscience des dangers que posent les précompréhensions de la compréhension — à savoir, les pré-données, les pré-acquisitions, les pré-vision, etc. — et réviser constamment les interprétations qui reposent sur ces pré-donnés. Gadamer dépeint le processus de l'interprétation éloquentement :

Quiconque cherche à comprendre est exposé aux erreurs suscitées par des pré-opinions qui ne résistent pas à l'épreuve des choses mêmes. Telle est la tâche constante du comprendre : donner corps aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des « choses mêmes ». ¹⁰⁶

Les clés pour réaliser la possibilité positive du cercle consiste, pour Gadamer, en un contrôle pour séparer les bonnes des mauvaises pré-données. Nous voyons que les théories gadamériennes sur la réhabilitation de la tradition et sur la distinction entre les préjugés fondés et les préjugés non fondés sont des pratiques concrètes de cette tâche qu'il décrit comme la tâche constante du comprendre.

Néanmoins, Nancy se demande s'il est juste d'établir une correspondance simple entre le cercle herméneutique et le besoin de contrôler la précompréhension. Il en doute parce que le traitement de cercle herméneutique chez Heidegger est plus complexe qu'une telle correspondance suppose. Nancy remonte à la définition du cercle dans le § 2. Parce que, là, Heidegger donne une autre raison pour ne pas penser la question de l'être comme un cercle. Nancy paraphrase Heidegger : « la

106. *VM*, p. 288[272].

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

détermination de l'être d'un étant ne suppose pas la disposition d'un concept de l'être. »¹⁰⁷ Cela veut dire qu'il n'y a ni une présupposition d'un concept ni une anticipation du sens. Nancy suggère aussi qu'il est également valide de dire que *Dasein* est « posé » au lieu de dire « présupposé ». Parce que la présupposition est toujours liée à une position. C'est-à-dire, un (pré-)jugement ou une série de (pré-)jugements qui affirment quelque chose comme vrai ou faux. La « présupposition » de *Dasein* n'est rien de ce genre. Elle est la condition de possibilité pour la compréhension même. Nancy fournit un deuxième exemple et une autre formulation de cette idée. Quand Heidegger introduit pour la première fois l'idée de l'herméneutique dans *Être et temps*, il l'emploie pour décrire le caractère de la phénoménologie. Il s'agit d'une idée de laisser se manifester ou se découvrir quelque chose ; Nancy l'appelle le laisser voir. Ce qui doit laisser voir c'est *Dasein*. Il explique ainsi qu'« il s'agit donc beaucoup moins de déchiffrer un sens (celui de l'être) à travers les phénomènes, que de laisser le phénomène de la compréhension (l'étant "exemplaire" qu'est l'être-là [*Dasein*]) appréhender (recevoir) sa propre compréhension. »¹⁰⁸ La différence entre la présupposition et le laisser voir c'est que le dernier se rapproche d'« annoncer ». L'annoncer, pour Nancy, n'est ni interpréter, ni anticiper. « Il n'y a rien à interpréter, Nancy dit à propos de *Dasein*, il y a à annoncer le sens à ce(lui) qui l'a déjà compris. »¹⁰⁹

Nancy propose donc une autre manière de voir la structure de la compréhension qu'il appelle l' *hermeneuein*. Il revient au § 32 où Heidegger parle de l'*Auslegung* et de son lien avec la structure de l'*als*. Le mot « *Auslegung* », indique Nancy, ne peut pas être facilement traduit par l'« interprétation ». ¹¹⁰ Parce que Heidegger n'utilise pas ce mot dans le sens commun du terme. L'*Auslegung* consiste en une

107. NANCY, op. cit., p. 25.

108. Ibid., p. 30.

109. Ibid., p. 31.

110. Dans la traduction française de *Être et temps* par Emmanuel Martineau, le mot *Auslegung* est traduit par l'« explicitation ».

sorte de transformation dans la compréhension. Et cette transformation est une fonction de la structure de l'*als* [de l'en tant que]. C'est-à-dire, tout étant est saisi « en tant que » tel étant qu'il est.¹¹¹ L'*als* est la structure même de la compréhension ; cela signifie qu'il n'est pas une étape ultérieure de la compréhension qui est ajouté à une « perception pure » ; il n'y a pas de « perception pure » qui ne soit pas déjà structurée par l'*als*. La structure de l'*als* est ainsi une sorte de l'anticipation ou l'articulation pré-linguistique. Elle est plus primitive que l'expression explicite langagière. Avant le langage, la seule articulation possible de la compréhension est *Dasein*, compris en tant qu'un être-au-monde. En autres termes, l'articulation de la compréhension n'est rien d'autre que la facticité de l'être-au-monde. Ainsi, « l'*Auslegung* ne procède pas à partir d'une *anticipation pré-donnée*, explique Nancy, mais en sa structure et en son sens fondamental, l'*Auslegung* s'anticipe elle-même ».¹¹² Ce usage nouvel du terme l'*Auslegung* par Heidegger, Nancy l'appelle l'*hermeneuein*. L'*hermeneuein* consiste donc en ce que le sens « s'annonce à l'être-là [*Dasein*], ou s'ouvre dans l'être-là, comme sa propre annonce et comme sa propre ouverture ».¹¹³

Nancy suggère que cela fasse le contexte dans lequel Heidegger parle du cercle. Et il y a une différence avec l'interprétation gadamérienne du cercle herméneutique. Ici, rien n'est présupposé, au moins non pas en tant que subsistance permanente. Ce qui est « présupposé » est simplement *Dasein*. Nancy cite à nouveau *Être et temps*, à savoir un passage vers la fin du § 32, pour renforcer son point de vue :

Si toutefois on tient compte que l'image du « cercle » relève ontologiquement du mode d'être de l'étant subsistant (subsistance) (*Vorhandenheit/Bestand*), on devra éviter de caractériser ontologiquement

111. Martineau traduit le mot *als* par le mot « comme », à savoir dans l'usage « quelque chose comme quelque chose ».

112. NANCY, op. cit., p. 33.

113. Ibid., p. 35.

quelque chose de tel que l'être-là à l'aide de ce phénomène.¹¹⁴

Selon Nancy, il n'y a pas vraiment de cercle qui existe comme subsistance permanente. Il décrit la différence entre l'*hermeneuein* et l'herméneutique d'un autre point de vue : Tandis que l'herméneutique (c'est-à-dire l'interprétation gadamérienne de l'herméneutique heideggérienne) dit que nous sommes impliqués dans un cercle dans lequel l'anticipation de sens et la participation au sens ne cessent jamais ; l'*hermeneuein* se présente sur un niveau différent. Nancy explique pour l'*hermeneuein* qu' « il n'y est question ni de discontinuité ni de continuité, mais d'un battement — éclipse et éclat tout ensemble, syncope de la partition du sens — où s'ouvre le sens. »¹¹⁵ Dans cet optique, l'*hermeneuein* et l'herméneutique entendent la notion d'histoire très différemment. Dans l'herméneutique, l'histoire est ce sur lequel l'interprétation est fondé et ce par quoi l'accomplissement interprétatif et dialectique est atteint. Elle consiste à un monde historique dans lequel chaque personne habite. Par contre, l'*hermeneuein* n'appartient pas à l'histoire dans ce sens. Il n'est pas pris dans le déroulement de l'histoire, mais il est une ouverture, un commencement de l'histoire pour *Dasein*.

Pour Nancy, ces deux interprétations de l'herméneutique se trouvent à des niveaux différents ; il écrit :

l'herméneutique anticipe le sens, tandis que l'*hermeneuein* fait la structure anticipatrice ou « annonciative » du sens lui-même. La première n'est possible que sur le fond du second.¹¹⁶

Cette « anticipation » qui se trouve dans l'*hermeneuein* est ontologique (au sens où ce mot est utilisé par Heidegger dans *Être et temps*). Cela veut dire qu'elle est primordiale par rapport aux pré-donnés, aux précompréhensions et aux préjugées qui jouent un rôle important dans l'herméneutique. En d'autres

114. Ibid., p. 34.

115. Ibid.

116. Ibid., p. 37.

termes, l'*hermeneuein* n'est pas le contraire de l'herméneutique, mais il en est constitutif. Corollairement, cela veut dire qu'un cercle herméneutique est toujours « paradoxalement ouvert ». ¹¹⁷ Et cela ne veut dire pas la même chose que ce que Gadamer appelle l'ouverture. Jusqu'ici, nous voyons que, pour Gadamer, l'ouverture est une attitude d'être disponible à écouter et à réévaluer les préjugés. L'ouverture, dont parle Nancy, est une ouverture ontologique. Elle implique une « altération » du sens, ou autrement dit l'impossibilité du retour au même sens dans le cercle.

L'ouverture de l'*hermeneuein*, écrit Nancy, est en ce sens ouverture du sens et au sens en tant qu'*autre*. Non pas à un « autre » sens, supérieur, transcendant ou plus originel, mais au sens lui-même en tant qu'*autre*, à une altérité définissant le sens. ¹¹⁸

Nous pouvons reconnaître, dans la description de l'*hermeneuein* par Nancy, quelques concepts familiers qui ont déjà apparus dans les échanges entre Gadamer et Derrida. Voici les plus pertinents pour nous :

- Le sens n'est pas anticipé, mais il s'annonce lui-même dans l'*hermeneuein*.
- L'*hermeneuein* entendu en tant qu'une « éclipse » ou un « éclat ».
- L'ouverture du sens vers le sens lui-même en tant qu'*autre* qui définit le sens même.

Nous pouvons reformuler les questions de Derrida par rapport à cette définition de l'*hermeneuein*. Ce que Derrida a désigné par « l'interruption du rapport, un certain rapport d'interruption, le suspens de toute médiation », nous pouvons les comprendre au niveau de l'*hermeneuein*. Le sens de l'*hermeneuein* ne peut pas être catégorisé par les notions comme « continuité » et « discontinuité ». D'une manière similaire, on ne doit pas entendre la notion de l'interruption dans la

117. Ibid., p. 39.

118. Ibid., p. 39.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

même catégorie comme le consensus et le malentendu. Elle désigne l'ouverture même du cercle herméneutique ; et elle n'a donc rien à voir avec la médiation entre les interlocuteurs dans un dialogue. La notion de l'ouverte chez Gadamer a pour but de garder un esprit ouvert dans un dialogue et d'arriver à un point de vue supérieur, qui dépasse les perspectives limitées des chaque interlocuteur.¹¹⁹ Par contre, l'ouverture de l'*hermeneuein* est la marque de finitude de *Dasein*. *Dasein* ne construit pas le sens, il se laisse imposé par . Ou dans les termes de Nancy, *Dasein* s'ouvre envers le sens.

À propos de cette notion d'ouverture en soi-même, nous pouvons voir un parallèle dans la caractérisation de la *phusis* par Heidegger dans son *Introduction à la métaphysique*. Là, il écrit que la *phusis* est ce qui « s'épanouit à partir de soi », elle est « l'action de se déployer en s'ouvrant », ¹²⁰ etc. La *phusis*, comme le sens (compris dans le niveau de l'*hermeneuein*), s'ouvre en elle-même sans notre participation. C'est dans ce sens qu'elle se présente comme une « altérité » pour nous. En effet, toutes ces notions s'orientent vers la même idée. Le « rapport » entre le sens et *Dasein* (si on peut continuer de parler du rapport), n'est ni celui d'une participation ni celui d'une anticipation. C'est ce que Nancy appelle un « laisser voir ». On peut le décrire en tant qu'une « rupture » ou une « interruption » même s'il n'y a jamais eu aucune « médiation » entre le sens et *Dasein*. Enfin, l'« altérité » dans cette conception indique la finitude de *Dasein*. La « présupposé » de la connaissance n'est pas quelque chose d'identifiable ou de fixé ; nous sommes « jetés » dans une ouverture qui n'est pas assimilable, c'est-à-dire qui est l'« autre ».

Certes, la notion de la finitude s'apparaît aussi dans l'herméneutique gadamérienne. Dans ce cas, la finitude est cependant caractérisée par la distance

119. Nous avons vu cette discussion chez Gadamer ci-dessus ; voir p. 60.

120. Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert KAHN, Gallimard, 1980, 238 p., p. 16.

interprétative. Autrement dit, la compréhension n'est toujours qu'une approximation du sens. C'est une finitude qui se trouve dans le cercle herméneutique. Pour Gadamer, l'acte de s'engager correctement dans le cercle, c'est de toujours améliorer la compréhension, les interprétations et les approximations à la vérité. Même si Gadamer précise que cette tâche de raffiner la connaissance ne s'accomplit jamais, la notion de la finitude gadamérienne n'a pas la même portée que celle employée dans le point de vue de l'*hermeneuein*. Le fait que l'on ne peut pas précisément saisir une chose, n'a aucune importance sur le statut ontologique de cette chose. Par exemple, la valeur exacte de π ne pourra jamais être connue, mais cela ne signifie que la notion de π est incertaine. La finitude dont parle Gadamer décrit ainsi une limitation de la capacité humaine de connaître. Par contre, la finitude sur le plan « l'*hermeneuein* » indique la condition d'existence de notre être.

Dans cette optique, pouvons-nous dire que dans ce débat entre Gadamer et Derrida, leurs discours reposent sur deux niveaux différents ? Concluons que Gadamer a parlé de l'herméneutique tandis que les questions de Derrida jouent sur le niveau de l'*hermeneuein* ? Gadamer a eu raison en promouvant le dialogue vivant comme un moyen utile voire essentiel pour parvenir à la compréhension. Mais nous avons vu aussi qu'il existe des cas limités qui soulevaient des doutes sur la structure ontologique de la compréhension en demandant si cette dernière s'est fondé sur une médiation préalable — qui inclus le consensus et le malentendu. Les critiques de Derrida se posent donc sur cette question ontologique. Si une médiation et un consensus préalable sont déjà présumé dans l'herméneutique, est-elle capable de révéler les conditions les plus fondamentales de la compréhension humaine ? Cela met en cause l'objectif annoncé de l'herméneutique gadamérienne.

Mais restons mesuré ; nous n'avons rien prouvé sur la portée ontologique de

l'herméneutique. La distinction tenue entre l'herméneutique et l'*hermeneuein* est simplement un point de vue de Nancy. Il faut se demander, Est-ce que cette distinction est une façon valable de comprendre le différend entre Derrida et Gadamer ? Autrement dit, est-ce qu'elle nous permet de reconnaître la différence entre les points de vue de Gadamer et de Derrida sans pour autant affirmer qu'ils se contredisent ? Même si nous acceptons que leurs discours se situent sur des plans différents, le problème ne disparaît pas. Les propositions de Gadamer ne consistaient pas simplement en des stratégies pour interpréter et communiquer ; elles se réclamaient d'une universalité. Il est impossible d'affirmer une thèse relative à l'herméneutique sans avoir certaines suppositions sur le plan de l'*hermeneuein*. Nous avons vu que Nancy affirmait aussi bien que l'herméneutique se fonde sur l'*hermeneuein*. Il s'agit ainsi de savoir si les propos de Gadamer impliquent des présuppositions ontologiques insoutenables. C'est une question bien plus complexe qu'elle ne paraît, et nous la traiterons dans un chapitre ultérieur.

Avant de terminer son questionnement, Derrida a remarqué une stratégie que Gadamer l'avait employée. Derrida s'est référé à une phrase que Gadamer dit souvent : l'expérience que nous connaissons tous.¹²¹ Cette formule est un appel à une expérience commune. Sur le plan de *Vérité et méthode* aussi, nous voyons que toutes les parties se sont construites autour les expériences que tout le monde pouvait en principe partager, comme l'expérience de l'art, l'expérience historique, l'expérience lagagière, etc. Mais Derrida s'est méfié de cette « expérience commune ». Sa critique est double, il a dit :

Le Professeur Gadamer s'est référé avec insistance à cette « expérience (*Erfahrung*) que nous connaissons tous », à une description de l'expérience qui ne serait pas une métaphysique en elle-même.

121. Il y a une variation sur la formulation, mais voir par exemple, *TI*, p. 201, *VM*, p. 140[128], 319[302], etc.

Souvent les métaphysiques (et peut-être même toutes) se sont présentées comme les descriptions de l'expérience même, de la présentation même. D'autre part, je ne suis pas sûr que nous fassions précisément l'expérience que dit le Professeur Gadamer, à savoir le « bien entendu » dans le dialogue ou le succès de la confirmation.¹²²

Nous voyons encore ce différend sur la question si l'herméneutique gadamérienne est enfin une « métaphysique ». Mais une autre question se pose immédiatement : de quelle sorte de métaphysique est-il question ici ? La notion de métaphysique est si générale qu'elle peut s'appliquer aux théories très variées. Husserl, même s'il critique fortement un type de la métaphysique qui objectivise le monde, n'hésite pas à décrire ses propres travaux comme métaphysique.¹²³ Nous avons vu ci-dessus que Derrida a un point de vue ambivalente sur la métaphysique ; il regroupe et critique parfois certains types des pensées sous le titre de la métaphysique, mais, enfin, il ne pense pas qu'un dépassement de la métaphysique soit possible. Il est inutile de nous faire enfermer plus longtemps sur la notion de la métaphysique.

En revanche, la pratique du recours aux expériences communes est une question qui mérite davantage de l'attention. Dans quel sens pouvons-nous dire qu'une expérience est partagée par tous ? Derrida a précisément doute d'avoir l'expérience que Gadamer avait décrite. Et une deuxième question qui est peut-être plus importante, jusqu'à quel point nous avons le droit d'appui sur une expérience dite commune pour avancer une thèse ? Il semble que Gadamer et Derrida répondraient différemment à ces questions. Cette différence se fonde sur deux tendances de la phénoménologie husserlienne que Gadamer et Derrida ont,

122. DERRIDA, « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », p. 343.

123. Voir Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes : Introduction à la Phénoménologie*, trad. de l'allemand par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 1953, 136 p., p. 118 et Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de l'allemand par Gérard GRANEL, Gallimard, 1976, 602 p.

chacun à leur propre façon, développées. Gadamer annonce déjà dans l'introduction de *Vérité et méthode* que ce ouvrage satisfera l'exigence du « caractère scrupuleux de la description phénoménologique [husserlienne] ». ¹²⁴ Il réaffirme son détermination à suivre la phénoménologie descriptive husserlienne dans « Texte et interprétation » en disant qu'il n'est pas « réellement détaché du cercle de l'immanence phénoménologique, maintenue avec rigueur par Husserl ». ¹²⁵ Tandis que Gadamer soutient cet aspect descriptif de la phénoménologie husserlienne ; la réception derridienne de la phénoménologie est moins chaleureux. Dans *La voix et le phénomène*, par exemple, Derrida critique Husserl pour avoir fondé sa phénoménologie sur une présence.

Dans les trois questions et les réponses, nous n'avons vu aucun accord entre Gadamer et Derrida. Il est parfois difficile d'identifier le point de conflit entre eux. Nous avons reconstruit un dialogue (avec l'aide des autres œuvres de Gadamer et de Derrida et des littératures secondaires) qui présentent leurs points de vue en opposition. Bien sûr, il ne faut pas insister seulement sur l'opposition entre eux, car il existe aussi beaucoup de points communs.

v. La conférence de Derrida : « Interpréter les signatures (Nietzsche / Heidegger) »

Dans la deuxième journée, Derrida a également prononcé une conférence. Le destin de ce texte est un peu particulier. D'abord ce texte semblait être hors sujet par rapport à l'objectif attendu de la rencontre : un débat entre l'herméneutique et la déconstruction. Derrida a parlé d'une interprétation de Nietzsche par Heidegger sans mentionner Gadamer ou ses pensées. Deuxièmement, Derrida a refusé la publication de ce texte dans sa forme originale. Pourtant, il existe des

124. *VM*, p. 15[5].

125. *TI*, p. 200.

traductions en allemand et en anglais qui se trouvent dans un recueil allemand et dans un recueil américain de cette conférence. Il est impossible de connaître précisément la raison de cette décision chez Derrida. Peut-être en raison de cela, ce texte de Derrida est beaucoup moins étudié et moins discuté par les commentateurs. Également, il n'est pas évident d'établir un lien entre ce texte et le reste du débat.

Derrida a choisi d'examiner l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. La thèse de Heidegger affirme qu'il y a une unité dans la pensée de Nietzsche, et que cette unité est engendrée par l'unité de la métaphysique occidentale. Derrida a commencé par la préface du livre *Nietzsche* par Heidegger. Il a trouvé la première phrase surprenante : « Nietzsche — intitule ici la cause de sa pensée. »¹²⁶ Derrida s'est demandé quelle est la signification du mot « cause » ici, et comment comprendre l'affirmation que la pensée est « causé » par le penseur. Cette confusion est de courte durée, car Heidegger explique immédiatement que le nom « Nietzsche » désignait ici l'ensemble des pensées nietzschéen plutôt que le penseur ; « Nietzsche » fut simplement le nom sous lequel ces pensées étaient regroupées. Cependant, l'unité de la pensée de « Nietzsche » est également mise en question par Derrida. Parce que cette unité est, dans un sens supposé. Lorsque Heidegger décide de réduire « Nietzsche » à l'ensemble de ses pensées, l'existence d'un tel ensemble, d'une telle totalité est déjà supposée. Heidegger désigne un thème qui réunit tous les penseurs nietzschéens : « l'achèvement de la métaphysique » Nietzsche est ainsi devenu le porteur du destin de la métaphysique occidentale pour Heidegger.

Derrida conteste cette lecture de Nietzsche par Heidegger. Le nom « Nietzsche » ne se borne pas par la vie empirique de Nietzsche. Il s'agit d'un nom dont l'identité

126. Jacques DERRIDA, « Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger) », in *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, sous la dir. de Diane P. MICHELFELDER et Richard E. PALMER, trad. par Diane MICHELFELDER et Richard PALMER, SUNY Press, 1989, p. 58-71, p. 60.

2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981

peut toujours être déferée, car il se définit dans la série d'interprétations des textes de Nietzsche dans l'histoire. Le point de vue de Derrida ici ressemble dans un certain mesure l'idée de *Wirkungsgeschichte* chez Gadamer.

Derrida a continué d'examiner l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Une des raisons pour lesquelles Heidegger insiste sur cette unité de la pensée est, selon Derrida, afin de défendre Nietzsche contre les abus de ses pensées. Heidegger ignore totalement, par exemple, toute information biographie concernant Nietzsche, particulièrement la biographie composée par la sœur de Nietzsche. Pour Heidegger, comprendre un penseur c'est de le comprendre par rapport à un contexte historique. Il place alors Nietzsche au seuil de la métaphysique occidentale : Nietzsche avait embarqué sur un chemin vers le dépassement de la métaphysique, mais il restait malheureusement toujours une métaphysique. Derrida a suggéré que Heidegger, en formulant les pensées nietzschéennes d'une telle manière, succombait lui-même à l'ambiguïté. Il écrit : « en sauvant Nietzsche, Heidegger le perd aussi ; il veut en même temps sauver et lâcher Nietzsche. Au moment où il affirme la singularité de la pensée de Nietzsche, Heidegger montre aussi, avec toute sa force, que son pensé répète les schémas les plus forts et les plus généraux de la métaphysique. »¹²⁷ Le problème aux yeux de Derrida est l'exigence de maintenir un nom unique — pour une personne ou pour l'histoire de la pensée occidentale. Pourquoi alors, doit-il y avoir un « Nietzsche » unique ? Et pourquoi ne peut-il exister qu'une métaphysique occidentale ? Derrida a précisé que la lecture de Nietzsche par Heidegger était imprégnée par des présuppositions métaphysiques.

Nous pouvons avec recul voir que cette conférence n'a pas beaucoup de rapport avec l'herméneutique gadamérienne. Le point peut-être le plus pertinent est la question relative à la singularité d'une métaphysique. Nous avons vu tout à

127. Ibid., p. 65.

l'heure que, Derrida a parlé d'ailleurs de sa méfiance à propos le dépassement de la métaphysique. Il n'existe aucune information sur la discussion après la conférence de Derrida. Nous ne pouvons pas savoir ni les échanges (s'il y en a eu) entre Gadamer et Derrida, ni l'opinion de Gadamer sur cette conférence. Cependant, nous savons que Nietzsche est devenu un point de repère pour Gadamer dans un article qu'il a ajouté pour le recueil de cette conférence. Dans *Destruction et déconstruction*, Gadamer a affirmé que la raison de son différend avec Derrida était une différence sur l'interprétation de Nietzsche.¹²⁸ De même, dans un article publié plus tard intitulé « Déconstruction et herméneutique ». Là, Gadamer a toujours vu l'interprétation heideggérienne de Nietzsche comme le point de séparation entre eux. Il était d'accord avec l'interprétation heideggérienne tandis que Derrida avait l'avis contraire.¹²⁹

Nous devons néanmoins nous demander si Nietzsche est vraiment un point de comparaison approprié pour relier l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne. La philosophie de Nietzsche est, par sa conception, délibérément difficile à interpréter. Nietzsche écrit souvent en aphorismes et ailleurs il se présente en tant qu'un autre personnage, comme par exemple dans *Ainsi parlait zarathoustra*. Outre les interprétations heideggérienne et derridienne que nous venons de voir, il existe innombrables d'autres interprétations de Nietzsche, certaines bonnes et d'autres mauvaises. Le problème c'est que Nietzsche inspire des interprétations si différentes et controversées qu'il ne sert pas un bon point de référence pour comparer d'autres philosophies. Si la philosophie de Nietzsche est par nature ambiguë, peut-être les interprétations chez Derrida et chez Heidegger sont tous les deux juste, ou peut-être tous les deux erronées. Robert C. Holub avance précisément une telle hypothèse. Il propose

128. GADAMER, « Destruction et déconstruction », p. 149.

129. Hans-Georg GADAMER, « Déconstruction et herméneutique », in, *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1988, p. 156.

une autre interprétation de Nietzsche qui n'est ni celle de Derrida ni celle de Heidegger. Holub tente d'entendre le perspectivisme — qui est très souvent attribué à Nietzsche — par rapport aux sciences de la nature, que Nietzsche connaissait bien.¹³⁰ Il suggère que la raison pour laquelle Nietzsche affirme qu'il y a des multiples d'interprétations est liée à la physiologie humaine. Les interprétations sont des réponses aux besoins psychologiques et cognitifs. Holub réfère à l'aphorisme 354 dans *La gai science* afin de montrer que Nietzsche s'intéresse aux études de la physiologie et de la biologie de son époque. La conscience d'une personne, lui représente le monde d'une manière imparfaite. De même dans la sphère sociale où la construction d'un langage facilite la tâche d'exprimer et de communiquer ces représentations du monde ; mais ses expressions restent elles aussi imparfaites. Holub suggère que la notion d'interprétations chez Nietzsche a pour but de prendre en compte des imprécisions des représentations et des expressions du monde.¹³¹

La thèse que Holub veut avancer, c'est que le perspectivisme nietzschéen n'a rien à voir avec le projet du dépassement de la métaphysique auquel Heidegger attache une grande importance. Parce que les pensées de Nietzsche n'ont pas été développé principalement comme un rejet de l'idéalisme allemand, mais comme une réaction aux discours scientifiques de ses contemporaines.¹³² Il n'est pas notre but à présent d'évaluer cette interprétation de Nietzsche donnée par Holub. Il nous suffit d'avoir montré que les interprétations de Nietzsche se divergent à un tel point qu'il devient difficile de les comparer. Les pensées de Nietzsche, au lieu d'être un point de repère qui peut nous aider à déchiffrer le différend entre Derrida et Gadamer, semble plutôt un obstacle pour comprendre ses positions.

130. Robert C. HOLUB, « Understanding Perspectivism : Nietzsche's Dialogue with His Contemporaries », in *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Jeff MALPAS, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 111-134, p. 118.

131. Ibid., p. 124.

132. Ibid., p. 125.

En tout cas, nous avons vu que dans cette rencontre entre Gadamer et Derrida, il s'est passé peu de choses entre eux. Il n'est donc pas surprenant que ce débat est connu pour être un « débat invraisemblable ». Cependant, c'est un bon point de départ pour déchiffrer les similarités et les différences entre Gadamer et Derrida. Dans les deux chapitres suivants, nous allons examiner deux démarches comparant l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne, qui sont néanmoins insuffisantes à aller au cœur de ce débat.

Deuxième partie

Deux voies de comparaison trompeuses

3. Deux moyens de penser

l'écriture

L'écriture est un concept qui occupe un lieu central dans le différend entre l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne. Il n'est pas difficile de trouver des différences apparentes entre les deux moyens de traiter la notion d'écriture dans leurs pensées. D'un côté, Gadamer valorise le dialogue vivant, de sorte que la lecture d'un texte doit « rendre la parole au texte fixé ». ¹ Cela semble suggérer que le texte est secondaire par rapport à la parole chez Gadamer. Quant à Derrida, il critique fortement le phonocentrisme dans la philosophie pour avoir privilégié la parole au détriment de l'écriture. Il est facile de poser le différend entre ces deux pensées en opposant simplement l'écriture à la parole : Gadamer valorise la première tandis que Derrida revendique la seconde. Cependant, Jean Greisch a déjà averti en 1977, avant la rencontre de 1981, que cette opposition simple et apparente cache une situation beaucoup plus complexe. ² Une telle opposition simple reste néanmoins attirante pour les défenseurs de Derrida. Il est trop facile d'accuser Gadamer de phonocentrisme. Parfois, même les commentaires sophistiqués et nuancés se tournent vers cette solution trop facile. Prenant pour exemple un analyse par Vincent Houillon qui cherche à identifier la base du différend entre Derrida et Gadamer.

1. *TI*, p. 213.

2. Jean GREISCH, *Hémeneutique et Grammatologie*, Paris, Edition CNRS, 1977, p. 76-77.

i. La réduction au sens et la réduction du sens

L'analyse d'Houillon se déploie en trois temps. Dans un premier moment, Houillon développe l'interprétation de Nancy qui distingue entre deux niveaux de l'herméneutique : l'herméneutique et l'*hermeneuein*. Comme Nancy, il soutient que le vrai enjeu de l'herméneutique se trouve dans l'*hermeneuein*. En suite, Houillon analyse la notion de l'écriture chez Gadamer. Plus précisément, il critique le privilège de la parole par rapport à l'écriture chez Gadamer. Finalement, Houillon examine les interprétations différentes de la poésie de Paul Celan chez Derrida et chez Gadamer. Cela a pour but de montrer avec des exemples concrets les approches différentes de l'interprétation. Ce qui nous intéresse dans cette analyse riche d'Houillon est la deuxième partie où la relation entre l'écriture et la parole est élaborée. Notre but est de montrer qu'une simple opposition entre la parole et l'écriture masque une complexité qui est trop facilement ignorée. Il est donc nécessaire d'étudier plus en détail cette partie de l'analyse d'Houillon.

Houillon situe la problématique qui entoure le différend entre Gadamer et Derrida en termes d'une opposition qu'il a empruntée à Derrida : la réduction *au* sens et la réduction *du* sens.³ Le mot réduction est entendu dans le sens phénoménologique, c'est-à-dire une *epochè* ou une mise entre parenthèses de ce qui est en question. La réduction au sens signifie donc une suspension de toutes les présuppositions qui empêchent le surgissement du « sens » véritable. La phénoménologie husserlienne est nommée comme un modèle de ce genre de réduction. L'*epochè* phénoménologique a toujours eu pour but de retourner aux choses mêmes, non pas les choses entendues comme choses objectives, mais les choses par rapport à nous et le sens qu'elles ont dans le monde humain. Il s'agit ainsi d'une réduction au nom de ce sens primordial. Cependant, l'idée de l'existence d'un sens unique et unifiant n'est jamais questionné dans cette

3. HOUILLON, op. cit., p. 110.

réduction ; elle est la supposition ultime qui rend possible la réduction. Donc, on peut parler d'une réduction de cette première réduction, c'est-à-dire une réduction qui met en question aussi cette supposition qu'il existe un sens unifiant. Ce deuxième niveau de la réduction est appelé la réduction *du* sens.

Houillon situe le concept du sens à l'époque de la métaphysique où le sens est conçu comme le signifié final. Autrement dit, ce qui est à la fin de la chaîne signifiant-signifié. Le sens ne renvoie pas à un autre signifié, il est le *télos* de la métaphysique occidentale — qui par ce fait peut être également appelé la métaphysique du sens. La déconstruction consiste donc en une *épochè* de cette métaphysique en réexaminant la condition de possibilité du sens. En un mot, la déconstruction derridienne est une réduction *du* sens. Le point décisif qui sépare Gadamer de Derrida, selon Houillon, est que l'herméneutique gadamérienne demeure encore dans cette métaphysique du sens, c'est-à-dire une réduction *au* sens. La déconstruction représente la « rupture » à l'égard de cette métaphysique.

On peut comprendre cette rupture de deux façons. D'abord, cette métaphysique du sens est en effet synonyme de la métaphysique de la présence que Derrida critiquait toujours. On peut entendre la rupture par un écart vis-à-vis à l'époque de cette métaphysique qui se maintenait depuis Platon jusqu'à Hegel (voire jusqu'à Heidegger comme le suggérait parfois par Derrida). Deuxièmement, dans cette métaphysique, le sens est le signifié ultime (voire transcendantal) ; il est la présence originelle à laquelle tous les signifiants renvoient. Autrement dit, chaque présent est donc une ré-appropriation de cette présence originelle. La rupture représente, dans ce cas, une interruption de cette référence continuelle à la présence originelle. C'est dans ces deux sens que Houillon interprète la rupture dont parle Derrida dans *Bonnes volontés de puissance*.

Ensuite, Houillon essaye de montrer que, l'herméneutique gadamérienne demeure toujours dans cette métaphysique du sens. Nonobstant de la contestation

3. Deux moyens de penser l'écriture

que Gadamer présente dans *Texte et interprétation*⁴, Houillon maintient que Gadamer n'a pas rompu avec cette époque de la métaphysique. La raison principale de cette critique c'est la place secondaire et dérivée accordée à l'écriture que l'herméneutique gadamérienne semblait soutenir. Houillon appuie sur la formule, souvent répétée par Gadamer, que la tâche de l'interprétation consiste à transformer le texte en un discours.⁵ Il comprend cette formule dans ce sens : l'écriture est secondaire par rapport à la parole parce que seulement la dernière est capable de relever la pleine présence du sens. Par conséquent, l'écriture doit toujours référer à la parole originelle et la lecture doit être une « restitution à la parole ».⁶

Houillon voit ainsi l'herméneutique gadamérienne comme complice de la métaphysique que critique Derrida. Ce dernier se battait toujours contre la domination de la parole sur l'écriture — qui est appelé phonocentrisme par Derrida — dans la métaphysique occidentale. En effet, il ne s'agit pas simplement d'une hiérarchie entre ces deux termes. Si l'on examine plus attentivement la notion de la parole, elle est privilégiée par rapport à l'écriture grâce à sa proximité avec la présence. Cela signifie que la parole peut plus fidèlement transmettre notre vouloir-dire dans son immédiateté. C'est essentiellement la critique de l'écriture qu'on peut trouver dans le *Phèdre* : l'écriture est éloignée de son auteur de telle sorte qu'elle devient muette et ne peut pas se défendre contre les interrogations et les examens. Nous pouvons imaginer une structure hiérarchisée :

1. Le sens est émergé dans l'immédiateté de la pensée, c'est-à-dire le vouloir-dire.
2. Dans un deuxième temps, ce vouloir-dire est extériorisé dans la parole qui reste assez proche de la présence originale de la pensée.

4. Cf. *TI*, p. 227. Nous l'avons vu dans la chapitre précédente, voir p. 47.

5. HOUILLO, op. cit., p. 112-113.

6. Ibid., p. 113.

3. Enfin, l'écriture est la fixation de la parole ; elle est encore plus éloignée du vouloir-dire original parce qu'elle est figée.

La présupposition derrière la domination de la parole sur l'écriture, c'est que les deux sont dérivées de la même source — c'est-à-dire la pensée ou la pleine présence du sens. La supériorité de la parole sur l'écrit est fonction de leur distance par rapport à cette présence. Le phonocentrisme conduit ainsi à une métaphysique de la présence. La question se pose donc de savoir si l'herméneutique gadamérienne repose vraiment sur un phonocentrisme. Poursuivons l'analyse de Houillon sur la notion d'écriture chez Gadamer. Sur cette question, Houillon présente trois pièces d'évidences favorables à sa thèse.

Premièrement, il cite un long passage de *Vérité et méthode* où Gadamer semble parler du caractère secondaire de l'écriture par rapport à la parole :

Certes, en comparaison du facteur langagier, le facteur de l'écriture apparaît comme un phénomène secondaire. En effet, le langage par signes de l'écriture se réfère au langage véritable, celui du discours (*Rede*). Mais ce qui n'est nullement secondaire pour l'essence du langage, c'est le fait que celui-ci est susceptible d'être écrit. Bien plus cette aptitude repose sur le fait que le parler lui-même participe à la pure idéalité du sens qui se communique en lui. L'écriture est l'idéalité abstraite du langage. C'est pourquoi le sens d'une notation écrite peut être fondamentalement identifié et répété. Seul ce qui est identique dans la répétition était vraiment déposé dans la notation écrite. Comprendre par la lecture, ce n'est pas répéter quelque chose de passé mais participer à un sens présent.⁷

Il est vrai que, dans ce passage, il y a certaines phrases qui donnent du poids à la thèse d'Houillon. Notamment, si on considère littéralement les phrases

7. *ibid.*, p. 114. Ce passage est tiré de *VM*, 414[396].

3. Deux moyens de penser l'écriture

comme « l'écriture se réfère au langage véritable, celui du discours » ou « le parler lui-même participe à la pure idéalité du sens qui se communique en lui ». Houillon a des raisons de dire que, chez Gadamer, la lecture est une reconversion de l'écriture à la parole. Ceci n'est pas si différent de l'affirmation gadamérienne que l'interprétation d'un texte se passe comme un dialogue entre le texte et le lecteur.

Cependant, la conclusion que tire Houillon ici est problématique. Certes, chez Gadamer, « l'écrit renvoie alors à un dit originaire, renvoie en arrière de lui à une présence pleine », mais cela n'est pas suffisant pour soutenir la conclusion que « la détermination de l'écriture par Gadamer [est] commandée et encadrée par une *archéologie* et une *téléologie* du sens, de la présence du sens propre. »⁸ Il est vrai que Gadamer parle de l'énoncé original du texte, il l'appelle la restitution. Mais son propos est plus complexe qu'une simple « archéologie » ou une recherche en arrière pour le sens originaire. Gadamer écrit :

Écrire est plus que la simple fixation de ce qui est dit. Toute fixation écrite renvoie certes au dit originel, mais il lui faut aussi regarder vers l'avant, car tout dit est aussi toujours dirigé vers la compréhension, et, de ce fait, englobe toujours l'autre.⁹

Houillon entend le concept de la restitution d'une manière trop simplifiée. Nous ne nous attardons pas sur ce point trop longtemps car nous y reviendrons après avoir examiné la notion d'écriture chez Gadamer plus en détail. Passons au deuxième exemple que présente Houillon.

Dans un deuxième moment, Houillon tourne son attention vers le concept de la répétition. Il ne conteste pas le fait que la répétition est un trait essentiel de l'écriture. Le caractère principal qui distingue l'écriture de la parole c'est qu'elle peut être répétée ; on peut relire ou retranscrire le même texte et on peut même

8. HOUILLON, loc. cit.

9. *TI*, p. 212.

léguer le texte à une génération postérieure. Ainsi, Derrida et Gadamer prennent les deux la répétition pour un caractère essentiel de l'écriture. Certainement, ils seraient influencés par la notion de répétition chez Heidegger. Dans le § 74 de *Être et temps*, Heidegger explore la notion d'historialité. Le concept de répétition (*Wiederholung*) est particulièrement important afin de comprendre la temporalité authentique de *Dasein*. « La répétition du possible, écrit Heidegger, n'est ni une restitution du "passé", ni une liaison après coup du "présent" à ce qui est "révolu". »¹⁰ La répétition se lie essentiellement à l'avenir du *Dasein*. Cette dimension productive de la répétition est reprise par Derrida et par Gadamer. Néanmoins, Houillon semble suggérer que la répétition signifie quelque chose de différent pour les deux ; et que, dans l'herméneutique gadamérienne, la répétition est simplement une affirmation du sens original d'un texte. Il est conscient du fait que Gadamer affirme toujours que l'interprétation d'un texte est inépuisable. Mais, le point de la contestation pour Houillon appuie sur le point que l'identité du texte reste immobile même dans la répétition chez Gadamer. Dans un mot, c'est justement la présence du texte qui est répétée. Houillon explique que Derrida a conçu la répétition d'une autre manière. Pour Derrida, la répétition n'est jamais identique à elle-même. C'est toujours une répétition dans l'altérité. Plutôt de parler de la répétition, le terme « itération » est peut-être plus approprié. Ainsi, Derrida nomme la possibilité inhérente de la répétition des signes écrits : l'itérabilité. Cela veut dire que chaque lecture, chaque interprétation d'un texte diffère nécessairement d'une autre ; elles ne retrouvent pas le sens original provenant du texte même. Il est donc impossible de penser un sens pur et idéal ; tout sens inclut déjà en lui l'itérabilité, c'est-à-dire la possibilité d'être réinterprété et manifesté autrement. Ni l'auteur ni aucun lecteur ne peut se réclamer du sens propre. Cela est une marque de la finitude

10. HEIDEGGER, *Être et Temps*, p. 385.

3. Deux moyens de penser l'écriture

de notre être.

Houillon reconnaît que Gadamer a lui aussi traité de la question de la finitude de l'auteur et des lectures sous la formule *Wirkungsgeschichte* (l'histoire de l'action). Nous avons abordé ce sujet ci-dessus¹¹, mais rappelons-nous les essentiels. Gadamer dit que toute interprétation se produit à partir d'une certaine perspective. Par rapport à la place dont nous occupons dans l'histoire, tout ce qui nous est donné est borné par un horizon. L'horizon marque donc la limite et la finitude de la compréhension. On ne cherche pas à une comprendre mieux que l'auteur originel, mais à « comprendre autrement ».¹² Malgré cela, Houillon entend la répétition dans l'herméneutique gadamérienne « comme retour du sens à lui-même, comme accomplissement du sens dans la parole, dans la lecture à haute voix, ou ne serait-ce que dans “notre oreille intérieure” » ; Houillon reste ainsi opiniâtre sur sa thèse : « Gadamer répète ainsi le privilège traditionnel que la philosophie a toujours accordé à la présence, à la parole, à la voix et à l'intériorité comme marque de la présence à soi du sens et de la conscience ».¹³ Il paraît étrange que Houillon puisse arriver à cette conclusion en considérant ce que Gadamer dit sur l'histoire de l'action. Gadamer affirme explicitement que nous sommes bornés par notre horizon et que nous ne pouvons pas épuiser le sens d'un texte. Houillon n'examine pas vraiment ces propos de Gadamer. Il cite seulement quelques passages où Gadamer mentionne le besoin de se référer au texte dans l'interprétation. Il est vrai que Gadamer parle de la référence au texte dans l'interprétation et de la lecture à haute voix. Mais ces propos ne conduisent forcément pas à un phonocentrisme que Houillon critique fermement du point de vue de Derrida. Il est vrai aussi que Gadamer valorise souvent l'importance de la parole et du dialogue, mais il est erroné de voir l'herméneutique gadamérienne

11. Cf. p. 68.

12. *VM*, p. 318[302].

13. HOUILLO, op. cit., p. 116.

comme une réduction de l'écriture à la parole.

Nous avons vu également qu'Houillon introduisait deux façons de penser la finitude : l'itérabilité chez Derrida et la *Wirkungsgeschichte* chez Gadamer. Il indique également qu'une analyse de ces deux notions de la finitude peut ouvrir une perspective nouvelle sur le débat Gadamer-Derrida.¹⁴ Mais il n'aborde pas vraiment ce sujet. À la place, il prend une interprétation simplificatrice de la notion gadamérienne du texte et du discours, et l'oppose à la critique derridienne du phonocentrisme. Nous voyons de nouveau la nécessité d'entrer dans une analyse précise des notions de texte et de parole chez Gadamer afin de mieux situer le différend entre lui et Derrida sur ce point. De plus, une comparaison de ces deux façons de penser la finitude ne peut pas se limiter aux analyses de l'écriture et de la parole ; il faut aussi prendre en compte la notion de la temporalité et la relation avec autrui. La finitude sera un sujet que nous attaquerons en détails plus tard.

