

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

**Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et  
déconstructiviste du *Dasein*.**

présentée par :

Zoran Jankovic

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin, président-rapporteur  
M. Claude Piché, directeur de recherche  
M. Claude Lévesque, membre  
M. Jean Greisch, examinateur externe,  
Institut catholique de Paris  
M. Terry Cochran, représentant du doyen  
Littérature comparée

## SOMMAIRE

Cette thèse propose un rapprochement et une confrontation entre l'herméneutique de Gadamer et la déconstruction de Derrida. Pour reconstruire ce débat, il est nécessaire de le situer par rapport à Heidegger. Partant de leurs fondements théoriques respectifs et de leur critique de Heidegger, nous tentons de faire voir comment la problématique qu'ils ont en commun est reflétée dans l'herméneutique tout aussi bien que dans la déconstruction. De même, apparaît le contexte plus large de cette reconstruction qui est celui de la critique de la modernité et de l'*Aufklärung*. Chez Heidegger, Gadamer et Derrida, cette critique se développe comme la critique radicale du sujet.

Il s'avère ici qu'une conception du langage est décisive autant pour l'herméneutique que pour la déconstruction. Partant de la critique du concept de signe, Gadamer conçoit le langage comme image, Derrida comme écriture généralisée. Ce sont les concepts à partir desquels ces auteurs tentent pour ainsi dire de se placer au-delà du signe. Les deux conceptions dissipent ainsi la conscience et le sujet. De même, elles visent toutes deux à dissoudre le *Dasein*. C'est pourquoi elles s'attaquent à la conception de la mienneté, en entreprenant une critique de deux concepts qui sont fondamentaux pour la conception du *Dasein* : ceux de temps et de mort.

Notre propos se développe en quatre chapitres. Le premier se concentre sur le concept gadamerien de langage comme image et sur le concept derridien de langage comme écriture généralisée. À cet égard, nous explicitons pourquoi la figure de Husserl – et ce autant pour Gadamer que pour Derrida – est sans doute la plus importante. Nous retraçons donc cette influence souterraine de Husserl sur l'herméneutique, alors que nous

examinons le projet de Derrida dans les termes d'une « phénoménologie de l'écriture ».

Le deuxième chapitre reprend les enjeux de cette problématique langagière, mais cette fois-ci dans le domaine « esthétique ». Notre propos s'articule principalement autour du concept de *mimesis*, et c'est en rapport à ce concept que nous analysons les concepts gadamerien et derridien de vérité. Si Heidegger vise à fonder le concept traditionnel de vérité comme *adaequatio* dans une saisie de la vérité comprise comme « dévoilement », Gadamer tente de maintenir les deux concepts, alors que Derrida s'emploie à les déconstruire.

Le troisième chapitre est consacré à la critique derridienne et gadamerienne du concept de temps chez Heidegger. Les deux auteurs considèrent Heidegger comme le représentant de la thèse de la non-existence du temps. Contre Heidegger, Gadamer défend la réalité du temps. Derrida privilégie, pour sa part, la thèse de la non-réalité du temps. Et si Heidegger demande de penser le temps à partir du temps, Gadamer exige de penser le temps à partir de l'éternité, alors que Derrida, à l'encontre de Heidegger également, veut le penser à partir de la trace, trace conçue comme source raturée du temps et de l'espace.

Le quatrième chapitre traite de la conception de la mort et de la finitude. La déconstruction et l'herméneutique s'opposent toutes deux à la conception heideggérienne de la mort : Gadamer, parce que la mort entraîne une singularisation (*Vereinzelung*) radicale, qui peut toujours être comprise comme un fondement transcendantal ; Derrida parce que la mort est conçue en termes de mienneté, laquelle reconduit au champ de la métaphysique.

Enfin, nous signalons la difficulté principale que l'herméneutique et la déconstruction ont en commun : ni *Ursprungsphilosophie* ni téléologie, après avoir abandonné le transcendantalisme et les concepts de conscience et de subjectivité, elles ne veulent nullement renoncer aux valeurs de *Aufklärung*.

Mots-clés : herméneutique, déconstruction, Heidegger, Gadamer, Derrida

**TABLE DES MATIÈRES**

<b>PAGE DE TITRE.....</b>	<b>i</b>
<b>IDENTIFICATION DU JURY.....</b>	<b>ii</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>iii</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>	<b>v</b>
<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>vii</b>
<b>DÉDICACE.....</b>	<b>viii</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE I : Le langage comme image et le langage comme écriture généralisée.....</b>	<b>12</b>
<i>a) Le langage comme image.....</i>	<i>19</i>
<i>b) Le langage comme écriture généralisée.....</i>	<i>68</i>
<i>c) Monosémie, Polysémie, dissémination.....</i>	<i>113</i>

<b>CHAPITRE II : Le mot l'image et la vérité.....</b>	<b>127</b>
<i>a) Gadamer : la mimesis, la methexis et la vérité.....</i>	<i>129</i>
<i>b) Derrida : la mimesis sans vérité et sans être.....</i>	<i>158</i>
<b>CHAPITRE III : La critique herméneutique et la critique déconstructiviste de la conception heideggérienne du temps.....</b>	<b>171</b>
<i>a) Heidegger : penser le temps à partir du temps.....</i>	<i>173</i>
<i>b) Derrida : penser le temps à partir de la trace.....</i>	<i>186</i>
<i>c) Gadamer : penser le temps à partir de l'éternité .....</i>	<i>199</i>
<b>CHAPITRE IV : La critique herméneutique et la critique déconstructiviste de la conception heideggérienne de la mort.....</b>	<b>226</b>
<i>a) Heidegger et Gadamer : la finitude du Sein zum Tode et la finitude du Sein-zum-Texte.....</i>	<i>229</i>
<i>b) Derrida : la différance n'est pas la finitude.....</i>	<i>257</i>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>275</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>283</b>

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, M. Claude Piché, pour ses commentaires judicieux, ses précieux conseils, sa disponibilité constante et ses encouragements.

Des remerciements tout particuliers à mon ami M. Martin Thibodeau. Sans ses corrections, ses suggestions ainsi que ses propos inspirants lors de nos discussions, cette thèse n'aurait pu prendre la forme qui est la sienne.