Houillon cite enfin un troisième exemple qui semble impliquer l'herméneutique gadamérienne dans une métaphysique de la présence. Houillon nous rappelle que Gadamer affirme que l'interprétation *sert* le texte, dans *Texte et interprétations*.¹⁵ Le mot « servir » est entendu par Houillon comme une indication que l'interprétation est secondaire au texte et que les interprétations différentes pourront enfin être résorbées dans le texte. En d'autres termes, la différence se réduit à l'identité. Houillon compare cette situation à la *Wirkungsgeschichte* où les horizons différents laissent place à la fusion des horizons. Cela est mis en contraste avec l'idée de la « différance » chez Derrida. La « différance » est l'idée que les différences sont fondamentales et ne peuvent pas être réduites à l'identité. Cela implique que l'on ne peut jamais réduire les interprétations au

14. Ibid., p. 115.

15. Voici le passage pertinent : « L'interprète n'a d'autre fonction que de disparaître totalement en permettant la compréhension. C'est pourquoi le discours de l'interprète n'est pas un texte, mais *sert* un texte. » (*TI*, p. 220)

3. Deux moyens de penser l'écriture

texte original. Houillon remarque que Gadamer semble reconnaître la primauté de la différence seulement dans les textes littéraires, car Gadamer dit que la littérature ne peut jamais être épuisée.

Cependant, il faut se demander s'il est justifiable de traiter la conception du texte gadamérien d'une manière binaire, c'est-à-dire de séparer nettement l'interprétation et le texte. Il est vrai que Gadamer dit que l'interprétation « sert » le texte, mais il le dit dans un contexte pratique. Ce qu'il veut dire c'est que l'interprétation ne peut pas exister isolement du texte. Essayons de lire le mot « servir » d'une autre manière. L'interprétation « sert » le texte veut dire qu'elle y est toujours liée, et non pas qu'elle y soit secondaire. La disparition de l'interprète n'est pas non plus un trait négatif. Gadamer en parle également dans un contexte pratique : l'interprète disparaît pour permettre au discours de continuer sans encombre. En effet, selon Gadamer, c'est précisément la disparition de l'interprète qui signale une bonne compréhension. Comme dans l'interprétation d'une langue étrangère, on ne remarque pas le fonctionnement de l'interprète si tout se passe bien parce qu'il n'y a aucune difficulté pour la compréhension. C'est justement quand on rencontre un obstacle à la compréhension que l'interprète réapparaît : on questionne si l'interprète a commis une erreur. La disparition de l'interprète, pour Gadamer, ne veut pas dire que les interprétations différentes se réduisent à l'identité du texte. Elle est une manière d'exprimer l'idée que le texte et l'interprétation sont intimement liés.

Nous pouvons néanmoins comprendre la raison pour laquelle Houillon se méfie du mot « servir ». Entendu dans le sens socio-économique, on a raison de voir ce qui est au service d'une chose comme secondaire ou dérivé. Mais une telle interprétation du mot « servir » ne correspond pas à la conception gadamérienne du texte et de l'interprétation. Nous voyons de nouveau la nécessité d'étudier plus en détail les concepts du texte, du discours, de l'écrit et de la parole chez

Gadamer.

Dans tous les trois exemples cités par Houillon, ses critiques contre Gadamer reposent sur une interprétation simplificatrice de la théorie du texte chez Gadamer. Par conséquent, la comparaison entre les pensées de Derrida et de Gadamer se limite à une opposition entre la parole et l'écriture. Alors que Houillon affirme qu'il ne faut pas réduire ces deux termes à une opposition simple dans la déconstruction derridienne, cela s'applique également à l'herméneutique gadamérienne. Les trois raisons qu'Houillon fournissait pour soutenir ses critiques sont donc peu convaincantes parce qu'elles n'ont pas présenté l'herméneutique gadamérienne dans sa complexité. Cela nous confirme qu'une analyse de la conception du texte et du discours chez Gadamer est nécessaire. Abordons cette entreprise dans la section suivante.

ii. Le concept du texte chez Gadamer

Nous avons suggéré dans la section précédente que les concepts comme le texte, le discours, le dialogue, l'écriture, la parole et, plus largement, le langage sont entrelacés dans des relations complexes chez Gadamer de telle sorte qu'il est difficile d'en parler d'un de ces concepts sans se référer aux autres. Toutes les questions autour du phonocentrisme semblent se positionner autour de l'écriture et de la parole : est-ce que c'est l'écriture ou la parole qui est, en dernière instance, l'essence du langage ? Ce genre de questions inspire souvent des réponses simplificatrices qui résument ces deux termes en une opposition binaire. Mais comme nous l'avons déjà indiqué, ce genre de simplifications ne nous aide pas à comprendre la complexité inhérente dans l'herméneutique philosophique chez Gadamer.

Le concept du texte était toujours central dans l'étude de l'herméneutique. Après tout, les herméneutiques classiques ont leur origines dans le développement

3. Deux moyens de penser l'écriture

des techniques pour mieux interpréter les textes théologiques, juridiques et historiques. Gadamer reconnaît que c'était Dilthey qui a élargi la portée de l'herméneutique du rapport entre un document et sa lecture à celui entre l'homme et le monde. Le concept du texte a également évolué vers un sens nouveau et plus complexe. Une difficulté à étudier le concept du texte chez Gadamer tient précisément au fait qu'il a hérité ce concept qui avait déjà été très chargé des significations. Lorsqu'il le développe pour son propre usage, il respecte et garde dans une certaine mesure les significations originelles de ce concept. Certains de ses développements peuvent donc sembler incompatibles voire contradictoires avec les sens originaux du concept de texte.

Une autre difficulté se présente parce qu'il y a un réseau de termes et de concepts associés au concept de texte, ce qui peut porter à confusion. D'un côté, les termes comme l'écriture et l'écrit semblent intimement alliés au concept du texte. Et il y a un deuxième groupe de termes qui lui est opposé : la parole, la voix et le dialogue, etc. Dans l'usage quotidien, même s'il existe des différences subtiles entre l'écrit et le texte, elles sont très souvent interchangeables. La situation est similaire pour le deuxième groupe. La parole et la voix sont des composants d'un dialogue.¹⁶ En tout cas, le fait reste que les significations de ces concepts sont effectivement enchevêtrées. La difficulté d'analyser ces concepts est exacerbée par le fait qu'ils paraissent tous dans les travaux de Gadamer et Gadamer ne suit pas parfois un usage de la terminologie en lui donnant un sens constance. Par exemple, il utilise parfois indifféremment les mots « texte » et « écrit » pour désigner les différents concepts. Nous allons donc examiner en détails ce réseau de concepts qui joue un rôle important dans l'herméneutique gadamérienne.

16. L'étymologie du mot atteste de ce fait. Le mot dialogue est compris de deux parties *dia* (au travers) et *logos* (parole).

a. La notion du texte et de l'écriture

Dans l'usage quotidien, le mot « texte » est synonyme de l'écrit. Le but de l'herméneutique classique était, de façon similaire, l'interprétation et la compréhension des textes qui ont auparavant été fixés par écrit. Gadamer nous raconte l'histoire du mot. Le texte a désigné au début, pour les Romains, le texte de loi. Ils l'ont considéré comme des données indubitables sur lesquelles un juge fait de l'interprétation et l'application juridique. Plus tard, le texte signifie la doctrine de l'Église qui constituait la base de l'exégèse.¹⁷ En tout cas, le texte était un point inébranlable au fond de l'interprétation et de la compréhension. C'est depuis le romantisme allemand que l'herméneutique a élargi la domaine de l'interprétation. Gadamer emprunte à la formule de Dilthey selon laquelle l'interprétation concerne « le rapport général des hommes entre eux et leur rapport au monde ».¹⁸ Autrement dit, l'herméneutique est passé des techniques régionales à une science générale. Gadamer continue cette tendance à élargir le champ de l'herméneutique. Par conséquent, le concept du texte évolue en même temps que l'herméneutique.

Gadamer n'abandonne pas entièrement le sens traditionnel du terme « texte » mais l'utilise d'une nouvelle manière. Une des questions principales qui accompagne alors sa réflexion est :

Comment se fait-il que la notion de texte ait pu prendre une extension aussi universelle ?¹⁹

En même temps, Gadamer continue d'employer le mot de texte dans le sens quotidien, c'est-à-dire pour désigner l'écrit fixé, par exemple quand il écrit « la tâche de celui qui écrit [...] [est] de rendre la parole au texte fixé ».²⁰ Mais il

17. *TI*, p. 207.

18. *TI*, p. 193.

19. *TI*, p. 202-203.

20. *TI*, p. 213.

3. Deux moyens de penser l'écriture

serait erroné d'en conclure que la notion du « texte » est toujours synonyme de la notion d' « écriture » chez Gadamer.

Gadamer est conscient de l'opposition antique entre l'écrit et la parole. Il commente cette opposition qui figure dans la philosophie de Platon. Il cite le *Phèdre* qui raconte l'histoire du roi d'Égypte qui a pensé l'invention de l'écrit non pas comme un progrès mais au contraire comme un déclin. Cette histoire nous montre la thèse de Platon qui dit que l'écrit, ayant perdu l'immédiateté de la parole, abandonne l'intention originelle aux abus ou mésusages parce que l'auteur ne peut plus la défendre.²¹ De plus, la modulation, le geste, et l'accentuation qui accompagnent la parole et qui aident notre compréhension sont absents dans l'écriture. Pour montrer que la position du *Phèdre* n'est pas sans raison, Gadamer s'appuie sur une expérience commune. Quand on écoute la lecture à haute voix d'un texte, on cesse de comprendre lorsque la personne qui le lit ne comprend pas la phrase qu'elle est en train de lire. Cette expérience nous démontre que l'écrit doit être bien animé pour que le sens original puisse ressortir. Quelque chose est perdu dans la fixation en écriture et cette manque doit être remplie par le lecteur. Gadamer résume : « Le passage par l'écrit signifie en tout cas une rupture avec l'événement langagier primitif. »²²

Mais Gadamer n'est pas enfin d'accord avec la position de Platon dans le *Phèdre*. L'écriture n'est pas toujours simplement une fixation d'une parole. Gadamer cite souvent l'exemple de l'œuvre d'art littéraire. La littérature est une forme de l'écrit particulier qui « ne se réduit pas à ce qui de la parole orale est fixé, parole qui a perdu en puissance de communication ». ²³ C'est la même thèse que Gadamer avait avancée dans *Texte et interprétation*. Il décrit les littératures comme un exemple des « textes éminents ». ²⁴ Cela veut dire que les textes

21. GADAMER, « Philosophie et littérature », p. 175.

22. Ibid., p. 176-177.

23. Ibid., p. 177.

24. *TI*, p. 218.

littéraires exemplifient les caractères centraux au texte. Quels sont donc ces caractères ?

Un texte littéraire n'existe pas simplement pour la transmission d'un contenu ; il est lu aussi pour sa manifestation langagière. Un tel texte ne disparaît pas dès que le texte est « compris ». On peut par exemple continuer à admirer une tragédie même si on connaît déjà l'histoire. Sinon, les pièces classiques du théâtre ne peuvent pas connaître le succès qu'elles atteignent aujourd'hui. Autrement dit, un texte littéraire est « idéal ». Il faut noter que Gadamer n'entend pas l'idéalité de la même manière que Platon. Gadamer ne maintient pas la métaphysique de Platon. L'idéalité est pour lui simplement « la possibilité de [la] restitution et sa plus ou moins grande fidélité. »²⁵

La restitution est similaire à l'idée de la répétition avec une différence cruciale. Elle ne signifie pas une répétition identique. Parce que, dans la restitution, il est possible d'être plus ou moins fidèle à la chose répétée originale. Cela explique ce que Gadamer veut dire avec le propos « la littéraire n'est jamais épuisée ». Chaque tentative d'interpréter le texte, soit orale soit écrite, est justement une restitution qui est jusqu'à certain degré fidèle à l'idéalité du texte. Cette idéalité, c'est-à-dire le vouloir-dire originel du texte, ne peut jamais être atteinte. Gadamer souligne que le vouloir-dire du texte n'égale pas le vouloir-dire de l'auteur originel. Il avance par exemple que la récitation d'un poème par son auteur lui-même n'est pas forcément la version la plus correcte. Chaque personne qui lit le poème a ses propres accents et rythmes dans son oreille intérieure. Le moyen définitif de lire un poème n'appartient pas au poète original ni à aucun autre ; il n'y a pas une lecture définitive. Chaque lecture est une restitution de l'énoncé du poème. Elle peut être une bonne ou mauvaise interprétation du poème, mais l'énoncé, la manifestation langagière, le texte du poème reste idéal et inépuisable par

25. GADAMER, « Philosophie et littérature », p. 177.

3. Deux moyens de penser l'écriture

des actes de récitation. Gadamer explique clairement que « l'écrivain disparaît, parce qu'il a si totalement déterminé la manifestation langagière selon l'idée qu'il est interdit de rien lui ajouter : tout est dans les mots du texte, tels qu'ils se manifestent comme texte ». ²⁶

Nous voyons que le texte est devenu chez Gadamer un concept plus complexe que l'idée d'une fixation par l'écriture. L'idéalité ne désigne plus une présence pleine qui se trouve dans la pensée et qui ne peut être approchée par la parole et encore moins fidèlement par l'écriture. Gadamer entend l'idéalité comme le trait essentiel du texte. Un texte est idéal parce qu'il résiste à la disparition. Il ne dépend pas d'un dit originel, mais le texte se tient en soi et en son propre idéalité. Il est vrai que le texte est souvent transmis par l'écriture, mais ceci n'est pas une nécessité absolue. On peut également parler du texte d'un poème ou d'une histoire qui est transmis oralement dans une culture. La notion du texte, contrairement à la notion de l'écriture, ne s'oppose pas à la notion de la parole. Intimement lié à la notion de la parole, Gadamer parle très souvent du dialogue. Quel est donc le lien entre le texte et le dialogue ?

b. La notion du dialogue

Gadamer parle souvent du dialogue. Cette notion a une place très importante dans l'herméneutique gadamérienne. Et Gadamer est clair quant au fait que le dialogue n'est pas simplement un enchaînement des paroles. En effet, il exprime son inquiétude relative à la disparition de l'art du dialogue. Gadamer explique que ce qui l'intéresse dans le phénomène du dialogue, ce n'est pas « le style de relation, à l'intensité sonore variable, de la vie sociale ». ²⁷ Le dialogue dépend plutôt de la capacité communicationnelle. Gadamer est très clair sur ce point : « la question de l'inaptitude que dialogue signifie [...] qu'on se demande si l'on

26. Ibid., p. 179.

27. Hans-Georg GADAMER, « L'inaptitude au dialogue », in, *Langage et vérité*, 1995, p. 166.

s'ouvre suffisamment et si l'on trouve l'autre suffisamment ouvert pour que les fils du dialogue puissent aller et venir. »²⁸

Avec l'exemple du dialogue pédagogique, Gadamer nous explique ce qu'il considère comme un dialogue authentique. Contrairement à l'idée reçue que la tâche d'enseignement consiste à la transmission de connaissances d'une façon consistante et cohérente, Gadamer ne trouve pas ce type de pédagogie efficace. En revanche, le type de monologue pédagogique populaire est un signe de notre inaptitude au dialogue. L'art de dialoguer se déploie plutôt dans le dialogue socratique que Gadamer considère comme modèle de la pédagogie. La raison pour laquelle les dialogues socratiques réussissent à cet égard, selon Gadamer, c'est que Platon a « vu un principe de la vérité dans le fait que la parole ne trouve sa confirmation que lorsqu'elle est accueillie par l'autre et reçoit son assentiment, et dans le fait que le résultat de la réflexion reste dénué de force contraignante s'il n'accompagne pas simultanément autrui en pensant ». ²⁹ Ce qui est important dans un dialogue, ce n'est pas simplement l'acte de parler. Gadamer diagnostique que nous sommes inaptes au dialogue parce que nous n'écoutons pas assez les autres. C'est l'écoute et non pas la parole qui est la clé pour le succès du dialogue. En un mot, le dialogue est « l'échange vivant entre des interlocuteurs ». ³⁰

Afin de maintenir un échange vivant avec les autres interlocuteurs, il faut rester ouvert. Et l'ouverture consiste en la disposition à écouter et à rendre plus fort ce que l'autre dit. Le moyen de l'échange n'est pas déterminant. Certes, le dialogue est fait souvent en parole, mais ce n'est pas nécessaire. Si on entend le dialogue en tant qu'échange vivant, on peut justement avoir des échanges d'un autre genre. Gadamer dit par exemple que « on peut donc dire que le dialogue

28. Ibid., p. 166.

29. Ibid., p. 169.

30. Ibid., p. 165.

3. Deux moyens de penser l'écriture

écrit revendique la même condition fondamentale que l'échange oral. [...] Écrire une lettre revient à tenter une autre forme de dialogue. »³¹

Au début, nous avons préalablement groupé les notions du texte et de l'écriture ensemble en les opposant à un deuxième groupe de notions qui comprend de la parole et le dialogue. En effet, ce groupement n'est pas juste par rapport à l'herméneutique gadamérienne. Particulièrement, les deux notions — texte et dialogue — ont des sens singuliers telle qu'elles sont utilisées par Gadamer. Non seulement le dialogue ne s'oppose pas au texte, ce dernier peut en effet être une forme de dialogue.

c. La lecture du texte en tant qu'un dialogue

Nous pouvons regarder le propos de Gadamer comme une analogie : la lecture d'un texte est comme un dialogue vivant entre le lecteur et le texte. Quand on parle de l'interprétation, on peut se référer à l'interprétation d'un texte ou au travail d'un interprète qui s'entremet entre les locuteurs qui parlent des langues différentes. La fonction d'un interprète c'est d'intervenir entre les interlocuteurs pour enlever l'obstacle de la langue étrangère. La situation est similaire dans le cas d'un texte incompréhensible où l'intervention de l'interprétation « a en elle-même la structure d'un dialogue ». ³²

Gadamer traite le lecteur et le texte comme deux interlocuteurs dans un dialogue. Cela n'est pas possible si on entend la notion du texte en tant qu'une fixation en écriture. Gadamer explique :

quand l'interprète dissipe l'étrangeté d'un texte et aide par là le lecteur à le comprendre, son retrait [...] [signifie] une entrée dans la communication, de telle sorte que la tension entre l'horizon du texte et celui du lecteur s'en trouve résorbée — ce que j'ai appelé la fusion

31. *TI*, p. 211.

32. *TI*, p. 221.

des horizons.³³

La communication entre un texte et son lecteur entendu comme une fusion des horizons entre les deux parties bouleverse l'idée reçue qui suppose que c'est le lecteur qui saisit la signification d'un texte fixé. Pour Gadamer, l'idée de l'horizon signifie un point de vue. Donc, le texte représente un point de vue qui est distinct de celui du lecteur. Mais qu'est-ce que le point de vue d'un texte ? Gadamer peut justement parler de l'horizon d'un texte parce qu'il entend la notion du texte en tant que son idéalité. Le texte ne disparaît pas parce qu'il peut être lu et interprété de différentes manières. L'horizon du texte consiste donc en toutes les interprétations possibles de ce texte. Comme ces interprétations possibles sont inépuisables, l'horizon du texte évolue avec le lecteur. Dans ce sens, le texte est un véritable interlocuteur.

Il y a néanmoins une différence cruciale entre la lecture d'un texte et l'intervention d'un interprète entre deux interlocuteurs. Face à un texte, c'est la lecture qui doit aussi jouer le rôle de l'interprète. C'est le lecteur qui doit faire parler le texte. L'analogie du dialogue renforce l'idée que les interprétations d'un texte ne sont pas des répétitions identiques. Grâce aux différents lecteurs (ou le même lecteur à différents moments), sa restitution donne lieu à des interprétations aussi diverses que les lecteurs.

Dès l'époque romane, les textes (de loi) doivent être interprétés et appliqués. Un texte de musique, à savoir une partition, devient lui aussi musique quand il est interprété et joué par un musicien. De même chez Gadamer, l'idéalité du texte ne parvient à sa plénitude qu'à travers l'interprétation. Quand personne ne lit plus un texte, il devient mort et il disparaîtra bientôt. C'est l'échange vivant, le dialogue avec les lecteurs qui gardent vivant aussi le texte. C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre les propos gadamériens comme « rendre la parole

33. *TI*, p. 221.

3. Deux moyens de penser l'écriture

au texte fixé », même si Gadamer ne suit pas parfois un usage constant de la terminologie. Il ne s'agit pas d'une opposition classique entre la parole et l'écriture, mais d'une nouvelle manière de conceptualiser le texte et le dialogue.

Ce réseau de concepts que nous venons d'analyser est enraciné dans l'histoire de la philosophie mais en même temps réhabilité par Gadamer dans une nouvelle conception. Gadamer critique la simple hiérarchie entre la parole et l'écriture telle qu'elle avait été présentée dans le *Phèdre*. Il développe à son tour les concepts du texte et du dialogue afin de décrire le plus fidèlement possible notre expérience herméneutique. Nous voyons maintenant comment les critiques d'Houillon contre Gadamer sont simplificatrices. Houillon réduit souvent ces concepts employés par Gadamer à une opposition simple sans tenir compte de la conception singulière que Gadamer donne à ces mots. Mais nous ne pouvons pas nous satisfaire d'une simple réfutation des propos d'Houillon. Ses critiques sont prononcées au nom de Derrida et de la déconstruction. Tâchons alors d'étudier aussi la vue derridienne sur l'opposition entre l'écriture et la parole pour pouvoir mieux comprendre de quelle manière sa vue diffère de celle de Gadamer.

iii. La critique du phonocentrisme

Une thèse célèbre de Derrida est sa critique du phonocentrisme. Le phonocentrisme représente pour Derrida des suppositions enracinées dans la métaphysique et le langage qui entraînent « l'exclusion ou l'abaissement de l'écriture. »³⁴ Cette tendance à abaisser l'écriture n'est pas isolé dans l'histoire de la philosophie ; l'histoire du phonocentrisme coïncide avec l'histoire de la métaphysique occidentale, de Platon jusqu'à Hegel.³⁵ Dans cette époque de la métaphysique, la voix était entendue comme la manifestation immédiate de la pensée, l'auto-identité

34. Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, 448 p. (ci-après *Gr*), p. 151.

35. *Gr*, p. 145-146.

de la pensée et de sa présence pleine, tandis que l'écriture était reléguée à une position inférieure parce qu'elle est une reproduction secondaire, imparfaite et retardée de la parole. La parole, la voix et le phonème se voyaient s'accorder une place centrale et plus importante que l'écriture et l'alphabet.

En réalité, le phonocentrisme découle comme une conséquence du logocentrisme. Dès le grec antique, le *logos* — pour lequel la traduction usuelle « rationalité » n'est pas idéale pour Derrida — était toujours lié à la voix. Le concept du *logos* était plus large chez les Grecs que le mot « raison » pour nous. D'un côté, le *logos* exprimait l'âme humaine, en sorte qu'il s'approche de ce que nous appelons la pensée ou la raison aujourd'hui. De l'autre côté, le *logos* était le discours et la parole à travers lesquels cette « raison » est exercée. Le *logos* était donc, dès le début, lié à la voix. Le logocentrisme parle ainsi de ce lien essentiel entre la voix et la pensée. Derrida cite, par exemple, *De l'interprétation* d'Aristote : « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix ». ³⁶ L'affection de l'âme est de réflexion des choses. Et puis la voix exprime ces états de l'âme. Les mots écrits ne sont que les approximations tertiaires des choses et de la vérité. C'était donc à partir d'un logocentrisme que le phonocentrisme a pu prendre forme.

Il faut noter néanmoins que le but de la critique derridienne n'est pas un simple renversement de la hiérarchie logocentrique entre la parole et l'écriture. Selon lui, le logocentrisme n'est qu'une manifestation d'une « métaphysique de la présence » qui est profondément enracinée dans l'histoire de la philosophie occidentale et qui restait dominante dans toutes les pensées issues de cette tradition philosophique. La tâche principale de la métaphysique en général est, entre autres choses, une recherche de l'origine. On cherche la réalité fondamentale qui se cache derrière les apparences. On cherche aussi le sens authentique des

36. *Gr*, p. 21.

3. Deux moyens de penser l'écriture

mots que l'on a écrit ou a prononcé. Dans le schéma logocentrique, les mots écrits sont dérivés de la parole qui, à son tour, renvoie à la pensée. Quelle est alors l'origine de la pensée ?

Les philosophes au fil des âges donnent des réponses très différentes. Mais la thèse de Derrida, c'est que toutes ces métaphysiques conçoivent l'origine comme une sorte de « présence ». Derrida donne une liste des termes qui fonctionnent, à une époque lointaine ou même aujourd'hui encore, comme de concepts fondamentaux et irréductibles de la métaphysique : « présence de la chose au regard comme *eidos*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego, etc. »³⁷ Ce sont des concepts qui, dans leur propre système de pensée, se tiennent debout sans recours à d'autres concepts. Dans une métaphysique, ce sont des concepts qui vont de soi, qui sont des axiomes dont la fondation du système entier dépende (comme le point d'Archimède que Descartes a voulu chercher). La raison pour laquelle ces concepts sont traités d'une telle manière c'est qu'ils se présentent en eux-mêmes ; ils représentent la présence plein. Le résultat, selon Derrida, c'est que dans toute l'histoire de la philosophie, la présence et le présent sont valorisés au détriment du non-présent, de l'absence et de la différence. L'objectif de Derrida, n'est ainsi pas simplement une critique du logocentrisme. Nous avons vu déjà que la hiérarchie établie entre la parole et l'écriture n'est qu'une partie d'un problème de la philosophie qui est, aux yeux de Derrida, beaucoup plus fondamental.

L'opposition apparente entre la parole et l'écriture n'est que la première partie de l'analyse sur le langage chez Derrida. Le but de Derrida n'est néanmoins pas un renversement de ce système hiérarchique. Il voit le problème non pas

37. *Gr*, p. 23.

dans le fait que la parole domine l'écriture, mais dans le fait que, dans la métaphysique occidentale classique, tout est réduit en dernière instance à la présence. Le nœud du problème est en effet une question métaphysique. Au lieu de questionner la relation entre la parole et l'écriture telle qu'elle est définie aujourd'hui, Derrida tente d'élaborer la condition de possibilité générale du langage et de la communication. Par un choix stratégique, il désigne cette condition du langage par un faisceau de concepts : l'archi-écriture, la différance, la trace, etc.³⁸ Examinons d'abord ce que le concept d'archi-écriture ce qu'il signifie pour l'opposition entre la parole et l'écriture.

a. Le concept d'archi-écriture par rapport au langage

Derrida explique le choix du terme « archi-écriture » :

archi-écriture dont nous voulons ici indiquer la nécessité et dessiner le nouveau concept ; et que nous ne continuons à appeler écriture que parce qu'elle communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture.³⁹

Par l'archi-écriture, Derrida veut donc désigner un nouveau concept pour penser le langage qui n'est néanmoins pas complètement détaché de la conception classique de l'écriture. Si Derrida « inventait » un nouveau concept qui est plus fondamental que la parole, l'écriture, le langage, etc. et qui n'en dépende pas, il serait complice de la métaphysique de la présence qu'il veut critiquer. En effet, la référence à un concept qui est plus fondamental, plus original du système langagier n'est rien d'autre qu'un signifié transcendantal, qui est enfin une forme de la présence. Pour débarrasser de ce nouveau signifié transcendantal, il a besoins d'un nouveau signifié encore plus fondamental. Cela tombera vite dans

38. Voir Jacques DERRIDA, « La différance », in, *Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, 1968, p. 13.

39. *Gr*, p. 83.

3. Deux moyens de penser l'écriture

une régression à l'infini. Derrida a donc choisi le terme l'archi-écriture pour éviter ce problème.

La combinaison de la préfixe « archi- » et le mots « écriture » est stratégique. Il y a quelques propriétés que nous associons seulement à l'écriture mais qui sont en fait plus « originelles » que la distinction entre la parole et le langage. Autrement dit, ce sont des propriétés du langage en général. Derrida explique qu'« avant d'être ou de n'être pas "noté", "représenté", "figuré" dans une "graphie", le signe linguistique implique une écriture originaire », ⁴⁰ et que « le langage "originel", "naturel", etc., n'[a] jamais existé, qu'il n'[a] jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il [a] toujours été lui-même une écriture. » ⁴¹ L'écriture qui est chassée par le programme phonocentrique de la philosophie se trouve donc à l'« origine », à l'« arché » du système du langage qui rende toute parole possible. De cette manière, Derrida tente de démontrer en même temps que l'écriture n'est pas subordonnée à la parole et qu'il y a une nouvelle perspective pour concevoir le système langagier.

Les caractères essentiels à l'écriture dont il est question ici sont empruntés à l'analyse linguistique de Ferdinand de Saussure, particulièrement à sa notion de « arbitraire du signe ». Pour Saussure, cela représente en effet quatre caractères (qui sont liés l'un à l'autre) des signes écrits.

1. Le lien entre un signe écrit et son signifié est arbitraire ; un exemple sera une lettre dans l'alphabet et le son qu'elle désigne : il n'y aucun rapport logique entre les deux.
2. La valeur des lettres et différentielle, qui veut dire que les lettres se distinguent par leurs différences avec d'autres lettres. Saussure cite l'exemple qu'il est possible d'écrire la lettre « t » avec des variations graphiques tant que l'on ne le confond pas avec d'autres lettres comme « d » ou « f ».

40. *Gr*, p. 77.

41. *Gr*, p. 82.

3. La valeur des signes écrits est définie par leurs oppositions réciproques au sein d'un système du langage bien défini. Cela ajoute aux points précédents non seulement que la forme des signes écrits n'est pas important, mais aussi que les signes ne fonctionnent pas qu'inscrits dans un système du langage.
4. La production des signes écrits est indifférents à leur signification tant qu'ils sont lisibles. Saussure écrit, par exemple, que la couleur, le style en lesquels une lettre est écrite est sans importance pour sa signification.

Derrida critique Saussure pour limiter ses analyses aux signes écrits. En fait, Derrida conteste que le caractère arbitraire et le caractère différentiel sont également applicables aux signes verbaux (c'est-à-dire, la parole). Tout comme la lettre « t » n'a aucun rapport avec le son qu'elle désigne, le son « thé » n'a aucun rapport non plus avec la boisson qu'il désigne. De même pour le caractère différentiel, qui implique que tout signe linguistique (verbal ou écrit) ne se définit que par rapport aux autres signes et au système de la langue. Derrida met l'accent, en particulier, sur l'importance de la différence de la valeur linguistique. Il voit la différence comme une autre « origine » du système de la langue qui ne renvoie pas à la présence.

Ici, la différence veut dire que les signes linguistiques se définissent par rapport aux autres signes à l'intérieur du même système linguistique ; il n'y a pas besoin de recourir à une essence ou à un signifié transcendantal pour justifier ces signes. Autrement dit, les signes se tiennent par les différences entre eux et non pas par une référence à un élément transcendantal et extérieur au système de langue. Or, le concept d'archi-écriture que propose Derrida ne peut pas être considéré un objet dans la linguistique. « Cette archi-écriture, écrit Derrida, bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l' "arbitraire du signe" et de la différence, ne peut

3. Deux moyens de penser l'écriture

pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d'une *science*. »⁴² C'est parce que l'archi-écriture est la condition de possibilité du système linguistique. Cela semble contradictoire : un concept qui n'appartient pas au système linguistique mais qui n'est pas non plus extérieur à ou transcendantal à ce système. Derrida n'est pas aveugle à cette difficulté.

En effet, il s'agit pour lui de la question de l'origine transcendente du système lui-même. La métaphysique de la présence mettait toujours un dehors et un dedans en opposition de telle sorte que l'élément transcendantal était toujours en dehors du système. Derrida veut mettre en question cette distinction entre le dehors et le dedans. Quand on parle de la philosophie transcendantale, les mots comme « dehors » ou « dedans » sont, en effet, des métaphores spatiales. On superpose un système à un espace et compare ce qui y est transcendant à une sorte d'extériorité. Cette métaphore peut fonctionner dans certains cas. Notamment, quand on parle d'un système d'un langage formel (du calcul des propositions, par exemple), on peut construire un « méta-langage » par rapport au langage, qui peut décrire parfaitement la structure, la règle et les conditions qui contraignent ce langage. Autrement dit, un langage formel se présente comme un système clos. De même pour le méta-langage que l'on a construit ; on peut concevoir un « méta-méta-langage » par rapport au méta-langage. De cette manière, on suppose qu'il est toujours possible de trouver une « origine » qui est dehors d'un système. Or, cette supposition devient suspecte quand on traite un langage naturel qui évolue, qui englobe toutes nos activités significatives et qui n'est pas clos. Est-ce qu'il est possible de concevoir une origine transcendente pour un système du langage naturel ? Quand on tente de chercher l'origine transcendente, cette métaphore de dehors et dedans ne fonctionne plus.⁴³

42. *Gr*, p. 83.

43. Il existait bien sûr toujours des tentatives de trouver un « langage universel ». Les concepts comme *eidos* ou essences sont des exemples classiques. Plus récemment, certains courants de pensée croient pouvoir réduire la linguistique à une psychologie ou à une psychanalytique.

Continuer à poursuivre cette métaphore est comme si on parle d'un espace en dehors de la spatialité ; c'est un contre-sens.

C'est face à ce problème que la doctrine d' « arbitraire du signe » chez Saussure devient crucial pour Derrida. Derrida prolonge la thèse de Saussure. En ajoutants au caractère arbitraire de signe, Derrida dit que « l'élément phonique, le terme, la plénitude qu'on appelle sensible, n'apparaîtraient pas comme tels sans la différence ou l'opposition qui leur donnent *forme*. »⁴⁴ C'est la *forme* et la *structure* qui sont déterminantes ici, parce que le « contenu », entendu comme le rapport avec le signifié, est arbitraire. Si la signification des signes (c'est-à-dire aussi des signifiants) d'un système n'a pas besoin de recourir à des signifiés transcendants (qui sont en dehors du système), il n'est plus nécessaire de supposer une origine transcendente. L' « origine » du système est déterminée par la structure du système lui-même, par le caractère différentiel qui ordonne les relations entre les signes dans le système. Il s'agit de la différence plutôt que la présence qui sert d' « origine ». Or, cette différence dont parle Derrida n'est pas simplement une différence sensible. Elle est la forme de la différence. Derrida l'appelle la « différance ». Donc, pour lui, « [la différance] permet l'articulation de la parole et de l'écriture — au sens courant — comme elle fonde l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible, puis entre signifiant et signifié, expression et contenu, etc. »⁴⁵

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, la différance est un autre nom pour l'archi-écriture ; mais elle met en relief un autre aspect de ce que Derrida veut dire avec ce faisceau de concepts. l'archi-écriture est l'origine qui n'est pas détachée du système. Elle se réfère à l'écriture parce qu'elle élargit la thèse saussurienne de l'arbitraire du signe sans laquelle ni l'écriture ni la parole ne sont possibles.

La thèse de Derrida est précisément une critique de ces tentatives de trouver une « origine transcendente ».

44. *Gr*, p. 91.

45. *Gr*, p. 92.

3. Deux moyens de penser l'écriture

Elle nomme ainsi la condition de possibilité du langage. C'est dans ce sens que l'archi-écriture est l'« origine » du langage. Nous voyons donc que l'archi-écriture n'implique pas, en aucun sens, un renversement du phonocentrisme. Le concept d'archi-écriture traite un problème métaphysique plutôt que linguistique. Elle intervient dans la supposition que la signification du langage provient d'une présence transcendantale et se propage à travers la parole et l'écriture.

b. La différance comme l'espace et la temporisation

La différance souligne également le caractère différentiel du langage. C'est l'affirmation que les différences ne se réduisent pas à la présence. Même le mot « différance » est un jeu de mot qui démontre sa thèse. Il s'agit du mot « différence » avec une faute d'orthographe introduite : un « a » est mis à la place d'un « e ». Pourtant, il est impossible de distinguer phonétiquement ces deux mots. La différence alphabétique ne se réduit pas à une différence phonétique. Ni l'alphabet ni le phonème n'est l'unité la plus basique d'un mot. Les deux sont simplement différents et cette différence est irréductible. En effet, ce jeu de mot ne peut se produire que dans une langue avec un système de l'écriture phonétique. Cependant, Derrida remarque également que :

Il n'y a pas d'écriture purement et rigoureusement phonétique. L'écriture dite phonétique ne peut, en principe et en droit, et non seulement par une insuffisance empirique ou technique, fonctionner qu'en admettant en elle-même des « signes » non phonétiques (ponctuation, espacement, etc.) dont on s'apercevrait vite, à en examiner la structure et la nécessité, qu'ils tolèrent très mal le concept de signe.⁴⁶

La différance permet à Derrida de réunir l'opposition entre la parole et l'écriture d'une deuxième manière. Le verbe « différer » a deux sens :

46. DERRIDA, « La différance », p. 5.

1. Temporal — reporter une action, la remettre à plus tard.
2. Spatial — ne pas être identique.

La temporalité est la dimension dans laquelle la parole se déploie et la même relation se trouve entre la spatialité et l'écriture. Mais Derrida veut surtout démontrer que ces deux mouvements de la temporisation et de l'espacement sont un seul et même mouvement. Un signe verbal ou écrit représente une chose (c'est-à-dire une signifié) en son absence. Nous passons par le signe, explique Derrida, comme un détour ; un détour qui reporte nos rencontres avec la chose même. Il s'agit d'un mouvement de la temporisation. Cela implique que le signe est secondaire ou provisoire par rapport à la chose originelle. Cependant, comme nous l'avons vu tout à l'heure, Derrida croit que les signes sont gouvernés par le principe de l'arbitraire du signe. Le système de signes est défini par les différences entre les signes. Cela crée un espace. Le point crucial c'est que cet espace des différences est l'« origine » qui est différée. Le détour qu'entreprend le signe n'arrive jamais à la chose même. La temporisation n'achève jamais l'origine, elle réfère plutôt à l'espacement, c'est-à-dire le mouvement par lequel les signes se différencient. Ces deux mouvements se rejoignent dans la différence de la même manière que la parole et l'écriture trouvent leur « origine » dans l'archi-écriture.

Nous avons vu que Derrida critique fortement la tendance phonocentrique dans la philosophie occidentale. Or, il ne tente nullement de renverser la domination de l'écriture par la parole. Le problème réside sur un plan plus profond. Il s'agit d'une question de la métaphysique. Un préjugé métaphysique persistait toujours dans la philosophie qui permet la prolifération du phonocentrisme. C'est la domination de la présence par rapport à l'absence et la différence. Derrida l'appelle la métaphysique de la présence. Ce qui intéresse Derrida est ainsi ce problème métaphysique plutôt qu'une simple opposition entre la parole et l'écriture.

3. Deux moyens de penser l'écriture

Derrida suit l'histoire de la métaphysique de la présence jusqu'au *Phèdre* de Platon. Nous avons déjà vu dans la section précédente la critique gadamérienne du *Phèdre*.⁴⁷ Lisons un passage dans lequel Derrida résume clairement sa critique :

C'est très précisément ce que disait Platon dans le *Phèdre*, comparant l'écriture à la parole comme l' *hypomnesis* à la *mnémè*, l'auxiliaire aide-mémoire à la mémoire vivante. [...] L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l'âme dans le logos. [...] Aussi, déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser, à innocenter l'écriture. Plutôt à montrer pourquoi la violence de l'écriture ne survient pas à un langage innocent. Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture. L' « usurpation » a toujours déjà commencé.⁴⁸

Gadamer et Derrida critiquent les points très différents du *Phèdre*. Rappelons que Gadamer défend l'écriture en raison qu'elle n'est pas une simple fixation de la parole. Pour pouvoir transmettre effectivement la même information, les énoncés ne peuvent pas être identiques entre un discours et un texte. Les énoncés doivent s'adapter aux moyens de la communication. L'écriture ne dépend pas de la parole, ils sont simplement différents. Cela semble être un argument pragmatique, qui ne touche pas le fond du problème. Par comparaison, la critique derridienne contre le phonocentrisme touche plus profondément notre vision de la philosophie en général.

Or, il est erroné de caractériser les propos de Gadamer et de Derrida par les deux termes « pragmatique » et « métaphysique ». Cela sera clair si nous examinons l'analyse gadamérienne d' « oubli du langage » et qui est une critique du traitement de la notion du langage dans l'histoire de la philosophie. Une telle

47. Voir p. 120

48. *Gr*, p. 55.

analyse reflèterait dans certains aspects la critique derridienne de la métaphysique de la présence.

iv. L'instrumentalisation du langage

Gadamer introduit la notion de l' « oubli du langage » dans la troisième partie de *Vérité et méthode*. Il s'agit d'une notion qui décrit la perte de notre relation intime avec le langage. C'est une formulation qui rappelle évidemment la notion heideggérienne de l' « oubli de l'être ». L'oubli du langage a commencé très tôt dans l'histoire occidentale. Gadamer commence par une critique des deux théories discutées dans le *Cratyle* de Platon sur la relation entre le mot et la chose qu'il désigne : la théorie conventionnaliste et la théorie de la ressemblance.⁴⁹ Le premier rapport entre le mot et la chose qu'il désigne est établi seulement par convention. À l'autre extrême, la théorie de la ressemblance affirme qu'il y a une concordance naturelle entre le mot et la chose qu'il désigne.

Gadamer ne trouve aucune de ces deux théories satisfaisante. Parce qu'elles partagent la même présupposition problématique : traiter le langage comme un instrument. « Elles laissent les choses exister à part, explique Gadamer, en tant qu'elles sont préalablement connues. »⁵⁰ Cela veut dire que nous avons des pensées parfaitement formées dans notre esprit et le langage n'est qu'un instrument pour exprimer ces pensées. Gadamer résume le problème du *Cratyle* ainsi :

Le penser se libère à un point tel de l'être propre des mots [...] que le mot n'entretient plus qu'une relation tout à fait seconde avec la chose. [Le langage] est simplement instrument de communication.⁵¹

49. VM, p. 428 sq.[409].

50. VM, p. 429[410].

51. VM, p. 437[418].

3. Deux moyens de penser l'écriture

Cette vue instrumentale du langage, c'est-à-dire le fait de considérer les mots simplement comme des signes extérieurs à la pensée, que Platon avait adopté sans s'en rendre compte, dominait le développement de la philosophie occidentale jusqu'à aujourd'hui ; et il s'agit d'un obstacle pour comprendre la véritable nature du langage. Gadamer appelle ainsi cette tendance l' « oubli du langage ».

La seule exception à cet oubli, selon Gadamer, est Augustin, peut-être en partie parce que la pensée chrétienne ne descendait pas uniquement de la philosophie grecque dans laquelle Platon jouait toujours le rôle de patriarche. Gadamer se concentre sur *De trinitate* qui traite l'idée chrétienne de l'Incarnation. Ce qui démarque l'idée de l'Incarnation des pensées grecques c'est qu'elle ne suppose pas une séparation complète entre l'âme et le corps, c'est-à-dire la spiritualité et la matérialité. L'Incarnation n'est pas la même chose que l'incorporation puisque la dernière présuppose que l'âme et le corps sont au début distincts. L'incorporation de l'âme dans un corps implique que les deux sont distinctes ; l'âme qui est purement spirituelle est contenue dans le corps qui est purement matériel. Peut-être c'est aussi cette idée de l'incorporation qui est propice à l'idée platonicienne que la pensée peut être matérialisée dans les mots dont elle est indépendante. Pour Gadamer, l'importance de l'idée de l'Incarnation consiste à la proposition d'une relation entre la spiritualité et la matérialité qui sont très différentes de celle qu'on trouve chez les Grecs. Brièvement, ce mystère de l'unité de Dieu le Père (spiritualité) et de Dieu le Fils (matérialité) est parallèle au phénomène langagier de l'unité entre la pensée et le mot. Gadamer remonte au développement de l'idée de l'Incarnation à la distinction stoïcienne du logos extérieur et du logos intérieur. À l'origine, il s'agissait chez les stoïciens d'une valorisation du logos intérieur qui représente la réflexion interne avant l'extériorisation en langage.

Or, Augustin et les scolastiques chrétiennes l'ont adapté pour expliquer le

« miracle » du verbe (ou parole ou logos) divin. Les deux exemples les plus connus : la création du monde avait été accomplie par la parole de Dieu, et l'Incarnation de Dieu le Fils est, pour les chrétiens, le verbe divin qui devient chair. Particulièrement important est le miracle de l'Incarnation qui dit que Dieu le Fils, en venant au monde matériel, ne perd pas sa divinité ; rien n'était soustrait non plus de Dieu le Père. Par analogie, la manifestation de la parole, c'est-à-dire le verbe « extérieur », n'est pas non plus une perte ou une chute du verbe intérieur. C'est cette idée très différente de la conception grecque du langage qui attire l'attention de Gadamer. Or, Gadamer ne s'y intéresse pas pour l'aspect théologique mais pour les implications langagières.

Il suit le développement de l'idée du verbe intérieur jusqu'à Thomas d'Aquin qui, en incorporant l'idée néoplatonicenne de l'émanation, en a donné une formulation plus forte. Le processus de l'émanation, comme celui d'une fontaine, parle des surgissements qui n'épuisent pas la source (ou l'« Un » dans la terminologie néoplatonicienne). Mais plus important, non seulement que le jaillissement d'eau n'épuise pas la fontaine, il est essentiel pour son fonctionnement ; on n'appelle plus une fontaine par ce nom s'il n'y a plus un jaillissement d'eau. De façon similaire, la pensée ne peut pas être complétée sans devenir parole. Pour que l'intellect fonctionne, « il doit, dit Gadamer, à chaque fois commencer par extraire de lui-même ce qu'il pense et le poser devant lui comme dans une expression intérieure de lui-même ; tout penser est en ce sens un “se-dire” ». ⁵² La pensée et la parole sont intimement liées, comme Augustin l'avait suggéré, qu'il est en effet impossible de les traiter indépendamment l'un de l'autre.

Nous pouvons voir quelques similarités entre la critique gadamérienne de l'oubli du langage et la critique derridienne de la métaphysique de la présence. Le fait que Platon se situe au cœur de ces deux critiques n'est pas une similarité

52. *VM*, p. 449[430].

3. Deux moyens de penser l'écriture

superficielle. La vue platonique que l'on a un accès direct et immédiat aux choses-même et aux *eidos* par la pensée est un point problématique aux yeux de Derrida et de Gadamer. Derrida la voit comme une dépendance à une présence transcendante, tandis que, pour Gadamer, c'est la cause de l'instrumentalisation du langage. Ils s'opposent à l'idée que les significations de mots dans un langage sont données par un élément fixé (quoi que l'on l'appelle la présence ou la chose-même).

Cependant, les solutions proposées par les deux diffèrent. Dans le cas de Gadamer, la clé du problème réside dans la reconnaissance du fait que le langage est toujours lié à ses locuteurs et à l'utilisation. Le sens du langage se trouve donc dans les interactions entre les locuteurs et le langage. Du côté de Derrida, il regarde la structure intérieure au langage. Les signes peuvent se définir par rapport à la différence avec d'autres signes sans recours à un signifié extérieur.

Une comparaison entre l'herméneutique et la déconstruction selon la rubrique d'une opposition entre la parole et l'écriture reste toujours donc superficielle. Elle ne touche pas, en effet, la complexité sous-jacente de leurs pensées qui tentent en effet de repenser une conception insuffisante du langage enraciné dans l'histoire de la philosophie. En suivant leurs analyses sur le langage, nous rendons compte qu'ils ont, en effet, une portée métaphysique. Nous ne pouvons pas ainsi nous contenter d'une comparaison de l'herméneutique gadamérienne et de la déconstruction qui demeure purement sur un plan langagier.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

La notion de l'interprétation se situe à la rencontre de l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction ; elle est la notion centrale à ces deux courants des pensées. Pourtant, le résultat du débat entre Derrida et Gadamer en 1981 nous montre que ces deux théories de l'interprétation ne sont pas faciles à réconcilier. Lorsqu'ils utilisent la notion de l'interprétation, est-ce qu'ils veulent dire des choses profondément différentes ? La question de savoir s'il est possible d'évaluer ces deux philosophies à partir de deux significations différentes de l'interprétation ; elle est une entreprise qui semble de prime d'abord très prometteuse. Nous pouvons expliquer par exemple l'échec des tentatives à dialoguer entre l'herméneutique et la déconstruction si nous trouvons que les notions de l'interprétation sont radicalement différentes. D'un côté, la démarche de Gadamer se réclame de la tradition de l'herméneutique romantique où le rôle de l'interprétation est de comprendre un texte. Même le titre du chef-d'œuvre de Gadamer suggère que l'herméneutique concerne la *méthode* pour parvenir à une *vérité*. De l'autre côté, la déconstruction semble moins préoccupée par la quête pour la vérité que par l'impossibilité d'en trouver. Derrida dénonce des conceptions de la vérité

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

qui se réclament de la présence, en sorte que la déconstruction est souvent perçue comme une théorie qui renonce à la vérité, qui multiplie infiniment les interprétations et qui ne sert nullement à la connaissance. Ce sont des critiques qui est souvent dirigée contre la déconstruction. Si une telle caractérisation de la déconstruction est vraie, nous pouvons régler facilement le différend entre Derrida et Gadamer ; il suffit de conclure que la déconstruction n'est pas une théorie de la compréhension comme l'herméneutique.

Abordons alors la question des interprétations de l'interprétation chez Derrida et chez Gadamer. Nous pouvons nous référer à des analyses par Marlène Zarader qui attaquent précisément ce problème. La question principale dans l'analyse est le rapport entre la notion de la compréhension et celle de l'interprétation. Elle voit que ce rapport — qui, à ses yeux, est fondamental à une théorie de l'herméneutique — est entendu très différemment par Gadamer et par Derrida. L'herméneutique de Gadamer a progressé depuis les herméneutiques traditionnelles ; elle ne traite plus l'interprétation comme purement au service de la compréhension, c'est-à-dire la résolution de malentendu. Or, la légitimité des interprétations reste un point très important. Dans ce sens, une compréhension correcte qui permet un accès à la vérité du texte est toujours le but de l'interprétation chez Gadamer. Par contre, « pour Derrida, dit Zarader, il n'est plus du tout question de compréhension, mais seulement d'interprétation, désormais infinie : l'interprétation devient libre, sans entrave, elle apporte quelque chose au texte sans qu'on puisse dire qu'elle le lui *rende*, ou qu'elle le rende à lui-même. »¹ Zarader suggère que l'interprétation derridienne ne respecte plus la vérité du texte ; l'interprétation devient détachée du texte. L'opposition se pose donc entre une interprétation qui est commandée par la compréhension et une autre qui est erratique.

1. Marlène ZARADER, *Compréhension et interprétation dans l'herméneutique de Gadamer*, PAF Philosophie de l'académie de Montpellier, 2006, URL : https://disciplines.ac-montpellier.fr/philosophie/sites/philosophie/files/fichiers/2006/zarader_gadamer.pdf, p. 16.

Ailleurs, Zarader spécifie davantage le problème. Elle cite le texte d'une conférence, donnée par Derrida en honneur de Lévi-Strauss, intitulée « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines ». Dans cet article, Derrida propose deux moyens de concevoir la structure.² D'un côté, il s'agit d'une structure qui se déploie à partir d'un centre, d'une origine fixe, d'un point de présence. De l'autre côté, une structure qui rassemble un *jeu* qui décrit un mouvement de la substitution des signes plutôt qu'une structure qui s'organise autour un centre. Cette distinction entre un centre d'une structure comme origine et un jeu dénué du centre nous est familière. Car, il s'agit d'une distinction qui est très similaire à l'opposition entre la présence et la différance que nous avons vu dans une section précédente.

Dans ce contexte, Derrida annonce lui-même deux manières de penser l'interprétation. Zarader cite un passage clé :

Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme.³

Derrida soutient évidemment la deuxième interprétation de l'interprétation. Or, aux yeux de Zarader, cette alternative tracée par Derrida est limitative car elle impose une dichotomie entre la vérité et le jeu. Soit on affirme une conception obsolète de vérité — qui renvoie à une métaphysique de la présence —, soit on renonce à la vérité et se perd dans un jeu d'interprétation libre. Zarader veut indiquer qu'il y a une troisième voie prise par Gadamer qui échappe cette

2. *ED*, p. 409-411.

3. Marlène ZARADER, « Herméneutique et restitution », in *Revue Archives de Philosophie* 70.4 (2007), p. 625-639, p. 626. Le passage original se trouve dans *ED*, p. 427

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

dichotomie présentée par Derrida.

La clé c'est que Gadamer entend la compréhension non pas comme *restauration* d'un sens déposé antérieurement mais comme *restitution* du sens. Cela veut dire que le sens se produit en même temps que l'interprétation. On renonce donc la supposition qu'il existait toujours une vérité en dehors de l'interprétation ; et évite en même temps la critique derridienne de cette supposition. En d'autres termes, Zarader explique que « Gadamer permet donc de dépasser une alternative que l'on aurait pu croire indépassable : soit le sens est objectif, il est déjà donné, il suffit de le constater, soit il est subjectif, il est à inventer ». ⁴ Elle semble placer Derrida dans le deuxième camp où « l'interprétation se libère de façon radicale, assume cette liberté, et renonce à se référer à une prétendue vérité du texte ». ⁵ Il faut se demander pourtant si c'est une caractérisation juste de la position de Derrida.

i. Le jeu de l'interprétation

La déconstruction derridienne est souvent critiquée pour avoir renoncé à la vérité et s'est livrée à un jeu de l'interprétation sans borne. Mais qu'est-ce que le jeu signifie pour Derrida ? Est-ce qu'il est une libération totale de la rigueur interprétative ? Derrida définit le jeu de l'interprétation comme celui « de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini. » ⁶ Examinons cette définition.

La substitution se réfère à une substitution des signes. Cela veut dire que l'interprétation ne peut pas « sortir » de la structure donnée, mais cherche à interpréter un signe par d'autres signes. Dans un dictionnaire, par exemple, chaque mot est défini en utilisant d'autres mots ; on « interprète » chaque mot

4. ZARADER, *Compréhension et interprétation dans l'herméneutique de Gadamer*, p. 17.

5. Ibid., p. 18.

6. *ED*, p. 423.

en lui substituant d'autres mots. L'alphabet est un ensemble fini qui compte vingt-six lettres, mais les combinaisons possibles des mots et des phrases sont infinies. Une structure d'un ensemble fini peut sans contredit donner lieu à des substitutions infinies.

Il semble que, contraire à ce que Zarader suppose, la substitution ne suggère rien qui rassemble une liberté complète de l'interprétation. La substitution dont parle Derrida n'est pas une substitution d'une interprétation par une autre. Elle décrit le mouvement même dans lequel l'interprétation se produit. Nous avons vu tout à l'heure que Zarader affirmait par ailleurs que Derrida renonçait à se référer à la vérité du texte. Elle accepte de penser l'interprétation en tant qu'un espace de jeu. Mais, pour elle, cet espace a une limite ; et cette limite est franchie « lorsqu'on abandonne l'idée que le sens, même indéfiniment ouvert, est celui du texte (ou des choses), et qu'il doit leur être *rendu*. »⁷ Est-ce que Derrida a franchi cette limite ? De l'avis de Zarader, ce serait aussi un point qui sépare l'interprétation de la compréhension. La compréhension vise toujours un sens, même s'il ne s'agit pas d'une reproduction d'un sens antérieur. Autrement parler, il faut avoir « un *ancrage* du sens par rapport au texte. »⁸ Nous savons que cet « ancrage » du sens se trouve dans un rapport entre l'interprète et le texte. C'est le point le plus important qui démarque l'herméneutique gadamérienne des herméneutiques classiques. Gadamer lui aussi explique ce rapport par la notion du jeu. Examinons comment Gadamer aborde la question du jeu, et comment elle se diffère de la notion du jeu chez Derrida.

a. Le sujet du jeu gadamérien

D'abord, Gadamer veut se débarrasser du réflexe qui consiste à traiter le jeu du point de vue du joueur. C'est-à-dire, de ne le traiter que comme un objet dans

7. ZARADER, loc. cit.

8. Idem, « Herméneutique et restitution », p. 633.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

la conscience du joueur. Pour cela, Gadamer examine les usages métaphoriques du mot. Car, selon lui, les applications des mots en dehors de leur champ initial de signification révèlent souvent certaines significations qui ne sont autrement pas apparentes. Dans les usages comme : « jeu de la lumière », « jeu des vagues » ou « jeu de forces », ce qui ressort est le « va-et-vient d'un mouvement ».⁹ Cela décrit, par exemple, les mouvements ou les transformations des lumières ou couleurs qui, ensemble, forment un spectacle du jeu de la lumière. On ne dit pas que c'est une lumière qui joue, mais on appelle l'interaction de toutes les parties, qui sont indivisibles, un jeu de lumière. Plutôt qu'être un objet, le jeu se déroule comme un processus. En effet, « le mouvement de va-et-vient est si manifestement central pour la définition essentielle du jeu, écrit Gadamer, qu'il est indifférent de savoir quelle personne ou quelle chose l'exécute. »¹⁰ Pour décrire ce mouvement de va-et-vient, Gadamer définit le jeu comme un « processus moyen »¹¹ qui permet aux parties de jouer. Ici, le mot « moyen » signifie deux choses : La première, le jeu est entre le subjectivité et l'objectivité ; il n'appartient ni à l'un ni à l'autre. En revanche, et c'est la deuxième point — le jeu s'opère comme un lieu intermédiaire — qui permet tous les parties de jouer ensemble. Dans ce sens, c'est le jeu lui-même qui joue, non pas les joueurs.

Revenant aux cas humains, Gadamer évoque d'autres usages métaphoriques. Une personne qui joue avec des possibilités est celle qui ne s'est pas encore arrêtée à une décision et qui est encore libre de choisir. Mais cela implique aussi que ce jeu représente comme un risque. Car il y a toujours la possibilité que, par son indécision, elle se fasse prendre à son propre jeu. On voit encore que le jouer et le jeu ne sont pas nettement distincts. C'est la raison pour laquelle Gadamer dit que « jouer » est toujours aussi un « être-joué », car « le jeu s'empare de

9. *VM*, p. 121.

10. *VM*, p. 121.

11. *VM*, p. 122.

celui qui joue ». ¹² Ce qui est révélé par ces usages figuratifs du « jeu », c'est l'interdépendance de tous les éléments dans le jeu. Qu'il faut penser du jeu, non pas simplement comme une activité ou un comportement qui existe dans la conscience d'un sujet, mais comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, un « processus moyen ». « Le véritable sujet n'est pas le joueur, écrit Gadamer, mais le jeu lui-même ». ¹³ Jean Greisch explique très clairement cette idée en comparant le joueur à un « participant » au jeu, plutôt qu'à un « exécutant ». ¹⁴

De l'autre côté, qu'est-ce que l'objet du jeu ? Le jeu déroule dans un espace délimité et réservé pour lui-même. Pour comprendre cela, Gadamer nous renvoie aux études d'Huizinga sur le jeu sacré. Dans le jeu sacré du culte, selon Huizinga, il n'y a pas de différence entre « jouer » et « être », ou, autrement dit, celle entre la simulation et la croyance. Le jeu sacré crée un domaine sacré qui annule nos croyances normales. Gadamer compare le domaine sacré à l'espace dont le jeu a besoin dans son déploiement. C'est un espace délimité et réservé au mouvement de va-et-vient du jeu. Il y a une séparation entre le jeu et la vie pratique. Le monde du jeu est un monde fermé, séparé du monde pratique.

Alors, qu'est-ce qui caractérise le monde du jeu ? Gadamer nous rappelle qu'en jouant, on joue toujours à quelque chose. Le mouvement du jeu n'est pas sans but ; il est ordonné par les tâches propres au jeu. Même quand on joue tout seul, on s'impose des tâches. Dans un sens, on se libère des buts du monde quotidien pour poursuivre d'autres buts dans le monde du jeu. Bien que le but du jeu ne soit pas toujours l'accomplissement de ces tâches, celles-ci organisent le mouvement du jeu et notre conduite dans ce monde. C'est parce que le but du jeu ne consiste souvent qu'en la représentation. Revenons au jeu sacré, par exemple, dont toutes les activités visent la représentation d'une déité ou d'une scène

12. *VM*, p. 124.

13. *VM*, p. 124.

14. Jean GREISCH, « Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », in *Revue Internationale de Philosophie* 54.213 (2000), p. 447-468, p. 456.

4. *La différence entre la compréhension et l'interprétation*

divine. Gadamer cite quelques exemples de jeu dans lesquels la représentation est un trait essentiel : les jeux d'imitations, le jeu théâtral et le jeu compétitif. Il y a néanmoins une différence curieuse entre ces exemples. Dans les jeux d'imitations, particulièrement pour les enfants, il s'agit de l'auto-représentation. L'enfant ne joue que pour lui-même et ne représente qu'à lui-même les objets du jeu. Mais dans les deux autres cas, comme ce sont des spectacles, il faut que le jeu apparaisse pour le spectateur. Est-ce que, dans ces cas, le monde du jeu reste fermé en lui-même ? La réponse de Gadamer est affirmative. Rappelons que le véritable sujet du jeu est le monde du jeu lui-même auquel le joueur se prend. Or, le monde du jeu ne se limite pas au joueur. « Le jeu lui-même, écrit Gadamer, est l'ensemble composé des joueurs et des spectateurs. »¹⁵

Tandis que les joueurs jouent ses rôles, les spectateurs participent également à la réalisation du jeu. Il y a deux façons par lesquelles on peut comprendre cette idée. D'abord, les spectateurs se perdent dans le jeu comme les joueurs. Ils entrent dans la réalité du monde du jeu. Mais surtout, les spectateurs sont indispensables parce que les acteurs au théâtre jouent leur rôle en vue des spectateurs. Non seulement dans les théâtres, mais aussi dans les stades du sport, les spectateurs ont une influence directe et concrète sur le déroulement du jeu. Les spectateurs ne sont donc jamais simplement les spectateurs passifs, ils se prennent aussi du jeu et sont enfermés dans le monde du jeu.

Le sujet du jeu est le jeu lui-même. Donc, le sens du jeu se trouve aussi au jeu lui-même et non pas dans les participants. On peut le voir comme l'ancrage — dont parle Zarader — qui maintient le rapport entre les participants et l'objet du jeu. Dans un jeu de l'interprétation, le lecteur et le texte sont des participants. Mais le sens ne se réside pas seulement à un côté ou à l'autre ; il demeure l'espace qui est ouvert par le monde du jeu qui est partagé entre les participants.

15. *VM*, p. 127.

b. D'où vient le sens du jeu de l'interprétation ?

La raison pour laquelle la notion du jeu est importante pour l'herméneutique gadamérienne, c'est qu'elle indique une position intermédiaire ou un processus moyen dans lequel la compréhension émerge. Comme Zarader l'affirme, cela représente une troisième voie entre l'apparente dichotomie que le sens appartient soit au côté du sujet soit au côté de l'objet. Cette troisième voie démontre que le sens appartient plutôt au rapport, à la relation entre le sujet et l'objet de l'interprétation. Mais Zarader va plus loin en disant que Derrida est aveugle à cette troisième voie. Par conséquent, la notion de l'interprétation chez Derrida devient un subjectivisme, que le sens de l'interprétation est au gré de l'intention du sujet.

Cette conclusion par Zarader paraît étrange si nous sommes attentifs à une différence cruciale entre les notions du jeu avancées par Derrida et par Gadamer. Gadamer parle du jeu entre les sujets actifs. Cependant, le jeu des substitutions dont parle Derrida ne compte aucun participant actif. Il rassemble le jeu de la lumière ou le jeu des vagues que Gadamer cite comme exemples d'un mouvement de va-et-vient. Là, le point important n'est pas le choix d'un sujet du jeu mais de démontrer que le jeu peut être un processus qui se déroule en lui-même. C'est aussi le but de Derrida. En décrivant l'interprétation en tant qu'un jeu de substitutions, il veut mettre en relief que l'interprétation est un processus incessant. Loin d'être une affirmation d'une interprétation qui ne recourt pas au texte, le jeu des substitutions implique le contraire : l'interprétation ne peut pas sortir et être détachée de la structure dans laquelle elle s'est déployée. Le rejet d'une origine du sens n'est pas si loin du geste gadamérien de repenser la compréhension en termes de restitution plutôt que de restauration. Le but c'est de se débarrasser de la notion qu'il existe une vérité objective en dehors de l'interprétation. C'est une thèse qui est partagée par Derrida et Gadamer.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

Les deux voies ou les deux interprétations des l'interprétation indiquées par Derrida ne sont pas incompatibles avec la troisième ouverte par Gadamer, selon Zarader. La voie qui affirme le jeu ne succombe pas à une interprétation libre, parce que le jeu chez Derrida ne signifie jamais un mépris envers le texte. La critique que Zarader dirige contre Derrida — même si c'est une critique qui est souvent répétée — n'est pas, en fin de compte, justifiée.

ii. La notion de la compréhension chez Gadamer

Nous pouvons indiquer un deuxième point problématique dans la thèse de Zarader. Rappelons qu'elle affirme que l'herméneutique gadamérienne réussit à repenser la notion de *compréhension* en trouvant une position intermédiaire entre les épistémologies subjectivistes et objectivistes. Par contre, la déconstruction, selon elle, reste dans un subjectivisme parce que la notion d' *interprétation* dont parle Derrida ne renvoie pas à la vérité. Nous avons examiné, dans la section précédente, une partie de la thèse de Zarader concernant la notion d'interprétation chez Derrida. Et nous en avons conclu que la déconstruction n'est pas un jeu des substitutions libres comme Zarader le suggère. Examinons la deuxième partie de la thèse de Zarader. Elle dépende, en second lieu, d'une conception de la compréhension qu'elle attribue à Gadamer. En effet, Zarader oppose la compréhension à une notion de l'interprétation qui est « libre et sans entrave » par rapport à la vérité. Cela implique que, pour Zarader, la « compréhension » se rapporte à une conception de vérité qui est rigoureux. Mais la notion de la vérité elle-même n'est pas univoque. La question se pose alors de savoir si la notion de la vérité supposée par Zarader correspond à la vision de Gadamer. Traitons d'abord la notion de compréhension chez Gadamer et la façon dont Zarader la présente.

Zarader décrit l'apport de l'herméneutique gadamérienne comme une redé-

finition de la notion de compréhension par rapport au Romantisme. Jusqu'à Schleiermacher, la compréhension était une restauration d'un sens original, antérieurement donné. Zarader identifie à juste titre la double critique gadamérienne envers cette conception classique de la compréhension :

1. Une telle restauration n'est pas possible.
2. Le sens d'un texte dépasse l'intention de son auteur original.

Mais Zarader veut aller plus loin en affirmant que « le geste capital de Gadamer n'est pas tant d'arracher le sens à la conscience (celle de l'auteur), mais d'en déplacer le lieu : le sens habite un entre-deux, il surgit de la rencontre entre le texte et son lecteur. »¹⁶ Le sens est ancré, pour ainsi dire, dans l'interaction entre texte et lecteur. Selon Zarader, cela évite deux erreurs : celle persistante dans l'herméneutique classique qui traite le sens comme déposé par l'auteur original ; et l'erreur commise par Derrida en renonçant complètement la compréhension.¹⁷ Ce qui permet à Gadamer d'établir une voie entre ces deux extrêmes est le concept d'application.

Zarader raconte que l'application est un concept classique reprise par Gadamer. La *subtilitas applicandi* est une notion importante dans les herméneutiques spéciales, à savoir juridique, théologique et philologique. Dès que ces herméneutiques sont réunies sous l'herméneutique générale de Schleiermacher, l'application devient peu pertinente. C'est Gadamer qui revalorise la notion d'application. Gadamer prend pour modèle l'herméneutique juridique où l'interprétation des lois n'est pas séparée de leurs applications. « Ce qui intéresse Gadamer, explique Zarader, dans l' "application" d'un texte juridique, c'est qu'elle fait appel à la *liberté* de l'interprète (en l'occurrence celle du juge), mais que cette liberté reste de part en part *réglée* par le texte (en l'occurrence, le texte de la loi). »¹⁸

16. ZARADER, op. cit., p. 628.

17. Nous avons contesté tout à l'heure la critique de Zarader contre Derrida.

18. ZARADER, op. cit., p. 632.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

Nous voyons ici que Zarader souligne le lien entre la liberté de l'interprète et le texte qui sert un rôle réglementaire. Cette notion d'application (telle qu'elle est illustrée dans l'herméneutique juridique) permet à Gadamer de « maintenir un *ancrage* du sens par rapport au texte ». ¹⁹

Cela a des conséquences pour la conception de la vérité dans l'herméneutique. La vérité prend une forme que Zarader appelle la « restitution ». Cela signifie un retour qui ne revient néanmoins pas à une « présence préalable ». ²⁰ Contrairement à l'herméneutique classique qui cherche une vérité qui existait avant l'interprétation et qui était déposée dans le texte. Zarader veut souligner que, dans l'herméneutique gadamérienne, la vérité n'existe pas indépendamment de l'interprétation. Elle est constituée, au contraire, par l'acte même de l'interprétation. Il ne s'agit néanmoins pas d'une invention purement subjective de la vérité, car l'interprétation doit être toutefois fidèle au « texte ». La notion de texte est bien défini dans les herméneutiques spéciales. Mais, en dehors de ces domaines, qu'est-ce que c'est un « texte » ? En quoi consiste le "texte" en dehors de la lecture, dans les compréhensions des choses dans la vie quotidienne ? Dans les mots de Zarader, les interprétations doivent être « *constituées* par la référence à une présence qui les excède [...] par la référence à une densité qui les précède et à laquelle elles veulent *reconduire*. » ²¹ Or, cela ne répond pas vraiment à notre question. Qu'est-ce que cette *présence* qui excède et précède l'interprétation ? Zarader ne le précise pas. Nous ne pouvons néanmoins ignorer les deux références que fait Zarader à la *présence*. D'un côté, elle assure que l'interprétation ne renvoie pas à une *présence préalable*. De l'autre côté, elle affirme que l'interprétation doit référer à une *présence* qui l'excède et qui la précède. La première se réfère au concept de la vérité classique, mais il est

19. Ibid., p. 633.

20. Ibid., p. 636.

21. Ibid., p. 637 sq.

moins clair quant à la dernière. Nous n'allons pas jusqu'à dire que Zarader se contredit elle-même ; mais comme sa thèse dépend d'une nouvelle conception de la compréhension, et ainsi de la vérité, qui ouvrent un troisième chemin entre les deux approches à l'interprétation qu'elle nomme traditionnelle et « nomade » — c'est-à-dire derridienne —, la conception qu'elle propose doit être plus claire. Nous ne pouvons sinon pas voir la différence qu'elle veut décrire entre l'approche gadamérienne et derridérienne.

Soit que cela est une lacune dans la thèse de Zarader, il n'est peut-être pas sa faute. Les conceptions de la compréhension et de la vérité chez Gadamer sont elles-mêmes ambiguës. Et cette ambiguïté se manifeste dans deux contextes différents. Premièrement, Gadamer distingue deux modes de la compréhension : mieux comprendre et comprendre autrement. Mais cette distinction que Gadamer veut maintenir n'est parfois pas cohérente. Deuxièmement, Gadamer affirme que l'interprétation telle qu'elle est entendue dans l'herméneutique philosophique relève à une universalité. La signification de cette prétention à l'universalité est néanmoins équivoque. Examinons-les dans les sections suivantes.

a. L'ambiguïté dans la notion de la compréhension chez

Gadamer

Il est vrai que le concept de la compréhension est au cœur de *Vérité et méthode*. Contre une conception de l'herméneutique romantique qui entend la compréhension comme « reproduction d'une production originelle », ²² Gadamer tente de se frayer son propre chemin en repensant les notions de la compréhension et de la vérité. Deux formulations de la notion de la compréhension illustrent nettement la différence entre la vue gadamérienne de la compréhension et celle de ses prédécesseurs : Gadamer dénonce le propos — qui est représentatif de l'idéal

22. *VM*, p. 317[301].

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

de l'herméneutique romantique et particulièrement l'herméneutique générale de Schleiermacher — « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'était lui-même compris »²³ ; à la place, Gadamer soutient l'idée que « dès que l'on comprend, on comprend autrement. »²⁴

La formule du « mieux comprendre » suppose que le sens d'une œuvre se fonde dans l'époque et dans la tradition où l'auteur a vécu. Pour comprendre une œuvre, il faut donc se mettre dans la culture, la tradition et les circonstances où l'œuvre a été conçue, ou simplement dit, se mettre à la place de l'auteur original. La compréhension est donc conçue comme la *reproduction* d'une production originelle. Comme il est souvent plus facile de comprendre une époque avec du recul que pour une personne qui en vivait au milieu, il est donc possible de comprendre une œuvre mieux que peut l'auteur original. Cependant, cela présuppose qu'il y a une différence insurmontable entre la tradition dans laquelle l'auteur a vécu et la tradition dans laquelle nous, comme lecteurs et interprètes, vivons ; en sorte que nous ne pouvons étudier le passé que par une perspective objectivant qui suppose que le sens d'une œuvre est fixé une fois pour toutes. Autrement dit, il n'y a pas de continuité entre les époques successives ; chaque époque comprend une œuvre à sa propre manière. Gadamer récuse une telle conception de la compréhension. Dans son analyse de l'expérience du jeu, nous avons vu, Gadamer rejette également un point de vue qui sépare le joueur et le jeu comme sujet et objet. Pour Gadamer, le « véritable sujet » est le jeu lui-même ; mais dans ce cas, le jeu inclut la participation des joueurs. C'est donc dans une interaction sujet-objet que le jeu se déroule. De même pour le cas de la compréhension. La relation entre un lecteur et une œuvre traditionnelle ne se pose pas comme un sujet face à un objet. Le sens d'une œuvre ne se détermine ni par son auteur ni par l'époque où elle s'apparait pour la première fois, car

23. *VM*, p. 317[301].

24. *VM*, p. 318[302].

l'époque/la tradition où l'œuvre a été conçue n'est pas séparée de l'époque/la tradition de l'interprète. Les événements historiques et même l'interprétation de l'œuvre — qui demeurent dans le temps qui relie les deux époques de l'auteur et l'interprète — contribuent eux aussi à la détermination du sens de l'œuvre. La compréhension n'est pas simplement une reproduction, elle a toujours une portée productive. C'est dans ce contexte que Gadamer explique ainsi :

Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement.*²⁵

Gadamer remarque que cette nouvelle conception de la compréhension rompt totalement avec l'herméneutique romantique dans le sens où la compréhension n'est plus un acte intentionnel d'un sujet. Par contre, Gadamer renvoie à l'idée élaborée par Heidegger qui entend la compréhension en tant qu'« existentiel », c'est-à-dire conçoit la compréhension comme un mode d'être de notre être (*Dasein*). Dans ce sens, le temps n'est plus un élément qui nous éloigne de l'histoire et de la tradition parce que nous sommes des êtres historiques. Même si la tradition se présente en quelque sorte comme une limite à la compréhension (car nous sommes bornés par l'historicité et par la facticité), c'est aussi grâce à elle que nous pouvons comprendre.

Nous ne pouvons pas dissocier ces argumentations avancées par Gadamer de la distinction diltheyenne entre « comprendre » et « expliquer », qui désigne les deux moyens pour atteindre les connaissances dans les sciences de l'esprit et les sciences de la nature. Dilthey a voulu donner un fondement aux sciences de l'esprit d'une manière similaire à ce que Kant avait fait pour les sciences

25. *VM*, p. 318[302].

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

de la nature. La solution proposée par Dilthey est une forme de conscience historique. Certes, Gadamer critique fortement le projet diltheyen parce que la conscience historique, telle qu'elle est envisagée par Dilthey, ne peut pas échapper au relativisme afin d'atteindre un niveau de l'objectivité comparable à celle de sciences de la nature.²⁶ Mais il n'abandonne pas l'idéal diltheyen de développer une théorie de la connaissance pour les sciences de l'esprit. Une telle théorie doit être comparable au modèle des sciences de la nature où la connaissance progresse toujours vers une idéale de perfection. Autrement dit, il s'agit d'une connaissance qui se développe progressivement vers une « vérité objective ». Jens Kertscher démonte, par exemple, que Gadamer prend les herméneutiques juridique et théologique (et non pas philologique) comme modèle pour son propre projet herméneutique.²⁷ Elles attirent l'attention de Gadamer parce que le concept d'application joue un rôle particulièrement important dans ces deux herméneutiques spéciales. Dans l'herméneutique juridique, l'enjeu est l'adaptation et l'application des lois selon les situations toujours différentes. Mais en fin du compte, ces interprétations sont des variations des lois qui ont été écrit dans le passé. Kertscher suggère que Gadamer souligne trop le concept de l' *application* en ignorant le concept de la *critique*. Gadamer écrit lui-même que « [le juge] cherche à être fidèle à "l'idée juridique" de la loi en l'accordant avec le présent. »²⁸ Si Kertscher a raison, une vérité est déjà exprimée, déposée comme un objet dans les lois dans ces cas ; les applications différentes adapte les lois aux situations variées mais le texte, c'est-à-dire, la vérité, de ces lois n'est jamais *critiquée* ou questionnée. Cela rassemble un « comprendre mieux » plus qu'un « comprendre autrement ».

26. VM, p. 251 sqq.[235].

27. Jens KERTSCHER, « "We Understand Differently, If We Understand at All" : Gadamer's Ontology of Language Reconsidered », in *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Jeff MALPAS, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 135-156, p. 148 sq.

28. VM, p. 350[334].

Zaradar n'accepte pas forcément ce point de vue. Pour elle, le concept de l'application permet à la compréhension d'apporter le passé au présent. Nous avons vu que c'est la référence au texte, à la loi, à la tradition qui défend contre une interprétation libre.²⁹ L'interprétation reste *réglée* par les définitions passées sans en être arraché. En effet, nous pouvons identifier les positions de ces deux commentateurs dans un continuum entre les notions d'une vérité objective et d'une vérité anti-objective. D'un côté, Kertscher pense que le concept de l'application chez Gadamer ne prend pas assez en compte la critique de la tradition. Par conséquent, il est pour la plupart une affirmation de la tradition ou d'un texte déposé dans la tradition. Kertscher suggère donc que la démarche gadamérienne ne se diffère pas d'une théorie de vérité objective. De l'autre côté, Zarader juge, comme nous l'avons vu précédemment, que Gadamer peut trouver une troisième voie entre ces deux pôles en surmontant les difficultés qui y sont associées.³⁰

Il n'en reste pas moins que la distinction entre « comprendre mieux » et « comprendre autrement » chez Gadamer peut paraître parfois ambiguë. Karl-Otto Apel a écrit sur cette ambiguïté dans un article intitulé « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? » Même si Gadamer annonce son préférence pour « comprendre autrement », Apel cite néanmoins quelques exemples dans *Vérité et méthode* où Gadamer semble présupposer l'idée de « comprendre mieux » :

— Gadamer souligne l'importance de la « productivité » de la distance temporelle.³¹ La productivité est intimement liée à l'idée du progrès. Et dans une connaissance progressive, il est possible de « comprendre mieux ».³²

29. ZARADER, op. cit., p. 632.

30. Ibid., p. 634.

31. VM, p. 317 sqq.[301].

32. Karl-Otto APEL, « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », in *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, trad. de l'allemand par Jean-Claude GENS, Le Cercle Herméneutique, 2005, p. 156.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

- Apel croit que Gadamer accentue la supériorité de l'Esprit hégélien par rapport aux théories de compréhension qu'on trouve chez Schleiermacher et chez Dilthey. Apel se réfère à la fin de la première partie de *Vérité et méthode* où Gadamer compare la théorie de compréhension chez Schleiermacher et la philosophie entendue comme « la pénétration de l'esprit par lui-même »³³ chez Hegel. Gadamer explique, dans cette section, comment la notion de l'Esprit hégélien représente une solution pour les problèmes qui affectent la conscience historique telle qu'elle est entendue par Schleiermacher. Il n'est pas clair si Gadamer envisage la tâche herméneutique comme advenir du savoir absolu comme l'avait fait Hegel.
- Apel renvoie finalement à l'idée gadamérienne de « l'anticipation de la perfection ».³⁴ Cette idée dit que, dans un dialogue, il faut supposer ce que l'autre dit a du sens. Bien que la perfection dont parle Gadamer ne soit pas la même chose que l'*eidos* platonicienne, Apel reste toutefois méfiant sur l'idée de perfection en croyant qu'elle devient téléologique pour la compréhension.

Ces exemples ne contredisent pas explicitement le rejet de « comprendre mieux » chez Gadamer, mais ils démontent au moins qu'il y a une certaine ambivalence sur ce point. La raison pour l'ambiguïté, selon Apel, c'est qu'il y a deux présuppositions qui restent obscures chez Gadamer : « la conception de la vérité qui remonte à Heidegger, et [...] la relation [...] entre l'idée d'une philosophie herméneutique — prétendant à l'universalité — et l'idée de la science [...] »³⁵

Apel examine ces deux présuppositions. Quant à la première, Apel se réfère au concept de l'*aletheia* développé dans Heidegger tardif. L'*aletheia* signifie pour Heidegger le retrait et le non-retrait de la vérité, ou plus précisément le

33. VM, p. 188[174].

34. VM, p. 315 sq.[299].

35. APEL, op. cit., p. 157.

non-retrait d'un sens qui est toujours accompagné par le retrait des certains autres sens. Cela est une conceptualisation de la notion de la vérité qui dépasse le concept courant de vérité qui, à son tour, est conçu comme rectitude. Ici, deux idées sont mises en opposition : la nécessité d'une ouverture du sens (c'est-à-dire du retrait et non-retrait du sens) et la vérité comme rectitude. Et, pour Heidegger, la première n'est pas la condition de possibilité pour le seconde.

Nous pouvons reconnaître cette idée du retrait et du non-retrait du sens dans la formulation gadamérienne de « comprendre autrement ». L'ouverture du sens, qu'accentue souvent Gadamer, signifie que le sens n'est pas rectifié par rapport à une vérité objective, de telle sorte qu'aucune compréhension n'est ainsi supérieure aux autres. Cela veut dire que les nouvelles compréhensions et interprétations ne sont pas meilleures que les anciennes ; il s'agit de « comprendre autrement ». Pourtant, Apel suggère que « Gadamer ne pouvait prendre en compte la théorie corrigée par Heidegger de l'*aletheia* en tant que théorie de la vérité suffisante pour son herméneutique philosophique qu'en faisant abstraction des prétentions à la validité de l'*interpretanda* qui implique un jugement ou une évaluation allant au-delà de la prétention au sens ». ³⁶ Parce que, selon Apel, Gadamer avance la thèse que « la compréhension du sens et la réalisation de l'entente au sujet de quelque chose adviennent toutes deux dans le monde de la vie. » ³⁷ Cela se réfère à ce que Gadamer dit à propos de l'anticipation de la perfection, qui affirme que « comprendre c'est d'abord avoir connaissance du sujet même ». ³⁸ Apel entend différemment la notion de « sujet même » par rapport à Gadamer. Gadamer emploie cette notion afin d'exprimer que chaque interlocuteur dans un dialogue doit sortir de son propre point de vue. Mais aux yeux d'Apel, il s'agit d'une sorte de « *telos* », similaire à une idéale de vérité objective, pour la

36. Ibid., p. 160.

37. Ibid., p. 160.

38. VM, p. 316 sqq.[299].

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

compréhension. Une telle notion de la compréhension signifie donc la rectitude par rapport à cette idéale. La notion de la compréhension chez Gadamer, comme elle prétend à une universalité et à une validité, ne satisfait pas la signification de la notion d'*aletheia* telle qu'elle est conçue par Heidegger. Donc, même si Gadamer adopte apparemment l'idée heideggérienne de l'ouverture du sens, son projet herméneutique, selon Apel, vise toujours à un progrès de la connaissance. Ce dernier est déterminé par rapport à la rectitude relative au « sujet même » du dialogue. Dans l'herméneutique gadamérienne, il est possible de « comprendre toujours mieux ». ³⁹

La deuxième présupposition dans l'herméneutique philosophique qu'Apel expose concerne la condition de validité pour la connaissance. Dans les sciences de la nature, il y a un idéal d'objectivité ; les observations des objets se précisent progressivement et les connaissances de ces objets s'améliorent aussi progressivement. L'idéal des sciences de la nature est de toujours « comprendre mieux » les objets. Par contre, cela ne semble pas une notion de la vérité qui est pertinent pour les sciences de l'esprit. Gadamer rejette donc cette notion d'objectivité de la vérité dans l'herméneutique. L'herméneutique et les sciences de l'esprit conforment à une forme de la vérité qui dépende de la validité intersubjective . Il n'y a pas de référence à un objet de la recherche. La validité de la connaissance ne dépende pas une méthode scientifique, mais se fonde sur un accord intersubjectif qui reste toujours ouvert. La connaissance intersubjective dépende donc du monde historial auquel tous humains appartiennent.

Il semble alors que ces deux moyens pour valider les connaissances dans les deux types des sciences sont distincts. Les sciences de la nature sont conformés à une connaissance qui peut se caractériser par « comprendre mieux » tandis que, dans le cas des sciences de l'esprit, la connaissance se règle sous un principe

39. APEL, op. cit., p. 162.

de « comprendre autrement ». Apel se demande néanmoins s'il n'y a pas d'autres critères valables pour soutenir une notion de la vérité pour les sciences de l'esprit. Notamment, Apel pense que les lois normatives sont des critères objectifs pour les sciences de l'esprit. Il écrit : « N'est-il pas néanmoins possible de parler également d'une validité intersubjective de normes : normes de l'éthique et normes susceptibles de guider la compréhension évaluante de sciences herméneutiques critiques de la société et de l'esprit ? »⁴⁰ Apel suggère que Gadamer avance en effet des critères normatifs dans deux passages de *Vérité et méthode*. D'abord quand Gadamer parle du pouvoir autoritaire du classique et deuxièmement quand il renvoie au concept aristotélicien de l'*éthos*.⁴¹ Apel veut avancer ici le point que les critères normatifs fonctionnent comme un fondement sur lequel la compréhension peut être jugée meilleure ou moins bonne. En un mot, la différence entre les deux modes de la validité pour la compréhension — objective et intersubjective — est moins décidée que Gadamer la suppose.

Cela apporte des conséquences sur la thèse de Zarader. Elle présente la philosophie de Gadamer en tant qu'une troisième voie entre les deux extrêmes : subjectivisme et objectivisme. Mais en réalité, la position de Gadamer est moins claire. Si Apel n'a pas tort, Gadamer oscille entre « comprendre mieux » — l'objectivisme que Gadamer lui-même et Derrida critiquent — et « comprendre autrement » — la troisième voie d'après Zarader. Au moins il sera problématique de déclarer, comme l'a fait Zarader, le différend entre Gadamer et Derrida se trouve dans l'opposition entre la compréhension et l'interprétation.

b. La prétention chez Gadamer à l'universalité

Il y a un deuxième contexte dans lequel une certaine ambiguïté à propos de la notion de compréhension chez Gadamer se manifeste. Les notions de vérité

40. Ibid., p. 164.

41. Ibid., p. 164.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

et d'universalité sont intimement liées dans l'herméneutique gadamérienne. La raison est simple. Gadamer veut détacher la notion de vérité d'un idéal de l'objectivité, qui s'opère dans les sciences de la nature. Il cherche une notion de vérité plus large et qui s'applique également pour les sciences de l'esprit. Dans les sciences de la nature, l'idée de *vérification* est très importante. Cela veut dire que les croyances peuvent être considérées vraies — c'est-à-dire deviennent connaissances — si et seulement si elle sont vérifiable dans les expériences multiples. Cela a une implication très importante qui consiste dans le fait que tous observateurs peuvent arriver (dans des conditions appropriées) à la vérité. Les sciences de la nature prétend donc à une universalité. L'universalité est, chez Gadamer aussi, dissociable de la notion de vérité même s'il trouve la théorie de vérité dans les sciences de la nature insuffisante. Mais le défi que face Gadamer consiste à réconcilier la notion d' « universalité » avec une autre théorie de vérité, acceptée, à l'époque, dans les sciences humaines : l'historicisme — la vue qui affirme que les connaissances sont déterminées par l'historicité. Gadamer voit l'importance de l'histoire dans la formation de nos connaissances, mais il rejette la conséquence de l'historicisme : le relativisme. Il élabore ainsi une conception de vérité qui est constituée en partie dans l'histoire, mais qui n'est pas pour autant déterminée par l'historicité. Il s'agit d'une conception de vérité qui va au-delà du positivisme (adopté par les sciences de la nature) et du historicisme afin d'accéder à une universalité. Gadamer élabore sa vision dans la dernière sous-section de *Vérité et méthode* intitulée « l'aspect universel de l'herméneutique ».

Jean Grondin constate que l'usage du concept d' « universal » chez Gadamer est ambiguë. Il identifie trois hypothèses probables de l'interprétation de ce concept :

1. L'expérience herméneutique du monde est universelle car elle englobe toutes les actes de la compréhension.

2. L'herméneutique est universelle parce qu'elle concerne la relation fondamentale entre l'homme et le monde.
3. L'herméneutique a une applicabilité universelle dans toutes les sciences.