À Stefan et Mirjana

## INTRODUCTION

Cette thèse est consacrée à un rapprochement et à une confrontation entre l'herméneutique et la déconstruction. À n'en pas douter, ces deux courants représentent les deux plus importants mouvements de la philosophie contemporaine dite continentale. Partant du contexte qui leur est commun, et qui est celui du dépassement de la métaphysique, nous nous proposons donc de confronter les philosophies de Gadamer et de Derrida. Ce rapprochement ne peut être envisagé que dans le champ déjà ouvert par Heidegger. De fait, nous considérons Gadamer et Derrida comme les deux seuls véritables héritiers de la pensée heideggérienne, à savoir comme ceux qui, à la fois, l'assument et le trahissent de la manière la plus productive et la plus provoquante. En ce sens, ce rapprochement implique une explication avec l'héritage de la pensée heideggérienne. Nous tâcherons aussi d'explicitier et d'élucider ces éléments de l'héritage heideggérien dans l'herméneutique et dans la déconstruction. Ce faisant, nous serons également conduits à marquer les points de rupture avec lui.

Malgré une proximité évidente et inavouée de l'herméneutique et de la déconstruction, les difficultés d'un tel rapprochement sont innombrables. On

les affronte dès qu'on pose les questions préalables, voire « méthodologiques » susceptibles de définir les termes de ce rapprochement. Et il ne s'agit pas ici de difficultés de départ qu'on pourrait surmonter dans le cours d'une interrogation vigilante, car ces questions présupposent justement tout ce qui est mis en question par l'herméneutique et/ou par la déconstruction. En effet, les questions préliminaires impliquent d'emblée toute la problématique centrale, voire même ontologique, à partir de laquelle un tel dialogue pourrait avoir lieu. D'ailleurs, c'est justement en ayant en vue ces difficultés que Jean Greisch pose la question de la possibilité d'un tel dialogue : « L'herméneutique est-elle capable de définir les conditions de possibilité d'un dialogue effectif avec la subversion grammatologique ? »<sup>1</sup> Et dans la suite de son propos, il en vient même à tout simplement douter de la possibilité d'un tel dialogue : « Que le dialogue entre l'herméneutique et la grammatologie n'ait pas encore eu lieu, n'a donc pas de quoi nous surprendre. Il risque d'être tout simplement impossible ».<sup>2</sup>

La rencontre parisienne de deux penseurs, qui eut lieu en avril 1981, a plutôt confirmé cette crainte qu'elle ne l'a écartée.<sup>3</sup> Organisée par l'Institut Goethe, précisément dans l'espoir d'entamer un dialogue direct et fructueux entre ces deux philosophes, cette rencontre n'a nullement pris la forme d'un « dialogue ouvert ».<sup>4</sup> En effet, à la suite de la conférence que Gadamer

<sup>1</sup> Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions de C. N. R. S. Paris, 1977, p. 11.

<sup>2</sup> Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, p. 11.

<sup>3</sup> Sur cette rencontre cf. Philippe Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation, Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1984. Voir aussi la version américaine *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (eds.), State University of New York Press, Albany, 1989. De fait, une autre rencontre de ces deux penseurs a eu lieu à Paris en décembre 1993.

<sup>4</sup> Comme le déplorait Manfred Frank quelques années avant la rencontre parisienne: « ...eine direkte Auseinandersetzung zwischen Vertretern beider Richtungen

prononça sous le titre « Text und Interpretation », Derrida, le lendemain, se contenta de poser « trois questions à Hans-Georg Gadamer ». Toutes trois portaient « sur la bonne volonté » évoquée dans la conférence de Gadamer, et toutes trois accusaient le discours gadamerien d'appartenir à une époque passée, soit à une métaphysique de la volonté.

Gadamer, pour sa part, a réagi à plusieurs reprises à ces accusations pour ainsi dire sibyllines de Derrida. Notamment, dans une lettre à Fred Dallmayr, il soutenait que Derrida avait tort d'associer son herméneutique à une quelconque métaphysique de la volonté. À ses yeux, la « mécompréhension » de Derrida révèle plutôt des différences de stratégies conceptuelles qui semblent aboutir à des différences irréconciliables. C'est pourquoi, expliquait-il dans cette lettre, son herméneutique pourrait, dans le meilleur des cas, paraître comme une « brebis égarée dans les pâturages arides de la métaphysique ».<sup>5</sup>

Quoi qu'il en soit, nous tenterons de reconstruire ce qui aurait pu faire l'objet d'un débat entre Gadamer et Derrida. Pour une telle reconstruction toutefois, il ne suffit pas, croyons-nous, de nous appuyer sur les affirmations explicites de Gadamer sur Derrida, ou encore de Derrida sur Gadamer, mais il faut plutôt partir des fondements théoriques de leur philosophie respective. Cette approche nous semble justifiée par le fait que les échanges entre les deux philosophes, qui ont lieu pendant et après la rencontre parisienne de

---

[herméneutique et « poststructuralisme »] [hat es] noch nicht in der Weise eines offenen Dialogs gegeben... », *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 13.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, GW 10, p. 139. « Dann bliebe höchstens ich selber mit meinem eigenen Aufgreifen und Fortführen der Hermeneutik als Philosophie das in die verdorrten Gefilde der Metaphysik verirrt Schaf » ; « Letter to professor Dallmayr » *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, p. 94.

1981, sont pour le moins asymétriques : Gadamer consacra plusieurs textes<sup>6</sup> à sa confrontation avec Derrida, alors que ce dernier se contenta au moment de leur échange parisien d'interpeller la pensée de Gadamer dans trois courts feuillets pour ne plus y revenir par la suite.<sup>7</sup> Du reste, rien ne laisse croire que Derrida connaissait les textes de Gadamer à l'époque de leur rencontre. On constate en effet que son usage du terme « herméneutique » est assez général et, semble-t-il, renvoie plutôt à l'herméneutique de Paul Ricoeur.

En somme, que cette rencontre ait effectivement eu lieu, qu'elle fut unanimement qualifiée par les commentateurs de « non-rencontre », cela ne fait que confirmer l'impossibilité d'un affrontement « direct ». En revanche, on pourrait considérer les textes ultérieurs de Gadamer comme une longue réponse à la rencontre parisienne. En vérité, cette réponse prend maintenant la place qu'occupait chez lui le débat avec Habermas. Par ailleurs - ce qui n'est pas tout à fait évident au premier abord - il n'est pas interdit de considérer les travaux de Derrida comme une longue réponse à Habermas. Cet échange d'interlocuteurs témoigne d'une réorientation « thématique » de la déconstruction ainsi que de l'herméneutique, bien qu'elle n'ait pas pris la forme d'un tournant. Si Gadamer thématise, par exemple, des concepts tels que « le texte » ou « l'autre », la déconstruction, à partir des années quarante, s'organise - sinon directement, du moins d'une manière plus explicite - autour de la problématique de l'*Aufklärung*.