Grondin suggère que cette ambiguïté est inhérente dans l'herméneutique gadamérienne.⁴² Mais au moins Grondin peut affirmer avec confiance ce que l'herméneutique n'est pas :

1. L'universalité de l'herméneutique n'est pas la position absolue à laquelle les philosophies transcendentales aspirent.
2. Le champ de l'herméneutique philosophique ne se limite pas aux sciences humaines.

Sur le deuxième point, Grondin entend l'élargissement de l'herméneutique en tant que le « tournant ontologique » de l'herméneutique. Cela signifie, pour lui, que l'herméneutique n'est plus une méthodologie des sciences humaines, mais la base de toutes les connaissances scientifique et les réflexions philosophiques.

Un moment important dans la compréhension du concept d'universalité chez Gadamer se trouve, selon Grondin, dans la troisième partie de *Vérité et méthode*. Là, Gadamer compare l'idée chrétienne de l'Incarnation et la distinction stoïcienne entre *logos* extérieur et du *logos* intérieur. À l'origine, le *logos* intérieur représente chez les stoïciens la réflexion interne avant l'extériorisation en langage — qui devient le *logos* extérieur. Or, Augustin et les scolastiques chrétiennes ont adaptée cette idée afin d'expliquer le « miracle » du verbe (ou parole, c'est-à-dire *logos*) divin. Les deux exemples les plus connus : la création du monde avait été accomplie par la parole de Dieu, et l'Incarnation de Dieu le Fils est, pour les chrétiens, le verbe divin qui devient chair. Particulièrement important est le miracle de l'Incarnation qui dit que Dieu le Fils, en venant au monde matériel,

42. Jean GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, trad. de l'allemand par Joel WEINSHEIMER, Yale University Press, 1994, p. 121.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

ne perd pas sa divinité ; rien n'était soustrait non plus de Dieu le Père. Par analogie, la manifestation de la parole, c'est-à-dire le verbe « extérieur », n'est pas non plus une perte ou une chute du verbe intérieur.

C'est cette idée très différente de la conception grecque du langage qui attire l'attention de Gadamer. Or, Gadamer ne s'y intéresse pas par rapport à l'aspect théologique plutôt qu'aux implications langagières. Il suit le développement de l'idée du verbe intérieur jusqu'à Thomas d'Aquin qui, en incorporant l'idée néoplatonicienne de l'émanation, a en donné une formulation plus forte. Le processus de l'émanation, comme celui d'une fontaine, parle des surgissements qui n'épuisent pas la source (ou l'« Un » dans la terminologie néoplatonicienne). Mais plus important, non seulement que le jaillissement d'eau n'épuise pas la fontaine, il est essentiel pour son fonctionnement ; une fontaine n'en est plus une sans jaillissement d'eau. De façon similaire, la pensée ne peut pas être complétée sans devenir parole. Pour que l'intellect fonctionne, « il doit, dit Gadamer, à chaque fois commencer par extraire de lui-même ce qu'il pense et le poser devant lui comme dans une expression intérieure de lui-même ; tout penser est en ce sens un "se-dire" ». ⁴³ Non seulement la pensée et la parole sont intimement liées, comme Augustin l'avait suggéré, il est en effet impossible d'avoir une sans l'autre. Par rapport à cela, Gadamer souligne trois caractères importants de la parole humaine (vis-à-vis la parole divine) que Thomas d'Aquin avait notés :

1. La parole est actualisée dans un processus. C'est-à-dire, la parole ne vient pas à l'esprit déjà formé. Mais c'est le mouvement de pensée qui cherche une expression en se délibérant.
2. La parole reste toujours imparfaite et elle ne peut jamais exprimer pleinement tout ce que l'on veut dire. Mais ce n'est pas parce que la parole est incapable d'exprimer l'esprit. Il s'agit, par contre, d'une imperfection de

43. *VM*, p. 446.

l'esprit humain, qui ne peut jamais connaître de lui-même en pleine présence. Cela est contraire à l'esprit divin qui est parfait et qui ne s'exprime que dans le verbe divin. Tomas d'Aquin ne traite néanmoins cela comme un défaut. Il signifie simplement que l'esprit humain a besoin d'une multitude des mots pour exprimer les choses.

3. Le corollaire du point précédent est que la parole ne peut jamais exprimer pleinement une chose. Il faut ainsi chercher toujours des nouveaux mots et des nouvelles paroles. Et cela signifie la capacité infinie de l'esprit au sens qu'il cherche toujours à dépasser lui-même.

À ces trois points, Gadamer ajoute deux implications qui n'étaient pas apparentes dans les discours scolastiques :

1. En dépit du lien intime entre la parole et la pensée (qui est un « se-dire »), Gadamer souligne que la pensée n'est pas un acte réflexif. Être un acte réflexif signifie que l'objet de la pensée est elle-même. Autrement dit, cela veut dire que toutes les paroles ne sont que des expressions des états de l'esprit. Gadamer récuse cela. Par contre, le se-dire qui se déroule « dans » l'esprit ne retourne à lui-même mais exprime l'objet visé. Les paroles n'expriment pas l'idées qui représentent l'objet visé, mais cherchent directement les expressions qui leur conviennent (même si elles ne peuvent jamais le faire parfaitement).
2. L'unité du verbe divin et la multiplicité des paroles humaines ne sont pas nettement séparées et distinctes. C'est parce que toutes les paroles doivent être prononcées. Même la parole divine, c'est-à-dire la doctrine de l'évangile, doit être prêchée. Ce dont il s'agit ici est le caractère événementiel de la parole. Le sens des mots ne peut pas se détache du événement de l'énoncé.

Grondin accorde beaucoup d'attention sur ce lien établi par Gadamer entre, d'un côté, les concepts stoïciens de « verbe intérieur » et de « verbe extérieur » et,

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

de l'autre côté, les concepts chrétiens de « verbe divin » et de « verbe humain ». Il remarque que le verbe intérieur, qui a représenté la pensée et la réflexion dans les philosophies grecques, a pris une nouvelle signification. En jouant un rôle similaire au « pensée » dans la philosophie grecque classique, le verbe intérieur continue à représenter « ce que l'on cherche à comprendre » ou « la chose pensée jusqu'au bout » ; mais elle « ne sera jamais accessible de manière objective et définitive » et ce « n'est pour nous qu'un concept limite ». ⁴⁴ La raison en est que la pensée ne peut pas rester toujours « intérieure », mais doit être mise en langage. Donc, « l'herméneutique, selon Grondin, deviendra ainsi plus attentive à la matérialité et à ce qu'on pourrait appeler l'incarnation toujours rhétorique du sens. » ⁴⁵ Le terme « rhétorique » utilisé par Grondin ici n'apparaît pas dans *Vérité et méthode*. Il l'emploi en opposition aux notions classiques de logique ou de pensée qui ignorent l'usage du langage. Par exemple, la rhétorique représentait pour Platon les manipulations des mots qui n'ont aucun lien à la vérité. Grondin a ainsi pour but de rappeler l'usage du langage dans la pensée. La rhétorique, dans ce sens, a une signification plus large. Elle désigne toutes les manifestations langagières de la pensée. De cela, il résume trois conséquences importantes :

1. La pensée ne saurait être séparée de sa manifestation langagière.
2. Le langage ne se réduit pas à la pensée.
3. La pensée ne se réduit pas non plus à sa matérialisation, c'est-à-dire, sa manifestation langagière.

Dans les mots de Grondin : « la pensée est nécessairement mise en langage, même si le langage effectivement proféré ne peut en épuiser le vouloir-dire » ⁴⁶

De cela, nous voyons le premier moyen dont l'herméneutique peut être considérée

44. Jean GRONDIN, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans "Vérité et méthode" », in *Revue Internationale de Philosophie* 54.213 (2000), p. 469-485, p. 477.

45. Ibid., p. 479.

46. Ibid., p. 479.

universelle. Si le fonctionnement de la pensée et « Incarné » dans le langage, il n'est pas possible de concevoir la vérité en dehors du langage. L'herméneutique, un mode langagier de compréhension, est donc universelle. Cela correspond à la première définition de l'universalité ci-dessus.⁴⁷

Mais Grondin fournit une autre formulation pour ce lien entre le langage et la pensée : « la seule rationalité qui nous soit accessible est bien celle qui peut s'articuler dans un langage. »⁴⁸ La rationalité signifie ici un mode de raisonnement ou le moyen par lequel on arrive à la connaissance. Bien qu'un idéal de la rationalité, conformant à la logique aristotélicienne, persiste toujours dans la philosophie et dans les sciences et qu'il soit traité comme l'idéal universel de toutes connaissances, l'herméneutique gadamérienne, selon Grondin, conteste la prétention à l'universalité par cette rationalité logique. Ce dernier est opposé, par Grondin, à ce qui est appelée une rationalité rhétorique, qui est accessible par le langage. Elle fonctionne par l'opération d'argumentation, c'est-à-dire les arts de défendre et convaincre par l'usage du langage. Dans toutes les domaines où l'argumentation est nécessaire, c'est la rationalité rhétorique qui l'emporte sur la logique. Grondin identifie une seule exception :

en mathématique, il n'y a pas d'arguments, mais des preuves. Dans toutes les autres sphères de notre savoir et de nos pratiques, c'est parce que la vérité et la justice n'ont pas cette évidence que nous devons argumenter.⁴⁹

En effet, il existe certains types de vérité « en dehors » du langage. Si nous continuons à articuler une universalité herméneutique, il s'agirait d'une universalité différente de ce que nous voyons précédemment. La rationalité rhétorique fonctionne dans le monde de la vie pratique ; elle ne concerne donc pas le savoir

47. Cf. p. 162.

48. GRONDIN, loc. cit.

49. Ibid., p. 479 sq.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

purement idéal tel que la mathématique. Cette rationalité décrit donc le mode de raisonnement dans lequel nous accédons au savoir dans le monde pratique. Grondin recourt à la racine sémantique du mot « universel » : univers. Selon lui, l'universalité de l'herméneutique signifie que l'univers (ou le monde) dans lequel l'homme, en tant qu'un être fini, se trouve est constitué par le langage.⁵⁰ Ainsi, l'herméneutique est universelle car elle est un accès fondamental à ce monde, ce univers. Cela correspond à la seconde définition de l'universalité ci-dessus. Contrairement à la première définition, ceci ne dit rien sur l'impossibilité de la pensée, et par extension la vérité, en dehors du langage.

En fin de compte, Grondin examine le rôle que le langage joue dans la conceptualisation (*Begriffsbildung*). Dans *Vérité et méthode*, Gadamer tente à combattre la tendance dans la philosophie classique de concevoir la formation de concept comme une construction purement logique. Contre une telle vue de la conceptualisation, Gadamer propose l'idée que le concept se produit dans le mouvement naturel du langage. « La pensée, résume Grondin, est d'abord et avant tout recherche de mots pour dire tout ce qui voudrait être dit et entendu, tout ce qu'il faut prendre [en] compte lorsqu'on s'efforce de cerner quelque chose. »⁵¹ Dans cette optique, les concepts mis en circulation dans les sciences se développent tous dans le langage. L'herméneutique, qui nous permet d'interroger le fondement langagier de ces concepts, est ainsi nécessaire dans toutes les sciences ; elle a une applicabilité universelle dans les sciences. Cela correspond à la troisième définition de l'universalité que Grondin résume.

Nous avons vu trois manières dont on peut comprendre l'universalité de l'herméneutique. Nous pouvons imaginer que ces trois visions différentes ne sont pas compatibles dans tous les cas. Mais Grondin ne voit pas un conflit entre eux. L'herméneutique gadamérienne est, selon lui, universelle dans ces trois sens en

50. Idem, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, p. 122.

51. Idem, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique », p. 480.

même temps ; cette ambiguïté ne se présente pas comme un problème. Nous ne contestons le point de vue de Grondin ici. Il nous suffit de savoir que la manière dont la vérité est conçue dans l'herméneutique est équivoque.

c. La difficulté à opposer la compréhension à l'interprétation

Précédemment, nous avons établi que la thèse de Zarader (contre la déconstruction derridienne) présuppose certaines conceptions de la « compréhension » et de la « vérité ». ⁵² Pour rappeler le contexte, Zarader critique la déconstruction derridienne pour promouvoir une interprétation libre coupée de la vérité. Par contre, elle suggère que Gadamer redéfinisse la notion de compréhension de telle sorte que la vérité devienne une médiation entre le sujet et l'objet. Sa thèse dépend d'une définition assez précise de la « compréhension » afin de l'opposer au concept d' « interprétation libre ». Mais cela n'est pas le cas. Nous avons vu que la notion de compréhension est ambiguë dans l'herméneutique gadamérienne en deux temps.

Dans un premier temps, Gadamer critique la notion romantique de « comprendre mieux ». Il lui oppose une nouvelle notion : « comprendre autrement ». Or, Kertscher et Apel montrent que Gadamer ne suit pas systématiquement sa propre distinction ayant basé son argument parfois sur une notion et parfois sur l'autre. Dans un second temps, l'herméneutique gadamérienne prétend à une universalité. Une nouvelle manière de penser l'universalité est importante pour donner une légitimité à l'herméneutique. Comme elle ne souscrit pas à la notion de vérité objective, répandue dans la philosophie classique, elle doit reposer sur d'autres conceptions de la « compréhension » et la de « vérité ». Si nous avons bien suivis Grondin, la notion d'universalité, et par extension la notion de compréhension, peuvent signifier trois choses. Gadamer n'est pas toujours clair

52. Voir p. 153.

4. La différence entre la compréhension et l'interprétation

de quelle manière il faut entendre ces notions.

L'ambiguïté n'est peut-être pas un défaut pour l'herméneutique gadamérienne. Le projet de l'herméneutique philosophique est une entreprise complexe qui cherche à révéler notre expérience fondamentale du monde. Dans un tel projet, une certaine ambiguïté est souvent inévitable, particulièrement si les phénomènes examinés sont eux-mêmes ambigus. L'ambiguïté n'est pas donc un problème qui entrave le projet de Gadamer, mais elle rend suspectes les tentatives, telles que la thèse de Zarader, d'opposer nettement le concept de compréhension au concept d'interprétation. Nous avons vu que ni Gadamer ne peut être placé dans le camp de la « compréhension » ni Derrida ne peut être classé simplement dans une « interprétation libre ». Les différends qui séparent ces deux penseurs sont plus complexes et plus subtils. Dans le chapitre suivant, nous allons examiner une perspective qui peut éclaircir les différences entre eux.

Troisième partie

Un point de repère prometteur

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

Nous avons examiné, dans le chapitre précédent, deux démarches qui cherchent à identifier le différend entre l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne. Dans le premier cas, Houillon présente la différence entre Derrida et Gadamer dans un contexte de l'opposition entre la parole et l'écriture. Selon Houillon, Gadamer reste dans la perspective classique qui suppose une primauté de la parole sur l'écriture, tandis que Derrida questionne une telle hiérarchie. Mais nous avons vu que son analyse simplifie trop les idées de l'herméneutique gadamérienne. Deuxièmement, Zarader critique la déconstruction derridienne selon le point de vue où cette dernière renonce à tout ancrage à la vérité et s'engage à une « interprétation libre ». Nous ne sommes également pas convaincus par la thèse de Zarader.

Deux défauts sont communs entre ces deux démarches :

1. Elles se focalisent trop sur une opposition entre deux concepts — l'écriture et la parole dans le cas d'Houillon ; la compréhension et l'interprétation dans le cas de Zarader — en la pensant comme facteur déterminant dans le débat entre Gadamer et Derrida. Le résultat est une vue trop simplifiant sur les arguments du camp opposant dans le débat.
2. Elles restent sur un niveau de comparaison superficiel. L'opposition entre

l'écriture et la parole semble un point de comparaison apparent et évident, mais qui, en fait, cache les accords et les désaccords profonds entre Derrida et Gadamer.

Compte tenu de ces deux défauts, nous nous tâchons à trouver un point de rencontre pour l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne. Mais ce « point » n'est pas simple un concept ou une opposition. Sinon, nous commettons la même erreur que nous venons de dénoncer. Nous devons donc chercher un assemblage des idées dans lequel les idées de Gadamer et de Derrida peuvent se rencontrer et se diverger. Il est néanmoins impossible de cerner un assemblage sans un point de départ. Nous tentons à trouver ce point de départ qui nous permet d'accéder au réseau des idées qui rapprochent et divisent l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne.

i. La limite d'une philosophie de la réflexion

L'influence immédiate commune de Gadamer et Derrida — et qui sont par conséquent les points de comparaisons les plus évidents — est probablement Heidegger. D'un côté, Gadamer, étant étudiant de Heidegger à Fribourg et à Marburg, maintenait une relation durable avec ce dernier. Même si les références à Heidegger ne sont pas très fréquentes dans ses œuvres, elles se trouvent dans des passages importants, par exemple dans la deuxième partie de *Vérité et méthode* où Gadamer recourt au cercle herméneutique tel qu'il est défini dans *Être et temps*. De l'autre côté, Derrida n'a qu'une relation indirecte avec Heidegger. Mais ses œuvres sur Heidegger ont impressionné Gadamer à tel point que ce dernier l'a invité à Heidelberg pour le colloque sur Heidegger.¹

Le point de départ que nous cherchons, n'est néanmoins pas Heidegger. Il y a un personnage qui a également marqué les pensées de Derrida et Gadamer.

1. *Heidelberg*, p. 44 sq.

C'est un personnage très incontournable dans l'histoire mais qui est peut-être tombée dans les oubliettes, particulièrement en ce qui concerne l'herméneutique et les théories de compréhension. Hegel est en effet une référence importante dans les philosophies de Gadamer et de Derrida. Mais, les réactions de Derrida et de Gadamer relatives à Hegel sont souvent négatives. Certes, la philosophie hégélienne est souvent critiquée par tous deux, elle sert de base pour leurs propres pensées ; leurs critiques sont des correctifs plutôt qu'un plein rejet de la pensée hégélienne.

Commençons par l'impact de la philosophie hégélienne sur l'herméneutique gadamérienne. Nous avons vu dans le chapitre précédent l'analyse d'Apel sur l'opposition établie par Gadamer entre deux modes de compréhension : « comprendre mieux » et « comprendre autrement ». Apel suggère que, même si Gadamer rejette apparemment « comprendre mieux », cette idée reste opératoire dans son herméneutique. La manière dont cette idée opère dans l'herméneutique, selon Apel, est analogue au « savoir absolu » hégélien.² En effet, Gadamer traite lui-même la question de la philosophie de la réflexion hégélienne en y dédiant une section dans *Vérité et méthode*. Après avoir défini un concept fondamental de l'herméneutique philosophique — l'histoire de l'effet (*Wirkungsgeschichte*) —, Gadamer dédie une section, intitulée « Limites de la philosophie de la réflexion », au problème de la philosophie hégélienne. L'expression « la philosophie de la réflexion » a été employée par Hegel lui-même contre l'idéalisme de Kant et de Fichte. Mais cette expression peut désigner aussi la dialectique hégélienne qui est décrite par Hegel comme « réflexion absolue ». Regardons la raison pour laquelle Gadamer prend au sérieux le problème posé par la philosophie de réflexion hégélienne :

Tout notre exposé sur la formation et la fusion des horizons avait précisément pour but de décrire la manière dont opère la conscience de l'his-

2. APEL, op. cit., p. 166 sq.

toire de l'influence [*Wirkungsgeschichte*]. Mais de quelle conscience s'agit-il ? [...] comme conscience, elle se montre essentiellement dans la possibilité qu'elle a de s'élever au-dessus de ce dont elle est conscience. La structure de la réflexivité est fondamentalement donnée avec toute conscience. [...] lorsque nous parlons de cette conscience, ne nous trouvons-nous pas happés par les lois immanentes de la réflexion, qui dissout toute immédiateté qui nous atteint, comme celle qu'est pour nous l'influence [*Wirkung*] ? Ne sommes-nous pas ainsi contraints de donner raison à Hegel et *de voir dans la médiation absolue entre histoire et vérité, telle qu'il la conçoit*, le fondement même de l'herméneutique ?³

Gadamer introduit le concept de l'histoire de l'influence afin d'expliquer le rôle que jouent l'histoire et la tradition dans notre compréhension du monde. Similaire à la description de l'expérience de jeu — où le véritable sujet du jeu n'est pas le joueur mais le jeu lui-même —, la conscience de *Wirkungsgeschichte* ne réfère pas à une conscience subjective personnelle. Il s'agit par contre d'une conscience historique, c'est-à-dire une conscience de l'histoire même. Cela ressemble dans une certaine mesure à l'Esprit hégélien qui est le véritable sujet de la raison. Gadamer veut donc garder contre cette interprétation hégélienne de *Wirkungsgeschichte* de crainte que la dialectique hégélienne devient « le fondement même de l'herméneutique ». ⁴ Gadamer écrit ainsi : « il nous faut déterminer la *structure de la conscience de l'histoire de l'influence*, le regard fixé sur Hegel, mais en nous distinguant de lui. » ⁵

En général, l'attitude de Gadamer envers Hegel est assez complexe. Il y a des multiples références — parfois positives, parfois négatives — à Hegel dans *Vérité*

3. *VM*, p. 364[347].

4. *VM*, p. 368 sq.[352].

5. *VM*, p. 368 sq.[352].

et méthode. Mais en même temps, Gadamer tient fermement sa position contre l'idée du « savoir absolu » en appuyant sur le concept de la finitude du Dasein chez Heidegger. Plus précisément, Gadamer accepte la critique hégélienne de la philosophie de la réflexion (c'est-à-dire de Kant et de Fichte) mais il résiste à suivre Hegel jusqu'au bout en rejetant la notion hégélienne d'une réflexion absolue qui s'achève dans le « savoir absolu ».

Nous pouvons dire presque la même chose à propos de la relation entre Derrida et Hegel. La différence entre leurs (Gadamer et Derrida) réponses à Hegel se trouve dans leurs façons différentes de traiter le problème de la réflexion hégélienne. Comme les pensée de Gadamer et de Derrida sont les deux fortement influencées par la philosophie hégélienne, particulièrement en réfutant l'idée du « savoir absolu ». Il est éclairant d'étudier en détails les différences entre leurs réponses à la philosophie hégélienne.

Pour pouvoir comprendre la critique hégélienne, il faut d'abord savoir qu'est-ce que la philosophie de la réflexion. Un sens du mot « réflexion » courant est presque un synonyme du mot « pensée ». « Réfléchir » veut dire que l'on pense longuement et délibérément à une chose ou à un problème. Dans ce sens, presque les philosophies les plus primitives sont des formes de la réflexion. Lorsque Hegel parle de la réflexion, il veut designer quelque chose de plus précise. C'est la notion de conscience de soi qui est au centre de la philosophie de la réflexion que critique Hegel. Même entendue comme la conscience de soi, la notion de réflexion n'était jamais étrangère à la philosophie. Par exemple, Plato renvoie au *gnothi seauton*, c'est-à-dire « connais-toi toi-même » — le précepte ancien gravé à l'entrée du temple de Delphes — comme la condition de la connaissance dans le *Premier Alcibiade* et dans le *Philèbe*. Puis, dans la philosophie scolastique de Moyen Âge, le miroir avait été une métaphore récurrente pour la connaissance

(comme le rappelle par Gadamer dans *Vérité et méthode*⁶). Mais c'est pendant la Renaissance que la formulation moderne de la réflexion et de la conscience de soi a été explicitée : Descartes a douté des perceptions immédiates et sensibles et des choses extérieures. Le seul point indubitable — que Descartes compare au point d'archimède — dans nos connaissances est notre âme, notre ego.

Dans ce point de vue, les choses et l'ego sont clairement séparés. D'un côté, il y a la *res extensa*, c'est-à-dire les choses étendues, extérieures à nous et elles font objets de notre perception. De l'autre côté, il y a la *res cogitans* que nous pouvons appeler l'âme, l'ego, la conscience, etc. La pensée et l'entendement sont des activités réservées à la conscience. La philosophie n'est ainsi pas un regard à l'extérieur mais par un regard à l'intérieur, c'est-à-dire par l'introspection. La réflexion désigne cette introspection ; elle est donc une sorte d'auto-réflexion. Dans la réflexion, des concepts sont créés dans la conscience pour désigner les objets. L'entendement est donc une activité de la conscience. C'est à partir de cette idée de l'auto-réflexion que la notion de la subjectivité moderne est établie. Nous posons souvent, comme modèle de la connaissance scientifique, un sujet face au monde et aux objets dans le monde. Le sujet observe les choses pour les connaître ; il s'agit d'une perception. Mais un autre type de connaissance est possible dans laquelle le sujet dirige son attention sur soi-même. La connaissance de soi est obtenue par l'auto-réflexion, mais d'une manière problématique. Certes, dans la réflexion, l'attention est redirigée vers le sujet même, mais on l'interroge dans un mode avec lequel on emploie pour percevoir un objet. Autrement dit, on regarde le sujet non pas en tant que sujet, mais comme un objet parmi les autres objets. Cela représente un problème tenace de la conception de la subjectivité dans la philosophie moderne : quelle est la réflexion qui nous permet de connaître nous-mêmes notre conscience/subjectivité ?

6. Voir *VM*, 441–450[422–431].

Mais c'est Hegel qui a formulé la notion de réflexion dans la forme : la philosophie de la réflexion. Quand Hegel parle de ceci, il réfère très précisément à un courant de la philosophie commencée par l'idéalisme transcendantal qui a été élaboré par Kant (nous suivons aujourd'hui encore généralement cet usage hégélien). Kant a approfondi la notion du sujet/de l'ego qui avait été prise forme dans la philosophie cartésienne et qui s'était retrouvé au centre d'un débat entre les rationalistes et les empiristes. Le débat concernait la fondation ultime de la connaissance. D'une part, les rationalistes (comme Descartes) affirment que toutes connaissances sont fondées sur la *res cogitans*, la substance pensante ; la méthode philosophique par excellence est donc la réflexion. D'autre part, les empiristes soutiennent l'idée que les connaissances ne sont possible qu'à travers des perceptions des choses extérieures. Kant a tâché à résoudre ce débat. Selon Kant, les rationalistes et les empiristes ont commis la même erreur : ils ont présupposé que le sujet et l'objet étaient indépendant. En d'autre termes, le sujet et l'objet étaient toujours conçus comme deux pôles séparés et opposé l'un à l'autre. Kant la dénonce comme une dichotomie fausse entre la fondation subjective et la fondation objective de la connaissance.

Cette dichotomie fausse avait engendrée deux formes de pensée qui s'opposent mais qui sont également erronées. D'une part, la thèse de Descartes est décrite par Kant en tant qu'un idéalisme empirique. C'est une vue qui est caractérisée par la supposition que les connaissances empiriques des choses extérieures (*res extensa*) sont faillible et que la connaissance des idées dans l'esprit (*res cogitans*) sont immédiates et indubitables. D'autre part, il y a un réalisme transcendantal qui est la vue qui suppose que les objets étendus (*res extensa*) existent réellement dans le monde indépendant de l'humain. Autrement dit, les choses que nous pouvons percevoir sont les « choses en soi ». Opposé à ces deux vues, Kant avance une forme de l'idéalisme transcendantal qui est en même temps un

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

réalisme empirique. Cela veut dire principalement que la connaissance des objets extérieurs et étendus dans l'espace est immédiate et valable (sans passer par l'activité de la réflexion dans la *res cogitans*) ; mais en même temps, ces objets extérieurs ne sont pas les *choses en soi* car seul l'apparence de ces objets — c'est-à-dire la représentation de ces objets dans la conscience — est connaissable. Nous ne pouvons pas connaître les *choses en soi*, mais leur représentation.

En pratique, les objets étendus se situent forcément dans l'espace et dans le temps. Pourtant, l'espace et le temps eux-mêmes ne sont pas des objets de l'intuition ; ils sont des formes nécessaires pour que la perception des objets soit possible. Dans ce cas, Kant ne les désigne même pas comme concept, car il est impossible d'avoir des conceptions différentes de l'espace ou du temps ; il n'y a qu'*un* espace étendu et *un* temps objectif. Kant les appelle les intuitions pures et *a priori*, ou simplement la forme de l'intuition. Ni l'espace ni le temps ne se donne pas comme objet de la connaissance ; elles en sont la condition de possibilité. En d'autres termes, ce sont des formes *a priori* de la connaissance des choses étendues. Kant est d'accord avec les rationalistes dans une certaine mesure qu'une connaissance *a priori* est possible. Or, c'est seulement les formes de l'espace et du temps qui sont connaissables *a priori*. Nous connaissons *a priori* la structure de notre perception du monde sensible. Dans cette structure, les apparences des choses sont présentées à nous empiriquement et consistent ainsi des connaissances *a posteriori*. Sur ce point, Kant concorde avec les empiristes sur la nécessité de l'expérience pour la connaissance. Mais en fin du compte, le rationalisme et l'empirisme sont les deux très limités aux yeux de Kant. La connaissance humaine se constitue d'une combinaison d'une forme/une structure *a priori* et des expériences sensibles *a posteriori*, ni l'une ni l'autre en isolation peut être considérée comme fondement de l'entendement.

Dans un sens, l'idéalisme transcendantal qu'avance Kant est une continuation

de la philosophie cartésienne par rapport à la notion de la réflexion entendue comme conscience de soi. Nous pouvons voir l'idéalisme transcendantal comme une radicalisation de l'idéalisme cartésien. Il s'agit d'une unification du sujet et du objet — deux pôles qui sont par définition séparées et opposés l'un à l'autre dans le cartésianisme — sur un plan transcendantal. Kant découvre donc un usage de la raison qui n'a pas été formalisé dans le cartésianisme ; la tâche de la raison pure c'est de retrouver les conditions de possibilité et les limites de notre compréhension. La réflexion n'est plus, selon Kant, une activité de comprendre un objet, mais un moyen de déterminer les règles de notre raison. Kant l'appelle la *réflexion transcendantale*. Autrement dit, c'est la raison d'un ego transcendantal dirigé sur lui-même. Mais un problème se pose : quel est le « sujet » de cette réflexion transcendantale qui nous permet de savoir la structure même du sujet-objet ? Kant se trouve confronté à une nécessité de supposer un sujet qui unifie le sujet empirique et psychologique et l'objet de la perception. Dans le principe de l'apperception, Kant déclare que toutes les présentations sont accompagnées formellement par « je pense » ; et c'est ce dernier « je » qui est le sujet transcendantal.

Aux yeux de Hegel, cette réflexion définie dans la philosophie transcendantale kantienne reste formelle et elle ne peut pas échapper aux contradictions inhérentes à une philosophie de la réflexion. Hegel appelle la position de Kant un « idéalisme subjectif ». Plus précisément, l'apperception dont parle Kant est censée d'être un regard d'une conscience dirigée sur elle-même. Il faut donc distinguer entre un sujet empirique et un sujet transcendantal. C'est ce dernier qui réfléchit sur le premier. Même si Kant affirme la nécessité de supposer un sujet transcendantal, il n'en reste que ce sujet reste totalement formel, dans le sens que l'on ne peut pas connaître concrètement comme le sujet empirique. Et si le sujet transcendantal reste une supposition formelle, la réflexion transcendantale ne peut jamais être

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

une véritable conscience de soi. La limite de la philosophie kantienne, selon Hegel, est qu'elle n'a pas une conception correcte de la totalité. Certes, Kant essaye d'accorder un pouvoir unifiant à la compréhension, mais ceci consiste à une tentative de réunir ce qui sont déjà séparés et opposés — à savoir les deux pôles de la compréhension : sujet et objet. Cette unité reste une nécessité formelle dans le système de la pensée kantienne. Selon Hegel, au lieu de penser une union des opposés, il faut, en revanche, commencer par une totalité qui englobe ces différences, une identité originelle qui n'est pas un produit d'un sujet. Hegel écrit dans *Foi et savoir* : « Cette unité originelle synthétique doit être conçu, non pas comme l'unification des opposés, mais comme une identité des opposés qui est véritablement nécessaire, absolu et originel. » ⁷

Hegel avance une critique similaire dans *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Dans cet article Hegel suggère que le problème de l'idéalisme kantienne s'apparaisse dans les penseurs qui développent ses idées. Après Kant, l'idéalisme se diverge vers deux directions : l'idéalisme subjectif chez Fichte et l'idéalisme objectif chez Schelling. Hegel cherche à exposer le problème de la philosophie de la réflexion en examinant ces successeurs à Kant. Nous ne nous tardons néanmoins pas aux détails des philosophies de Fichte et de Schelling ; ce qui est important pour nous est la notion de réflexion absolue que propose Hegel comme une solution pour ces problèmes qu'il identifie dans la philosophie de la réflexion.

Selon Hegel, la philosophie de la réflexion se caractérise par une séparation tranchée entre le sujet et l'objet, entre la pensée et les choses. Nous avons vu tout à l'heure que, Kant affirme à la thèse que les choses en soi sont inconnaissables pour le sujet ; mais en même temps, les représentations des choses n'est possible

7. G. W. F. HEGEL, *Faith and Knowledge*, trad. de l'allemand par Walter CERF et H. S. HARRIS, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 70[327]. Traduction personnelle de l'Anglais.

que fondée sur une structure de la perception (l'espace et le temps) qui est transcendantal mais subjective. Kant n'a pas renoncé finalement à la supposition du dualisme cartésien qui est au cœur de la notion de la réflexion en tant que conscience de soi. Kant suppose l'existence d'un sujet transcendantal, qui est détaché du monde étendu. Mais la définition de ce sujet reste formel ; on ne peut le définir que par opposition à ce qu'il n'est pas, à savoir aux choses étendues. Malgré l'intention de Kant à critiquer la présupposition erronée du rationalisme et de l'empirisme, une opposition entre un sujet et un objet existe donc toujours. Aux yeux de Hegel, Kant reste inconscient de ce problème. Certes, Hegel reconnaît la grande mérite de la philosophie kantienne d'avoir montré que ni l'intuition — qui sont des données immédiates des objets perçus — ni le concept — qui sont la forme ou la caractéristique dans laquelle un objet est présenté pour le sujet — en isolation ne peut constituer le savoir ; il faut les deux ensemble. Mais cette unification des pôles subjective et objective n'est possible que dans le sujet transcendantal. Donc, elle reste encore une philosophie qui recourt à la subjectivité ; d'où le nom « idéalisme subjective ». Il écrit : « [la philosophie kantienne] retombe dans une finitude absolue et dans une subjectivité, la tâche et la teneur de cette philosophie n'est pas la connaissance du Absolu mais celle de la subjectivité. »⁸ Autrement dit, la philosophie kantienne n'est pas à la hauteur de ce qu'attend Hegel pour une philosophie qui aspire à saisir la vérité ultime et absolue ; elle reste unilatérale comme une théorie de connaissance subjective.

La conséquence de cette séparation insurmontable entre la subjectivité et l'objectivité : la réflexion est incapable de connaître les objets. Comme la réflexion est une activité du sujet, elle est séparée de l'objet qu'elle veut examiner. Il y a donc un écart insurmontable entre l'objet et la connaissance de ce objet dans

8. Ibid., p. 68[326]. Traduction personnelle de l'Anglais.

5. *La compréhension et la réflexion hégélienne*

la réflexion ; Elle ne peut jamais connaître véritablement l'objet. Cela est la *limite* de ce que Hegel appelle la philosophie de la réflexion. Hegel identifie le problème dans la pensée kantienne sur le fait que Kant traite la réflexion comme l'entendement plutôt que comme la raison. L'entendement se caractérise par son pouvoir de la séparation et du discernement ; il produit les distinctions et les oppositions. Pourtant, — et c'est le point central de la critique que Hegel avance contre Kant — les séparations, les oppositions n'ont des significations que dans une totalité. Cela veut dire qu'il faut d'abord une totalité pour qu'il soit possible de parler des séparations ou des oppositions. En dépit de ce problème, Hegel croit néanmoins que la philosophie de la réflexion kantienne a frayé un chemin pour la spéculation. En effet, le sujet transcendantal est pour Kant une unité qui dépasse la séparation apparente entre le sujet et les objets. Cette « je pense », qui accompagne toutes les représentations, reste néanmoins, aux yeux de Hegel, une unité formelle.

La solution que propose Hegel, c'est qu'il faille renoncer à penser la réflexion comme un entendement. Une réflexion, qui est conçue comme entendement ou compréhension, se heurte ainsi forcément contre des contradictions qu'elle ne peut pas surmonter. À sa place, Hegel propose une forme de la réflexion qui appelle la « spéculation » ou la « réflexion absolue » qui prend pour son point de départ une totalité concrète et originelle. Afin d'éviter des confusions, nous continuons à employer le mot « réflexion » dans le sens pré-hégélien et le mot « spéculation » pour dire la réflexion absolue.

La réflexion absolue se déploie dans la logique que le mouvement dialectique, c'est-à-dire la spéculation. Les contradictions s'annulent et relèvent dans une nouvelle vérité plus concrète. Dans chaque étape, l'entendement découvre des oppositions, et la réflexion produire une synthèse formelle de ces oppositions. Mais l'acte de formuler ces oppositions n'est qu'un moment dans la spéculation.

La spéculation articule la totalité qui est présupposé dans ces oppositions. Dans la réflexion, ces oppositions restent toujours des antinomies, la spéculation les relève à une unité plus concrète, plus proche de l'Absolu. Hegel écrit que « la seule véritable opposition est celle où le sujet et l'objet sont posés comme sujet-objet, les deux subsistent dans l'Absolu, et l'Absolu dans les deux ».⁹ Cela veut dire que le savoir absolu, c'est-à-dire la vérité pleine, consiste en une totalité dans laquelle toutes les différences sont subsumées. Ces oppositions subsistent comme une partie du savoir absolu et comme un moment dans la spéculation.

La conception de la spéculation chez Hegel décrit ainsi une sorte de raison qui progresse toujours vers une totalisation de savoir. Les différences et les oppositions dans un tel système ne sont jamais des différences réelles ; elles sont toutes constituées dans une totalité. Nous pouvons déjà voir que la « solution » hégélienne au problème de la philosophie de la réflexion sera inacceptable pour Gadamer et pour Derrida. Hegel n'a jamais vraiment penser le rôle du langage dans la spéculation ; Il présuppose dès le début que la raison est capable de résoudre des oppositions et de progresser vers une vérité absolue. Un point important que Gadamer nous apprend, c'est de renoncer à l'instrumentalisation du langage — l'idée que la raison soit capable de fonctionner avant l'interjection du langage. C'est précisément pour cela que l'expérience herméneutique est universelle aux yeux de Gadamer ; il n'y a ni la raison, ni l'entendement, ni la réflexion qui est indépendant du langage auquel nous nous participons tous.

Derrida critiquera lui aussi, mais d'un autre angle, la philosophie spéculative hégélienne. Surtout, il récuse la tendance totalisante de la spéculation. Les oppositions qui s'apparaissent comme des moments dans la spéculation ne présentent pas de vraies oppositions car ils sont au début issus de la même totalité.

9. G. W. F. HEGEL, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trad. de l'allemand par H. S. HARRIS et Walter CERF, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 159[66]. Traduction personnelle de l'Anglais.

Hegel n'est ainsi incapable de penser l'altérité et la différence dans un sens radical. Et la notion de la différence est au cœur de la déconstruction derridienne. Commençons par étudier de plus près la critique derridienne contre Hegel.

ii. Déconstruction comme une affirmation de la différence

Derrida est toujours très sensible à l'opposition et à la différence entre des concepts. La déconstruction fonctionne souvent par exposer les oppositions dissimulées dans une pensée ou dans un concept. Dans *De la grammatologie*, par exemple, la stratégie qu'emploie Derrida pour critiquer le phonocentrisme est de faire opposer Saussure contre lui-même et Rousseau contre lui-même. Nous avons déjà vu dans un chapitre précédent comment Derrida développe l'idée saussurienne du caractère différentiel du langage. En résumé : si les signes se définissent par leurs différences aux autres signes, montre Derrida, l'écriture ne peut pas être dérivé de la parole car elles sont les deux fondées sur l'archi-écriture. Derrida oppose cela à la déclaration explicite par Saussure que le phonème est l'élément la plus primaire du langage. Il paraît que la tâche de la déconstruction est de révéler une contradiction cachée dans la pensée de Saussure. De ce point de vue, la déconstruction n'est pas si différente de la philosophie spéculative hégélienne qui elle aussi souligne les oppositions dans la pensée. Mais Derrida résiste la tentation à synthétiser ces oppositions, à les relever (*Aufheben*) à une totalité plus « concrète ». Contre Hegel, les oppositions dans la déconstruction ne se réunissent pas dans une totalité et ne se progressent pas vers un savoir absolu.

De même pour la critique de Rousseau dans *De la grammatologie*. D'un côté Derrida souligne l'intention déclarée par Rousseau de trouver une origine

singulière et simple du langage. Mais d'un autre côté, « en dépit de cette intention déclarée, le discours de Rousseau se laisse contraindre par une complexité qui a toujours la forme du supplément d'origine. »¹⁰ Derrida ne favorise ni l'un ni l'autre, il indique simplement que le vœu de Rousseau est contredit par le déploiement actuel de sa recherche. Cette idée d'une opposition entre l'intention et le fait est souvent évoqué par Derrida. un philosophe ou un penseur cherche très souvent à construire un système (ou au moins un ensemble cohérent des idées). Cela semble aller de soi, car l'inverse — c'est-à-dire d'entretenir des pensées contradictoires — semble anti-philosophique voire anti-intellectuel.¹¹ Pourtant, Derrida veut montrer que ce vœu pour un système philosophique cohérent est souvent trahit par les contenus de ces systèmes. Dans la présentation d'un système, on trouve très souvent les lignes des pensées qui se divergent, se croisent et qui s'entrechoquent ; comme Derrida dit à propos de Rousseau, il y a toujours une complexité qui se cache derrière une unité apparente. Et Derrida veut attirer l'attention sur ces complexités caches : en dépit de l'intention de créer un système unifiant chez les philosophes (particulièrement chez Hegel), le fait c'est que les contradictions, les idées opposantes ne se réduisent pas à une unité.

C'est le point décisif qui sépare Derrida et Hegel. Ce dernier croit que la philosophie se progresse vers une finalité absolue en réduisant continuent les contradictions aux unités par l' *Aufhebung*, tandis que Derrida récuse toutes formes de l'unité absolue. Nous pouvons examiner ce différend depuis deux angles. Premièrement, Derrida décrit la conception de la philosophie hégélienne de la manière suivante : « dans un discours, par quoi s'achevant la philosophie comprenait en soi, anticipait, pour les retenir auprès de soi, toutes les figures de

10. *Gr*, p. 345.

11. Derrida est parfois critiqué, à tort, d'être anti-intellectualiste parce qu'il exalte des idées contradictoires et incohérentes. Nous voyons que Derrida se tâche simplement à identifier et à décrire ces contradictions qui opposent toujours aux systèmes. Il ne tente nullement à proclamer, dans un sens normatif, que la contradiction est supérieure à la cohérence. Autrement dit, la démarche derridienne est descriptive et non pas normative.

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

son au-delà, toutes les formes et toutes les ressources de son dehors, par la simple prise de leur énonciation. »¹² Cela implique que rien ne reste en dehors de la philosophie ; toutes formes de l'altérité appartient finalement à la philosophie. La philosophie en tant que telle est un système totalisant. Derrida récuse une telle conception d'une progression linéaire vers une finalité dans la philosophie. Dans son esprit, il est impensable que la philosophie s'achèvera dans une totalité absolue et rien de plus peut être ajouté. Autrement dit, il n'y aura pas de fin à la philosophie.

Cela se présente comme un point commun entre Derrida et Gadamer. Gadamer avance, dans *Vérité et méthode*, une thèse de la primauté de la question. Il conçoit l'herméneutique en tant qu'un dialogue qui consiste en une série des questions et réponses. Parce que le besoin de l'interprétation se produit lorsqu'il y a des malentendus, c'est-à-dire quand il y a des questions qui appellent des réponses. Mais les questions et les réponses ne valent pas également pour l'interprétation : poser des questions est plus important. Gadamer met en relief souvent que, dans un vrai dialogue, on ne cherche pas à gagner et que le but d'un dialogue n'est pas de dire le dernier mot. Par contre, on pose des questions en gardant le dialogue ouvert. La philosophie ne s'achèvera jamais dans le sens que toutes les questions philosophiques recevront un jour des réponses parfaites. Cela veut dire que, dans chaque époque, on pose des nouvelles questions depuis des perspectives différentes. La philosophie des époques successives s'orientent donc autour des questions différentes. Il n'y aura pas ainsi de fin à la philosophie parce qu'il y aura toujours des nouvelles manières à poser des questions. Contre la thèse connue de Hegel qui affirme que, dans la dialectique, la philosophie se progresse vers et aboutit dans le savoir absolu, Derrida et Gadamer soutient une vision de la philosophie plus ouverte. Mais nous verrons que la raison pour laquelle ils

12. *ED*, p. 370.

opposent à Hegel sur ce point est différente.

Revenons au sujet de la critique derridienne de la dialectique hégélienne. Nous avons indiqué que la première différence entre ces deux points de vue se réside dans l'affirmation (par Hegel) et le rejet (par Derrida) d'une fin à la philosophie. Il y a une deuxième perspective pour éclaircir l'écart entre Derrida et Hegel. Nous avons vu que Derrida avance sa propre notion de la « différence » dans la critique de la métaphysique de présence. La différence sert à souligner les contradictions inhérentes dans les concepts philosophiques. Cela semble, à prime d'abord, similaire au mouvement de la dialectique que décrit Hegel. Mais il faut savoir que, quand Derrida formule l'idée de la différence, il a délibérément considéré Hegel comme l'objet de critique. Dans ses propres mots, Derrida explique :

J'ai essayé de distinguer la différence [...] de la différence hégélienne. Et cela justement au point où Hegel, dans la grande Logique, ne détermine la différence comme contradiction que pour pouvoir la résoudre, l'intérioriser, la relever, selon le processus syllogistique de la dialectique spéculative, dans la présence à soi d'une synthèse ontothéologique ou ontotéléologique. La différence doit signer [...] le point de rupture avec le système de l' *Aufhebung* et de la dialectique spéculative.¹³

Le différence dont parle Hegel est finalement réductible à une unité. Cela n'est pas le cas pour la différence derridienne — qui exprime l'idée que la pense ne peut jamais être réduite à un concept, pour ainsi dire un « signifié transcendantal ».

Rudolf Gasché formule la position derridienne d'une manière concise : La critique derridienne de la philosophie classique (y compris la philosophie hégélienne) concerne une naïveté, un aveuglement de la pratique générale de la

13. Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 136 p., p. 59 sq.

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

philosophie. C'est une naïveté qui est constitutive et essentielle pour le fonctionnement de la philosophie ; et c'est la pratique du discours philosophique qui présente des arguments en évitant des contradictions logiques et en exposant des concepts claires et sans équivoque.¹⁴ Pour construire ces arguments, certains éléments incohérents doivent être ignorés ; ce n'est pas la sorte de l'incohérence qui découle des contradictions logiques mais une autre sorte de l'incohérence qui reste en deçà du discours philosophique. En un mot, c'est une incohérence qui demeure dans l'espace entre la philosophie et la non-philosophie. La philosophie se distingue toujours des champs non-philosophiques, qui sont les autres de la philosophie. La métaphore et la rhétorique, par exemple, sont reléguées à un champ extérieur et inférieur à la philosophie. La philosophie méprise ainsi de la non-philosophie particulièrement dans les cas où cette dernière peut avancer un argument (ou simplement signaler certains indices d'un argument) qui contredit la philosophie. En somme, la philosophie conçoit les concepts et les arguments tel qu'ils devraient être — c'est-à-dire comme des *désidérata* — plutôt que tel qu'ils sont.

La philosophie, opérant sous le principe de non-contradiction, mets en valeur les concepts positifs comme unité, totalité, identité, plénitude, présence etc. par rapport aux concepts négatifs. Les négatives sont absorbées par les positives : la pluralité par l'unité, la différence par l'identité, le non-être par l'être, etc. De cette manière, la philosophie culmine, sous Hegel, dans une totalité qui englobe toutes différences. Cette totalité est la présence plein du savoir absolu. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la critique derridienne contre une « métaphysique de la présence ». La métaphysique de la présence est une manière de penser la philosophie qui est dominé par le *désidérata* pour arriver à une unité en éliminant toutes les « incohérences » et les « contradictions ». Derrida veut montrer que la

14. Rodolphe GASCHÉ, *The Tain of the Mirror*, 1988, p. 125 sqq.

non-contradiction achevée dans la philosophie n'est possible que parce, dans la mise en scène de cette philosophie, les incohérences sont ignorées et dissimulées. La déconstruction expose donc ces « contradictions » qui sont cachées derrière la cohérence apparente d'un discours philosophique.

Ces contradictions, appelé par Derrida les « apories », sont différentes des apories défini dans la logique formelle ; car elles s'occupent un espace qui n'est pas exploré par la philosophie ; elles ne sont jamais thématiques et pensées par la philosophie. Nous pouvons distinguer les apories dont parle Derrida en deux groupes différents : des apories internes et des apories externes. Dans le premier groupe, nous trouvons des « contradictions » qui se trouve à l'intérieur d'un discours philosophique et entre les concepts employés dans ce discours. Il s'agit des cas comme ceux que nous avons indiqués ci-dessus : la notion de caractère différentiel du langage qu'avance Saussure est contredite par sa déclaration que le phonème est primaire dans le langage ; l'intention rousseauienne de trouver une origine unique de la langue est trahie par le contenu de son discours. D'ailleurs, Derrida expose des « contradictions » internes des discours philosophique dans Platon (*La pharmacie de Platon*), dans Lévinas (*Violence et métaphysique*), dans Freud (*Freud et la scène de l'écriture*), etc. Nous pouvons multiplier les exemples, mais regardons de plus près un article que nous avons déjà mentionné.

Dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », Derrida examine surtout la notion de « structure » chez Lévi-Stauss. Il emploie une stratégie d'examiner les concepts de la structure et de la structuralité depuis une perspective inouïe. La notion de la structure est populaire dans la philosophie dite postmoderne parce qu'elle oppose aux concepts classiques comme *ousia*, *eidos* ou substance — ce qui peut subsister par soi-même — et avance une vue holiste où les objets s'organisent dans une structure et chaque objets dans la structure existe par rapport aux autres objets. Pourtant, Derrida remarque que

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

l'on pense très souvent à un centre de la structure ; un centre qui est le point de l'origine et autour laquelle la structure s'organise et se définit. La notion de « centre » est ainsi indissociable de la structure, car le centre est constitutif de la structure. Cependant, « le centre [...] échappe à la structuralité. »¹⁵ Parce qu'il est un point fixe qui peut subsister sans rapport aux autres objets dans la structure. Le centre est donc « paradoxalement, *dans* la structure et *hors de* la structure. »¹⁶ Autrement dit, le centre est le centre de la structure et en même temps il n'en est pas ; il s'agit d'une contradiction, d'une « aporie » qui surgit de la conceptualisation même de la structure. Cette aporie n'est jamais observée dans le structuralisme parce que le centre est toujours substitué. On substitue par exemple le concept de *eidos* par celui de « signe », qui représente une relation entre la « signifié » et la « signifiant ». Il paraît donc que les concepts fixes de Platon quittent la scène pour donner place aux nouveaux concepts qui sont fluides, en sorte que la structure construite autour de ce nouveau « centre » n'a pas un point fixe. Mais en fait, cela ne consiste qu'à remplacer un centre par un autre centre, c'est-à-dire un point fixe sur lequel la structure, la philosophie, le système de pensée cohérent est fondé ; ici, un tel point fixe est remplacé par un autre point fixe. Le centre ne peut pas appartenir sans contradiction à la structure ; mais il est impossible de parler d'une structure sans centre. L'idée même d'une structure centrée et cohérente est, selon Derrida, contradictoire.

C'est dans ce cadre que Derrida introduit le concept du jeu que nous avons examiné dans une chapitre précédente.¹⁷ Rappelons-nous l'essentiel des idées derridiennes sur ce point. Derrida appelle la série des substitutions des éléments par d'autres éléments dans la structure « *le Jeu* de la structure ». ¹⁸ Ces substitutions se font autour d'un centre qui organise la structure et lui donne une identité.

15. *ED*, p. 410.

16. *ED*, p. 410.

17. Voir p. 144.

18. *ED*, p. 409.

Si le centre d'une structure peut être substitué par n'importe quel concept, on cède à connaître de quoi elle parle ; elle devient simplement un amas des idées confuses. Le centre ne peut ainsi pas entrer dans le jeu ; il est en dehors de la structuralité. Il reste quelque chose de transcendantal par rapport à la structure. Mais ne sont pas la transcendantalité, la présence pleine (et tous les autres noms que cette idée avait portés dans l'histoire de la philosophie) précisément le cible des critiques avancées par les structuralistes contre la philosophie classique ? Derrida se demande alors en quel sens que les structuralistes se distinguent de la métaphysique qu'ils contestent ? Derrida vise en particulier le concept de « signe » employé par Lévi-Strauss pour tenter de dépasser l'opposition classique entre le sensible et l'intelligible. Or le fait qu'un signe compose toujours d'une relation entre un signifiant et le signifié n'est pas sans conséquence.

Dans la philosophie classique, il y a une tendance de réduire le signifiant au signifié. Cela veut dire que les significations recourent à la chose, c'est-à-dire à l'objet qui existe indépendamment du sujet. Dans la métaphysique platonicienne, par exemple, toutes connaissances renvoient finalement aux *eidōs*, les idées immuables qui existent au-delà du monde sensible. Ici repose un principe fondateur de la philosophie qui est rarement examiné : le sensible est subordonné à voire réductible à l'intelligible. Le point de substituer le signe au *eidōs* (ou d'autres concepts qui servent la même fonction dans la philosophie), c'est d'éviter cette réduction. Pourtant, comme nous avons vu tout à l'heure, Derrida montre que le structuralisme ne peut pas nettement débarrasser de cette hiérarchie. Le structuralisme tente aussi de renoncer l'opposition entre le signifiant et le signifié sans pour autant réduire l'un à l'autre. Si les signifiants s'organisent dans une structure et se définissent mutuellement, ils n'ont pas besoin de référer à des signifiés. Or, selon la définition même de « signifiant », un signifiant doit être un signifiant d'un signifié faut de quoi il devient vide et insensé. Simplement dit, il

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

est impossible de parler du signifiant si la notion du signifié est supprimée. C'est pour cela que le jeu est important pour le structuralisme. Au lieu de rejeter totalement le concept du signifié, l'idée de la substitution permet aux structures de dépasser l'unilatéralité de ce que Derrida appelle la « métaphysique de la présence ». Derrida précise que le jeu c'est « [des] substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini. »¹⁹ Cela veut dire que la structure qui donne lieu à des substitutions est elle-même fini ; mais Derrida emploie le mot « fini » dans un sens spécifique. Derrida a déjà indiqué que le centre d'une structure échappe à la structuralité, qu'il est en dehors de la structure et qu'il est non-structuré. La structure est organisée autour un centre qui n'y appartient pas ; elle doit toujours chercher en dehors de soi car elle lui manque toujours quelque chose. Cette manque est la raison pour laquelle Derrida appelle la structure une « clôture d'un ensemble fini ». Mais en même temps, c'est grâce à cette manque que les substitutions dans la structure ne finiront jamais. Elle doit toujours chercher un remplacement pour son centre, un *supplément* qui s'ajoute à la structure depuis l'extérieur. C'est pour cela que Derrida appelle le mouvement du jeu aussi DERRIDA²⁰ le mouvement de la *supplémentarité*.

Nous voyons que cette manière de penser le fini et l'infini est différent des notions hégéliennes de l'infini et du fini dans la dialectique. Pour Hegel, la philosophie de la réflexion pré-hégélienne se limite dans un *mauvais infini* parce qu'elle n'est pas capable de dépasser un empirisme. Même Kant est susceptible à ce défaut quand il affirme la finitude de la connaissance humaine par rapport aux choses-mêmes et aux idées transcendantales. La finitude humaine est posée en opposition à une nature infinie qui reste inépuisable par la capacité limitée de l'entendement. Aux yeux de Hegel, il s'agit d'un *mauvais infini* parce que la philosophie de la réflexion a trop hâtivement séparé le sujet et l'objet —

19. *ED*, p. 423.

20. *ED*, p. 423.

l'entendement et le monde —, en sorte qu'elle ignore l'unité qui est plus originaire et fondamentale. Dans la dialectique, ces oppositions sont relevées pour donner lieu aux concepts plus concrets. La dialectique s'achève finalement dans un *savoir absolu* qui inclut en lui-même toutes les oppositions précédentes. Le véritable sujet de cette dialectique est l' *Ésprit*, qui est une pleine présence à soi, qui est la totalité du système philosophique, et que Hegel l'appelle l'infini dans un sens le plus concret.

Nous avons déjà vu que Derrida rejetait l'idée hégélienne que la philosophie se complètera dans une totalité absolue. Nous pouvons y ajouter un deuxième point du différend. Pour critiquer l'idée d'un sujet fini qui se trouve dans un monde infini, Hegel fait appel à une totalité. Derrida récuse la totalisation. Il ne traite pas les deux notions de l'infini et du fini comme synonymes de la totalité et la partie ; elles sont pensées en revanche comme une présence et une absence. Il n'y aura jamais une pleine présence parce que l'absence se figure déjà dans la présence. Derrida ne croit que l'absence soit réductible à la présence, elle lui est toujours un autre, un supplément. C'est pour cela que la structuralité a toujours besoin de la non-structuralité ; la critique de la métaphysique (soit chez Nietzsche soit chez Heidegger) ne peut pas se détacher de l'histoire de la métaphysique ; et que la philosophie ne se fonctionne que par rapport à la non-philosophie. Ce rapport entre la philosophie et sa contrepartie est la deuxième type de l'aporie que nous avons mentionnée ci-dessus. Elle ne décrit pas des contradictions qui se trouvent à l'intérieur d'un système, mais les liens qui relient un système à ce qui sont exclus de ce système. Avant de passer à une étude de cette deuxième type de l'aporie, il vaut mieux de traiter l'opinion de Gadamer envers la dialectique hégélienne.

iii. De la dialectique à l'herméneutique

Hegel est une référence majeure pour Gadamer dans *Vérité et méthode*. Les références à Hegel sont peut-être moins nombreux que celles à Platon ou à Aristote, et nous savions déjà que Gadamer oppose à l'idée de la fin de la philosophie et la conception hégélienne de la dialectic ; nous trouvons néanmoins des passages où Gadamer est en plein accord avec Hegel. Voyons la fin de la première partie du livre :

Pour Hegel, c'est donc la philosophie, c'est-à-dire la pénétration de l'esprit par lui-même, historiquement gagnée, qui vient à bout de la tâche herméneutique. [...] Par là Hegel exprime une vérité définitive, en ce sens que l'essence de l'esprit historique ne consiste pas dans la restitution du passé, mais dans la *médiation réfléchie avec la vie présente*.²¹

Ou encore, au milieu de la deuxième partie, Gadamer dédie une section intitulée « Limites de la philosophie de la réflexion » pour expliquer la critique hégélienne contre la philosophie de la réflexion.

Les témoins pour un rapprochement entre l'herméneutique et la dialectique ne se limitent pas non plus à *Vérité et méthode*. Riccardo Dottori suggère qu'une des formulations les plus représentatives de l'herméneutique se trouve dans *Le dialectique de Hegel* — un ouvrage dans lequel Gadamer explore les thèmes de la dialectique hégélienne — et qui dit « la dialectique doit se reprendre dans l'herméneutique ». ²² Robert Pippin argumente également que Gadamer reconnaît beaucoup de mérites dans la philosophie Hegel en appuyant sur des citations des sources variées. ²³ Surtout, Pippin accentue que Gadamer est allié

21. *VM*, p. 188[174].

22. Cf. Riccardo DOTTORI, « Être, logos et langue. Sur l'interprétation gadamérienne de Hegel », in *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, trad. de l'allemand par Guy DENIAU, Le Cercle Herméneutique, 2005, p. 85-112, p. 85.

23. Robert PIPPIN, « Gadamer's Hegel », in *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-*

avec Hegel contre le formalisme dans la philosophie ; pour Hegel, le formalisme était le kantisme et pour Gadamer c'est le neo-kantisme.

Or, la pensée de Gadamer est aussi très marqué par la philosophie de la finitude telle qu'elle est élaborée par Heidegger. Par conséquent, Gadamer oppose à la conception hégélienne de l'infini en défendant le « mauvais infini » qui, aux yeux de Hegel, est une erreur irrémédiable de la philosophie de la réflexion.²⁴ Gadamer suit le chemin frayé par Heidegger pour repenser la finitude humaine. La finitude dont parle Heidegger est ontologique. Cela veut dire que c'est l'essence de l'être qu'elle va être oublié ; ou dans une autre formulation connue, l' *alétheia* est à la fois un dévoilement et un recouvrement. Gadamer conteste donc l'idée hégélienne que la dialectique soit l'exercice la plus concrète de la spéculation. La spéculation est entendue par Hegel et par Gadamer comme une volonté de penser au-delà de l'apparence — c'est-à-dire d'un dogmatisme naïf — et de penser philosophiquement. La dialectique chez Hegel est l'accomplissement pur de cette raison spéculative, qui est certes rendre possible par l'usage du langage, mais qui est censée de dépasser la limitation du langage pour accéder à une totalité de la conscience de soi, à l'infini du savoir absolu. Contrairement à Hegel, Gadamer ne croit pas que la dialectique puisse dépasser la finitude du langage. Le cœur de la spéculation se trouve dans le langage plutôt que dans la dialectique. Il écrit :

C'est en un tout autre sens, en effet, que la langue comporte quelque chose de spéculatif — non seulement au sens hégélien d'une préfiguration instinctive des relations logiques de la réflexion, mais en tant qu'accomplissement de sens, qu'événement de discours, d'entente, de compréhension. Un tel accomplissement est spéculatif dans la mesure où les ressources finies de la parole sont ordonnées au sens

Georg Gadamer, sous la dir. de Jeff MALPAS, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 217-238, p. 218-221.

24. *Dialogue*, p. 123 sqq.

visé comme à une direction qui introduit dans l'infini.²⁵

Ici, Gadamer emprunte à Heidegger la notion de la finitude : nous sommes encadrés par la langue que nous parlons, par la communauté de la langue à laquelle nous appartenons de la même manière que le *Dasein* est jeté dans la facticité. L'horizon dans lequel nous nous trouvons est fini, mais la fusion des horizons peut se produire infiniment. C'est de cette manière que Gadamer s'oppose à l'idée selon laquelle la dialectique hégélienne peut conduire la philosophie à son achèvement.

a. Le concept du langage chez Gadamer

Pour mieux comprendre le lien entre la spéculation et la langue chez Gadamer, il faut étudier de manière plus approfondie le concept du langage chez Gadamer. Une phrase connue dans *Vérité et méthode* et qui est répétée très souvent, par Gadamer lui-même et par des commentateurs, comme la formulation emblématique qui résume la thèse centrale de l'herméneutique philosophique : « l'être qui peut être compris est langage ».²⁶ Nous avons déjà vu que Gadamer citait cette phrase dans *Texte et interprétation* pour souligner que « ce qui est [c'est-à-dire l'être] ne peut jamais être compris dans sa totalité. »²⁷ Mais, il est possible d'entendre ce que Gadamer dit de deux manières :

1. Entendre la phrase comme une thèse épistémologique. Cela veut dire que l'« être » dont parle Gadamer signifie l'être sensible et qui est susceptible à être compris ; en termes kantien, l'être concerné est l'apparence des choses (par rapport à la chose-en-soi). Entendu d'une telle manière, la thèse gadamérienne ne dit rien sur la nature de l'être, mais simplement que la compréhension se déroule à travers du langage.

25. *VM*, p. 494[472].

26. *VM*, p. 500[478].

27. *TI*, p. 199.

2. Entendre la thèse dans un sens ontologique. Dans ce cas, il s'agit d'une question de l'existence de l'être : tout qui existe, tout qui peut exister est langagier. Autrement dit, le langage (c'est-à-dire le monde intersubjectif) est le seul univers qui existe. C'est une thèse qui dénie, en effet, la possibilité que la chose-en-soi.

Entre ces deux interprétations, la dernière est plus compatible que la première avec l'idée que la spéculation est limitée par le langage. La notion de la spéculation n'est pas, dans la dialectique hégélienne, une question épistémologique. Au moins, dans le sens que le savoir absolu que cherche Hegel dépasse un entendement personnel ou subjectif. Gadamer, en critiquant la dialectique hégélienne, doit aussi aller au-delà d'une thèse épistémologique. Il n'en reste pas moins que cette formulation « l'être qui peut être compris est langage » est équivoque entre ces deux interprétations. Nous devons regarder plus globalement la troisième partie de *Vérité et méthode* pour résoudre cette ambiguïté.

C'est justement ce que Gianni Vattimo fait dans « Histoire d'une virgule — Gadamer et le sens de l'être ». Vattimo entame le problème en examinant la phrase originelle en allemand : « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* ». Il constate que la traduction de cette phrase en italien ou en français présente un problème. La décision de garder ou non la virgule qui suit le mot « Sein », c'est-à-dire « être », dans la traduction aura des conséquences considérables sur la signification de la phrase. En comparant « l'être qui peut être compris, est langage » et « l'être, qui peut être compris, est langage », Vattimo trouve que la première « identifie le domaine des étants qui s'offrent à la compréhension avec celui du langage »²⁸ tandis que la seconde exprime une thèse « ontologique “forte” » : « l'être est langage et, entre autres, il peut être compris. »²⁹ Vattimo

28. Gianni VATTIMO, « Histoire d'une virgule Gadamer et le sens de l'être », in *Revue Internationale de Philosophie* 54.213 (2000), p. 499-513, p. 500.

29. Ibid., p. 500.

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

suggère que ces deux lectures correspondent à deux tendances à interpréter l'herméneutique de Gadamer. La première, qu'il a trouvée plus répandue que la deuxième, est caractérisée par un pragmatisme ; alors que la deuxième, à laquelle il est plus favorable, a une portée ontologique. Vattimo avoue qu'il y a des difficultés à soutenir la seconde lecture parce qu'il n'y a pas d'affirmations explicites de Gadamer pour cette lecture. De plus, il existe des passages qui semblent la contredire — il cite par exemple la deuxième partie de *Vérité et méthode* où Gadamer semble accepter la distinction entre les sciences humaines et les sciences naturelles sans la critiquer et placer l'herméneutique dans le domaine des sciences humaines. En dépit de cela, Vattimo croit que son interprétation est non seulement un déploiement légitime de la philosophie gadamerienne, mais « le déploiement légitime et incontournable. »³⁰

Il défend ainsi sa position par le fait que, dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer identifie notre expérience des choses dans le monde avec l'expérience langagière. Au minimum, le titre de cette partie — « Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage » — peut nous donner quelques indices sur l'intention de Gadamer. Selon Vattimo, le but de Gadamer n'est pas ou ne doit pas être simplement « d'identifier le champ de la compréhension avec cette espèce d'être qui se présente comme langage » ; par contre, « c'est précisément le langage [qui est] la (seule) demeure de l'être. »³¹ Les significations de ces deux occurrences du mot « être » dans ces phrases précédentes ont une différence subtile. Il s'agit d'une différence ontico-ontologique — longuement élaborée par Heidegger — dont Vattimo se réclame pour expliquer les deux façons de lire Gadamer. D'un côté, si on s'interroge sur l'« être qui se présente comme langage », on n'a pas besoin de s'intéresser au fond métaphysique et ultime de l'être parce que ce qui concerne cet « être »

30. Ibid., p. 499.

31. Ibid., p. 502.

est ce qui se présente déjà dans le domaine du langage. Il s'agit des êtres (où « étants ») déjà constitués et bornés dans le champ du langage. En pensant à eux, on n'a pas besoin de se demander par exemple s'il existe de l'être « hors » du ou « avant » le langage. Heidegger considérerait ce type de questionnement comme ontique.

D'un autre côté, quand on considère sérieusement de savoir si le langage est « la seule demeure de l'être », c'est exactement la même chose que de s'interroger sur les sens ultimes de l' « être ». Si l'être n'est que langage, il ne peut pas exister de l'être « hors » du langage. On ne peut pas donc se contenter des concepts de l'être toujours déjà disponibles et structurés dans tel ou tel domaine. Ce type de questionnement doit dépasser les êtres ontiques pour s'enquérir des préjugés métaphysiques les plus fondamentaux et ontologiques. Dans le schéma de Heidegger, il s'agit d'un questionnement ontologique. C'est à partir de ces deux types de questionnement, ontique et ontologique, que Vattimo catégorise les deux interprétations, pragmatiste et ontologique, de l'herméneutique gadamérienne.

Quelle est la motivation qui pousse Vattimo à caractériser la pensée de Gadamer en adoptant les termes heideggériennes ? Selon Vattimo, il y a un concept qui relie étroitement l'herméneutique gadamérienne à la philosophie de Heidegger : le cercle herméneutique. Heidegger l'avait introduit au début d' *Être et temps* et Gadamer dédie aussi la première section de la deuxième partie de *Vérité et méthode* pour le développer de sa propre manière. Bien que le concept du cercle herméneutique ait toujours existé dans les herméneutiques classiques, Heidegger se l'approprie de sa propre manière. Il s'agit de ce que Heidegger appelle l'analytique existentielle qui a pour tâche de dévoiler le sens ontologique de l' « Être ». Gadamer reconnaît le rôle que joue le cercle herméneutique dans la philosophie existentielle chez Heidegger, mais, à partir du chemin frayé par Heidegger, Gadamer veut amener le concept du cercle herméneutique dans

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

une autre direction. « Rien n'empêche de s'interroger, suggère Gadamer, sur les conséquences qu'entraîne pour l'herméneutique des sciences de l'esprit la pensée de Heidegger quand elle dérive, en son principe, de la temporalité du *Dasein*[.] la structure circulaire de la compréhension. »³² Mais le fait que Gadamer mentionne les sciences de l'esprit semble aller contre la teneur centrale de la philosophie heideggérienne. La raison pour laquelle Heidegger insiste sur la différence ontico-ontologique c'est clairement pour distinguer deux modes de penser l'être. Les sciences ontiques traitent l' « être » comme le concept le plus universel mais dans un sens que Heidegger trouve insatisfaisant. « l' "être", écrit-t-il, ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l'espèce. »³³ Autrement dit, les connaissances de choses s'organisent dans une hiérarchie du genre et de l'espèce ; et l' « être » — qui est à la fois le plus général et le plus vide — se situe au sommet de cette hiérarchie. Heidegger renonce à une telle conception de l'être et une telle théorie de la connaissance. C'est parce que les objets ainsi conçus sont donnés à nous bornés par les pré-compréhensions — c'est-à-dire les présuppositions qui nous sont toujours préalablement données et dans lesquelles nous sommes « jetés »³⁴ — et, par conséquent, n'atteignent pas le sens fondamental de l'être. Heidegger reconnaît qu'il est impossible d'échapper aux pré-compréhensions ; notre compréhension est façonnée par les compréhensions antérieures. Il y a effectivement, une circularité dans la compréhension. Heidegger ne propose néanmoins pas de sortir du cercle, mais il élucide une nouvelle manière de penser la compréhension. Pour pouvoir comprendre l' « être » ontologiquement, il faut intervenir sur la structure même de la compréhension. Heidegger lance cette recherche sous le nom d' « analytique existentielle ».

32. *VM*, p. 286[270].

33. HEIDEGGER, op. cit., § 1.

34. Cf. *ibid.*, § 32.

Gadamer connaît bien la position heideggérienne ; « la pointe de la réflexion herméneutique de Heidegger, écrit-t-il, est moins de prouver qu'il y a là un cercle, que de montrer que ce cercle a un sens ontologique positif. »³⁵ Cependant, il ne suit pas le même chemin que franchit Heidegger. Gadamer traite aussi de la « pré-compréhension », mais elle apparaît sous une autre forme : le préjugé. Le préjugé était pensé comme un obstacle pour la compréhension pendant les Lumières, car il nous empêche de saisir correctement les objets. Gadamer, comme Heidegger, reconnaît que le préjugé n'est pas quelque chose à éviter ; car il est, au contraire, une condition nécessaire de la compréhension. Ce qui est important est de distinguer le bon préjugé du mauvais préjugé. Les préjugés reconnus par les Lumières se répartissent en deux types : préjugé de précipitation et préjugé d'autorité. Ils représentent deux mauvais usages différents de la raison ; le premier parce que l'on applique mal le pouvoir de la raison tandis que dans le cas du dernier, on abandonne totalement l'utilisation de la raison et on soumet à l'autorité d'une autre personne. Gadamer argumente que la notion de l'autorité est gravement malentendu dans les Lumières de sorte que la caractérisation du préjugé d'autorité est aussi erronée. L'appui sur l'autorité n'est pas forcément un renoncement à la raison mais une reconnaissance de la connaissance transmise par la tradition. Une compréhension juste est donc fondée sur des préjugés légitimes, ceux qui ne déforment pas l'histoire et la tradition depuis lesquelles les préjugés et pour ainsi dire les pré-structures de la compréhension sont construites. En parlant du préjugé et de la tradition, Gadamer essaie de revendiquer, comme nous l'avons mentionné tout à l'heure, la valeur des sciences de l'esprit. Contrairement au projet des Lumières qui cherche surtout à débarrasser les sciences des préjugés et des dogmes de la tradition, Gadamer nous montre le rôle structural que jouent le préjugé et la tradition dans la compréhension.

35. *VM*, p. 287[271].

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

Ce qui est mis en avant dans cette critique c'est l'opposition entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Dans leur croisade contre les mythes et les préjugés de la tradition, les penseurs des Lumières promouvaient ardemment les mérites des sciences de la nature — où la raison est censée de pouvoir exercer librement et au plus haut degré sa capacité — tandis que les sciences de l'esprit sont reléguées au second plan. Nous avons vu que, comme Dilthey, Gadamer veut revaloriser les sciences de l'esprit et leur fournir une fondation pour justifier leur légitimité. Mais, contrairement à Dilthey, Gadamer n'examine guère la distinction entre ces deux sciences qui a été concrétisée pendant les Lumières. Il semble accepter la séparation entre la nature et l'esprit, ou autrement dit l'objet et le sujet, selon le modèle établi par les sciences de la nature ; certes, Gadamer examine attentivement les concepts du sujet et de l'objet dans l'expérience du jeu et en conclut que le véritable sujet du jeu, ce ne sont pas les participants mais le jeu lui-même, il n'établit néanmoins jamais un lien entre cette observation et l'opposition entre la nature et l'esprit.³⁶ Vattimo a raison de questionner la portée de l'herméneutique gadamérienne sur ce point. Est-ce que Gadamer souhaite simplement une revalorisation des sciences de l'esprit ? (Vattimo n'y croit pas.) Ou l'herméneutique gadamérienne peut-elle accéder au champ ontologique tel qu'il est défini par Heidegger ? Pour Vattimo, non seulement la réponse est affirmative ; l'ontologie est, comme nous avons vu, « le déploiement légitime et incontournable » de l'herméneutique gadamérienne.

Pourtant, nous ne devons pas aller trop vite et ignorer le désaccord entre le modèle présumé par les sciences de la nature — qui serait catégorisé par Heidegger comme ontique — et le niveau ontologique qui demeure l'analytique existentielle. Les sciences naturelles présupposent qu'il existe des choses (soit

36. Cf. Jean-Claude GENS, « Gadamer et l'École de Göttingen : les deux voies de l'herméneutique post-diltheyenne », in *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, Le Cercle Herméneutique, 2005, p. 209-225, p. 211 sq.

de la matière soit de l'énergie) extérieures et indépendantes de nous. Le travail des sciences est d'organiser ces choses en fonction de certaines caractéristiques intrinsèques de ces choses. Mais elles ne questionnent jamais cette première présupposition sur l'existence des choses extérieures. En effet, tous ses travaux dépendent de cette présupposition. De sorte qu'elles ne peuvent pas opérer sans eux. Nous pouvons dire, de la même manière, pour les sciences humaines classiques qu'elles supposent que quelque chose comme l'esprit humain (ou quelque sorte de l'âme) existe. Nous ne nous demandons pas pour l'instant si ces présuppositions sont vraies ou non ; ce qui est important c'est que toutes les sciences (et connaissances) ontiques dépendent de certaines présuppositions. Sitôt que nous nous débarrassons de quelques présuppositions, nous nous retrouvons à nouveau sur les autres présuppositions. Dans les sciences de la nature, on croyait trouver les unes après les autres les essences premières du monde : les quatre éléments, l'atome et la molécule, le quark et le boson, etc., sans pour autant rendre compte que c'est simplement remplacer une « substance » par d'autres « substances ». Les sciences de la nature en tant qu'une connaissance ontique, ne peuvent pas douter de l'existence des choses extérieures sans lesquelles elles deviennent inopérables. Elles doivent les présupposer comme essences premières. Cela c'est la présupposition la plus fondamentale pour les sciences de la nature.

Il est vrai que nous ne pouvons jamais éviter toutes les présuppositions, mais il y a un autre moyen de regarder cette situation : la voie ontologique. Heidegger (et aussi Gadamer) ne prescrivent pas le cercle comme une méthode normative de la compréhension mais ils décrivent la condition dans laquelle nous se trouvons ; le cercle nous enferme déjà dans chaque domaine ontique. Mais comme nous avons déjà vu, Heidegger a insisté qu'il ne s'agissait pas d'un cercle vicieux. En effet, pour que nous puissions nous orienter vers l'être (c'est-à-dire l'objet de la connaissance) d'une manière ou d'une autre (par exemple sous les présuppositions

différentes), il faut que nous ayons déjà un mode d'accès plus fondamental (que Heidegger appelle ontologique).³⁷ Ce mode d'accès ontologique est la condition de possibilité pour que toutes les connaissances ontiques (c'est-à-dire les sciences ontiques, y compris les sciences de la nature) soient possibles. Il s'agit un mode d'existence de *Dasein* que Heidegger appelle authentique et qui est caractérisé par le « souci ». Ceci est le mode d'accès au monde la plus fondamentale. Si nous prenons sérieusement le résultat de Heidegger, le cercle herméneutique ne se limite pas aux sciences humaines ; il est également applicable aux sciences naturelles.

Les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, dont la distinction est considérée par Gadamer comme donnée, sont toutes les deux, aux yeux de Heidegger, des sciences ontiques. Les sciences de l'esprit avait perdus leur crédibilité parce qu'elles ne se conformaient pas aux exigences, c'est-à-dire aux présuppositions, des sciences de la nature ; ceci n'a rien à faire avec la différence ontico-ontologique. Le cercle herméneutique dans le sens tel qu'il est évoqué dans *Être et temps* est censé de révéler un mode d'accès à l'être (ou même un mode de l'existence) qui est plus fondamentale. Ce mode d'accès, pour Heidegger, c'est le « souci » ; et, selon Vattimo, il devrait être le « langage » pour Gadamer. Vattimo propose deux lectures de Gadamer. D'un côté, la lecture « pragmatiste » se contente d'une revalorisation des sciences humaines en soutenant qu'elles possèdent un moyen d'atteindre une « universalité » comparable à celle des sciences naturelles. Mais cette lecture peut rencontrer les problèmes insurmontables : l'universalité dont se réclament les sciences de la nature est un type de l'universalité générique,

37. L'exemple heideggerien du marteau illustre ce point parfaitement : on peut utiliser un marteau soit comme un utile à marteler soit comme une arme en cas de danger. Dans les deux cas, on s'oriente vers le marteau dans les manières différentes mais elles sont les deux légitimes. Le point important, c'est que pour que cela puisse être possible, on doit « saisir » déjà le marteau dans quelque manière avant de décider l'usage. Pour un instrument comme un marteau, cela correspond à une capacité de le manier dans le mode que Heidegger appelle à-portée-de-la-main. On se relie au marteau dans ce mode de à-portée-de-la-main avant de décider s'il est un outil ou une arme. Cf. HEIDEGGER, op. cit., § 15.

qui exige que toutes les connaissances s'organisent dans une hiérarchie. Sauf si on accepte que les sciences de l'esprit se réduisent finalement aux sciences de la nature, il n'y a pas d'autre prétention possible à l'universalité qui ne se conforme pas à cette hiérarchie déjà établie. Les sciences de la nature suivant leurs principes ne peuvent ainsi jamais accepter les sciences de l'esprit sur un pied d'égalité. C'est pour cela que Vattimo a indiqué son inquiétude car cette lecture ne peut pas échapper aux risques du relativisme.³⁸ En revanche, la lecture « ontologique forte » qu'il soutient reste plus fidèle aux visions de Heidegger. Selon cette lecture, le cercle herméneutique sert à dévoiler la structure de la compréhension plus fondamentale que la division entre les deux sciences.

L'enjeu pour Vattimo est donc de montrer que la lecture ontologique est la lecture la plus fidèle à la vision de Gadamer et grâce à l'herméneutique gadamérienne est rendue plus forte. Le fait que l'ambivalence chez Gadamer envers la distinction des deux sciences ne facilite pas la tâche pour Vattimo. Nous avons vu, d'un côté, que Gadamer veut exposer les conséquences du cercle herméneutique pour les sciences de l'esprit. Mais de l'autre côté, Gadamer explique clairement dans l'introduction de *Vérité et méthode* que « l'herméneutique développée ici n'est donc pas une méthodologie des sciences de l'esprit, mais une tentative pour s'entendre sur ce que ces sciences sont en vérité par-delà la conscience méthodique qu'elles ont d'elles-mêmes, et sur ce qui les rattache à notre expérience du monde en sa totalité. »³⁹ L'idée que les sciences doivent finalement obéir à « notre expérience du monde *en sa totalité* » résonne avec le projet heideggérien de l'analytique existentielle. Quelle est donc l'intention de Gadamer ? La revalorisation des sciences de l'esprit par rapport aux sciences de la nature ou le dépassement de l'opposition entre ces deux sciences pour trouver un socle plus profond pour la compréhension ? Pour y répondre, Vattimo

38. VATTIMO, op. cit., p. 507.

39. VM, p. 13[3].

s'appuie sur la troisième partie de *Vérité et méthode*.

Cette partie, intitulée « Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage », est organisée en trois sections. Gadamer commence, dans la première, par la réaffirmation de la thèse, qu'il soutenait depuis la première partie du livre, que la compréhension n'est autre que l'interprétation. Il ajoute, ensuite, que l'interprétation se déroule toujours dans une tradition du langage en évoquant un exemple de la traduction entre deux langues. Il est néanmoins bien conscient que cette assimilation entre la compréhension et le langage n'est pas évidente, et qu'il faut plus d'élucidations. C'est pour cela qu'il se lancera, dans les deux sections suivantes, dans le développement historique du concept du langage et dans le rôle du langage dans le processus de la conceptualisation. Nous allons examiner ces deux sections plus attentivement. Nous nous intéressons au concept du langage chez Gadamer pour deux raisons :

1. Pour répondre à la question posée par Vattimo sur les deux lectures (pragmatique et ontologique) de la thèse gadamérienne concernant la relation entre l'être et le langage.
2. Pour savoir si le langage délimite le champ de la connaissance humaine et représente une finitude que la dialectique hégélienne ne peut pas surmonter.

La thèse centrale de la deuxième section, c'est que la pensée occidentale souffrait d'un « oubli du langage »⁴⁰ depuis Platon et il faut donc redécouvrir le sens original du langage pour vraiment comprendre le rôle qu'il joue dans la compréhension.⁴¹ Cela pourrait nous rappeler Heidegger qui a caractérisé la philosophie occidentale en tant qu' « oubli de l'être ». Dans l'histoire du langage que Gadamer raconte, deux figures se démarquent du reste : Platon joue le rôle de l'antagoniste alors qu'Augustin celui du protagoniste. Gadamer commence

40. *VM*, p. 441[422].

41. Nous avons brièvement traité le concept d'oubli du langage dans un chapitre précédant. Voir p. 34

par une critique des deux théories discutées dans le *Cratyle* de Platon sur la relation entre le mot et la chose qu'il désigne. Entre les deux théories — nommées conventioniste et théorie de la ressemblance — l'une suppose que la désignation des mots ne relève que de la convention et l'autre tente de relier les mots avec les choses par une ressemblance naturelle. Elles sont présentées dans le *Cratyle* comme les deux extrêmes qui s'excluent forcément l'un l'autre. Platon se dirige ainsi vers une position modérée entre ces deux extrêmes en réconciliant leur différence. Cependant, Gadamer trouve que Platon n'est pas assez remonté à la source du problème, qu'il s'agit en effet du même problème partagé entre ces deux théories. C'est parce qu'elles présupposent que les choses et les mots sont préalablement distincts et indépendants et que l'usage des mots n'a pour but que de saisir les choses que l'on connaît déjà en elles-mêmes ; et Platon n'avait jamais questionné cette présupposition. En commençant par cette présupposition, Platon se méfiait des mots et pensait que c'était les pensées en employant les idées qui nous dirigeaient vers la vérité. Gadamer trouve la position de Platon problématique, parce que dans le modèle du langage platonicien :

le penser se libère à un point tel de l'être propre des mots [...] que le mot n'entretient plus qu'une relation tout à fait seconde avec la chose. Il est simplement instrument de communication [...] ⁴²

C'est cette théorie instrumentale du langage, c'est-à-dire le fait de considérer les mots simplement comme des signes extérieurs de la pensée, que Platon avait adopté sans s'en rendre compte, elle dominait le développement de la philosophie occidentale jusqu'à aujourd'hui ; et il s'agit d'un obstacle pour comprendre la véritable nature du langage. Et c'est pour cela que Gadamer compare le parcours de la philosophie occidentale depuis Platon à un « oubli du langage »

La seule exception à cet oubli dans l'histoire de la philosophie occidentale,

42. VM, p. 437[418].

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

selon Gadamer, est Augustin, peut-être en partie parce que la pensée chrétienne ne descendait pas de la philosophie grecque dans laquelle Platon jouait toujours le rôle de patriarche.⁴³ Gadamer examine le *De trinitate* qui traite l'idée chrétienne de l'incarnation. Ce qui démarque l'idée de l'Incarnation des pensées grecques est qu'elle ne suppose pas une séparation complète entre l'âme et le corps, c'est-à-dire la spiritualité et la matérialité. Et c'est pour cela aussi que Gadamer souligne que l'Incarnation n'est pas la même que l'incorporation puisque la dernière présuppose que l'âme et le corps sont au début distincts. L'incorporation de l'âme dans un corps signifie deux choses distinctes, une purement spirituelle peut être contenue dans l'autre qui est purement matérielle. Peut-être c'est aussi cette idée de l'incorporation qui est propice à l'idée platonicienne que la pensée peut être matérialisée dans les mots dont elle est indépendante. Pour Gadamer, l'importance de l'idée de l'incarnation est qu'elle propose une relation entre la spiritualité et la matérialité qui est très différente de celle chez les Grecs. Brièvement, ce mystère de l'unité de Dieu le Père (spiritualité) et Dieu le Fils (matérialité) est parallèle au phénomène langagier de l'unité entre la pensée et le mot.

Après avoir retracé l'histoire du concept de logos, Gadamer aborde le problème de la conceptualisation en juxtaposant la formation naturelle des concepts et le schéma de la conceptualisation prescrit par une théorie de logique formelle. La première est souvent le résultat des accidents et des relations établies provisoirement, tandis que le seconde se déclenche à partir du schéma logique de l'induction et de l'abstraction. La conceptualisation logique prescrit les règles préalablement fixées et exige la subsumption des cas particuliers aux définitions abstraites qui sont les résultats des généralisations formelles. Il s'agit d'une

43. Il faut noter que le choix d'Augustin comme champion du langage suscite une surprise chez Jean Grondin, parce que l'œuvre principale d'Augustin sur le langage — le *De magistro* — porte sur les inconvénients du langage pour la pensée. C'est une thèse similaire à celle de Platon. Voir GRONDIN, op. cit., p. 474.

sorte de logique classificatrice qui aspire à l'universalité générique mais qui ne correspond forcément pas à la conscience de l'usage de la langue. Par contre, dans l'usage naturel, un acte de parler n'est jamais seulement une subordination de la particularité actuelle à la généralité de la définition du mot employé. Même si le sens de la parole doit dépendre en partie de la signification générale du mot, « celui qui parle, explique Gadamer, [...] est tourné d'une façon telle vers ce qu'a de particulier une intuition portant sur la chose même, que tout ce qu'il dit participe à la particularité des circonstances qu'il a en vue. »⁴⁴ Cela implique, inversement, que la définition ou le concept général du mot n'est jamais simplement une prescription d'usage fixée ; il évolue et s'enrichit selon les usages particuliers. La conceptualisation naturelle est donc un processus continu par lequel la langue ne cesse jamais d'évoluer. Elle est conduite par la tendance naturelle à rassembler les choses par leurs similitudes afin de créer des nouvelles expressions. Il dénonce clairement le schéma « logique » du langage :

on suit bien plutôt le mouvement d'expansion de l'expérience qui saisit des ressemblances [...] Ce qu'a de génial la conscience de la langue, c'est qu'elle sache donner expression à des telles ressemblances. Nous appelons cela son « art (fondamental) de la métaphore », et il importe de reconnaître que c'est en cédant à un préjugé, issu d'une théorie logique étrangère à la langue, que l'on déprécie l'emploi métaphorique d'un mot en le qualifiant d'emploi figuré (*uneigentlich*).⁴⁵

La relation entre la métaphore et la pensée (et par extension la philosophie) est un thème commun à Gadamer et à Derrida. Nous voyons ici que Gadamer emploie le concept de métaphore pour décrire l'opération et la formation naturelle de l'expérience et de la langue. Comme elle se déroule à travers de la langue, la pensée suit aussi cette logique métaphorique. La vue derridienne sur la

44. VM, p. 452[433].

45. VM, p. 453[434].

métaphore est différent. Nous avons mentionné dans la section précédente que Derrida identifie deux sortes d'apories auxquelles la philosophie est confrontée. Nous avons vu le premier type, qui désigne les contradictions à l'intérieur d'un système, sans examiner le deuxième type d'aporie qui se passe dans l'espace entre la philosophie et la non-philosophie (ou l'altérité irréductible de la philosophie). La métaphore est une telle non-philosophie à laquelle la philosophie s'oppose toujours, mais qui est indispensable pour le fonctionnement de la philosophie. Reportons de nouveau cette analyse sur la relation entre la philosophie et la métaphore pour que nous puissions terminer d'abord l'enquête sur le concept du langage chez Gadamer.