---

<sup>6</sup> « Destruktion und Dekonstruktion » (1985), *Hermeneutik II*, GW Bd 2, p. 361-372 ; « Hören-Sehen-Lesen » (1984), *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 271-278 ; « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus » (1987), *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 125-137 ; « Dekonstruktion und Hermeneutik » (1988), *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 138-147. ; « Hermeneutik auf der Spur » (1994), *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 148-174.

<sup>7</sup> Voir *Text und Interpretation*, Jacques Derrida « Guter Wille zur Macht (I) », p. 56-58.

Et à cet égard, nous aimerions signaler ici un autre enjeu et ainsi indiquer le cadre le plus général de notre questionnement : les philosophies de Heidegger, Gadamer, et Derrida peuvent être aussi considérées comme trois réactions à la modernité, soit comme trois tentatives de remettre en question le projet de l'*Aufklärung*. En ce sens, ces trois tentatives ainsi que le projet « complémentaire » de Habermas plaidant plutôt pour un achèvement du projet de la modernité, occupent une part importante du paysage philosophique contemporain.

La critique contemporaine de l'*Aufklärung*, entreprise par Heidegger et poursuivie par Gadamer et Derrida, fut d'emblée placée sous le signe d'une critique radicale du « sujet ». C'est en effet Heidegger qui, dans un premier temps, a opposé le *Dasein* aux prétentions du sujet moderne. Et cette critique, Heidegger l'a poursuivie après le tournant (*die Kehre*) en minimisant le rôle du *Dasein* au profit de la pensée de l'être. Or, autant pour Gadamer que pour Derrida le *Dasein* heideggérien reste tributaire du concept moderne de sujet. Gadamer estime donc devoir reprendre cette critique, et la reformuler dans les termes d'une impuissance du sujet par rapport à la tradition. Quant à Derrida, sa critique du logocentrisme radicalise encore plus cette remise en question du sujet, et ce faisant, s'engage sur la voie d'une déconstruction de cette subjectivité.

Cela dit, cette critique du sujet et du *Dasein* est néanmoins tributaire de la pensée de Heidegger, mais du Heidegger d'après le tournant. Ce qui veut dire que cette critique placera au centre de son interrogation la question du langage, sans toutefois, bien sûr, se confondre avec une philosophie du langage. En d'autres termes, l'herméneutique et la déconstruction entreprennent leur critique du *Dasein* sur le terrain de la question langagière.

Par ailleurs, ce terrain commun que partagent la déconstruction et l'herméneutique sera également celui qui révélera des différences et des dissensions importantes, voire même cruciales. Pour Derrida, cette différence est celle qui oppose les concepts de polysémie et de dissémination.<sup>8</sup> Bien que cette opposition ne vise pas spécifiquement l'herméneutique gadamérienne, et bien que Gadamer lui-même ne se soit jamais explicitement prononcé à son sujet, il nous semble néanmoins qu'il pourrait approuver les termes de cette opposition. Cette opposition entre polysémie et dissémination renvoie nettement au concept de sens et, cela étant, il s'agit bel et bien d'une différence relative au langage. En fait, cette différence, comme nous tenterons de l'explicitier, se trouve au fondement de l'ensemble des différences qui opposent l'herméneutique et la déconstruction.

Le concept de polysémie, dans la philosophie de Gadamer, se traduit dans les termes d'une conception du langage comme image, alors que la dissémination derridienne se développe selon une conception du langage comme écriture généralisée. Ces deux conceptions ont toutefois en commun de se déployer à partir d'une critique du concept du signe. Chez Derrida, cette critique se développe à partir du caractère « arbitraire » du signe, tandis que Gadamer met plutôt l'accent sur sa dimension « iconique ». Les deux visent donc à « dépasser » le concept de signe. Ces deux tentatives de « dépassement » prennent, en effet, appui sur la distance existant entre signifiant et signifié : Gadamer vise à la supprimer alors que Derrida tente de l'universaliser. Dans les deux cas, cette entreprise est pour ainsi dire réalisée par deux « surcroîts », soit un surcroît de temps et un surcroît d'espace. Gadamer soutient ainsi que l'image contient un surcroît d'être et Derrida

affirme que ce surcroît induit plutôt un appauvrissement ontologique. Pour lui, ce surcroît ne correspond pas à un surcroît d'être mais est plutôt voué à soustraire l'écriture à toute ontologie.

C'est donc à partir de ces interrogations sur le langage que nous tenterons de reconstruire un dialogue, voire un débat entre Derrida et Gadamer. Toutefois, ce débat ne peut prendre forme que d'une manière pour ainsi dire « indirecte ». Une telle confrontation, en effet, n'est envisageable qu'à partir d'un terrain commun, et ce terrain commun est celui de la critique de la philosophie de Heidegger qui fut menée à la fois par Gadamer et par Derrida. Cette critique, comme nous l'avons souligné, se concentre autour du concept heideggérien du *Dasein*. Nous suivrons donc les étapes de cette critique. Et il s'agira pour nous de démontrer comment la critique du concept du signe intervient dans les domaines qui ne sont pas uniquement ceux de la stricte interrogation langagière. Nous tenterons, en effet, de faire voir comment cette opposition structure et détermine les conceptions gadamerienne et derridienne de l'art et de l'« esthétique ». Nous verrons également qu'il en est de même lorsque nous abordons la critique derridienne et gadamerienne des concepts heideggériens de temps et de mort. L'ensemble de ce parcours nous permettra enfin de voir qu'autant l'universalisation de la distance entre le signifiant et signifié que sa suppression aboutissent à la dissolution du concept du sujet et de celui du *Dasein*. Mais ce faisant l'herméneutique et la déconstruction se retrouvent devant une difficulté qui est celle de l'impossibilité de maintenir un quelconque moment critique.

Cette reconstruction s'organise principalement autour d'un certain nombre de thèmes communs qui furent développés explicitement par

---

<sup>8</sup>Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 294 ; • Signature.

Gadamer et par Derrida. Le premier de ces thèmes sera bien sûr celui du langage. À cet effet, nous nous pencherons plus spécifiquement sur la troisième partie de *Vérité et Méthode*<sup>9</sup> et sur le premier volet de *De la grammatologie*.<sup>10</sup> Quant au rapport à la philosophie husserlienne que nous aurons l'occasion d'examiner, nous concentrons notre analyse sur les textes que Gadamer et Derrida ont explicitement consacrés à la philosophie de Husserl. Ces textes sont dans le cas de Derrida *L'origine de la géométrie*,<sup>11</sup> *La voix et le phénomène*,<sup>12</sup> « *La forme et le vouloir-dire* »,<sup>13</sup> et « *Genèse et structure* ». <sup>14</sup> Dans le cas de Gadamer, il s'agira de l'ensemble des essais consacrés à Husserl et réunis dans le tome 3 des *Gesammelte Werke*.<sup>15</sup> Le deuxième thème est celui de la *mimesis*. Et à cet égard nous confronterons « *La double séance* »<sup>16</sup> de Derrida à la première partie de *Vérité et Méthode*.<sup>17</sup> Ce qui veut dire, grosso modo, que nous confronterons les

---

Événement, Contexte », *Marges de la philosophie*, Seuil, Paris, 1972, p. 376.

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* Bd. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, (cité ci-après *Wahrheit und Methode, GW* Bd. 1) ; tr. fr. *Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996, p. 387-494.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 11-145.

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F. Paris, 1962.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1967.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, « *La forme et le vouloir-dire* », *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 185-202.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, « *Genèse et la structure* », *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 229-251.

<sup>15</sup> « *Die phänomenologische Bewegung* » (1963), « *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* » (1969) et « *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* » (1974), *Neuere Philosophie I, Hegel-Husserl-Heidegger, GW, Bd. 3*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 105-171.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, « *La double séance* », *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 199-318.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, GW* Bd. 1, p. 9-174 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 405-516.

interprétations gadamerienne et derridienne de *L'origine de l'œuvre d'art* de Heidegger et du *Philèbe* de Platon. Les troisième et quatrième volets de notre thèse se tournent du côté des lectures des concepts de temps et de mort chez Heidegger proposées par Gadamer et Derrida. Nous examinerons d'abord « Ousia et grammè »<sup>18</sup> de Derrida, et « Über leere und erfüllte Zeit »<sup>19</sup> de Gadamer, pour ensuite nous pencher sur *Apories*<sup>20</sup> de Derrida, et « Der Weg in Kehre »<sup>21</sup> et « Der Tod als Frage »<sup>22</sup> de Gadamer.

Outre les deux recueils consacrés à la rencontre parisienne<sup>23</sup> - malgré un intérêt toujours croissant pour l'herméneutique et pour la déconstruction, et malgré le fait qu'on thématise de plus en plus souvent le rapport « herméneutique-déconstruction » - il n'existe, à notre connaissance, que deux livres<sup>24</sup> strictement consacrés au rapport Gadamer-Derrida. D'abord, il y a *Herméneutique et grammatologie* de Jean Greisch, livre qui fut publié avant

<sup>18</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 31-78.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, p. 137-153 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *Apories*, Galilée, Paris, 1996.

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Weg in die Kehre », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 271-284.

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Tod als Frage », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 161-172 ; tr. fr. « La mort comme question », *Langage et vérité*, Gallimard, Paris, p. 113-127.

<sup>23</sup> *Text und Interpretation, Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Philippe Forget (Hrsg.) et *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (eds.)

<sup>24</sup> Et ceci sans compter, bien sur, les articles Ernst Behler, Otto Pöggeler et Jean Grondin. Cf. Ernst Behler, « Nachwort: Hermeneutik und Dekonstruktion », dans Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida, Schönig, München, 1988, p. 147-168 ; Otto Pöggeler, « Hermeneutik und Dekonstruktion », *Schritte zur einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, München, 1994, p. 479-498 ; Jean Grondin, « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction », *Archives de Philosophie*, tome 62, Cahier 1, 1999, p. 5-17

la rencontre parisienne et qui avait en quelque sorte anticipé le malentendu qui allait s'y faire jour. Le livre place principalement ce débat virtuel entre Gadamer et Derrida sous le signe du langage. Bien que Derrida dans ses travaux ultérieurs cesse de traiter explicitement de la problématique langagière, celle-ci nous paraît toutefois toujours cruciale pour la déconstruction, de même que pour le rapport entre Gadamer et Derrida.<sup>25</sup> C'est pourquoi, du reste, nous avons abondamment exploité les acquis de livre de Greisch, et ce, surtout dans le premier chapitre où nous tenterons de l'envisager dans l'optique des questions de la modernité, de la réflexion et de la critique. En ce sens, nous voyons notre thèse comme un prolongement du travail de Greisch. Nous tentons pour notre part d'aborder le débat Gadamer-Derrida en examinant plus directement leur rapport à Heidegger, à savoir au *Dasein* au transcendantalisme et à la finitude. Nous prenons bien sûr en considération les publications de Derrida et de Gadamer parues depuis lors.<sup>26</sup>

Le deuxième livre, paru tout récemment, est *Erfahrung und Interpretation* de Toni Tholen. L'auteur essaie de développer « une dialogique dialectique » et de comprendre l'herméneutique et la déconstruction comme deux réinterprétations de l'« expérience dialectique » hégélienne. Il nous semble qu'il y a tout lieu de questionner la possibilité d'un tel projet, du moins quant à la déconstruction. Dès lors, ce livre nous paraît beaucoup plus intéressant dans son volet esthétique, malgré la pratique déconcertante de l'auteur qui consiste à citer Derrida en traduction anglaise.

Dans un certain sens, on pourrait aussi ajouter *Radical Hermeneutics* de John Caputo. Cependant à la différence de livre du Greisch et de celui de

<sup>25</sup> Nous ne voulons nullement dire que 'tout est langage'.

<sup>26</sup> Il faut également souligner l'importance de la parution des *Gesammelte Werke* de Gadamer pour les recherches herméneutiques.

Tholen, Caputo accorde d'emblée un avantage à la déconstruction. Ainsi il tente de dégager ce qu'il appelle l'herméneutique radicale, et ce livre apporte à cet égard, il faut le dire, des développements très intéressants. Pour notre part, nous nous sommes bornés à préciser la position de Gadamer et de Derrida. Aussi avons-nous tenté de conserver une égale distance face à ces deux auteurs.