Nous avons vu que, dans la deuxième section de la troisième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer rappelle l'histoire du concept du langage en indiquant l'instrumentalisation du langage comme un défaut principal de la philosophie classique. Le langage ne suit pas la « logique » de la pensée, mais tous les deux dépendent de notre expérience du monde. Suivons maintenant Gadamer sur la troisième et dernière section qui s'achève par une élucidation de l'« aspect ontologique de l'herméneutique ». Gadamer aborde la question de l'ontologie encore en poursuivant l'histoire du langage, mais il s'agit cette fois-ci de nouveaux développements de ses contemporains — Johann Herder et Wilhelm von Humboldt, en particulier. Deux points remarquables développés dans la philosophie du langage moderne que Gadamer souligne sont : 1. une langue se produit comme une vision du monde ; et 2. l'homme a une certaine liberté vis-à-vis de la langue, c'est-à-dire en l'employant. Gadamer prend un exemple de Humboldt pour les expliquer. L'apprentissage d'une langue étrangère est comparable à une appropriation d'une nouvelle vision du monde.⁴⁶ On doit s'immerger dans le monde dans lequel toutes les communications de cette nouvelle langue se

46. *VM*, p. 465 sq.[445].

déroulent pour la pratiquer véritablement. Pourtant, en adoptant une nouvelle vision du monde, on n'oublie pas sa propre vision du monde. On est libre à passer entre les deux. Les deux visions ne sont pas non plus antagoniques ; elles ont leur propre vérité relative à leurs propres mondes. Cependant, Gadamer veut développer davantage ce lien entre le langage et la vision du monde. La thèse que Gadamer affirme c'est en effet que le monde est constitué par le langage. Dans un passage où nous pouvons constater clairement les influences de Heidegger, Gadamer explique ses idées :

Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (*darstellt*) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-au-monde humain.⁴⁷

Bien que les influences heideggériennes soient clairement visibles, la formulation de Gadamer reste ouverte aux interprétations. Après l'affirmation que l'être-au-monde est originellement langagier, Gadamer avancera immédiatement une distinction entre le monde et l'environnement (*Umwelt*). C'est une distinction qui paraît étrange face à le chemin heideggérien que Gadamer suivait jusqu'à ce point.

La distinction avancée par Gadamer entre le monde et l'environnement différencie les humains et les animaux en termes de leurs rapports avec le monde. Il écrivait : « Pour l'homme [...] s'élever au-dessus de l'environnement, c'est s'élever au monde ; cela ne signifie pas quitter l'environnement, mais adopter au contraire une nouvelle position à son égard, une conduite libre et ménageant une distance, dont l'accomplissement est toujours langagier. »⁴⁸ L'environnement exprime la

47. VM, p. 467[447].

48. VM, p. 469[448].

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

dépendance totale de l'homme et de l'animal au milieu où ils se trouvent, mais l'homme possède le pouvoir de s'élever au delà de cette dépendance et d'atteindre une liberté vis-à-vis de l'environnement. Et l'homme peut exercer une telle liberté grâce à la constitution langagière du monde. Gadamer reprend la distinction de Jacob von Uexküll d'une manière différente. Pour lui, l'environnement (*Umwelt*), qui désigne le milieu auquel nous nous trouvons et qui nous est donné, est opposé au monde (*Welt*), comme, de manière analogue, Uexküll oppose environnement (*Umwelt*) au monde physique (*Umgebung*).⁴⁹

Après avoir établi la différence entre l'environnement et le monde, Gadamer affirme que « l'expérience langagière du monde est "absolue". Elle dépasse toute relativité dans la position de l'être, parce qu'elle englobe toute "être en soi", quelles que soient les relations (ou conditions relatives) dans lesquelles il se montre. Le caractère langagier de notre expérience du monde précède tout ce qui est reconnu et abordé comme étant. »⁵⁰ Vattimo est attiré en particulier par ce lien entre l'expérience langagière et l'être. En sorte que, il veut établir une comparaison entre la phrase de Gadamer : « l'être, qui peut être compris, est langage » et une phrase qui se trouve dans *Être et temps* : « Être — mais non étant — il n' "y a" que dans la mesure où la vérité est. Elle *est* seulement dans la mesure où et aussi longtemps que (un) *Dasein* est. »⁵¹ En effet, la thèse de Vattimo, c'est que la phrase de Gadamer concernant le langage doit être une traduction de cette phrase dans *Être et temps*.⁵² C'est-à-dire, qu'il faut comprendre cette phrase à partir de la différence ontico-ontologique. Vattimo explique que la phrase de Heidegger exprime l'idée que l'être se donne au *Dasein*

49. Il faut noter néanmoins qu'Uexküll ne considère pas le monde physique (*Umgebung*) comme un fondement objectif de la connaissance. Le *Umgebung* se diffère de la notion de monde physique telle qu'elle est définie par les sciences naturelles modernes. Voir Jakob von UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, trad. de l'allemand par Philippe MULLER, Paris, Denoël, 1984, 168 p., p. 116.

50. VM, p. 474[454].

51. HEIDEGGER, op. cit., p. 281.

52. VATTIMO, op. cit., p. 509 sq.

non pas comme objet mais comme « instrument ». Ici, le terme « instrument » est employé de manière particulière : les choses ne se présentent que comme relevant d'une projection de *Dasein*, c'est-à-dire elles doivent être significatives à quelqu'un. Cela implique, écrit Vattimo, que « l'être ne peut pas être pensé comme donnée objective, indépendante, de la chose-objet. » et que « l'être est constitutivement compréhensibilité et langage ». ⁵³ Autrement dire, il n'existe pas de choses objectives (c'est-à-dire des choses-en-soi) qui ne sont pas issues du langage.

Pour mieux comprendre cette lecture de l'herméneutique gadamérienne proposée par Vattimo, il faut reconnaître que le concept du langage chez Gadamer a une application plus large que simplement référer à une langue parlée. ⁵⁴ Gadamer écrit ailleurs :

Au sens large, le langage désigne toute forme de communication, pas seulement le discours, mais aussi les gestes qui jouent aussi un rôle dans le commerce langagier entre les hommes. ⁵⁵

Et dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer établit que la tradition et le langage dépendent l'un à l'autre. La tradition est souvent (mais non pas exclusivement) transmise par les langue et les langues évoluent à travers la tradition. Ils ne sont pas néanmoins identiques. La langue, chez Gadamer, est intimement liée à son application, à savoir dans un dialogue. Lisons un passage décisif :

Il faut bien souligner que la langue n'a son être véritable que dans le dialogue, c'est-à-dire dans la mise en œuvre de l'entente. [...]

53. Ibid., p. 509.

54. Il faut noter que la distinction entre la « langue » et le « langage » n'existe pas en allemand. Le mot « *Sprache* » porte les sens des tous les deux ; cette distinction est donc insérée pendant la traduction.

55. Hans-Georg GADAMER, « Les limites du langage », in, *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1985, p. 169-184, p. 169.

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

L'entente n'est pas un simple faire, ce n'est pas une activité intentionnelle, comme, par exemple, une fabrication de signes qui me permettraient de transmettre mes volontés à d'autres. Au contraire, l'entente comme telle n'a absolument pas besoin d'instrument au sens propre du terme. Elle est un processus vivant, dans lequel s'exprime une communauté de vie.⁵⁶

Le point que la langue se déploie nécessairement dans le dialogue était longuement élaboré par Gadamer dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*.⁵⁷ Mais Gadamer reprend ici ce thème sous un angle différent. Gadamer s'oppose, comme nous l'avons déjà vu, à une conception instrumentaliste du langage qui avait germé dans les pensées de Platon mais qui n'a atteint son apogée que dans les sciences naturelles modernes.

Il affirme par contre une autre conception du langage. Le mot clé ici est la « communauté de vie ». Appartenir à une communauté de vie signifie que nous ne nous trouvons pas face aux choses en soi muettes et passives, attendant d'être saisies par nous. En revanche, nous sommes entourés par les autres êtres avec lesquels nous pouvons « dialoguer ». Ici, dialoguer ne dit absolument pas simplement la transmission des signes, mais la possibilité fondamentale de la communication, c'est-à-dire la relation fondamentale qui nous relie aux autres. Nous sommes déjà en relation avec les autres dans la communauté ; il s'agit en effet de la définition propre de la « communauté ». « Dans une véritable communauté de langue, explique Gadamer, on ne commence pas par se mettre d'accord, on l'est déjà et depuis toujours. »⁵⁸ Dans une communauté, nous sommes en relation avec des homologues que nous pouvons influencer et réciproquement. Mais, plus important, la communauté ne désigne pas simplement

56. *VM*, p. 470[449].

57. Voir *VM*, p. 385-402

58. *VM*, p. 471[450].

un réseau des relations humaines. Elle a aussi une dimension historique. Gadamer affirme clairement que « la tradition n'est pas simplement quelque chose qui arrive, [...] elle est *langage*, c'est-à-dire qu'elle parle d'elle-même comme un toi » et que « la tradition historique est [...] un véritable interlocuteur avec lequel nous sommes liés comme le moi l'est au toi ». ⁵⁹

b. Le langage comme limite de la dialectique hégélienne

Le mot « langage » dans la phrase « l'être qui peut être compris est langage », désigne donc quelque chose beaucoup de plus large qu'une langue parlée ou écrite. Le langage désigne le monde humain dans lequel les relations interpersonnelles et historiques demeurent. Rappelons la distinction gadamérienne entre le monde de l'environnement : l'environnement est le milieu dans lequel tous les être-vivants vivent ; mais les êtres humains peuvent s'élever de ce milieu en construisant un monde dont l'accomplissement est langagier. ⁶⁰ Nous avons vu également que Gadamer suit Heidegger sur le refus des choses-en-soi. ⁶¹ Il s'ensuit que le monde langagier est la seule sphère dans laquelle il existe des choses pour nous. Les choses, c'est-à-dire les êtres, doivent nécessairement être langagier. Nous pouvons donc dire que la lecture ontologique qu'avance Vattimo est fortement soutenue par le texte de Gadamer. Cependant, l'argument de Vattimo, qui tente de distinguer deux niveaux pour lire le mot « être », semble moins important et moins pertinent pour ce résultat. Le point décisif, par contre, est la façon spécifique dont Gadamer définit le « langage ».

Cela nous renvoie à la critique gadamérienne de Hegel. Nous avons vu tout à l'heure que Dottori observait qu'il y a une autre phrase qui représente mieux l'herméneutique gadamérienne que « l'être qui peut être compris est langage ».

59. *VM*, p. 381[364].

60. Voir p. 213.

61. Voir p. 215

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

Il s'agit d'une phrase qui apparaît pour la première fois dans *La dialectique de Hegel* : la dialectique doit se reprendre dans l'herméneutique.⁶² Pour commencer, Dottori nous donne une raison circonstancielle qui soutient ce point de vue. *La dialectique de Hegel* a été publiée en Allemagne en 1971. Dans une lettre de Heidegger à Gadamer qui date le 29 février 1972, Heidegger a donné son assentiment pour cette formulation. Mais plus important, Dottori nous montre que Gadamer est sensible à la relation entre la logique hégélienne et le langage en tant que *Logos*. Hegel a développé son idée de la logique par rapport à Kant, qui, aux yeux de Hegel, n'avait pas pu achever pleinement la philosophie transcendantale qu'il avait inaugurée. La logique, pour Hegel, est la forme dans laquelle la raison/l'Esprit se déploie. C'est la marche de la pensée qui dépasse successivement les contradictions, et puis les résout, les synthétise dans une unité plus concrète. La logique indique donc, l'itinéraire, du début à la fin, du progrès du savoir humain. Ceci, affirme Dottori, est aussi le point de vue de Gadamer sur la logique hégélienne. Il écrit : « l'interprétation gadamérienne du commencement de la logique montre en effet son plein accord avec celle de Heidegger : l'être, en tant qu'immédiat indéterminé, n'est pas le véritable commencement ; celui-ci est le devenir, et la logique vise la détermination totale de l'étant à travers la pensée. »⁶³ Mais, Gadamer n'est pas d'accord avec une telle conception de la logique en demandant si la logique est vraiment capable de déterminer la « totalité ».

Pour comprendre la notion de la logique hégélienne, Gadamer renvoie au concept de *logos* tel qu'il est présenté dans la philosophie néoplatonicienne. En effet, il y a trois éléments présents dans le concept de *logos* qui est repris dans la logique hégélienne.

62. DOTTORI, loc. cit., la citation peut être trouvée dans Hans-Georg GADAMER, *Hegel's Dialectic*, trad. de l'allemand par P. Christopher SMITH, New Haven, Yale University Press, 1976, 118 p., p. 99.

63. DOTTORI, op. cit., p. 88.

1. Le *logos* est le fondement de choses ; il est, autrement dit, la chose la plus universelle.
2. Il est la relation entre des choses.
3. Il est la raison.

La logique hégélienne est la tentative de s'accomplir en soi-même tous ses trois éléments. Elle est donc la révélation du *logos*. Cette logique en tant que *logos*, si elle est la détermination de la pensée, doit également être la donatrice du sens. En un mot, elle cherche à devenir le fondement de tout ce qui a du sens. Voici le point de discorde entre Gadamer et Hegel. Dottori résume la position gadamérienne ainsi :

ce *logos*, qui se rapporte à lui-même, qui se réfléchit lui-même et se saisit lui-même, s'explicite en même temps dans la langue. [...] le *logos* ne peut accomplir son auto-réflexion et son auto-explicitation ailleurs que dans la langue.⁶⁴

La langue est l'expression et l'application de ce *logos* dans le monde. Cela nous ramène à la conception gadamérienne du langage qui désigne la communauté de vie ou le monde langagier auquel nous nous participons tous. La logique hégélienne ne peut pas accomplir la détermination des toutes les choses sans être elle-même une partie de ce monde langagier. Le langage cerne ainsi la limite de la logique hégélienne. La phrase « la dialectique doit se reprendre dans l'herméneutique » exprime donc cette limitité de la dialectique hégélienne. Aux yeux de Gadamer, la dialectique hégélienne a commis la même erreur que Platon en traitant la langue comme un instrument. Hegel ignore le fait que le *logos* — entendu dans le sens de la logique — et le langage sont indissociables, en pensant que la logique peut s'accomplir son auto-détermination en elle-même. Dans un sens, la dialectique est l'apogée de cette erreur qu'appelle Gadamer l' « oubli du

64. Ibid., p. 92.

5. La compréhension et la réflexion hégélienne

langage ». L'herméneutique qu'avance Gadamer est précisément le rappel que le langage représente la limite pour toutes les philosophies transcendantales.

Ce n'est pas par hasard que les critiques chez Gadamer et chez Derrida de la philosophie de la réflexion hégélienne traitent les deux le rapport entre la philosophie et le langage. Le concept d'interprétation, revendiqué par Gadamer et par Derrida, est précisément contre l'idée d'une vérité absolue et unique. Sur ce point, ils emboîtent le pas à la philosophie existentielle de Heidegger. Heidegger a déjà affirmé que le dévoilement de l'Être doit se déployer dans l'herméneutique. Cette dernière signifie pour Heidegger que la compréhension doit référer à la condition historique du *Dasein*. L'historicité se présente comme la *Vor-struktur* (structure d'anticipation) de la compréhension ; une vérité n'est jamais absolue dans le sens hégélien, mais est toujours relative à la *Vor-struktur*. Donc, Heidegger « détruire » pour ainsi dire la rêve de l'ontologie classique, qui atteint son apogée dans la dialectique hégélienne. Derrida et Gadamer insistent les deux, en accord avec Heidegger, sur l'aspect positif de cette *Deskruktion*. Après avoir détruit la structure onto-théologique enraciné dans l'histoire de la philosophie et de la métaphysique, nous sommes enfin capables de voir la *Vor-struktur* qui donne lieu à la compréhension. L'aspect positif de cette *Deskruktion* se présente donc comme les *limites* de la compréhension.⁶⁵ Heidegger n'est assurément pas le seul à voir la notion de limite sous un angle positif. Kant a déjà parlé des *limites* de la raison afin d'en circonscrire les usages légitimes. Husserl a aussi insisté dans le célèbre « principe des principes » que l'intuition soit une source légitime pour la connaissance seulement dans les *limites* où ces intuitions sont données.⁶⁶

65. Voir HEIDEGGER, op. cit., p. 22 sqq.

66. Rappelons la définition de ce principe : « Avec le *principe des principes*, nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que *toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance* ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originnaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. » (Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. de l'allemand par Paul RICŒUR, Gallimard, 1985, 567 p. [ci-après *Idées I*], p. 78)

Malgré leurs expressions différentes, nous avons vu ci-dessus que Derrida et Gadamer traitent eux-aussi la notion des *limites* dans un regard positif. Derrida parle du mouvement de la supplémentarité, qui décrit la manque incessante de la métaphysique qui doit être suppléentée de dehors. La notion de « limites » apparaît dans la déconstruction derridienne en tant qu'aporie — les contradictions irréductibles dans un concept ou entre celui-ci et son opposé. Du côté de Gadamer, il développe l'idée heidegérienne de *Vor-struktur* et l'apporte l'aspect inter-subjectif de la compréhension qui est peu mentionné par Heidegger. La *Vor-struktur* de la compréhension, selon Gadamer, est le monde langagier dans un sens large de ce terme. La notion de langage désigne la communauté communicative et la tradition auxquelles nous appartenons. C'est dans cette conception de langage que Gadamer affirme que le langage est la limite de la logique (*logos*) et de la dialectique hégélienne.

6. La langue et la philosophie

Nous avons vu dans la chapitre précédente comment Derrida et Gadamer voyaient la dialectique hégélienne et l'ont critiquée. Leurs reproches contre Hegel sont différents. D'un côté, Derrida récuse l'idée hégélienne du « relever », qui s'opère par résoudre les contradictions. Derrida affirme que les contradictions sont irréductibles et donc ne peuvent pas être absorbés par une totalité. De l'autre côté, Gadamer trouve que la logique hégélienne ignore le rôle que joue le langage dans notre pensée, c'est-à-dire dans le *logos*. La logique ne peut pas donc achever le savoir absolu, entendu comme l'« infini » chez Hegel, parce qu'elle est limitée par la finitude imposée par le langage.

Un point qui peut à la fois réunir et séparer ces deux points de vue concerne le rôle du langage par rapport à la philosophie. Gadamer et Derrida ont, les deux, un point de vue nuancé sur la relation entre la langue et la philosophie. Ils s'opposent à la sorte des réductions trop simplificatrices ; Nous avons examiné, par exemple, la critique gadamérienne contre l'« oubli du langage » et, du côté Derrida, contre la « métaphysique de la présence ». Or les façons dont ils élucident la relation entre la philosophie et le langage sont différentes. Nous avons, tout à l'heure, vu que Derrida croyait en l'irréductibilité de la différence. Plus spécifiquement, il propose qu'il existe deux sortes des apories irréductibles : une à l'intérieur du système philosophique et l'autre entre la philosophie et la non-philosophie. Dans « la mythologie blanche », Derrida examine justement le rapport entre la philosophie

et la métaphore et la rhétorique qui sont expulsées par la philosophie. Il se tâche donc dans cet article à examiner la supériorité supposée de la philosophie par rapport à la métaphore et à tenter de montrer finalement l'entrelacement entre les deux. Par comparaison, Gadamer critique l'instrumentalisation du langage pour avoir traité l'usage naturel de la langue comme secondaire à la pensée. Cet mouvement naturel de la langue quotidienne, Gadamer l'appelle « art de la métaphore ».¹ Certes, ils parlent, les deux, l'importance du fonctionnement de la métaphore pour la philosophie et la pensée en général, il serait erroné d'en conclure que leurs vues voire leurs compréhensions de la notion de métaphore se convergent.

Examinons plus attentivement la notion de la métaphore et, par extension, la rhétorique et la langue chez Derrida et chez Gadamer. Il faut noter au préalable que ni Gadamer ni Derrida n'est le premier à questionner le statut inférieur de la métaphore par rapport à la philosophie, ou plutôt à un certain idéal de la philosophie qui aspire à une certaine rigueur de la connaissance et qui s'attache à une programme réductionniste pour assurer une telle rigueur. Nietzsche a déjà mis en question la validité d'une telle philosophie dont l'origine remonte jusqu'à la théorie d'Aristote selon laquelle la métaphore (dans le sens plus large du terme qui recouvre plusieurs tropes figuratifs comme similé, analogie, métaphore dans le sens strict, etc.) n'est qu'une technique rhétorique au service de la philosophie. La percée, par Nietzsche, dans la « mythe » de la supériorité de la philosophie par rapport à la métaphore est néanmoins développée dans l'herméneutique philosophique et dans la déconstruction.

En dépit de l'importance Gadamer accorde à la métaphore en tant que l'élément fondateur du langage, il ne l'a jamais discutée d'une manière longue et systématique. On n'en trouve que des remarques brèves dans *Vérité et méthode*.

1. Voir 211.

Malgré leur brièveté, elles nous permettent néanmoins d'apercevoir clairement la position de Gadamer. Voici deux exemples :

- « L'emploi métaphorique a [...] une priorité de méthode. » ²
- « le pouvoir "métaphorique" fondamental de la langue [...] [est] le principe universel de formation, à la fois linguistique et logique. » ³

Au lieu de consister une théorie explicite de la métaphore, la pensée de Gadamer sur ce sujet se présente en trois pistes :

1. Gadamer accorde beaucoup d'attention sur la relation générale entre la rhétorique et la philosophie. Très schématiquement, Gadamer suggère que les tropes rhétoriques ne sont pas simplement ornementales. Mais elles (y compris la métaphore) appartiennent aux discours philosophiques.
2. Gadamer compte souvent sur des métaphoriques dans ses travaux. Il n'hésite pas à s'appuyer sur les sens métaphoriques des mots au lieu des arguments strictement logiques et formels pour avancer ses thèses. Les exemples sont nombreux, voici deux :

- Dans la première partie de *Vérité et méthode*, Gadamer examine l'expérience d'art où il avance la thèse qu'une œuvre d'art et son spectateur sont « contemporaines ». ⁴ Sans doute, ce n'est pas un concept simple à comprendre. Au lieu d'une explication longue, Gadamer l'illustre avec une analogie : l'expérience d'une œuvre d'art est comme la célébration des fêtes qui répètent. Chaque itération d'une fête nous rappelle la fête originelle, mais elle n'est pas simplement une commémoration de cette première célébration passée. La fête existe dans chaque célébration. De la même manière, une œuvre d'art

2. VM, p. 121[108].

3. VM, p. 454[435].

4. VM, p. 139 sq.[126].

existe quand elle est appréciée. Gadamer emploie l'analogie avec la fête pour fait comprendre aux lecteurs l'expérience de l'art.

- Un deuxième exemple s'en trouve dans la troisième partie. Dans une section où Gadamer examine le développement historique du concept du langage en occidental, il mentionne une métaphore de Thomas d'Aquin. Pour expliquer la relation entre le mot et la chose qu'il désigne, Gadamer invoque d'après Thomas d'Aquin l'image d'un miroir.⁵ La parole, comme le miroir, reflète parfaitement la chose.
3. Nous voyons même l'opération des analogies sur le plan général de *Vérité et méthode*. Gadamer annonce dès le début que le but de ses études est de comprendre qu'est-ce c'est la compréhension, ou autrement dit notre expérience herméneutique.⁶ Mais les deux premières parties de l'ouvrage sont dédiées à l'expérience de l'art et à la question de la vérité dans les sciences humaines. C'est seulement dans la troisième partie que Gadamer tourne son attention sur le thème principal. Ces trois thèmes proposés dans *Vérité et méthode* sont bien sûr liés, mais le lien entre eux n'est pas du tout apparent de prime d'abord. En effet, Gadamer avoue ailleurs que ces trois parties peuvent paraître peu pertinents : « Le point de départ du développement de la dimension herméneutique, pris par *Wahrheit und Methode* dans l'expérience de l'art et les sciences de l'esprit, semble ici faire obstacle à l'estimation de sa véritable portée. »⁷ Mais Gadamer a ses propres raisons en organisant ainsi *Vérité et méthode*. Les études sur les expériences esthétique et historique dans les deux premières parties sont parallèles (même analogiques) à l'expérience herméneutique, qui est

5. *VM*, p. 448[429].

6. *VM*, p. 12 sq.[2].

7. Hans-Georg GADAMER, « Rhétorique, Herméneutique et Critique de l'Idéologie - Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* », in *L'art de comprendre. Ecrits I*, trad. de l'allemand par Marianna SIMON, Paris, Aubier, 1982, p. 123-143, p. 134.

le véritable thème de ses études menées par Gadamer. C'est seulement dans la troisième partie que Gadamer révèle que ce qui l'intéresse c'est la relation entre l'homme et le monde et que les expériences esthétiques et historiques appartiennent aux cas particuliers de cette relation.⁸ Ce qui relie ces trois parties n'est pas une déduction logique, mais la similitude de ces expériences.

Même la deuxième partie de l'ouvrage, dans laquelle il critique la notion de vérité dans les sciences humaines, Gadamer procède d'une manière indirecte. Il invoque des concepts de l'herméneutique juridique : préjugé et application (*Anwendung*). C'est parce que l'herméneutique juridique sert comme de modèle ou d'image sur laquelle Gadamer repense les sciences humaines. En effet, ce qui anime l'argument de Gadamer, c'est un transfert des concepts d'un domaine (herméneutique juridique) à un autre (herméneutique générale / historique). Autrement dit, c'est un usage métaphorique (dans un sens large de ce mot) des concepts.

On n'a ainsi que des indices indirects pour reconstituer une théorie de la métaphore plus élaborée chez Gadamer. Du côté de Derrida, les pensées principales sur la métaphore se trouvent principalement dans l'article « La mythologie blanche ». Dans ce texte, Derrida questionne la supposition que la métaphore soit secondaire à la philosophie. Il avance la thèse selon laquelle la métaphore est nécessairement à la fois indispensable mais aussi invisible à la philosophie. Ce double effet de la métaphore est nécessaire parce qu'il est inscrit dans une structure syntaxique de la philosophie. Ici, un contraste entre *sémantique* et *syntactique* est mis en jeu. Jean Greisch explique que, pour Derrida :

la textualité du texte se remarque par l'excès irréductible du syntaxique sur le sémantique. [...] Ce qui intéresse Derrida, ce n'est

8. *VM*, p. 500 sq.[478].

jamais (comme on pourrait être tenté de le croire) l'exploitation de la polysémie de ces mots, c'est-à-dire le contenu thématique ou sémantique de ces mots. Le concept de polysémie est d'origine herméneutique et indissociable des présupposés métaphysiques de celle-ci.⁹

Il s'agit d'un couplage entre, d'un côté Gadamer et la « sémantique », et de l'autre Derrida et la « syntaxe ». Même si cette division reste très approximative, elle nous fournit un schéma pour orienter le différend entre Derrida et Gadamer par rapport à leur traitement de la métaphore et du langage en général. Verrions comment ces deux termes nous aident à éclaircir la différend entre Gadamer et Derrida.

i. Des métaphores de la métaphore

Commençons par une métaphore, une qui est employée par tous les deux mais dont les usages sont très différentes : les pièces de monnaie.

Dans le texte « Les poètes se taisent-ils ? », Gadamer emprunte une métaphore à Valéry qui compare les mots aux pièces de monnaie.¹⁰ Si les mots de la communication quotidienne sont comme les pièces de monnaie d'aujourd'hui dont la valeur de métal vaut moins que la pièce, les mots des poèmes sont comme les pièces d'or de jadis dont le matériel porte une valeur égale à la valeur de la pièce. Ce qui est au jeu ici, c'est une distinction entre une valeur accordée d'extérieur et une valeur propre aux mots. La valeur liée à un mot, c'est-à-dire les significations qu'on y accorde, peut provenir de deux sources différentes. On sait que la valeur d'usage (pour notre usage ici, il n'est pas nécessaire de distinguer entre la valeur nominale et la valeur d'usage de monnaie) d'une pièces en circulation est une valeur convenue par la communauté dans laquelle la pièce

9. GREISCH, *Hémeneutique et Grammatologie*, p. 186.
10. Hans-Georg GADAMER et Elfie POULAIN, *L'Actualité du beau*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, 209 p., p. 165.

est reconnu. Elle vient de l'extérieur et donc est indépendante de la valeur des matières dont la pièce est fait.

D'une manière similaire, la valeur, c'est-à-dire les significations, d'un mot dans la quotidienneté (ou comme Heidegger dirait « dans la publicité du On ») sont attribués de l'extérieur, par une communauté linguistique. Cela signifie que, quand on emploie un mot pour la communication, on réfère à une chose d'extérieur, par rapport à la poésie dans laquelle les mots se valent en eux-mêmes. Un point que Gadamer souligne souvent est le rôle important que joue la communauté linguistique dans la formation du concept.¹¹ Les mots sont formés par une force extérieure et ils renvoient aussi à quelque chose d'extérieur. Cela vaut pour les mots dans un usage de la communication quotidienne. Dans la quotidienneté, on emploie les mots pour désigner quelque chose. En un sens, ils ne sont que les instruments pour désigner une autre chose (soit une pensée soit une chose physique). C'est pourquoi les synonymes sont pratiquement interchangeables dans les communications quotidiennes. Nous avons vu que Gadamer, particulièrement dans la troisième partie de la *Vérité et méthode*, est en effet très critique de la conception instrumentaliste du langage. Il veut combattre la tendance de traiter les mots comme des simples instruments qui n'ont d'autre fonction que la transmission de la pensée.

Par rapport aux mots dans la communication quotidienne, les mots des poèmes sont comme les pièces d'or qui possèdent une valeur en elle-même. Cela veut dire qu'un mot dans un poème se tient debout tout seul, sans référer à quelque chose d'extérieur ; il est apprécié par son propre valeur et non pas grâce à la chose à laquelle il réfère. Un fait démontre la valeur d'un mot : il est irremplaçable dans un poème sans en changer complètement le sens. Bien sur, les mots poétiques représentent eux aussi quelque chose (tout comme les pièces d'or vaut toujours

11. Cf. *VM*, p. 460[439], 465[444].

sa valeur nominale). Mais ils possèdent une valeur supplémentaire à celle de l'usage quotidien en s'enrichissant en plus de leurs significations prosaïques. « Plus on pénètre l'intimité d'une composition poétique, Gadamer explique, plus elle s'enrichit de significations et plus la parole se fait présente. »¹²

Ce qui donne force à cette comparaison entre les mots et les pièces de monnaie, ce sont des valeurs différentes qu'une pièce de monnaie peut porter. Il s'agit de la valeur d'usage et la valeur matérielle. La première dépend entièrement à la communauté dans laquelle la pièce de monnaie circule. Même une pièce de papier (par exemple un billet de l'argent ou un chèque bancaire) peut valoir beaucoup. Par contre, dans une autre communauté la même pièce peut ne valoir rien du tout. La valeur matérielle, en revanche, est la valeur intrinsèque des matériaux qui composent la pièce. Elle ne se modifie pas en raison des changements de la circonstance. La valeur d'or est plus ou moins la même dans le monde entier. On pourrait même dire que la valeur matérielle est la « véritable » valeur de la pièce de monnaie. La comparaison de la pièce de monnaie au mot se présente ainsi : les mots dans usage quotidien est comparable à la valeur d'usage d'une pièce de monnaie. La signification des mots est plus ou moins fixée par la communauté, de sorte que l'usage des mots dans les sens peu communs engendre souvent des malentendus. Autrement dit, si les mots sont enlevés de ses environnements, ils perdent leur valeur. La liberté de la signification ne se trouve ainsi que dans la poésie, où toutes les significations intrinsèques des mots — similaire à la valeur matérielle d'une pièce de monnaie — peuvent être appréciées. En lisant un poème, on n'est pas contraint par la signification usuelle des mots. C'est pourquoi on peut découvrir davantage des significations dans les mots poétiques.

Gadamer exploite lui-même souvent des significations multiples, c'est-à-dire la polysémie, des mots. Voici un exemple :

12. GADAMER et POULAIN, loc. cit.

L'étude des emplois du mot jeu qui s'attache en particulier aux significations dites figurées, révèle ceci : nous parlons du jeu de la lumière, du jeu des vagues, du jeu d'une pièce dans un roulement à billes, du jeu conjugué des membres, du jeu des forces, du jeu des moucheron, sans oublier le jeu de mots.¹³

Les usages figurés du mot « jeu » révèlent des multiples significations, et le poète est capable de les mobiliser. La valeur de mot poétique est sa *polysémie*. La différence entre le mot de la communication (c'est-à-dire de la quotidienneté) et le mot poétique consiste en une différence sémantique. Plus précisément, celui-ci possède une richesse sémantique qui dépasse celui-là. Si la métaphore est une question de la *sémantique* chez Gadamer, la métaphore représente un problème de la « syntaxe » chez Derrida.

Derrida emploie lui aussi la métaphore des pièces de monnaie, mais d'une manière très différente. Il suit l'histoire que raconte Anatole France dans le « Jardin d'Epicure ». Dans la parabole, c'est le concept de l'*usure* qui est important. Derrida remarque que, dans cette parabole, les deux sens vraisemblablement paradoxaux du mot « usure » sont exploités, à savoir, premièrement, l'effacement par frottement et, deuxièmement, la production excessive et l'accumulation du capital. Le premier sens indique une diminution tandis que le second exprime une croissance. Mais ces deux sens se rejoignent dans la métaphore des pièces de monnaie. Derrida cite un passage important de « Jardin d'Epicure » :

Je songeais que les métaphysiciens, quand ils se font un langage, ressemblent [...] à des remouleurs qui passeraient [...] des médailles et des monnaies à la meule, pour en effacer l'exergue, le millésime et l'effigie. Quand ils ont tant fait qu'on ne voit plus sur leurs pièces de cent sous ni Victoria, ni Guillaume, ni la République, ils disent :

13. VM, p. 121[109].

6. La langue et la philosophie

« Ces pièces n'ont rien d'anglais, ni d'allemand, ni de français ; nous les avons tirées hors du temps et de l'espace ; elles ne valent plus cinq francs : elles ont d'un prix inestimable, et leur cours est étendu infiniment. » [...] Par cette industrie de gagne-petit les mots sont mis du physique au métaphysique. On voit d'abord ce qu'ils y perdent ; on ne voit pas tout de suite ce qu'ils y gagnent.¹⁴

On retrouve une idée qui ne paraît de prime d'abord pas très loin de la métaphore employée par Gadamer. Dès que l'inscription et l'effigie sur la pièce sont effacée, la valeur symbolique est enlevée. Ce qui reste est une valeur « inestimable ». Mais ici, inestimable ne dit peut-être pas quelque chose d'une immense valeur comme celle de l'or, parce que la phrase qui suit explique que l' « on ne voit pas tout de suite ce qu'ils y gagnent ». Au lieu d'une valeur sûre d'or qui se produit, ce qui est « gagné » par l'usure est incertain. Comparer à la métaphore employée par Gadamer ci-dessus — inspirée également par les pièces de monnaie —, la métaphore de Derrida évolue vers une autre direction. Dans le cas de Gadamer, il assimile la valeur intrinsèque à la matière de la pièce de monnaie, tandis que Derrida se focalise sur le processus de production (ou plutôt une transformation) de valeur par le fonctionnement de l'*usure*.

a. Les poètes et les métaphysiciens

Une autre différence sépare ces deux métaphores citées par Gadamer et Derrida. Rappelons que pour Gadamer, c'est les poètes qui délivrent les mots de ses contraintes quotidiens pour que la valeur intrinsèque des mots puissent se survenir. En revanche dans la parabole de « Jardin d'Épicure », ce sont des métaphysiciens qui dévoilent la valeur cachée des pièces de monnaie en les moulant. Ce sont deux groupes des personnages assez différents : les poètes et les métaphysiciens.

14. *Marges*, p. 250.

On penserait que ces deux disciplines sont peu compatibles. La métaphysique (au moins dans le sens classique) exige une rigueur dans l'argumentation et une univocité dans l'usage des concepts et des mots pour, tandis que la poésie préfère des expressions libres et fluides en mobilisant tous les sens possibles des mots. Comment expliquer alors le choix de ces deux disciplines qui jouent des rôles importants dans les deux métaphores qui seront sinon assez similaire ?

Même si tous les deux métaphores opèrent sur une analogie entre la *valeur* et la *signification*, leurs conceptions de la notion de « valeur » sont différentes. Nous pouvons poser comme question, par exemple, comment la valeur est-elle déterminée ou produit ? Et comment elle est liée à sa production ? Pour des pièces de monnaie, Gadamer distingue entre la valeur symbolique (ou de l'usage) et celle matérielle (à savoir la valeur d'or), et voit dans la dernière une valeur originale et propre à elle-même. Mais, la valeur d'or n'est-elle pas aussi une convention décider par une communauté ? En effet, l'or n'a aucun valeur pour les animaux. Existe-t-il vraiment des valeurs intrinsèques ? Toutes valeurs ne sont-elles pas toujours symboliques ? La distinction entre la valeur symbolique et la valeur propre est-elle légitime ?

C'est la métaphore du remouleur et des pièces de monnaie qui nous montre une deuxième façon de penser de la valeur. Surtout, c'est le double sens du concept de l'usure qui nous permet d'interroger ces questions sur l'« économie » de la valeur. L'idée de l'économie suggère qu'il y a un *échange* de valeur. Cela signifie que la valeur symbolique de l'inscription et la valeur matérielle d'une pièce de monnaie ne sont pas indépendantes. Par l'effet de l'usure (dans les deux sens du mot), il y a à la fois une perte et un gain. Autrement dit, on échange une valeur pour une autre, ou encore, on efface une pour mettre en valeur l'autre. Il ne s'agit ainsi pas d'une différence qualitative entre les deux types de valeur. L'or n'est pas nécessairement supérieur à la valeur symbolique

de la pièce. Nous devons donc accorder davantage de l'attention sur le choix d'or dans la métaphore de Gadamer pour symboliser la richesse du mot poétique.

On croirait que l'or possède une valeur universelle parce que ce métal précieux est très estimé dans presque toutes les cultures, de sorte qu'il devient le symbole d'une valeur universelle. Comment expliquer alors le choix de la pièce en or pour symboliser le mot poétique ? Est-ce que Gadamer estime que la valeur poétique est une valeur universelle comme celle d'or ? C'est improbable, car la poésie n'a jamais une valeur universelle ; il n'y a pas une seule interprétation ou une seule vérité d'un poème. De façon analogique, la valeur d'une pièce de monnaie n'est pas simplement une fonction du matériel de base. Nous pouvons imaginer deux pièces de monnaie en or de masse égale qui ont néanmoins des valeurs différentes. Ce qui compte n'est pas seulement un aspect de la pièce de monnaie, mais la valeur symbolique de la pièce, la matière, l'histoire, la rareté¹⁵, etc. Certes, la matière d'une pièce de monnaie peut constituer une partie importante de sa valeur, il faut néanmoins considérer la pièce de monnaie en son intégralité pour pouvoir bien estimer sa valeur. Pourquoi Gadamer évoque-t-il alors cette métaphore de la pièce de monnaie en or ?

Lorsque nous utilisons les pièces de monnaie dans la quotidienneté, nous ne pensons jamais à la matière en laquelle elles sont fabriquées mais acceptons (souvent sans réflexion) sa valeur nominale. D'une manière analogique, nous ne nous servons que de la signification la plus banale des mots dans la quotidienneté. Gadamer veut détourner notre attention des significations superficielles des mots pour réorienter notre regard sur les possibilités infinies cachées derrière chaque mot. Il utilise l'exemple d'une pièce en or pour tirer notre attention sur une valeur/les significations qui sont très souvent ignorées. La métaphore ne dépende nécessairement pas du choix de l'or comme exemple de la matière de base.

15. Parfois, les pièces de monnaie avec les anomalies à cause des erreurs de fabrication valent plus que des pièces normales grâce à leur rareté.

Gadamer le choisit néanmoins peut-être pour deux raisons :

1. La valeur de l'or est facilement reconnaissable et donc est pratique pour démontrer le fait qu'il existe de la valeur/les significations dissimulées dans les pièces de monnaie/les mots.
2. L'or est un métal qui perdure longtemps. La poésie est donc comparable à l'or de la manière qu'elle a une permanence par rapport aux mots communicatifs.

Il ne faut ainsi pas attacher trop à la valeur universelle de l'or. Cela peut nous induit en erreur pour penser qu'il y a une signification unique du poème. L'idée important ici est la possibilité d'employer les mots au-delà de ses significations quotidiennes. Certes, la poésie est un style de l'écriture qui peut réaliser le plein potentiel des mots, il est toujours possible que l'on ne le comprend pas et que l'on n'entre pas dans son monde poétique. Le choix de Gadamer n'a pas tort en comparant le mot poétique à une pièce de monnaie en or, mais une telle métaphore peut paraître trompeuse.

Retournons à la métaphore du remouleur des pièces de monnaie. Le récit raconte que le travail d'un métaphysicien, qui cherche des concepts universels, est comparable à celui d'un remouleur. Parce que le métaphysicien se tâche à créer des concepts universels en effaçant les spécificités des idées particulières. Ce travail se déroule par le double effet de l'usure : l'effacement et l'accumulation. Dans le cas du remouleur, il efface toutes les inscriptions et les traces que le gouvernement ou le souverain ont crénelé sur des pièces de monnaie. Le résultat : les disques du métal dont la valeur n'est plus déterminé par l'inscription sur la pièce mais par la valeur de sa matière. Ces disques ne sont pas non plus borné par le gouvernement ou le souverain qui les ont délivrés ; elles valent autant que la matière qui les compose. Elles obtiennent ainsi une valeur plus universelle en échange pour la valeur symbolique qu'elles ont perdu. Comme

le métal qui compose la pièce de monnaie est très souvent moins valable que la valeur nominale pour éviter une situation où les pièces se font fondre en masse pour obtenir des métaux plus valables, il y a une perte de valeur en somme totale quand l'inscription sur une pièce de monnaie est effacée. En échange, la pièce a gagné un usage plus universel. Le cas est analogique pour le travail du métaphysicien. Il prend les concepts « physiques » (c'est-à-dire, les concepts qui décrivent le monde sensible) et les généralisent pour trouver les concepts métaphysiques (c'est-à-dire, les concepts pour exprimer les idées abstraites). Voici quelques exemples :

- le souffle décrit un mouvement d'air, c'est-à-dire un phénomène physique, mais il signifie aussi la vie ;
- la lumière signifie à la fois l'éclairage du soleil, un phénomène naturel, et l'intelligence ;
- la révolution a signifié pour Copernic simplement un mouvement circulaire, mais aujourd'hui elle assume des usages politiques.

Il existe aussi des concepts qui ont subi une transformation plus extrême. Le mot *ἦθος* (*ethos*) par exemple signifie au début l'habitat ou la coutume en grec antique. Après un long usage et les adaptations dans des différentes langues, on reconnaît ce mot aujourd'hui sous la forme « éthique » dont la signification a complètement changée. Voilà l'effet de l'usure dans le cas de la métaphysique. Quand les concepts sont empruntés de leur région d'origine (souvent du monde sensible) pour exprimer les idées abstraites, ils perdent leur univocité et leur spécificité ; ils deviennent ambigus. En échange, ils gagnent des nouvelles significations et des applications dans de nouvelles régions.