## CHAPITRE I

### Le langage comme image et le langage comme écriture généralisée

Dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur la problématique du langage, telle qu'elle est envisagée par l'herméneutique et par la déconstruction. Nous tenterons de faire voir comment 'tout découle d'une conception du langage'. Gadamer affirme explicitement un *Vorrang der Sprachlichkeit*, et il emprunte le mot de Schleimacher qu'il place en exergue de la troisième section de *Vérité et Méthode* : « La seule chose qui est présupposée dans l'herméneutique est le langage » (*Alles Voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache*).<sup>1</sup> Derrida, dans la première phrase du premier chapitre de sa *Grammatologie* soutient que « Quoi qu'on pense sous ce titre, le problème du langage n'a sans doute jamais été un problème parmi d'autres ». <sup>2</sup> Tout d'abord, il s'agit pour nous de comprendre comment l'herméneutique gadamérienne entrevoit ce « problème du langage » et,

---

<sup>1</sup> Cf. aussi Hans-Georg Gadamer, « Das Problem der Sprache bei Schleimacher », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 361.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 15.

ensuite, comment le langage est « présupposé » dans la déconstruction. Ceci nous permettra de faire voir, en dépit des apparences, que Gadamer et Derrida partagent un certain nombre de points communs eu égard au langage. Ce faisant, nous serons amenés à identifier les raisons qui les conduisent à prendre leurs distances face à la philosophie heideggérienne de l'époque de *Sein und Zeit*, tout en signalant leur attachement au dernier Heidegger. Cela dit, nous soulignerons aussi ce qui les en sépare. Nous expliciterons quelques-unes des prémisses de l'herméneutique et de la déconstruction, prémisses qui sont, du moins le croyons-nous, à la source de certaines de leurs difficultés respectives.

En nous concentrant principalement sur la troisième partie de *Vérité et Méthode* et la première de *De la Grammatologie*, nous tâcherons donc de tracer les contours d'une 'conception du langage' chez Derrida et chez Gadamer tout en reprenant le mot de Gadamer selon lequel « *Philosophie ist immer auch Sprachkritik* ». <sup>3</sup> Puis, nous tenterons de faire voir comment ces conceptions du langage sont à la source de l'ensemble des oppositions fondamentales entre l'herméneutique et la déconstruction. Sans doute ne pouvons-nous pas isoler complètement la question du langage, puisque tout l'ensemble de la problématique, autant déconstructiviste qu'herméneutique, en est fortement solidaire. Dès lors, on peut toujours parcourir le même chemin suivant le sens inverse, et, partant de l'ontologie et des catégories fondamentales, en déduire ensuite une conception du langage. Cependant, nous avons plutôt choisi de suivre la voie qui part du langage.

Certes, tout découle d'une conception du langage, mais il ne s'agit pas d'une conception du langage au sens courant, encore moins d'une conception linguistique. Pour Derrida comme pour Gadamer, le langage n'est

pas un moyen de communication, ni un « système », et à cet égard ils sont en parfait accord avec Heidegger. Par ailleurs, les trois auteurs sont contre une 'philosophie du langage' (*Sprachphilosophie*) ou encore contre une « linguistique ». Toutefois, il n'en reste pas moins que pour Heidegger ainsi que pour Gadamer, la figure privilégiée de l'histoire de la pensée sur le langage est Wilhelm von Humboldt. En revanche, Derrida accorde un rôle privilégié à Ferdinand de Saussure.<sup>4</sup> Ainsi apparaît déjà une première différence qui peut nous orienter : d'un côté Humboldt, de l'autre le structuralisme. Cela se reflète aussi dans le 'choix' des poètes qu'ils 'interprètent' ; pour Gadamer et pour Heidegger, le poète privilégié est Hölderlin, chez Derrida ce privilège est accordé à Mallarmé.

Enfin, il nous semble pertinent de faire apparaître l'importance d'une autre figure philosophique dans ce débat entre herméneutique et déconstruction : cette figure est celle de Husserl. En somme, on pourrait se risquer à dire que dans ce débat autour du langage, c'est davantage la figure de Husserl que celle de Heidegger qui est révélatrice.

\*  
\* \*

Tout d'abord, pour mettre en perspective notre problématique, indiquons quelques traits que Gadamer et Derrida ont en commun et

---

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Stellung der Philosophie in der Gesellschaft », *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 316.

<sup>4</sup> Cf. le chapitre « La philosophie devant la linguistique » de *Herméneutique et grammatologie* de Jean Greisch, p. 69-102, ce qui est aussi le sous-titre de l'article de

comment ils se placent dans le sillage de Heidegger. En premier lieu, ce que nous appelons par commodité 'la conception du langage' chez ces auteurs est inséparable d'une critique de la compréhension courante, voire traditionnelle du langage. Plus précisément, elle est inséparable de la critique de la conception du langage qui, à quelques exceptions près, domine toute l'histoire de l'Occident. Cette histoire est celle d'une époque où le concept de signe s'avère décisif pour la compréhension du langage : le langage est compris à partir du signe.<sup>5</sup> Bien que le langage soit au cœur de ces projets philosophiques, soulignons une fois de plus que ce n'est pas un intérêt linguistique qui guide l'herméneutique et la déconstruction dans leur critique

---

Derrida « Le supplément de copule ». Cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 209-246.

<sup>5</sup> Quant au dernier Heidegger à propos du concept de signe, Otto Pöggeler écrit : « Heidegger versteht das Zeigen und die Zeige nun aber nicht (wie es die abendländische Sprachbetrachtung gewöhnlich tut) von den Zeichen her, die der Mensch setzt, will er doch überhaupt nicht einen seienden Grund für die Sprache beibringen, da das Suchen nach Gründen am Wesen der Sprache vorbeifragen könnte. Heidegger fragt vielmehr, was sich im Zeigen « rege » und das « Regsame » des Zeigens zum Austrag bringe ». Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 278. Cependant, dans *Sein und Zeit*, le concept de signe n'a rien de péjoratif. En ce sens, Apel parle d'une pragmatique chez Heidegger, cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 166.

Dans *Sein und Zeit*, le thème du signe apparaît au moment où Heidegger analyse la structure de la *Verweisung*, celle-ci étant conçue comme présupposition de la *Zuhandenheit* et comme le fondement ontologique de la structure du monde (*Weltlichkeit überhaupt*). Dans le paragraphe 17 de *Sein und Zeit* qui est consacré à l'analyse du signe, 'le signe' n'est pas compris exclusivement comme un signe linguistique, mais il est pris dans son sens le plus large. La phrase suivante est instructive à cet égard : « Le signe est un étant ontiquement à-portée-de-la-main (ein ontisch Zuhandenes) qui, en tant que cet outil déterminé, fonctionne en même temps comme quelque chose qui indique la structure ontologique de l'être à-portée-de-la-main (ontologische Struktur der Zuhandenheit), de la totalité de renvois et de la mondanéité ». Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 82 ; tr. fr. E. Martineau, *Être et Temps*, p. 80. Le signe est dans la structure de renvoi (*Verweisung*), qui sert de fondement ontologique. Ainsi, le signe se fonde dans la structure du renvoi qui est à la base de la *Zuhandenheit* et qui, elle, n'est pas un signe.

respective. Il ne s'agit pas non plus de fournir une nouvelle « philosophie du langage ».

Un autre trait commun qui surgit ici est le thème de l'oubli. Chez Heidegger, c'est l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*), lequel est mis en rapport avec le langage.<sup>6</sup> Chez Gadamer, il intervient comme l'oubli du langage (*Sprachvergessenheit*). Chez Derrida enfin comme l'oubli de l'écriture. Ce qui se trouve oublié ou occulté est donc l'être, le langage, et l'écriture. Mais au fond il s'agit toujours de l'être : du langage comme « la maison de l'être » chez Heidegger, du langage comme « l'être qui peut être compris » chez Gadamer, et du langage pensé à partir de la trace, qui est « avant » l'être heideggérien, qui est « plus originaire », même « ultra-transcendantal », chez Derrida. En somme, l'enjeu de ce triple oubli est au fond ontologique.

L'oubli, au sens heideggérien, l'événement qui dans les trois cas est décisif pour toute l'époque, remonte à Platon. Il s'agit donc d'une époque qui commence avec Platon et qui est en train de s'achever. Bien que Gadamer, à la différence de Heidegger, ne parle pas de l'histoire d'être qui est l'histoire de son oubli, ni de l'histoire de l'Occident comme de l'histoire du logocentrisme qui est en même temps celle de l'abaissement de l'écriture, il parle du moins d'une histoire de l'oubli du langage (« *Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens* »). Dès lors, il n'est pas exagéré de parler ici de « l'époque », et c'est le point où Derrida et Gadamer rejoignent Heidegger. Il est vrai qu'« époque » prend une signification pour ainsi dire plus forte ou plus heideggérienne chez Derrida que chez Gadamer. Et cela

---

<sup>6</sup> L'oubli de l'être se manifeste comme l'oubli de la différence ontologique, ce qui cependant laisse une trace dans le langage. Cf. « Der Spruch des Anaximander », *Holzwege*, p. 321-373 ; tr. fr. « La parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1969, p. 387-449.

vaut pour tous les travaux de Derrida bien qu'il soit plus prudent dans ses textes plus récents. Ainsi dans *De la Grammatologie* Derrida caractérise-t-il la rature du mot « *Sein* » chez le dernier Heidegger comme quelque chose qui, à la fois, marque l'achèvement d'une époque et l'avènement d'une nouvelle :

Cette rature est la dernière écriture d'une époque. Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal. S'efface en restant lisible, se détruit en se donnant à voir l'idée même de signe. En tant qu'elle dé-limite l'onto-théologie, la métaphysique de la présence et le logocentrisme, cette dernière écriture est aussi la première écriture.<sup>7</sup>

Quant à Gadamer, voilà son propos sur le changement décisif dans la compréhension du langage qui s'annonce par la discussion du *Cratyle* où le concept du signe remplace le concept d'image :

Ce n'est pas seulement une modification de vocabulaire technique ; ce changement exprime au contraire une décision d'importance historique, qui commande toute notre manière de penser ce qu'est le langage et qui a fait époque.<sup>8</sup>

Dans ces conditions, pour Derrida et pour Gadamer, ce n'est pas un hasard si le langage est placé au centre des recherches contemporaines, ce qui, du reste, ne vaut pas que pour la philosophie. De plus, tout se passe comme s'il existait une correspondance entre le mouvement de l'histoire et la pensée déconstructiviste. Le premier chapitre de *De la grammatologie* s'ouvre ainsi sur la constatation que le problème du langage « ...jamais autant qu'aujourd'hui... n'avait envahi *comme tel* l'horizon mondial des

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 38.

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 418 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 437.

recherches les plus diverses... », et que cette « inflation du signe 'langage' est l'inflation du signe lui-même, l'inflation absolue, l'inflation elle-même ».<sup>9</sup>

En effet, pour les deux auteurs, c'est Heidegger qui a eu le mérite de propulser le langage au premier rang. Dans le passage que nous venons de citer, nous avons vu que la position que Derrida accorde à Heidegger correspond à celle que Heidegger accorde à Nietzsche, à savoir celle de l'achèvement et du commencement. À cet égard, Gadamer ne manque aucune occasion de souligner le rôle capital de Heidegger pour sa propre herméneutique. On peut lire, en effet :

Ainsi de toute la tradition phénoménologique Heidegger (et, au commencement, sans qu'il y mette toute la force) a été le premier, et après lui Hans Lipps, à accorder au langage la position centrale, ce qui caractérise la problématique actuelle de la philosophie. *[So hat von der phänomenologischen Tradition her erst Heidegger (auch er nicht sogleich mit voller Wucht) und nach ihm Hans Lipps der Sprache die Zentralstellung erworben, die die heutige Problemlage der Philosophie - (...) auszeichneft.]*<sup>10</sup>

Par ailleurs, Gadamer et Derrida comprennent la *Kehre* heideggérienne comme un tournant langagier. Dans un certain sens, on pourrait dire que les deux partent de la philosophie du langage du dernier Heidegger, ce qui est, du reste, avoué explicitement par Gadamer, et ce qui

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 15.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW, Bd. 3, p. 142.

Toutefois, dans *Sein und Zeit* le langage est loin de jouer le rôle que lui sera accordé dans les travaux ultérieurs de Heidegger. Le langage ou plus exactement le « parler » (*die Rede*) y est compris comme un fondement existentiel-ontologique, et est « cooriginnaire » (*gleichursprünglich*) avec « l'affection » (*Befindlichkeit*) et « le comprendre »

est manifeste chez Derrida. Or, le sens du tournant langagier heideggérien est interprété différemment par l'herméneutique et par la déconstruction. Chez Gadamer, le tournant est compris comme un tournant anti-transcendantal, tandis que chez Derrida le tournant est interprété comme un abandon de l'ontologie, ou plutôt comme ce qui ouvre une possibilité de déjouer toute ontologie mais qui doit cependant passer par une phase transcendante.