Avec cette comparaison entre le rémouleur et le métaphysicien, nous voyons que la métaphysique qui se croyait d'être la fondation ultime de toutes connaissances (et souvent aussi de toutes valeurs) ignore sa propre origine. Le métaphysicien

comme le rémouleur ne crée pas des choses de nulle part ; ils travaillent sur les matériaux existants — les pièces pour celui-ci et les mots et les idées quotidiennes et particulières pour celui-là. Cela exprime un point de vue qui n'est pas loin de l'empirisme qui avance la thèse que tous les concepts sont enfin fondés sur l'expérience. Derrida cite un passage de « Jardin d'Epicure » qui exprime cette idée :

[...] toute expression d'une idée abstraite ne saurait être qu'une allégorie. Par un sort bizarre, ces métaphysiciens, qui croient échapper au monde des apparences, sont contraints de vivre perpétuellement dans l'allégorie. Poètes tristes, ils décolorent les fables antiques, et ils ne sont que des assembleurs de fables.¹⁶

C'est intéressant qu'une deuxième comparaison soit évoquée ici : celle entre le métaphysicien et le poète. De plus, les métaphysiciens sont des poètes *tristes*, car ils se croient supérieurs aux poètes mais ils sont en réalité des mauvais poètes. Qu'est-ce que cela signifie ?

Nous avons vu tout à l'heure qu'un bon poème est capables de dépasser les contrainte des usages quotidiens des mots et de révéler un multiple des significations qui étaient auparavant latentes. Les métaphysiciens, selon le « Jardin d'Epicure », effectuent un travail semblable, mais avec des différences cruciales. Examinons ces différences de deux optiques :

1. Le métaphysicien se méfie des sens quotidiens des mots et les idées banales qui y associent. Il prétend ainsi de nous délivrer de la « dictature » des sens quotidiens des mots. Or, en construisant les concepts universels, il nous renvoie à une nouvelle « dictature » des sens métaphysique des mots. Ainsi, le métaphysicien n'échappaient jamais la « dictature de l'on » (empruntons de nouveau cette expression à Heidegger) ; il se déplace de l'une à une

16. *Marges*, p. 253.

autre. Il est une « poète triste » parce qu'il est condamné dans un tel état sans le rendre compte. Par contre, un poète ne tente pas de prescrire des significations fixées ; il préfère laisser ouverte la signification de ses poèmes.

2. Le métaphysicien, comme le poète, cherche l'idéale. Précisons que signifie-t-il « idéalité » pour le poète : Un poème ou une œuvre littéraire se définit par sa capacité de subsister longtemps. Gadamer parle ainsi de l'idéalité d'une œuvre comme une caractéristique centrale : « on n'épuise jamais une œuvre d'art. On ne la vide jamais. »¹⁷ C'est la raison pour laquelle on peut lire et relire le même poème. Cela est différent de l'idéalité cherchée par le métaphysicien, au moins dans le sens de la théorie de l'εἶδος (*eidos*) platonicienne. Dans le cas d'une œuvre d'art ou d'un poème, même si l'idéalité de l'œuvre peut perdurer longtemps, sa signification n'est pas fixée. Une personne aujourd'hui comprendrait une œuvre probablement très différemment qu'une personne qui a vécu à époque où l'œuvre a été créée. Et il est toujours possible qu'un jour l'œuvre soit oubliée. Par contre, l'idéalité que cherchent les métaphysiciens est censé d'être universelle et immuable. Mais il y a en tout cas certaines similarités entre les deux. C'est l'idée que derrière les mots, il y a une identité, qui persiste dans la fluctuation ou les variations des significations, avec laquelle on peut accéder à l' *œuvre-elle-même*.

Comment comprendre la différence entre ces deux sortes d'idéalisations exercées par les métaphysiciens et les poètes ? Les moyens par lesquels ils parviennent à l'idéalité sont différents. Commençons par examiner le concept de l'idéalité chez Gadamer. Gadamer définit l'idéalité d'une œuvre par opposition à deux choses : la subjectivité et la réalité. Dans le premier sens, une œuvre est idéale parce qu'elle est indépendante de la subjectivité de son auteur. Autrement dit, la

17. GADAMER, « Entre phénoménologie et dialectique Essai d'autocritique », p. 16.

signification ou la vérité d'une œuvre n'est pas déterminée par l'intention de son auteur. Nous avons déjà vu comment Gadamer compare une œuvre d'art au jeu.¹⁸ « Le véritable sujet n'est pas le joueur, écrit Gadamer, mais le jeu lui-même. »¹⁹ Cela signifie que le joueur *participe* au jeu, car quand il est pris par le jeu, c'est-à-dire entre dans le monde du jeu, ce n'est pas le joueur qui décide comment jouer ; il suit la logique du jeu et se laisse porter par le mouvement du jeu. L'idée est la même pour une œuvre d'art. Le sens d'une œuvre n'est pas déterminé par son créateur ; elle possède une autonomie dès qu'elle est créée. Une œuvre d'art peut persister après la mort de son créateur et être toujours interprétée des nouvelles manières. Gadamer a d'ailleurs proposé un exemple marquant de cette idée :

Pensons, à titre d'illustration, à ce que l'on éprouve s'il arrive que l'on entende lire par le créateur lui-même des vers ou de la prose que l'on aime particulièrement et que l'on a dans l'oreille. [...] on éprouve comme de l'effroi. Pourquoi a-t-il justement cette voix-ci ? Pourquoi est-ce qu'il scande, accentue, module et rythme ses vers précisément comme il le fait et non pas exactement comme je les ai dans l'oreille ? J'ai beau admettre qu'il accentue correctement sa propre création littéraire et qu'il la lit en étant sensible à sa structure sonore, il reste dans sa lecture un moment de contingence, quelque chose d'inessentiel qui semble dissimuler ce qui est essentiel à mes yeux.²⁰

Le poète ne détermine pas une fois pour toute la signification de son poème ; chaque lecteur peut en avoir sa propre interprétation. L'idéalité du poème n'est donc pas la même que l' *eidos* platonicien qui existe dans un monde séparé de

18. Voir p. 145.

19. *VM*, p. 124 [112].

20. GADAMER, « Philosophie et littérature », p. 178.

notre monde, parfait et immuable.

La deuxième manière de concevoir l'idéalité d'un poème s'appuie sur une opposition entre l'idéalité et la réalité. Une poème ou une œuvre d'art crée un monde propre à elle-même et fermé. Apprécier une œuvre est entre dans son monde. Et la « réalité » dans ce monde est différent de celle du monde quotidien / physique. Autrement dit, dès que l'on entre dans un monde fermé du jeu ou d'une œuvre d'art, on se trouve dans une autre réalité. Dans un monde poétique, par exemple, les « vrais » ou les « réels » ne suivent plus les règles du monde physique. En sorte que ces mondes fermés constituent leur propre « réalité » qui est distinct du réalité dans laquelle nous nous trouvons quotidiennement. Une telle réalité altérée d'un monde fermé, on a donc raison de l'appeler une idéalité.

Du côté métaphysique, retournons au travail du métaphysicien comme décrit dans le « Jardin d'Epicure ». La sorte d'idéalité qu'ils cherchent vise à une application universelle. Elle est parvenue par une série de l'abstraction de plus en plus générales des concepts. À la fin, ce qui reste sont des concepts univoques (comme des pièces de monnaie dénuées des inscriptions). Bien que cette parabole entre les rémouleurs et les métaphysiciens soit fictive, l'objectif décrit de la métaphysique n'est pas en fait totalement imaginaire. C'est un modèle qui est répandu dans les communications dites scientifiques. Dans des domaines scientifiques et techniques, il y a une exigence que les communications ne soient pas ambigu ou vague et que le choix des mots soit précise, afin de construire un système de la connaissance universelle et unique. Même si le mot l' « idéale » n'est pas utilisé dans les domaines scientifiques, la pensée qui guide leur travail est au fond la même que la métaphysique telle qu'elle est décrite dans le « Jardin d'Epicure ».

Nous avons donc deux différentes conceptions de l'idéalité : une exemplifiée par les poètes, l'autre par les métaphysiciens. Pourtant, ces deux sont héritées,

des manières différentes, de la théorie de l'idéalité la plus classique : la théorie de l'εἶδος (*eidos*) chez Platon. Platon avait déjà supposé de le début que les idées soient parfaits, universelles et immuables. Par conséquence, il a raisonné que les idées appartiennent à un autre monde séparé du monde physique et que ce monde des idées est plus « vrai » que le monde d'apparence. En suite, l'idée que la vérité soit universelle et unique a été développée dans certains pensées métaphysiques. Par exemple, cette idée reste encore influente aujourd'hui dans des théories réductionnistes de la connaissance. On peut considérer la théorie de l'idéalité que propose Gadamer comme une réaction contre cette courante de la pensée réductionniste. Gadamer met en relief un autre caractère de l'idéalité, à savoir le caractère d'être enfermé dans un monde idéal. Il faut reconnaître néanmoins que le monde idéal ne se réduit pas au monde physique ; ils peuvent coexister. Cette vision de l'idéalité permet à Gadamer de garder une pluralité de la vérité et de maintenir une conception de l'idéalité plus fiable que celle du réductionnisme.

Nous pouvons donc plus clairement voir les différences entre ces deux métaphores qui occupaient notre attention depuis un moment. Les deux métaphores se semblent similaire du point de vue qu'ils dépendent d'une distinction entre un usage quotidien et un usage idéal des mots et des concepts ; l'usage idéal s'oppose aux mots de la quotidienneté parce qu'il emporte quelque chose de plus, soit une universalité soit des significations plus riches. Par contre, ces deux métaphores dépeignent des manières contraires le concept d'idéalité. Un mot poétique est supérieur (selon Gadamer) au mot prosaïque grâce à sa capacité de nous transporter à un autre monde (à savoir, un monde idéal). En revanche, les concepts métaphysiques, dénuées de toutes connexions au monde physique, ne sont pas plus valables (selon Derrida) que les mots qui sont intimement liées à leur origine ; il y a une valeur gagnée, à savoir applicabilité universelle,

6. *La langue et la philosophie*

et une valeur perdue, à savoir la richesse des significations. Ceci est exprimé par la notion d'« usure » qui signifie, à la fois, une perte et un gain. Cette polarisation entre les idéalités poétique et métaphysique est liée à la différence entre les deux conceptions de l'idéalité que nous avons soulignée ci-dessus. D'un côté, dans le « Jardin d'Epicure », l'idéalisation réalisée par les métaphysiciens est critiquée parce qu'en essayant d'effacer et d'anéantir toutes les particularités des mots qui les rendent uniques et qui est la cause de ses richesses. Cette forme d'idéalisation est en fin de compte un mode de réductionnisme. De l'autre côté, Gadamer admire les mots poétiques, car ils sont capables d'exprimer une richesse des significations et des vérités.

En résumé, il y a un accord entre les deux métaphores, citées par Gadamer et par Derrida, en ce qui concerne l'idéalité. Tous les deux opposent à une conception d'idéalité réductionniste. Mais il y a une différence entre les deux manières dont ces critiques sont présentées. Par rapport à l'usage quotidien des mots, Gadamer propose un type d'usage supérieur, la poésie, qui peut pleinement mobiliser les ressources significatives des mots. Pour lui, il existe dans le langage une certaine richesse qui est perdue dans la langue quotidienne. Cette démarche compare deux modes différents d'utilisation du langage. Mais, elle laisse de côté la manière dont cette différence s'est produite ; comme si le langage est posé comme un idéal à atteindre mais on ne connaît pas quel sont les critères de cet idéal. Par contre, la métaphore des mouleurs met en avant la manière dont l'idéalisation du langage se produit. Les métaphysiciens transforment les mots quotidiens en concepts, mais ces concepts ne sont pas supérieurs aux mots qui en sont la provenance. C'est pour cela que les métaphysiciens sont les « poètes tristes » ; ils se croient accomplir une tâche impossible : élever les mots à une idéalité ultime. Il y a des différences irréductibles entre ces concepts et ces mots. Cette idée de différence irréductible est représentée par les deux sens du mot

« usure », qui coexiste paradoxalement dans le même mot. Et cela correspond à la même idée que celle, présentée par Derrida, de l'aporie entre la philosophie et la non-philosophie, à savoir la métaphore. Derrida décrit cette aporie en termes de l'usure :

On intéressera d'abord à une certaine usure de la force métaphorique dans l'échange philosophique. L'usure ne surviendrait pas à une énergie tropique destinée à rester, autrement, intacte ; elle constituerait au contraire l'histoire même et la structure de la métaphore philosophique.²¹

Nous avons vu précédemment qu'il s'agit d'une aporie car la philosophie tente toujours d'exclure la non-philosophie ayant néanmoins besoin de cette dernière pour se compléter. Ces deux termes sont entrelacés mais irréductible l'un à l'autre. Cette relation est en effet analogique à celle entre les pièces de monnaie et les petits disques en métal fabriqués par les mouleurs. Celui-ci est produit à partir de celle-là sans pour autant que l'un côté soit supérieur à l'autre. En effet, cette métaphore est citée par Derrida justement pour aborder la question sur le rôle incontournable de la métaphore — une non-philosophie — dans la philosophie.

b. Le rapport insécable entre la philosophie et la métaphore

Nous avons déjà mentionné très brièvement comment la métaphore transpose des mots utilisés dans un certain domaine à un autre.²² Afin de mieux comprendre comment la notion d'usure s'applique dans la philosophie, recommençons sur l'explication de cette notion fournie par Derrida. Il commence par la définition peut-être la plus classique de la métaphore par Aristote : « La métaphore est le

21. *Marges*, p. 249.

22. Voir p. 236.

transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie. »²³ Quand le nom d'une chose est *transporté* à une autre chose, il devient plus général. Car ce nom peut désigner maintenant deux choses où auparavant il n'a nommé qu'une. Cela signifie que dans une certaine mesure la spécificité du nom est diminuée, à la place il gagne sur l'ampleur de l'application. Tout cela est illustré par la métaphore de l'usure que nous avons déjà vue. La métaphorisation opère précisément par ce mécanisme d'usure. Ce qui est remarquable, c'est le fait que Derrida tente de affirmer que ce procès de la métaphorisation est en effet le principe formateur de la métaphysique. L'idée de Derrida est la suite : les mots qui désignent des concepts métaphysique avaient nommé originalement les choses physiques.²⁴ C'est parce que l'accès aux choses extérieures n'est possible qu'à travers nos sens. Les sens primitifs ou originelles doivent ainsi être sensibles et matériels. Les concepts métaphysiques (qui sont idéals) sont dérivés ; ils viennent après coup. Le transport de ces sens originaux matériels aux usages métaphysiques est donc en effet une *métaphorisation*.

Le fonctionnement des métaphores philosophiques est, dans ce sens, une appropriation par la philosophie des mots d'autres domaines. Derrida les décrit ainsi :

[La figure, c'est-à-dire l'usage figuratif des mots] devient métaphore quand le discours philosophique la met en circulation. On oublie alors, simultanément, le premier sens et le premier déplacement. On ne remarque plus la métaphore et on la prend pour le sens propre. Double effacement. La philosophie serait ce procès de métaphorisation qui s'empporte lui-même.²⁵

23. ARISTOTE, *La poétique*, trad. par Janet HARDY, 1457b.

24. Rappelons la citation que nous avons déjà vue : « Par cette industrie de gagne-petit les mots sont mis du physique au métaphysique. »

25. *Marges*, p. 251.

Des mots, dans leur domaine original, ne sont pas des métaphores ; c'est lorsque la transposition à un autre domaine que les deviennent métaphoriques. À l'égard de la philosophie, la situation est différente. Comme elle exclut d'elle-même toutes métaphores, elle « oublie » la provenance métaphorique des concepts qu'elle avait empruntés à autres domaines. Par l'opération de l'usure, les métaphysiciens, comme les mouleurs de pièces de monnaie, effacent les traces de leur propre histoire. La métaphysique étant la philosophie première, se prend pour un savoir auto-suffisant qui s'élève au-delà de la métaphoricité du langage. Cependant, « la métaphore reste, réaffirme Derrida, par tous ses traits essentiels, un philosophème classique, un concept métaphysique ». ²⁶ C'est parce que la métaphysique se progresse en employant les métaphores et en construisant les concepts par l'effet double de l'usure. Dans les mots de Derrida, « le mouvement de la métaphorisation (origine puis effacement de la métaphore, passage du sens propre sensible au sens propre spirituel à travers le détour des figures) n'est autre qu'un mouvement d'idéalisation. » ²⁷

La philosophie et la métaphore ne se pose en effet pas l'une opposée à l'autre. L'erreur commise par les métaphysiciens essaient de comprendre la métaphore à partir des oppositions des concepts comme propre et non-propre, sensible et spirituel, originel et dérivé, etc. Pour illustrer, Derrida prend la métaphore du soleil et de la lumière comme exemple. Le soleil était une référence constante dans la philosophie depuis Platon. Et quasiment dans toute la philosophie le soleil ou la lumière sert comme la métaphore pour la vérité. Même Levinas a dû accepter la métaphore du soleil en la critiquant ; seulement il l'a renversé — c'est le soleil qui rend aveugle. Le soleil étant la source unique de toute lumière sur terre — qui à son tour est aussi nécessaire pour la perception — se prête facilement au rôle de l'image pour la vérité. Parce que la lumière est nécessaire

26. *Marges*, p. 261.

27. *Marges*, p. 269.

6. La langue et la philosophie

pour la vision, et par extension pour la connaissance. Chez Aristote, la métaphore par excellence est celle d'un transfert du sens d'un nom propre à un concept :

La métaphore consiste ici dans une substitution de noms propres ayant un sens et un référent fixes, surtout quand il s'agit du soleil dont le référent a pour originalité d'être toujours original, unique, irremplaçable, du moins dans la représentation qu'on s'en donne. Il n'y a qu'un soleil dans ce système. Le nom propre est ici le premier moteur non métaphorique de la métaphore.²⁸

Dans ce système aristotélicien, il faut distinguer le sens propre et le sens figuré. Sinon, on ne peut plus différencier la métaphore du sens originel du mots. Pourtant, Derrida dit :

Si le soleil peut « semer », c'est que son nom est inscrit dans un système de relations qui le constitue. Ce nom n'est plus le nom propre d'une chose unique auquel la métaphore surviendrait ; il a déjà commencé à dire l'origine multiple, divisée, de toute semence, l'œil, l'invisibilité, la mort, le père, le « nom propre », etc.²⁹

Ce que Derrida veut dire, lorsque les deux mots « soleil » et « semer » sont mis côté à côté — à savoir d'associer métaphoriquement le soleil à une source vitale —, le « soleil » cesse à être indépendant. Pour que les mots puissent ressembler l'un l'autre, il faut qu'ils soient déjà en relations (on ne peut pas comparer deux choses qui ne sont pas comparable). Derrida continue :

Si Aristote ne s'engage pas dans cette conséquence, c'est sans doute qu'elle contredit à la valeur philosophique d'*aletheia*, à l'apparaître propre de la propriété de ce qui est, à tout le système des concepts qui investissent le philosophème « métaphore », le chargent en le

28. *Marges*, p. 290.

29. *Marges*, p. 291.

délimitant.³⁰

Ici, Derrida tourne vers le concept du « propre ». Selon lui, le problème pour Aristote repose exactement sur sa conception de l'idée du « propre ».

Un nom propre est un nom qui n'a qu'un seul signifié ou une seule signification. Derrida précise que même les mots polysémiques peuvent être un nom « propre », car chaque signification reste distincte et identifiable. Il faut simplement traiter un mot polysémique comme plusieurs mots distincts qui partagent la même épellation. Un nom propre est incompatible avec une explication de la métaphore au niveau syntaxique. Comme une chose ne peut pas être connue propre en elle-même, toute tentative de la nommer sont toujours déjà des métaphores imparfaites. En effet, l'acte de donner un nom propre à (ou de baptiser) une chose est d'y fixer une référence en dépit de la perception sensible de cette chose, qui est toujours différente et qui n'est jamais présentée à nous en son intégralité. Il s'agit, dans ce acte, déjà d'une transposition de la sensible à l'idéal. Le nom propre, semblant la fondation la plus sûre de la métaphysique est en fin du compte aussi un effet de l'usure, de la métaphoricité.

L'aporie entre la philosophie et la non-philosophie est similaire à l'aporie à l'intérieur de la philosophie propre dans le sens suivant : la différence entre les deux termes dans l'aporie n'est pas réductible. Ce la est contraire à la dialectique hégélienne, dans laquelle les termes opposés se ressoudent dans une unité qui les dépasse et qui les englobe et dans laquelle toutes oppositions se laissent place finalement au savoir absolu. Comme nous avons vu précédemment, Derrida critique la dialectique hégélienne principalement parce que cette dernière n'est pas capable de penser la différence en tant que différence ; la notion de la différence chez Hegel ne signifie qu'une séparation provisoire d'une totalité.

30. *Marges*, p. 291.

ii. Le pouvoir spéculatif du langage

Côté Gadamer, sa critique de Hegel est manifestement différente que celle de Derrida. Il conteste la dialectique hégélienne sur la question de savoir si l'Esprit ou la conscience de la Raison même est contraint par une limite. Cette limite de la raison, selon Gadamer, est le langage — dans le sens large du terme, qui signifie une communicabilité générale, l'appartenance à une communauté de la langue, et un dialogue avec la tradition.³¹ Malgré le caractère dialectique de l'herméneutique, Gadamer déclare clairement son méfiance pour la dialectique hégélienne :

l'expérience herméneutique que nous cherchons à penser, à partir du centre de la langue n'est [...] pas expérience de la pensée dans le même sens que cette dialectique du concept qui prétend s'affranchir totalement du pouvoir de la langue. Néanmoins, on trouve aussi dans l'expérience herméneutique quelque chose comme une dialectique [...] ³²

Nous avons vu précédemment que le langage, au centre de cette expérience herméneutique, suit une logique métaphorique.³³ Plus précisément, Gadamer dit que « la conceptualisation naturelle qui accompagne la langue est loin de suivre toujours l'ordre de l'essence et qu'au contraire la formation correspondante des mots est très souvent à base d'accidents et de relations. »³⁴ Ce que Gadamer veut dire par les « relations », ce sont des relations de l'analogie. Il donne comme exemple Speusippe qui a cherché des correspondances par analogie partout. Ces relations de l'analogie ou métaphorique (les deux sont ici interchangeables) servent une fonction importante dans la formation des concepts dans un lan-

31. Voir p. 217sqq.

32. *VM*, p. 490[469].

33. Voir p.211sqq.

34. *VM*, p. 451[432].

gage. Gadamer écrit, en rappelant clairement la définition aristotélicienne de la métaphore :

La transposition d'un domaine dans un autre n'a pas seulement une fonction logique ; à cette transposition correspond le pouvoir « métaphorique » fondamental de la langue même.³⁵

Et ce pouvoir est le « principe universel de formation, à la fois linguistique et logique. »³⁶ En effet, la logique formelle, élevée par la philosophie classique comme le fonctionnement de la raison, se constituée à la base d'une logique linguistique naturelle.

Nous voyons donc que Gadamer ne dispute pas l'idée hégélienne qu'il existe un principe unifiant de tous savoirs. Il conteste, par contre, une dialectique qui « prétend s'affranchir totalement du pouvoir de la langue. » Le langage est, pour Gadamer, le principe ultime et aussi la limite de la compréhension humaine. Il préfère ainsi la notion de *spéculation* plutôt que *dialectique* en classifiant le langage.

La notion de spéculation porte un sens différent dans la philosophie que dans son usage quotidien. Dans le XIX^e siècle, le mot « spéculation » signifiait la réflexion et la pensée ; elle fut l'antonyme du « dogmatisme ». Hegel adapta la notion de « spéculation » dans sa propre philosophie. Il distingue la pensée spéculative de la pensée dogmatique. Cette dernière représente toutes les propositions philosophiques conçues comme un jugement, c'est-à-dire un prédicat confié à un sujet. Mais selon Hegel, le jugement ne peut saisir qu'une conception unilatérale des objets. Parce que, dans un jugement, le mode de la pensée représentative présente une « vérité » de point de vue du sujet. Au contraire, dans le mode de la pensée conceptuelle, il est le prédicat qui devient « sujet » du jugement. Dans ces deux cas, le jugement reste néanmoins enfermé dans une vérité unilatérale. La

35. VM, p. 454[434].

36. VM, p. 454[435].

pensée dogmatique est incapable de surmonter cette unilatéralité du jugement. Le mouvement dialectique entre ces deux points de vue et qui les réunit est ce que Hegel appelle « spéculatif ». La spéculation est donc le pouvoir de dépasser et de relever les oppositions.

Gadamer souligne que, Hegel fait une différence entre le « spéculatif » et la « dialectique ». Ce dernier est l'expression de la première. Cependant cette différence ne fut maintenu que dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Vers la fin de cet ouvrage, Hegel développe le concept de savoir absolu qui est la culmination de la dialectique et dans lequel toutes les oppositions sont *relevées*. Mais ce serait une erreur, selon Gadamer, de supprimer la distinction entre le « spéculatif » et la « dialectique » comme Hegel le fait. Parce que Gadamer traite la spéculation comme un pouvoir inhérent du langage et non pas simplement un moyen pour parvenir la dialectique. Il explique l'erreur de Hegel ainsi :

Il est vrai que la dialectique de Hegel se règle bien elle-même sur l'esprit spéculatif de la langue, mais selon la façon dont Hegel se comprend, il ne veut retenir de la langue que le jeu réflexif de ses déterminations de pensée et l'élever, par la voie de la médiation dialectique, à la conscience de soi du concept, dans la totalité du savoir connu.³⁷

Cette distinction est importante pour Gadamer parce qu'il comprend le sens de « spéculatif » comme un pouvoir inhérent de la langue ; et de ce fait, comme la langue, il n'est pas simplement un instrument qui peut être mis de côté une fois la « vérité » est parvenue. Il faut entendre au contraire la spéculation, selon Gadamer, « en tant qu'accomplissement de sens, qu'événement de discours, d'entente, de compréhension. »³⁸ Contrairement à l'usage du XIXe siècle et celui de Hegel, Gadamer n'associe pas le « spéculatif » ni à une manière de penser

37. VM, p. 494[472].

38. VM, p. 494[473].

ni à la pensée. Il l'attribue plutôt à une manière de parler où « [les] paroles reflètent non pas de l'étant, mais une relation à l'ensemble de l'être ». ³⁹ Ce qui exemplifie cette manière de parler est la poésie.

Le verbe poétique n'est pas un genre séparé de la manière de parler dans la vie quotidienne. Tous les mots qui apparaissent dans cette dernière peuvent aussi fonctionner dans le premier. Ce qui est différent, et Gadamer recourt à Hölderlin sur ce point, c'est que la manière habituelle d'utiliser ces mots est annulée. « [Le poème], écrit Gadamer, ne se borne pas à désigner ou à signifier un simple étant ; en lui, c'est un monde divin et de l'humain qui s'ouvre. » ⁴⁰ Cela nous rappelle la métaphore de la pièce de monnaie susmentionnée. Une pièce d'or vaut plus que sa valeur nominale puisque la valeur d'or n'est pas donnée de l'extérieur et donc ne se borne pas à l'inscription gravée sur la pièce de monnaie. L'or possède une valeur en lui-même, tout comme le poème ouvre un monde propre à lui. Ce qui relie ces deux modes de parler — le poème et la parole de la vie quotidienne — est ce que Gadamer décrit comme événement langagier, ou « la venue au langage ». En effet, la notion d'événement langagier est le thème directeur dans toutes les trois parties de *Vérité et méthode*. ⁴¹ Le concept d'événement apparaît pour la première fois dans les analyses de l'expérience de l'œuvre d'art et de l'expérience du jeu : Un jeu n'existe que lorsqu'il est joué et une œuvre d'art n'a sa pleine présence que lorsqu'elle est observée par des spectateurs. L'essence du jeu ou de l'œuvre d'art ne peut pas être séparée de leurs présentations. De même pour l'expérience historique. La signification de l'histoire de l'effet (*Wirkungsgeschichte*) réside dans le fait que la tradition et des

39. *VM*, p. 495[473].

40. *VM*, p. 496[474].

41. Ce événement langagier, Marc-Antoine Vallée l'appelle « l'unité spéculative de l'être et du langage ». Il décrit également le fonctionnement de cette unité spéculative dans les trois parties de *Vérité et méthode*. Cf. Marc-Antoine VALLÉE, « Le phénoménalité du beau », in *Gadamer : Art, poétique, ontologie*, sous la dir. de Jean-Claude GENS et Marc-Antoine VALLÉE, Edition Mimesis, 2016, p. 63-72, p. 70 sqq.

objets historiques ne sont pas non plus figés dans le passé. Ils doivent aussi se présenter à une conscience. Nous avons déjà vu que cette conscience se produit dans la fusion des horizons.

Selon l'herméneutique gadamérienne, le langage est donc spéculatif parce que les perspectives différents, voire contradictoires, peuvent se rencontrer dans l'événement langagier, c'est-à-dire la fusion des horizons. La spéculation n'est pas une étape de la dialectique, comme Hegel le suppose, dont la seule fonction est de parvenir au savoir absolu. Chez Gadamer, la spéculation est le langage même. Par conséquent, le mode par excellence de la dialectique pour Gadamer est une dialectique de la question et de la réponse. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, Gadamer croit que un vrai dialogue se déroule dans une série de questions et de réponses.⁴² Et contrairement à Hegel, la dialectique chez Gadamer reste toujours inachevée. Ceci est la limite de la dialectique imposée par le langage. Mais cette limite n'est pas un défaut. Certes elle est limitée, mais « la parole qui rend le sens du texte en l'interprétant porte au langage la totalité de ce sens et par conséquent fait accéder en elle-même l'infinité du sens à une présentation (*Darstellung*) finie. »⁴³ Chaque énoncé d'un mot est un événement fini, mais il est aussi une présentation qui lui permet de participer à l'idéalité du mot, c'est-à-dire à la possibilité infinie d'être interprété et communiqué. La totalité du sens dont parle Gadamer est donc différente de la totalité de savoir absolu chez Hegel. Ce dernier vise à une totalité fermée, dans le sens que cette totalité englobe tout, tandis que Gadamer parle d'une totalité qui reste toujours ouverte ; il s'agit d'une totalité de possibilités. Le concept de langage désigne cette ouverture. Nous avons vu que ce concept chez Gadamer ne signifie pas simplement ni une langue spécifique ni le langage en général. Le langage est spéculatif dans le sens que nous venons de décrire. Une langue doit être parlée,

42. Voir p. 188.

43. *VM*, p. 491[469].

interprétée, ou simplement employée dans le but de communiquer. Elle n'existe que dans ses présentations. Mais elle excède ces présentations — tout comme l'exemple donné par Gadamer de la fête qui excède les instances de célébration — et possède un sens qui peut toujours être restitué. Il ne s'agit pas d'un sens fixe et déposé dans le passé, mais un sens qui évolue avec les nouveaux usages. C'est dans ce sens que Gadamer peut dire que une présentation finie peut accéder à une infinité du sens.

Cette idée de l'appartenance (d'une présentation à une essence) est ancienne. La théorie de l' *eidos* platonicienne est formulée dans un schéma similaire. En effet, dans les dernières pages de *Vérité et méthode*, Gadamer réfère précisément à la métaphysique platonicienne du beau. Comme Marc-Antoine Vallée l'observe, le rapport entre cette dernière et l'herméneutique gadamérienne n'est pas immédiatement apparent. Il pose à juste titre une série de questions :

Quel sens reconnaître à la reprise de la métaphysique platonicienne du beau et de la réflexion sur les transcendants qui s'y dessine dans le contexte d'un plaidoyer pour l'universalité de l'herméneutique ? Comment le tournant ontologique entrepris sous la conduite du langage débouche-t-il sur la thématique du beau ? En quoi ces pages forment-elles une conclusion ? ⁴⁴

Bien que Gadamer suive Platon en identifiant le beau avec le bien, il n'a pas l'intention de réhabiliter la métaphysique platonicienne pour elle-même. Gadamer appelle plutôt à l'expérience du beau : lorsque nous apprécions une belle chose, nous ne voyons pas seulement la chose qui est belle ; nous connaissons en même temps l'essence du beau même. Il s'agit à nouveau de la relation entre une idée et sa manifestation. Mais Gadamer va plus loin dans cette allusion à la métaphysique platonicienne en reprenant également la métaphore de la lumière.

44. VALLÉE, op. cit., p. 63.

Le beau se manifeste comme la brillance de la lumière. Il se rayonne de sorte que nous pouvons voir pleinement les choses mises en lumière. Gadamer s'inspire de cette métaphore et toutes les significations qu'elle apporte. Vallée résume la position de Gadamer ainsi :

L'expérience herméneutique de la vérité n'est pas celle d'un contrôle parfaitement méthodique du vrai, mais davantage celle d'un événement qui survient, d'une vérité qui nous saisit, qui s'impose à nous. La vérité soudainement vient éclairer notre compréhension des choses, elle met en lumière l'objet de notre réflexion.⁴⁵

La logique de ce rayonnement de la lumière est similaire à celle du jaillissement de l'eau d'une fontaine. Le fait que la lumière et l'eau se répandent depuis une source ne conduit nullement à l'épuisement de cette source. De même pour la vérité : le fait qu'il y a innombrable d'interprétations n'implique pas que la vérité soit épuisée. Gadamer veut montrer avec cette métaphore la relation entre une idéalité et sa présentation.

Nous avons néanmoins vu ci-dessus que Derrida voyait la même métaphore sous un angle différent.⁴⁶ Il nous met en garde contre la disposition métaphysique de prendre une métaphore pour un axiome logique. Le soleil se rayonne et nous permet de voir et de connaître les choses. Mais cette métaphore pour la vérité ne peut pas fonctionner sans apport sur les structure langagières et référentielles au monde physique. On ne peut pas comprendre isolément une métaphore de crainte d'oublier qu'elle en est une ; comme des métaphysiciens qui se prennent pour des poètes mais qui en fin de compte ne comprennent pas leur propre travail. Compte tenu de cette différence, l'herméneutique gadamérienne n'appartient pas à ce camp de métaphysicien. Gadamer est conscient que la logique de la conceptualisation est guidée par le mouvement d'une langue naturelle. Il

45. Ibid., p. 69.

46. Voir p. 245.

n'utilise pas des métaphores comme justifications pour une logique métaphysique. Lorsqu'il emploie les métaphores de la lumière ou de la fontaine de l'eau, par exemple, Gadamer appuie seulement sur les images évoquées.

Malgré leurs différences, Gadamer, comme Derrida, ne sépare pas le langage de la philosophie. La thèse de Gadamer est en effet plus générale : la pensée n'est pas indépendante du langage. Cela est illustré de la manière dont Gadamer comprend la notion de spéculation. Contrairement à Hegel, qui définit la spéculation comme un mode de penser, Gadamer la désigne comme une propriété du langage. La spéculation et la pensée se passent nécessairement dans le langage. Par extension, la philosophie doit passer aussi par la médiation du langage. Cela semble similaire à la thèse de Derrida à propos de l'entrelacement de la philosophie et de la non-philosophie (c'est-à-dire la langue quotidienne, la rhétorique, etc). Ils semblent ainsi être d'accord sur une thèse : la philosophie ne peut pas être isolée de son expression langagière. Mais il ne faut pas confondre trop facilement cette similitude apparente avec une concordance entre Derrida et Gadamer. D'abord, la notion de langage chez Gadamer est transformée en un sens qui est très loin de l'usage original de ce terme. Si rien n'échappe au langage (puisque « l'être qui peut être compris est langage ») l'affirmation que la philosophie demeure dans le langage devient une thèse triviale. La radicalité de l'herméneutique gadamérienne ne consistait jamais à radicaliser l'opposition entre la langue et la philosophie, mais à revaloriser un côté de la notion de *logos* qui a été oublié et ignoré dans la philosophie.⁴⁷ Outre la logique formelle, le *logos* signifie aussi l'usage du langage dans un dialogue. C'est ce côté dialectique du langage que Gadamer veut saisir.

Cela n'est forcément pas la même notion de langage que celle qui est liée à la notion de philosophie par Derrida. Nous avons vu que les métaphysiciens croyaient

47. Nous avons vu que Gadamer critiquait cette tendance dans la philosophie sous le titre d'« oubli du langage ».

6. *La langue et la philosophie*

la philosophie supérieure à la langue de la vie quotidienne ou la rhétorique. Ces dernières sont dévalorisées puisqu'elles sont « extérieures » à la philosophie ; Elles sont pour ainsi dire les non-philosophies. Derrida montre que malgré cette hiérarchie apparente entre la philosophie et les non-philosophies, cette dernière est nécessaire dans le développement de la première. Ceci est l'aporie à laquelle la philosophie est confrontée. Derrida décrit une situation analogue à ce qui est appelé l'« oubli du langage » chez Gadamer. La métaphysique oublie le fait que ses propres concepts sont au début des métaphores, c'est-à-dire des concepts empruntés à d'autres domaines. Elle oublie que ses concepts sont créés par l'abstraction de ces métaphores. La critique chez Derrida de la logique de l'abstraction n'est pas unique. Nous avons vu que la critique hégélienne de la philosophie de la réflexion va dans la même direction. De même pour la critique gadamérienne de la formation de concepts dans la philosophie classique ; il récuse l'idée que la formation des concepts suit une logique classificatoire du genre et de l'espèce.⁴⁸

Cette critique de la logique classique est le point de départ qui relie ces trois figures. Hegel, en particulier sa critique de la philosophie de la réflexion, est comme un « pont » qui sert de médiateur dans notre comparaison des pensées de Derrida et de Gadamer, parce qu'ils prolongent tous les deux, de manières différentes, l'argument de Hegel à propos des défauts d'un formalisme dans la philosophie. Nous avons également vu les deux façons différentes dont Derrida et Gadamer révisent la dialectique hégélienne. D'un côté, Derrida valorise les différences irréductibles entre les concepts. Il rejette la conclusion hégélienne que toutes différences se réduisent finalement à une totalité ou une identité. De l'autre côté, Gadamer est critique envers la notion hégélienne de dialectique parce que cette dernière ignore totalement le rôle que joue le langage dans

48. Voir p. 211.

la compréhension. La critique gadamérienne de la dialectique hégélienne vise aussi, bien qu'indirectement, le concept de totalité. Le langage chez Gadamer est une totalité dans un sens complètement différent que le savoir absolu chez Hegel, parce qu'il n'est présent qu'à travers ses présentations. Le langage est une « totalité » dans le sens qu'il désigne la limite de notre compréhension, mais il n'est pas une unité totalisante qui annonce l'achèvement du savoir et la fin de la philosophie. Sur ce point, Derrida et Gadamer sont d'accord. Une philosophie qui fonde la vérité sur une présence pleine et donnée une fois pour toute est un mode de pensée obsolète qui n'a aucune place ni dans l'herméneutique gadamérienne ni dans la déconstruction derridienne. Il ne faut néanmoins pas penser que cet accord fait dissoudre toutes les autres différences entre elles. Leur point de vue sur la métaphore, par exemple, révèle une différence importante. Tandis que Derrida souligne la dépendance de la métaphysique, et par extension la philosophie, vis-à-vis de la métaphore, la situation est moins claire du côté de Gadamer.

Gadamer emploie des métaphores souvent dans ses ouvrages, mais il les discute rarement. Nous avons vu une métaphore que Gadamer empruntait à Valéry : la pièce d'or pour parler de la valeur de la poésie. Malgré le fait que la métaphore est très souvent employée dans les poésies, Gadamer distingue clairement les deux. En effet, il pense que la métaphore n'a pas une place importante dans la poésie. « Une théorie de la métaphore, écrit Gadamer par exemple, est aussi peu à sa place dans une poétique qu'une théorie du jeu de mots. »⁴⁹ Il affirme en revanche la logique métaphorique opératrice dans la langue naturelle.⁵⁰ Le pouvoir spéculatif de la langue, selon Gadamer, réside dans sa capacité de créer un monde propre à elle. On ne trouve pas une idée similaire chez Derrida. Ce dernier se méfie de la présence, c'est-à-dire des choses qui existent en elle-même. Aux

49. *TI*, p. 227.

50. Voir p. 211.

yeux de Derrida, un tel monde qui a une existence qui lui est propre est suspect d'être une présence pleine. Derrida a critiqué la phénoménologie husserlienne pour les mêmes raisons. Dans *La voix et le phénomène*, la distinction introduite par Husserl entre deux types de signes — l'indice et l'expression — est critiquée. Cette critique porte sur la définition de l'expression comme vouloir-dire. Tandis que l'« expression » est l'intention originelle de la communication, l'« indice » est l'extériorisation de cette intention. Cette dernière occupe un lieu en « dehors » du vouloir-dire, de la signification. Cependant, observe Derrida, l'expression est enfermée dans une sphère de la conscience, une « vie solitaire de l'âme ». ⁵¹ Cela implique que le vouloir-dire est borné dans une sphère solipsiste, une sphère de la présence pleine de la conscience. ⁵² Selon Derrida, aucune expression ne peut avoir de la signification, et par extension être communicative, sans passer par le « dehors » de l'indice. Autrement dire, une communication ne peut pas avoir lieu sans l'intervention de l'« indice » dans l'« expression ». La communication ne peut pas être enfermée dans une sphère ou un monde propre à lui.

Nous ne discutons pas ici dans quelle mesure la critique derridienne de la phénoménologie husserlienne est justifiée. ⁵³ Ce qui nous intéresse c'est de savoir si la critique derridienne de la signification enfermée dans une sphère solipsiste est applicable à l'idée gadamérienne de la spéculation, c'est-à-dire à la capacité du langage à créer un monde propre à lui. Il y a une différence cruciale entre la sphère de la conscience, telle qu'elle est décrite par Derrida, et le monde du langage : Gadamer souligne toujours qu'un tel monde — soit poétique, soit historique, soit langagier — n'est jamais fermé. Il reste toujours ouvert envers les interlocuteurs, c'est-à-dire la tradition, l'œuvre d'art, le texte, ou les autres

51. *VP*, p. 35.

52. Derrida cite aussi le terme husserlien de « sphère monadique transcendante de mon propre ».

53. Cf. L'analyse de Rudolf Bernet de la critique de Hegel dans *La voix et le phénomène*. Rudolf BERNET, « Derrida et la voix de son maître », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 180.2 (1990), p. 147-166.

membres de la communauté de la vie, etc. En fait, sur ce point, les conclusions de Derrida et de Gadamer sont assez proches l'une de l'autre. La signification n'est pas simplement l'intention formulée dans la conscience de l'auteur ou de ce qui parle. Elle ne peut pas être enfermée. Nous pouvons dire d'une manière très générale que la signification implique des processus intersubjectifs. Mais les manières dont cette idée est élucidée sont différentes chez Gadamer et chez Derrida.

Derrida aborde ce problème depuis une perspective conceptuelle. Il vise par exemple l'opposition entre l'expression et l'indice et souligne que la première est « contaminée » par la dernière.⁵⁴ Selon Derrida, un concept est toujours contaminé par son opposé ; on ne peut pas le comprendre sans considérer les points de vue opposés. Cela implique une ouverture de la signification du concept. Gadamer explore la même idée dans la notion de fusion des horizons. Cependant, une seconde implication découle de la notion de contamination derridienne : la différence entre un concept et son opposé reste toujours irréductible, voire « indécidable ». La notion d'indécidable est un moyen pour Derrida de penser l'*Aufhebung* hégélienne. Dans une de bas de page dans *Positions*, Derrida écrit : « L' "indécidable" [...] n'est pas la contradiction dans la forme hégélienne de la contradiction ». ⁵⁵ Il explique ailleurs cette notion en plus détail :

L'indécidable, ce n'est pas seulement l'oscillation entre deux significations ou deux règles contradictoires et très déterminées, mais également impératives [...] Indécidable est l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle, doit cependant — c'est de devoir qu'il faut parler — se livrer à la décision impossible en tenant compte du droit et de la règle. ⁵⁶

54. *VP*, p. 80.