### a) Gadamer : le langage comme image

Essayons maintenant d'esquisser les grandes lignes de la théorie du langage chez Gadamer. Tout d'abord, penchons-nous sur son volet critique qui se place sous le signe de la critique de l'oubli du langage. Entre la chose et le mot, croit Gadamer, existait une unité, et ce à un point tel que la question de leur rapport, à savoir la question du langage lui-même, n'a pu être posée qu'au moment où cette unité est devenue problématique : « À l'origine, l'unité intime du mot et de la chose va toujours... de soi... » (*Die innige Einheit von Wort und Sache ist aller Frühzeit... selbstverständlich...*).<sup>11</sup> Ce sont ces mots qui ouvrent la partie « critique » de la troisième section de *Vérité et Méthode*, consacrée à la *Prägung* (forgeage, formation) du concept du langage dans l'histoire de la pensée occidentale. À l'autre extrémité de cette unité naturelle et de cette inconscience face au langage se trouve la conception instrumentaliste contemporaine. Or, à cet égard, la pensée grecque amorce déjà un changement.

---

(*Verstehen*): « Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenziell gleichsprünglich ». Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 161 ; tr. fr. *Etre et Temps*, p. 129.

Ce changement, selon Gadamer, s'annonce dans le *Cratyle* et s'exprime par le questionnement sur la « justesse » (*orthotes, Richtigkeit*) des noms. La question de départ du *Cratyle*,<sup>12</sup> notamment la question de savoir s'il existe un rapport naturel entre les mots et les choses, présuppose une certaine conception et une certaine compréhension du langage.

Gadamer pourtant ne manque pas de rappeler les faiblesses de l'une et de l'autre théories discutées dans le *Cratyle*. Pour lui, la faiblesse de chaque thèse est évidente : la limite du conventionnalisme tient au fait qu'il n'y a pas de langage privé, c'est-à-dire que le concept même de langage implique qu'on ne peut pas changer ni modifier les noms, puisque le langage est justement ce qui suppose toujours un monde commun. La limite de la théorie de la ressemblance, aux yeux de Gadamer, est également claire : le langage n'est pas un moyen que nous pouvons manipuler pour exprimer les choses d'une manière plus ou moins correcte. En réalité, Gadamer va ici un peu vite, et en essayant de réfuter les deux thèses, il ne fait que répéter la même objection : le langage n'est pas un instrument. Les deux thèses souffrent alors de la même défaillance fondamentale parce que dans les deux cas le langage est compris comme un instrument (le mot que Gadamer utilise ici est le terme heideggérien *Zuhandenheit*). Ce qui est donc le plus important ici pour l'herméneutique philosophique, c'est justement l'arrière-plan de ce débat. En s'interrogeant sur la « justesse » du mot, on a déjà implicitement répondu à la question fondamentale, c'est-à-dire à la question du rapport entre les mots et les choses. Le questionnement dans le *Cratyle* entraîne, ou mieux, suppose une séparation radicale entre les mots et les choses. Ainsi par là-même l'essentiel est déjà décidé. Et cette séparation

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 409 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 428.

<sup>12</sup> Cf. Gérard Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Seuil, Paris, 1976.

rend possible la question de la vérité des mots, de telle sorte que le domaine de la vérité est désormais exclusivement réservé à la « chose », tandis que le mot en est expulsé. Et ce n'est qu'après coup qu'on juge de sa vérité, car les mots doivent se régler selon les choses, les mots n'ouvrent plus sur la vérité, mais ils représentent plutôt un obstacle. Bien que Gadamer crédite Platon d'une compréhension plus subtile de ce rapport qui dépasserait les deux théories opposées discutées dans le *Cratyle*, ce n'est, selon lui, qu'à partir de Platon que le mot devient « seulement le nom », ce qui signifie qu'il n'atteint pas l'être vrai. Car, soutient-il, « Platon a reculé devant le vrai rapport du mot et de la chose ». Et c'est Platon qui, de surcroît, par la découverte des idées, a dissimulé « encore plus profondément l'essence propre du langage » (*das eigene Wesen der Sprache*) que les sophistes. Le mot devient le signe (*Zeichen*). Et pour Gadamer, le signe signifie toujours « simple signe » (*blosses Zeichen*).

Le destin du langage était ainsi décidé : le langage n'est qu'un système de signes qui décrit l'objectivité. Cependant, pour Gadamer, cet oubli du langage dont l'avènement remonte à ce texte fondamental de la pensée grecque, ne prend son plein essor que dans l'*Aufklärung*. Ce qui était en germe dans le *Cratyle* se manifeste le plus nettement dans l'*Aufklärung* et son exigence de disponibilité (*Verfügung*) universelle. Dans cette compréhension instrumentale du langage qui transforme le langage en un système de signes, le lieu du sujet est déjà déterminé, étant donné que c'est le sujet qui se sert du mot et qui le manipule en le réduisant à un simple moyen. C'est pourquoi la mathématisation, la formalisation du langage va de pair avec une subjectivation du langage. Finalement, poursuit Gadamer, le langage lui-même est devenu objet d'étude ; le langage vidé de tout contenu et pris « en soi », voilà le dernier stade ou la conséquence ultime de cet oubli. Dès lors, l'idéal de la science du langage et de la linguistique ne peut être que la recherche d'un métalangage. Peu importe que ce projet soit en

principe irréalisable et voué à l'échec : le métalangage reste l'idéal des recherches linguistiques.<sup>13</sup> L'histoire de la compréhension du langage va ainsi de l'inconscience langagière (*Sprachunbewusstheit*) de la Grèce classique à la conscience contemporaine du langage. Mais cette conscience du langage va inévitablement de pair avec une compréhension instrumentale, traduisant ainsi le dernier stade de l'oubli platonicien. Le « procès du devenir conscient » (*Prozess der Bewusstwerdung*) n'est pas un fait neutre parce qu'il est en même temps celui de l'instrumentalisation du langage. Le langage « comme tel » ne peut apparaître et ne peut devenir l'objet de la science qu'au moment où il devient un simple moyen. Ce procès, qui suppose donc une certaine distance par rapport au langage, trahit inéluctablement son abaissement, la perte ou la diminution de sa valeur (*Sprachentwertung*). Cette perte, aux yeux de Gadamer, consiste en une perte du 'contenu' du langage, de sa choseité (*Sachlichkeit*) spécifique, de sorte que sa « forme » devient le thème unique des réflexions sur le langage.