55. DERRIDA, *Positions*, p. 60.

56. Idem, *Force de loi*, p. 53.

6. La langue et la philosophie

En effet, cela veut dire que l'*Aufhebung* reste toujours inaccessible. Dans la dialectique hégélienne, *aufheben* signifie à la fois abroger et conserver. Par cet acte, les contradictions sont abrogées, mais elles sont également conservées et relevées à une unité plus concrète. Mais « conserver » les contradictions implique qu'elles sont figées, qu'elles perdent la force et le dynamisme de leur opposition. Elles deviennent tout simplement des poteaux sur le chemin vers le savoir absolu. Cela est inacceptable pour Derrida. Lorsqu'on entend un concept en en fixant la signification et en le communiquant, on doit — et ce devoir est souligné par Derrida — décider de le comprendre d'une manière ou d'une autre. On doit, autrement dit, trouver une conception cohérente en réduisant les oppositions inhérentes dans le concept et en faisant abstraction des différences entre ces oppositions afin de les réduire. Mais, cette décision — qui se produit comme une réduction d'un terme de l'opposition à l'autre — doit rester toujours provisoire. L'indécidable est l'impossibilité de prendre une décision définitive. Derrida conteste donc la fonction unifiante de l'*Aufhebung*. Selon lui, les différences ne se réduisent pas à une unité permanente. C'est pour cela que Derrida emploie des termes comme contamination et supplément en décrivant les oppositions. Ces notions ne s'appliquent que au cas où les termes opposés ne se réduisent pas l'un à l'autre — par exemple, le contaminant ne peut pas être la même chose que le contaminé. De ce fait, il est toujours possible de prendre une nouvelle décision, c'est-à-dire une décision différente qui donne des conceptions différentes de ce concept.

Derrida illustre cette idée d'indécidabilité avec un exemple juridique. Dans la « Force de loi », Derrida examine la justification de la force exercée par les lois, et par extension le système juridique qui les applique. L'analyse s'organise en trois temps pour explorer trois apories qu'identifie Derrida dans la question de la justice des lois. Dans un premier temps, Derrida se penche sur la question de

l'application des règles. D'une manière similaire à celle de Gadamer lorsqu'il traite la même question dans l'herméneutique juridique, Derrida revendique aussi la nécessité d'une liberté dans l'application des lois. Cela veut dire que l'application n'est pas simplement un acte de suivre les lois au pied de la lettre, elle n'est pas une exécution machinale des règles. Un robot qui respecte parfaitement les règles et les lois n'a pas fait une *décision*. Cette dernière exige un degré de liberté par rapport aux règles. « La décision d'un juge, explique Derrida, [...] doit non seulement suivre une règle de droit ou une loi générale mais elle doit l'assumer, l'approuver, en confirmer la valeur, par un acte d'interprétation réinstaurateur, comme si à la limite la loi n'existait pas auparavant, comme si le juge l'inventait lui-même à chaque cas. »⁵⁷ Le juge ne juge pas seulement l'affaire, mais il juge aussi les lois. L'application d'une loi implique nécessairement la possibilité de la rejeter, ou au moins de l'interpréter différemment. Cette idée est très similaire au concept de l'application chez Gadamer. Ce dernier, lui aussi, affirme que l'application implique une liberté qui est réglée par le texte de la loi.⁵⁸ L'aporie se manifeste donc dans la tension entre cette liberté de l'interprétation et la force juridique (impérative, normative et cohésive) des lois.

Derrida prolonge son questionnement sur l'aporie à propos de la décision. Comme nous en avons déjà parlé, Derrida oppose la décision au calcul. Ce dernier est étranger à la justice puisque le résultat d'un calcul s'arrivé d'un processus programmable. Dans la décision, par contre, il n'y a pas de garantie. Mais dans la jurisprudence, une décision doit maintenir une certaine finalité. Un jugement juridique est toujours accompagné par des sanctions durables. Une décision ne peut pas être renversée au hasard. Par conséquence, une fois que la décision est prise, elle cède d'être une véritable décision. Parce qu'elle suit de nouveau des règles, c'est-à-dire des règles qui viennent d'être interprétées,

57. Ibid., p. 50.

58. Voir p. 151

affirmées, voire reinventée par l'acte de la décision. L'essence de la décision consiste à ce que Derrida appelle « l'épreuve de l'indécidable ». Cette dernière désigne le moment de la délibération avant que la décision soit prise. Dans ce moment, la décision n'est pas encore une parce qu'elle n'est pas finalisée ; mais dès que c'est fait, elle n'est plus une décision. La décision, pour Derrida, est donc une « épreuve ». Elle n'est pas seulement le moment instantané où le jugement est prononcé, mais inclut tout ce qui conduit à la décision et la possibilité de décider autrement. « L'épreuve de l'indécidable, écrit Derrida, [...] n'est jamais passée ou dépassé, elle n'est pas un moment surmonté ou *relevé* (*aufgehoben*) dans la décision. »⁵⁹ Une décision n'est jamais définitive ; elle ne s'achèvera jamais. Gadamer affirme-t-il la même thèse lorsqu'il dit qu'un dialogue ne se finira jamais ou qu'une œuvre d'art ne s'achèvera jamais ? Il y a une différence cruciale entre ces deux propos de Derrida et de Gadamer. La thèse de ce dernier est qu'il y a toujours quelque chose de nouveau à dire dans un dialogue. De la même manière, une loi peut toujours être appliquée dans des nouveaux cas, aux circonstances différentes et des manières différentes. Cela n'est pas néanmoins ce que « l'épreuve de l'indécidable » signifie. Derrida ne dit pas qu'il est toujours possible de prendre de nouvelles décisions (il ne le rejette pas non plus). Ce qu'il veut dire, par contre, c'est que chaque décision inclut en elle-même sa propre réfutation et l'impossibilité de se justifier pleinement. Aucune décision ne se finira définitivement. Cela présente un angle de questionnement totalement différent que celui de Gadamer. Ce dernier traite le problème d'une perspective globale historique. Il parle de l'enchaînement de nouvelles interprétations s'appuyant sur les sens sédimentés dans la tradition. Le point de départ de Derrida est moins historique que logique. Il examine la logique ou le processus d'une seule décision et l'aporie qui en déroule. Ce qui est mis en avant est la contradiction entre les

59. DERRIDA, op. cit., p. 54.

concepts de décision et d'indécidable. Contrairement à la dialectique hégélienne, Derrida ne cherche pas à réduire des contradictions à une unité. Les oppositions entre des concepts existent, et la déconstruction tâche de les comprendre en tant que telles.

Cette l'idée de l'interaction permanente entre les concepts opposés n'est pas explorée dans l'herméneutique gadamérienne. Le concept gadamérien de fusion des horizons semble affirmer l'opposé, c'est-à-dire que les points de vue opposés peuvent fusionner en une unité, une totalité. Mais comme nous l'avons déjà vu, la notion de totalité chez Gadamer n'implique pas la sorte de finalité présente dans le savoir absolu chez Hegel. La notion gadamérienne de totalité est intimement liée à ses applications, ou en d'autres termes ses présentations. La totalité n'a pas de présence que lorsqu'elle se présente à quelqu'un. Certes, Gadamer ne formule pas la notion d'une différence irréductible dans la totalité, mais il ne s'y oppose certainement pas. Chaque présentation différente d'une œuvre d'art en accède à l'essence pleine. De même pour les interprétations différentes d'un texte. Une interprétation ne peut pas être réduite à une autre ; elles participent toutes à la même totalité. Nous avons vu ainsi que Gadamer critiquait la dialectique hégélienne qui vise au savoir absolu. Le mouvement de la dialectique chez Hegel va vers une totalité qui ignore le langage, dans le sens spéculatif.⁶⁰ Le savoir absolu hégélien est donc une totalité fermée, finie. La sorte de totalité élucidée dans l'herméneutique gadamérienne est celle qui reste toujours ouverte. Et le seul moyen d'y parvenir est de respecter la limite du langage, c'est-à-dire aussi la spéculation. Ainsi, la dialectique, et par extension la pensée, ne doivent pas selon Gadamer dépasser le langage.

Revenons à l'exemple juridique dans la « Force de loi ». Nous avons mentionné deux des trois apories à propos du problème de la décision. La dernière concerne

60. Voir p. 252.

l'incapacité à accéder aux horizons au moment de la décision. Un horizon se présente, aux yeux de Derrida, comme « l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente. »⁶¹ Cette définition est compatible à ce que Gadamer veut dire dans la fusion des horizons. Or, le moment de la décision reste toujours un moment d'urgence. Une décision est exigée au moment où elle est nécessaire ; il n'y a pas de temps à délibérer infiniment et à accéder à l'information infinie possible dans l'horizon. Dans ce sens, une décision juridique (même si elle est une interprétation) n'est précisément pas une fusion des horizons. L'accès à l'horizon est interrompu dans l'instant de la décision. Nous sommes témoins de ce phénomène dans la vie quotidienne. Comme nous prenons beaucoup de décisions chaque jour, la plupart d'entre eux sans importance. Il arrive très rarement que nous devenons conscients des horizons culturels et historiques sur lesquelles les décisions se basent. Aux yeux de Derrida, nous sommes obligés de couper court l'épreuve de l'indécidable en tranchant une décision. Il ne s'agit ni d'un acheminement vers le savoir absolu ni d'une participation à un horizon.

Par ailleurs, La façon dont Gadamer adopte la notion de spéculation est révélatrice de sa position par rapport à celle de Derrida. La spéculation chez Hegel signifie la réflexivité entre les oppositions. C'est la spéculation qui conduit à l'*Aufhebung*. Nous venons de voir comment Derrida critique celle-ci parce qu'il réduit les différences. Gadamer prend une voie différente ; rappelons ce qu'il écrit :

Si le mouvement de l'interprétation est dialectique, ce n'est pas tellement parce que le caractère unilatéral de chaque énonciation peut être compensé par ailleurs [...] mais surtout parce que la parole qui rend le sens du texte en l'interprétant porte au langage la totalité

61. DERRIDA, op. cit., p. 57.

de ce sens et par conséquent fait accéder en elle-même l'infinité du sens à une présentation (*Darstellung*) finie.⁶²

La spéculation chez Gadamer ne concerne plus les concepts opposés ou les contradictions entre les concepts. Gadamer la conçoit d'une manière événementielle. C'est l'appartenance des présentations finie à une totalité infinie qui est fondamentale pour la compréhension humaine. En somme, Gadamer et Derrida tentent tous deux de traiter le même problème de la dialectique hégélienne qui annonce le savoir absolu, la fin de la philosophie. Cependant, la manière dont ils tentent de résoudre ce problème est différente.

iii. Le syntaxe de la métaphore

Nous avons mentionné ci-dessus un moyen, proposé par Greisch, de caractériser ces deux démarches différentes : par une distinction entre la « syntaxe » et la « sémantique ». ⁶³ Ils sont des termes d'origine linguistique. Le premier décrit la structure d'organisation des mots tandis que le seconde regroupe les études de la significations des mots. Est-il justifiable de les appliquer à la philosophie ? D'un côté, la sémantique est en effet assez importante, quoique implicitement, à la philosophie. Dans la philosophie, les définitions des concepts sont importantes, particulièrement parce que ces concepts sont utilisés précisément et d'une manière différente de leur usage quotidien. L'attention accordée à la sémantique des concepts est donc toujours pratiqué dans la philosophie. Dans les dialogues platoniciens, Socrate commence très souvent par inviter ses interlocuteurs à définir un concept abstrait, à l'instar le beau, la justice, l'amour, etc. Ces interlocuteurs racontent bien sur des idées reçues qui seront mises en doute par le questionnement de Socrate. Ce dernier proposera finalement une nouvelle

62. VM.

63. Voir p. 227.

conception de l'idée en question, une conception supérieure à ce qui a été affirmé au début du dialogue. Il y a en effet un changement sémantique pour ces concepts pendant le dialogue, bien que la notion de sémantique ne soit pas mentionnée explicitement. Ces actes de repenser, de redéfinir, ou de retravailler des concepts restent un travail permanent pour la philosophie.

De l'autre côté, l'aspect syntaxique du langage semble avoir peu de rapports avec la philosophie. Cette dernière ne concerne pas l'ordre des mots ou la structure dont les phrases sont construites, à condition qu'elles soient compréhensibles. Tel est le sentiment qu'exprime Gadamer dans *Texte et interprétation*.⁶⁴ Gadamer différencie là le travail de l'herméneutique et celui de la linguistique. Cette dernière ne s'occupe que des règles grammaticales dans la construction des phrases. Ces préoccupations syntaxiques sont la condition de possibilité pour la compréhension et pour l'herméneutique, mais n'en contribuent pas aux significations des mots et des concepts. Lorsqu'on interprète un texte, on cherche à comprendre le contenu de ce texte, et non pas les syntaxes de sa construction. De plus, dès que le texte est compris, dit Gadamer, les énoncés exactes ne sont plus importants en sorte qu'on peut les oublier. La structure syntaxique du langage n'est simplement qu'un support ou un instrument pour communiquer et pour exprimer les significations des concepts. Autrement dit, la syntaxe sert la sémantique.

La syntaxe n'a alors que d'importance secondaire pour l'herméneutique et pour la philosophie en général. Ni Platon ni Gadamer ne pense pas que la syntaxe soit déterminante pour la compréhension des concepts philosophiques. Même en considérant que Gadamer décrit l'instrumentalisation du langage dans *Vérité et méthode*, la relation entre la syntaxe et la formation des concepts n'est jamais thématisée. Lorsque Gadamer critique la tendance de la philosophie

64. Voir p. 34.

classique à traiter le langage comme une simple extériorisation de la pensée, il oriente cette problématique à l'égard de la signification des mots. Il prend comme modèle l'idée chrétienne d'Incarnation afin de montrer que la signification d'un concept ou d'un mot n'est pas séparée de ses manifestations extérieures — à savoir dans la parole ou l'écriture. Il affirme que le processus de formation des concepts se fondent sur leurs usages dans la vie pratique mais ne dit rien sur la structure de leur organisation. Dans le contexte du rapport entre la pensée et la langue, ce serait peut-être illuminant d'analyser la structure de la pensée par rapport à la structure de la construction des phrases. Noam Chomsky a essayé de formuler une grammaire universelle en comparant les règles grammaticales des langues différentes. Une grammaire universelle est censée de décrire la structure fondamentale de la formation de la pensée ; elle est pour ainsi dire la syntaxe de la pensée. Gadamer n'a néanmoins jamais s'engager dans ce genre d'analyse syntaxique qui intéresse Chomsky. Les analyses faites dans l'herméneutique gadamérienne restent toujours des exercices sémantique.

Dans ce contexte, l'attention que Derrida accord à la syntaxe est singulière dans la philosophie. Elle n'est néanmoins pas injustifiée, prenant en compte l'idée d'aporie deriddienne susmentionnée. La syntaxe est en dehors de la philosophie, mais d'une manière analogique à la relation entre la métaphore et la philosophie, elle est aussi entremêlée dans cette dernière. Pour comprendre cela, il faut remarquer que Derrida n'entend pas la syntaxe comme subordonnée à la sémantique. Derrida s'oppose à la distinction classique entre la syntaxe et la sémantique, de la même manière qu'il se méfie d'une simple distinction entre l'écriture et la parole. Dans « La mythologie blanche », Derrida observe que la métaphore, telle qu'elle est appropriée par la métaphysique, ignore toute relation syntaxique dans le langage. Cela est démontré par l'opposition classique entre le

catégorème et le syncatégorème.⁶⁵ Malgré l'usage différent de ces termes dans la philosophie aristotélicienne et dans la scolastique, il en reste que la différence cruciale entre eux est leur capacité de la signification. Un terme catégorématique a par lui-même une signification ; il est, par exemple, un nom ou un verbe. Par contre, un syncatégorème est un terme qui ne signifie rien de lui-même. Il doit être utilisé avec d'autres termes et son rôle est la modification de la signification de ces termes jointes. Les exemples du syncatégorème incluent les prépositions, les conjonctions, les articles, etc. Derrida observe que les syncatégorèmes, comme ils n'ont pas isolément de significations, ne peuvent jamais être de métaphore selon la définition aristotélicienne. Seulement les mots qui appartiennent à l'ordre sémantique peuvent être considérés métaphorique. Le syncatégorème n'appartient pas strictement ni à l'ordre syntaxique ni à l'ordre sémantique ; il est entre les deux.

Prenons, par exemple, la conjonction de coordination « et ». Elle est un syncatégorème car elle n'a pas de sens en elle-même. Parmi les différents utilisations de ce mot, un de ses rôles est la coordination de deux des termes (c'est-à-dire des mots, des groupes de mots, des propositions, ou même des phrases). Sur un plan sémantique, elle apporte une modification aux significations des termes coordonnées. Mais on ne peut pas l'entendre simplement comme une concaténation des idées. Parce qu'il faut aussi considérer la position de la conjonction et l'ordre dans lequel les termes coordonnées se présentent. Premièrement, certaines règles syntaxiques s'impose dans l'utilisation de la conjonction. Le mot « et » doit se positionner entre les deux termes liaisonnés. Deuxièmement, la relation conjonctive entre les deux termes n'est souvent pas symétrique. Parce que la conjonction « et » peut relier deux termes dont le seconde est la conséquence du premier. Les deux phrases, « un homme mort et est enterré » et « un home est enterré

65. Voir *Marges*, p. 278.

et mort » veulent dire deux choses différentes. Dans la première phrase, le fait d'être enterré est la conséquence de la mort de ce homme. Mais dans la seconde, c'est la renverse ; sa mort est la conséquence d'être enterré. Ces deux phrases contiennent les même mots et, par conséquence, les même contenus sémantiques. Cependant, leurs significations sont différentes à cause d'une différence dans la structure syntaxique. Non seulement que l'introduction d'un syncatégorème (le mot « et ») dans la phrase change sa contenue sémantique, l'arrangement syntaxique des termes autour ce « et » peut modifier lui aussi la signification de la phrase. L'apport de ce syncatégorème pour la signification de la phrase excède l'ordre sémantique ; il demeure dans un espace entre la sémantique et la syntaxe.

Cette idée d' « entre les deux » n'est pas étrangère à la déconstruction derridienne. Puisque Derrida s'oppose toujours aux oppositions ou aux hiérarchies simples des concepts, il introduit des notions qui n'appartient ni à un côté ni à l'autre. Il faut savoir néanmoins qu'il n'y a pas une conception simple d' « entre les deux ». « Entre les deux » ne désigne pas, pour Derrida, un milieu à distance égale de deux pôles opposés. Elle est plus complexe. Il s'agit parfois d'une critique d'une distinction trop simplifiant où l' « entre les deux » démontre que les deux pôles de la distinction sont interdépendants. Parfois, l' « entre les deux » signale une indécidabilité entre deux pôles. Voici quelques exemples :

- L'introduction de la notion d'archi-écriture n'a pas pour but de renverser la supériorité supposée de la parole sur l'écriture. Elle décrit la condition de possibilité pour toutes les deux, et n'appartient ni à l'une ni à l'autre.
- La notion de la différance signifie à la fois l'acte de différer et celui de déferer. Elle relie la temporalité et la spatialité.
- Selon Derrida, la notion de la structure contredit elle-même parce que le centre d'une structure, c'est-à-dire le point d'ancrage pour identifier cette

structure, doit à la fois être dedans et dehors de la structure. Elle doit clôturer une espace qui doit néanmoins reste ouverte.

Nous trouvons, dans ces exemples, des apories sémantiques : les définitions contradictoires, les concepts ambigus, les systèmes incohérents, etc. Mais il serait erroné de penser le travail de la déconstruction consiste seulement à exposer les apories sémantiques.

Le mot « entre » est lui-même un syncatégorème ; il réside « entre » la sémantique et la syntaxe. Derrida l'explore dans « La double séance ». Ce texte est en effet une étude sur le texte « Mimique » de Mallarmé. Un mot attire l'attention de Derrida :

« Hymen » [...] signe d'abord la fusion, la consommation du mariage, l'identification des deux, la confusion entre les deux. *Entre* deux, il n'y a plus de différence, mais identité. [...] Non seulement la différence est abolie (entre le désir et l'accomplissement) mais la différence entre la différence et la non-différence.⁶⁶

Le mot « hymen » signifie à la fois le mariage et une membrane qui peut boucher l'ouverture du vagin et qui devient la source d'un mythe socio-culturel associé à la virginité. Bien que Derrida explore et exploite tous les sens (crime, acte sexuel, inceste, suicide, simulacre, etc.) fournis par ce mot, il ne se contente pas à une analyse purement sémantique. Il explique :

Il ne s'agit pas ici de répéter à propos de l'hymen ce que Hegel a entrepris sur des mots allemands comme *Aufhebung*, *Urteil*, *Meinen*, *Beispiel*, etc., s'émerveillant de cette chance qui installe une langue naturelle dans l'élément de la dialectique spéculative. Ce qui compte ici, ce n'est pas la richesse lexicale, l'infinité sémantique d'un mot ou d'un concept [...] Ce qui compte ici, c'est la pratique formelle

66. Jacques DERRIDA, *La dissémination*, Editions Seuil, 1972, 416 p., p. 237.

ou syntaxique qui le compose et le décompose. [...] la perte de l'« hymen » ne serait pas irréparable pour *Mimique*. L'effet en est d'abord produit par la syntaxe qui dispose l'« entre » de telle sorte que le suspens ne tienne plus qu'à la place et non au contenu des mots.⁶⁷

Ce que Derrida veut dire ici correspond au fonctionnement du syncatégorème ; la signification n'est pas simplement une affaire de la sémantique, la structure syntaxique de la phrase emporte sur la signification individuelle des mots. Le syncatégorème « entre » signale une certaine sorte de structure grammaticale, à savoir « entre *A* et *B* ». En lisant le mot « entre », le lecteur attend deux termes qui suivent, deux termes qui seraient mis à distance par la structure « entre-et ». La thèse de Derrida c'est que le mot « hymen » signale l'attente d'une telle structure. Avec ce mot, toutes les significations opposées voire contradictoires de ce terme est mis en scène. Mais, ce n'est pas grâce à la spécificité du mot « hymen » que cet effet se produit.

Donc, Derrida suggère ici que Mallarmé peut remplacer le mot « hymen » par d'autres mots sans perdre d'aucune signification. En effet, la polyvalence de l'« hymen » n'y contribue que une économie des mots. C'est, par contre, le syncatégorème « entre » — qui n'apparaît paradoxalement pas dans la *Mimique* — qui est significatif. « Le mot “entre”, explique Derrida, qu'il s'agisse de confusion ou d'intervalle *entre*, porte donc toute la force de l'opération. Il faut déterminer l'hymen à partir de l'entre et non l'inverse. » Cela est en raison de « l'excès irréductible du syntaxique sur le sémantique. »⁶⁸ Lorsque Derrida parle du syncatégorème, il a aussi l'idée de la structure syntaxique du langage en tête. Même si le mot « entre » n'apparaît pas dans la *Mimique*, sa fonction syntaxique est déjà accomplie. Cela est aussi la raison pour laquelle Derrida introduit autant

67. Ibid., p. 249.

68. Ibid., p. 250.

6. La langue et la philosophie

de néologismes : archi-écriture, différance, supplémentarité, *pharmakon*, etc. Ce qui est opératoire ne sont pas la signification sémantique ces mots, mais la structure syntaxique qu'elles enchainent.

La critique chez Derrida de la philosophie en général a pour but de combattre la disposition de cette dernière à reléguer la syntaxe au second plan, à l'assujettir à la sémantique. Cette disposition est particulièrement forte dans les philosophies de Hegel et de Heidegger, dont la productivité philosophique s'appuie très souvent sur les richesses sémantiques et étymologiques des mots. Ils n'ont pas tort, comme la philosophie s'occupe de la signification, elle cherche une vérité en termes de la signification et le sens que les choses portent pour l'homme. Dans la philosophie existentielle heideggérienne, par exemple, la question essentielle est celle de la signification de l'Être. Là, la composante la plus fondamentale du monde est la signification pour Dasein, c'est-à-dire la structure du « quelque chose comme quelque chose » (*Als-Struktur*).⁶⁹ Cependant, ici se trouve la contribution derridienne, la signification ne réduit nécessairement pas à la sémantique. Comme l'exemple du syncatégorème, la structure de l'indécidable et la métaphore de l'hymen montent, la syntaxe joue un rôle elle aussi dans la signification. Comme Derrida le dit, la syntaxe est irréductible à la sémantique.

Cette dimension est largement manquée dans l'herméneutique gadamérienne. Lorsque Gadamer parle de la structure de la compréhension, c'est sous-entendu que la « compréhension » veut dire celle de la signification. Parce que, selon Gadamer, nous habitons toujours et déjà dans une communauté langagière. Autrement dit, nous demeurons déjà dans un monde significatif et nous n'en pouvons pas sortir. Certes, Gadamer considère la relation entre le langage et ses significations, mais il n'a jamais vraiment accordé attention sur la syntaxe du langage. Son questionnement sur le langage se déploie sur un plan assez

69. HEIDEGGER, op. cit., § 32.

pragmatique : les questions essentielles concernent l'usage et l'application du langage.

iv. Conclusion

Nous nous sommes embarqués dans une étude comparative de l'herméneutique gadamérienne et de la déconstruction derridienne en raison de leur similarité à l'égard de quelques aspects :

- Elles interrogent la structure et les conditions nécessaires pour l'interprétation d'un texte. Chez eux, l'importance de l'interprétation dépasse l'intérêt littéraire ou philologique puisque le texte n'est plus simplement un récit écrit. Le texte, dans les visions de Derrida et de Gadamer est un modèle pour étudier la compréhension de tout phénomène inter-subjectif, communicationnel.
- Elles sont toutes deux critiques d'une conception traditionnelle de la vérité, qui est considérée comme une essence pleine et immuable. Une nouvelle conception de la vérité devient une nécessité de plus en plus pressante dans le monde inter-culturel aujourd'hui. Gadamer et Derrida s'intéressent, tous les deux, à une conception de la vérité capable de réconcilier ces différences culturelles présentes dans le monde.
- Malgré les motifs similaires de Gadamer et de Derrida, ils n'ont guère eu de collaborations. Leur relation et les relations de leurs disciples sont caractérisées par un malentendu voire une méfiance. Cela est exemplifié dans la rencontre échouée de Gadamer et Derrida à Paris en 1981.

En considérant ces aspects, nous avons commencé l'étude par une description générale des rencontres et des correspondances entre Gadamer et Derrida au long de leur vie. Nous mettons l'importance en particulier sur la fameuse rencontre de

1981. Il s'agit là d'une première tentative, pour eux, de dialoguer. Malgré les malentendus qui s'est passés dans ce dialogue, nous avons pu approfondir notre réflexion sur les points d'accord et de désaccord entre eux.

Ensuite, nous avons examiné deux tentatives d'opposer les deux. Appuyant sur des paires des concepts opposés, elles ne cherchent pas à réconcilier les différences entre l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne. Elles les mettent plutôt dans une opposition simplificatrice. D'un côté, l'opposition entre l'écriture et la parole semble de prime d'abord appropriée comme point de départ afin de comparer ces deux pensées qui traitent eux aussi le problème de la relation entre l'écriture et la parole. Nous avons examiné la thèse de Vincent Houillon, qui applique la critique derridienne du logocentrisme à Gadamer. Cela est problématique puisque la position de Gadamer sur l'écriture et la parole est en effet plus complexe et nuancé que l'analyse de Houillon le nous laisse penser. De l'autre côté, nous avons vu que Marlène Zarader répétait un criticisme répandu de Derrida : que la déconstruction abandonne l'objectivité de la vérité et tombe dans un jeu de l'interprétation libre. Cela n'est pas non plus une caractérisation juste de la philosophie de Derrida. Ce dernier essaye de trouver en équilibre — tout comme Gadamer le fait aussi — entre le dogmatisme de la métaphysique classique et un relativisme qui détruit la possibilité de la connaissance. Malgré sa popularité, une critique de Derrida telle qu'elle est conçue par Zarader reste partielle.

Finalement, nous avons tourné notre attention sur un point de comparaison peu exploré : leur critique de la philosophie de la réflexion hégélienne. Le fait que la dialectique hégélienne devient un point commun qui relie Gadamer et Derrida n'est pas une coïncidence. Ils voient tous deux des aspects utiles dans la dialectique hégélienne, mais ne sont pas d'accord avec la conclusion de Hegel — à savoir la fin de la philosophie qui culmine à un savoir absolu. La dialectique

est intéressante à l'égard de sa notion que les idées opposées et contradictoires peuvent être réconciliées. Cette idée est importante pour Gadamer et pour Derrida en raison de leur objectif de concevoir une notion de vérité compatible à la possibilité infinie de nouvelles interprétations. Or, la conclusion de Hegel est inacceptable parce qu'elle conduit en fin du compte à une métaphysique dogmatique.

Les critiques chez Gadamer et chez Derrida de la dialectique hégélienne ont été un point de départ dans notre comparaison. En même temps, leurs critiques différentes de Hegel nous montrent quelques différences cruciales à l'égard, par exemple, de conceptions du langage et de relation entre celui-ci et la philosophie. Résumons ces différences cruciales en deux points :

1. Les pensées de Derrida sont souvent plus conceptuelles, dans un sens spécifique de ce mot, que les démarches gadamériennes. Derrida accorde beaucoup d'attention sur les analyses des oppositions et des contradictions entre les concepts ou à l'intérieur d'un concept lui-même. Il emploie ainsi la notion de l'*aporie*, c'est-à-dire des oppositions irréductibles, afin de critiquer la notion d' *Aufhebung* hégélienne. En revanche, la démarche de Gadamer est plus globale. Il examine l'évolution des concepts et la façon dont l'idéalité/identité de ces concepts est préservée dans cette évolution. Par rapport à Hegel, qui affirme une temporalité linéaire et progressive, Gadamer maintient une vision de la temporalité plus complexe. Gadamer s'inspire de la notion chrétienne d'Incarnation en formulant le concept de *Wirkungsgeschichte*. Celui-ci décrit une temporalité non-linéaire. L'histoire et la tradition ne sont pas déposées dans un passé de sorte qu'elles ne peuvent être rappelées que d'une manière figée. Chaque référence à la tradition est contemporaine à la présent. Elle est l'application actuelle de l'essence de la tradition. Cette essence ou idéalité de la tradition s'étend

sur la passé, le présent et l'avenir. Bien que une théorie de la temporalité existe aussi dans la déconstruction derridienne, elle n'a jamais développé un concept de l'application. L'analyse derridienne sur la temporalité reste très conceptuelle et abstraite ; Derrida s'intéresse surtout à la relation conceptuelle entre la présence et l'absence.

2. La façon dont Derrida et Gadamer conçoivent la relation entre la philosophie et le langage est aussi très différent. Gadamer reproche Hegel d'avoir ignoré le rôle que joue le langage dans la logique. Dans la dialectique hégélienne, la culmination de la Logique dépasse toutes particularités culturelles et langagières en achevant un savoir absolu. La pensée, et par extension la logique, selon Gadamer, ne sont pas concevable sans leurs manifestations langagières. Le langage n'est pas un instrument de la pensée, il en est l'application. Cela est la même relation entre une partition de musique et sa performance. Cette dernière n'est pas quelque chose qui est ajoutée à la musique, elle est la musique. Mais l'analyse gadamérienne du langage reste à un niveau général. Sur ce point, nous avons vu que la conception chez Gadamer de la métaphore n'en diffère pas de la conception classique qui remonte jusqu'à Aristote. Derrida ayant exposé le défaut d'une telle conception classique du langage, lui, développe une critique complexe de la relation entre la métaphore et la philosophie. Le défaut de privilégier la sémantique en excluant la syntaxe est répandu dans la philosophie classique. La métaphore et même la signification ne sont jamais simplement une question de la sémantique ; l'effet de la syntaxe sur une métaphore est irréductible à la sémantique. Par conséquent, Derrida ne considère pas la relation entre le langage et la philosophie seulement sous un angle positive, comme Gadamer le fait. À vrai dire, Derrida est d'accord avec Gadamer à ce qui concerne la nécessité du langage dans le développement de la

philosophie. Ils parlent tous deux d'un processus de la métaphorisation qui est à la base de la formation des concepts philosophiques. Mais aux yeux de Derrida, il y a toujours une aporie entre la philosophie et le langage, parce que le « langage » tel qu'il est défini par la philosophie, consiste en tout ce qui est exclus de la philosophie propre. La philosophie prétend à une universalité en expulsant tout qui la nourrit, à savoir la métaphore, la structure syntaxique du langage, ou simplement dit, la non-philosophie. Cette dimension du langage reste inaperçue par Gadamer.

Ayant considéré ces deux différences entre la déconstruction derridienne et l'herméneutique gadamérienne, peut-on conclure qu'elles sont irréconciliables ? Au contraire, ces différences que nous avons identifiées ne les mettent pas nécessairement en oppositions. Face au problème de la dialectique hégélienne, Derrida et Gadamer explorent des problématiques différentes et de ses propres manières en tentant à résoudre les erreurs commis par Hegel. Nous avons vu qu'ils développaient des dimensions différentes de cette problématique. Mais ce ne sont pas forcément des dimensions contradictoires et irréconciliables. Nous savons que Derrida et Gadamer ont eu quelques d'autres occasions à se rencontrer après le débat de 1981. Et à la mort de Gadamer, Derrida a prononcé son assentiment et son admiration pour ce fondateur de l'herméneutique philosophique. Il est possible que, à travers de ce réseau des accords et des désaccords entremêlés, Derrida et Gadamer peuvent en fin de compte arriver à s'accorder. Nous ne prétendons pas pouvoir résoudre tous les différences entre Derrida et Gadamer. Nous avons simplement indiqué un point de repère prometteur pour penser un dialogue entre les deux.

Bibliographie

Ouvrages de Derrida

- DERRIDA, Jacques, *Adieu : À Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, 1997, 216 p.
- *Béliers : Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Editions Galilée, 2003.
 - « Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer », in *Revue Internationale de Philosophie* 151.4 (1984), p. 341-343.
 - « Comme il avait raison ! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer », in *Contre-jour : Cahiers littéraires* 9 (2006), p. 87-92.
 - *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, 448 p.
 - *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, 160 p.
 - « Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger) », in *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, sous la dir. de Diane P. MICHELFELDER et Richard E. PALMER, trad. par Diane MICHELFELDER et Richard PALMER, SUNY Press, 1989, p. 58-71.
 - *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, 438 p.
 - « La différance », in, *Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, 1968.
 - « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in, *L'écriture et la différence*, Éditions de Minuit, 1967.

6. La langue et la philosophie

DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, 117 p.

– *Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, 1972, 432 p.

– *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 136 p.

Littérature secondaire sur Derrida

BERNET, Rudolf, « Derrida et la voix de son maître », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 180.2 (1990), p. 147-166.

GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror*, 1988.

HOUILLOIN, Vincent, « L'adresse de la question - L'improbable débat Gadamer-Derrida », in *Alter* 8 (2000), p. 101-121.

– « La suspension de la phénoménologie : la déconstruction. (L'héritage interrompu de Levinas à Derrida) », in *Rue Descartes* 35 (2002), p. 29-46.

NANCY, Jean-Luc, *Partage des voix*, Paris, Editions Galilée, 1982, 96 p.

PEETERS, Benoit, *Derrida : A Biography*, Cambridge, Polity, 2012, 700 p.

Ouvrages de Gadamer

GADAMER, Hans-Georg, « Déconstruction et herméneutique », in, *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1988.

– « Destruction et déconstruction », in, *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1985, p. 139-155.

– « Entre phénoménologie et dialectique Essai d'autocritique », in, *L'art de comprendre. Ecrits II*, sous la dir. d'AUBIER, trad. de l'allemand par Pierre FRUCHON, Paris, Aubier, 1991, p. 11-38.

- « Et pourtant : puissance de la Bonne Volonté (Une Réplique à Jacques Derrida) », in *Revue Internationale de Philosophie* 151 (1984), p. 344-347.
- *Hegel's Dialectic*, trad. de l'allemand par P. Christopher SMITH, New Haven, Yale University Press, 1976, 118 p.
- *L'art de comprendre. Ecrits II*, sous la dir. d'AUBIER, trad. de l'allemand par Pierre FRUCHON, Paris, 1991, 378 p.
- « L'inaptitude au dialogue », in, *Langage et vérité*, 1995.
- *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1996, 263 p.
- *Langage et vérité*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean-Claude GENS, Paris, Gallimard, 1995.
- « Les limites du langage », in, *La philosophie herméneutique*, éd. établie et trad. de l'allemand par Jean GRONDIN, Presses Universitaires de France, 1985, p. 169-184.
- « Philosophie et littérature », in, *L'art de comprendre. Ecrits II*, trad. de l'allemand par Pierre FRUCHON, Paris, Aubier, 1991, p. 169-192.
- *Qui suis-je et qui es-tu ?*, trad. de l'allemand par Elfie POULAIN, Arles, Actes Sud, 1992, 176 p.
- « Rhétorique, Herméneutique et Critique de l'Idéologie - Commentaires métacritiques de Wahrheit und Methode », in *L'art de comprendre. Ecrits I*, trad. de l'allemand par Marianna SIMON, Paris, Aubier, 1982, p. 123-143.
- « Texte et interprétation », in, *L'art de comprendre. Ecrits II*, sous la dir. d'AUBIER, trad. de l'allemand par Philippe FORGET, Paris, Aubier, 1991, p. 193-234.
- *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Ed. intégrale rev. et complétée, Paris, Le Seuil, 1996, 533 p.

GADAMER, Hans-Georg et Elfie POULAIN, *L'Actualité du beau*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, 209 p.

Littérature secondaire sur Gadamer

APEL, Karl-Otto, « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », in *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, trad. de l'allemand par Jean-Claude GENS, Le Cercle Herméneutique, 2005.

DENIAU, Guy et Jean-Claude GENS, éd., *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Le Cercle Herméneutique, 2005.

DOTTORI, Riccardo, « Être, logos et langue. Sur l'interprétation gadamérienne de Hegel », in *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, trad. de l'allemand par Guy DENIAU, Le Cercle Herméneutique, 2005, p. 85-112.

GENS, Jean-Claude, « Gadamer et l'École de Göttingen : les deux voies de l'herméneutique post-diltheyenne », in *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, Le Cercle Herméneutique, 2005, p. 209-225.

GENS, Jean-Claude et Marc-Antoine VALLÉE, éd., *Gadamer : Art, poétique, ontologie*, Edition Mimesis, 2016, 140 p.

GREISCH, Jean, *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, Edition CNRS, 1977.

GRONDIN, Jean, *Hans-Georg Gadamer*, Paris, Grasset, 2011, 544 p.

– *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, trad. de l'allemand par Joel WEINSHEIMER, Yale University Press, 1994.

- « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans "Vérité et méthode" », in *Revue Internationale de Philosophie* 54.213 (2000), p. 469-485.
 - « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », in *Philosopher en français*, Presses Universitaires de France, 2001, p. 235-246.
 - « Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer », in *Les Temps Modernes* 669 (2012), p. 357-375.
- KERTSCHER, Jens, « "We Understand Differently, If We Understand at All" : Gadamer's Ontology of Language Reconsidered », in *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Jeff MALPAS, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 135-156.
- MALPAS, Jeff, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, éd., *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 363.
- PALMER, Richard E., « How Gadamer Changed My Life : A Tribute », in *Symposium* 6.2 (2002), p. 219-230.
- PIPPIN, Robert, « Gadamer's Hegel », in *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Jeff MALPAS, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 217-238.
- VALLÉE, Marc-Antoine, « Le phénoménalité du beau », in *Gadamer : Art, poétique, ontologie*, sous la dir. de Jean-Claude GENS et Marc-Antoine VALLÉE, Edition Mimesis, 2016, p. 63-72.
- VATTIMO, Gianni, « Histoire d'une virgule Gadamer et le sens de l'être », in *Revue Internationale de Philosophie* 54.213 (2000), p. 499-513.

6. La langue et la philosophie

WEISS, Isabel, « Herméutique du poétique », in *Gadamer : Art, poétique, ontologie*, sous la dir. de Jean-Claude GENS et Marc-Antoine VALLÉE, Edition Mimesis, 2016, p. 117-136.

ZARADER, Marlène, *Compréhension et interprétation dans l'herméneutique de Gadamer*, PAF Philosophie de l'académie de Montpellier, 2006, URL : https://disciplines.ac-montpellier.fr/philosophie/sites/philosophie/files/fichiers/2006/zarader_gadamer.pdf.

– « Herméneutique et restitution », in *Revue Archives de Philosophie* 70.4 (2007), p. 625-639.

Littérature secondaire sur la rencontre entre

Derrida et Gadamer

DERRIDA, Jacques et Hans-Georg GADAMER, « Correspondance », trad. par Jean GRONDIN, in *Les Temps Modernes* 3-4.669-670 (2012), p. 376-390.

DERRIDA, Jacques, Hans-Georg GADAMER et Philippe LACQUE-LABARTHE, *La conférence de Heidelberg (1988)*, sous la dir. de Mireille CALLE-GRUBER, Fécamp, Éditions Lignes-Imec, 2014, 160 p.

GREISCH, Jean, « Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », in *Revue Internationale de Philosophie* 54.213 (2000), p. 447-468.

HOLUB, Robert C., « Understanding Perspectivism : Nietzsche's Dialogue with His Contemporaries », in *Gadamer's Century, Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, sous la dir. de Jeff MALPAS, Ulrich ARNSWALD et Jens KERTSCHER, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 111-134.

MICHELFELDER, Diane P. et Richard E. PALMER, éd., *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, 1989, 374 p.

SIMON, Josef, « Good Will to Understand and the Will to Power : Remarks on an “Improbable Debate” », in *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, sous la dir. de Diane P. MICHELFELDER et Richard E. PALMER, trad. par Richard E. PALMER, SUNY Press, 1989, p. 162-175.

Autres Ouvrages

ARISTOTE, *La poétique*, trad. par Janet HARDY.

HEGEL, G. W. F., *Faith and Knowledge*, trad. de l'allemand par Walter CERF et H. S. HARRIS, Albany, State University of New York Press, 1977.

– *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trad. de l'allemand par H. S. HARRIS et Walter CERF, Albany, State University of New York Press, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.

– *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert KAHN, Gallimard, 1980, 238 p.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. de l'allemand par Paul RICŒUR, Gallimard, 1985, 567 p.

– *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de l'allemand par Gérard GRANEL, Gallimard, 1976, 602 p.

– *Méditations Cartésiennes : Introduction à la Phénoménologie*, trad. de l'allemand par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 1953, 136 p.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961, 284 p.

UEXKÜLL, Jakob von, *Mondes animaux et monde humain*, trad. de l'allemand par Philippe MULLER, Paris, Denoël, 1984, 168 p.

Table des matières

Sigles	3
Introduction	5
I. Le débat improbable entre Gadamer et Derrida	11
1. Un dialogue rallongé entre Gadamer et Derrida	13
i. La rencontre à Paris	16
ii. La reprise du dialogue	21
iii. Le dialogue continue-t-il ?	23
2. Le débat entre Gadamer et Derrida en 1981	27
i. La conférence de Gadamer : « Texte et interprétation »	27
a. Les communications qui ne sont pas des textes	37
b. Texte dans le sens éminent du terme	46
ii. L'échange entre Derrida et Gadamer : première question	50
iii. Deuxième question	66
iv. Troisième question	83
v. La conférence de Derrida : « Interpréter les signatures (Nietzsche / Heidegger) »	98

II. Deux voies de comparaison trompeuses	105
3. Deux moyens de penser l'écriture	107
i. La réduction au sens et la réduction du sens	108
ii. Le concept du texte chez Gadamer	117
a. La notion du texte et de l'écriture	119
b. La notion du dialogue	122
c. La lecture du texte en tant qu'un dialogue	124
iii. La critique du phonocentrisme	126
a. Le concept d'archi-écriture par rapport au langage	129
b. La différence comme l'espace et la temporisation	134
iv. L'instrumentalisation du langage	137
4. La différence entre la compréhension et l'interprétation	141
i. Le jeu de l'interprétation	144
a. Le sujet du jeu gadamérien	145
b. D'où vient le sens du jeu de l'interprétation ?	149
ii. La notion de la compréhension chez Gadamer	150
a. L'ambiguïté dans la notion de la compréhension chez Ga- damer	153
b. La prétention chez Gadamer à l'universalité	161
c. La difficulté à opposer la compréhension à l'interprétation	169
III. Un point de repère prometteur	171
5. La compréhension et la réflexion hégélienne	173
i. La limite d'une philosophie de la réflexion	174
ii. Déconstruction comme une affirmation de la différence	186

iii.	De la dialectique à l'herméneutique	196
a.	Le concept du langage chez Gadamer	198
b.	Le langage comme limite de la dialectique hégélienne . . .	217
6.	La langue et la philosophie	223
i.	Des métaphores de la métaphore	228
a.	Les poètes et les métaphysiciens	232
b.	Le rapport insécable entre la philosophie et la métaphore	243
ii.	Le pouvoir spéculatif du langage	248
iii.	Le syntaxe de la métaphore	265
iv.	Conclusion	273
Bibliographie		279
	Ouvrages de Derrida	279
	Littérature secondaire sur Derrida	280
	Ouvrages de Gadamer	280
	Littérature secondaire sur Gadamer	282
	Littérature secondaire sur la rencontre entre Derrida et Gadamer . .	284
	Autres Ouvrages	285