Si Platon « a reculé devant le vrai rapport du mot et de la chose », et si toute la tradition ultérieure, à quelques exceptions près, est déterminée par ce recul, quel est alors, aux yeux de Gadamer, leur vrai rapport ? Comment

---

<sup>13</sup> La recherche d'un métalangage était pour Heidegger le signe le plus manifeste d'une compréhension instrumentale du langage. Citons la critique heideggérienne de *Unterwegs zur Sprache* : « La philosophie scientifique qui poursuit la production d'une telle « super-parole » se comprend elle-même conséquemment comme métalinguistique. Ce mot sonne comme métaphysique ; mais il ne fait pas que sonner comme lui : il est comme lui ; car la métalinguistique est la métaphysique de la technicisation universelle de toutes les langues en un seul instrument, l'instrument unique d'information, fonctionnel et interplanétaire. Métalangue et satellites, métalinguistique et technique spatiale sont le Même ». *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 150 ; tr. fr. *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 144-145.

le décrit-il ? Tout d'abord, contre les deux hypothèses du *Cratyle*, Gadamer veut faire valoir « la vérité des mots »<sup>14</sup> :

La « vérité du mot » ne repose certes pas sur sa justesse, sur sa juste convenance à la chose. Elle réside au contraire dans sa spiritualité accomplie, c'est-à-dire dans le fait que le sens du mot est manifeste dans le son. (*Die « Wahrheit » des Wortes liegt freilich nicht in seiner Richtigkeit, seiner richtigen Anmessung an die Sache. Sie liegt vielmehr in seiner vollendeten Geistigkeit, d.h. dem Offenliegen des Wortsinnes im Laut*).<sup>15</sup>

Autrement dit, du fait même que le mot possède une signification, il est toujours « juste ». Dès lors, tous les mots sont « justes » ou « vrais », comme le dit Gadamer. La vérité ou la fausseté du mot appartient au domaine de son emploi. On peut les employer d'une manière incorrecte, mais tous les mots considérés pour ainsi dire « en soi » sont vrais. De plus, on peut parler d'une « perfection absolue du mot » :

Cela donc a un sens de parler d'une *perfection absolue du mot*, dans la mesure où il n'existe absolument aucune relation sensible et, par conséquent, *aucune distance* entre son apparence qui tombe sous les sens et sa signification. (*So hat es Sinn, von einer absoluten Perfektion des Wortes zu sprechen, sofern zwischen seiner*

<sup>14</sup> Dans un texte important rédigé en 1971, qui ne fut publié qu'en 1993, Gadamer veut explicitement rattacher le projet du dernier Heidegger à l'idée de la « vérité du mot » : « So lässt sich an Heideggers spätere Einsicht anknüpfen und die Frage nach der Wahrheit des Wortes stellen. », Hans-Georg Gadamer, « Von der Wahrheit des Wortes », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, 1993, p. 40.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 415 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 434.

*sinnenfälligen Erscheinung und seiner Bedeutung überhaupt kein sinnliches Verhältnis, mithin kein Abstand besteht).*<sup>16</sup>

Voyons ce que signifie cette « perfection absolue du mot ». En quoi consiste-t-elle ? La « perfection » et la vérité des mots consisteraient tout simplement en leur signification. En réalité, elles résident dans le fait que le mot possède la signification, ce qui revient à dire que le mot doit sa perfection au sens. La « vérité du mot » tient au son et au sens (*Wortsinn und Laut*). Dans cet important passage, les termes que Gadamer utilise pour déterminer la « perfection absolue du mot » sont « signification » (*Bedeutung*) et « qui tombe sous les sens » (*sinnenfälligen Erscheinung*). Il s'avère qu'au fond la vérité et la « perfection absolue » du mot portent sur l'unité du mot, sur l'unité qui est comprise comme signification, à savoir comme l'unité du sens et du son. Et cette unité est désignée comme spiritualité (*Geistigkeit*). Il faut remarquer ici un glissement terminologique que Gadamer passe sous silence. Tout au long du chapitre précédent (« *Sprache als Medium hermeneutischer Erfahrung* ») et jusqu'au chapitre que nous examinons (« *Prägung des Begriffs der Sprache* »), Gadamer a évoqué l'unité du mot et de la chose ainsi que celle du mot et de la pensée. Alors qu'ici c'est le rapport « du mot et sa signification » qui est en question. C'est donc maintenant le concept de signification (*Bedeutung*) qui constitue l'unité du mot. L'unité conçue comme unité du son et du sens.

La « perfection du mot » réside dans le fait qu'il n'y a pas d'écart ou de distance entre sa signification et son moment matériel. Surgit donc ici l'idée de la distance (*Abstand*) qui est, en effet, décisive pour toute cette

---

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 415 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 434.

analyse. C'est en réalité la distance qui rend le signe possible.<sup>17</sup> Cette distance est caractérisée comme une relation sensible, c'est-à-dire comme la relation qui doit être supprimée dans la dimension de la spiritualité. Ce qui s'oppose à la distance (*Abstand*) est décrit en termes de spiritualité comme « geistige », et comme « intime » (*innige*).

Cela étant, on pourrait être tenté de soulever ici une objection contre Gadamer. On pourrait notamment lui reprocher qu'en évoquant « la perfection absolue du mot » la question cratylienne est seulement déplacée, de sorte qu'on peut s'interroger sur le rapport entre la signification et le mot, tout en restant dans le cadre du questionnement cratyléen. En d'autres termes, on peut être tenté de traduire l'aporie cratyléenne en termes saussuriens. Mais, semble-t-il, cette question n'est justement plus permise. Car entre le son et le sens il n'y a plus aucun rapport qui impliquerait l'existence d'une distance quelconque entre le mot et sa signification. Ce qui veut dire que le mot ne serait plus un signe.

Comment cette distance entre le mot et la chose, ou entre le son et la signification, est-elle supprimée chez Gadamer ? Tout d'abord, quand il s'agit de préciser le rapport entre le mot et la chose, il est erroné de parler d'une distance de ressemblance (*Ähnlichkeitsabstand*). « Or, le mot nomme la chose d'une manière beaucoup trop intime ou spirituelle pour que la question de la distance dans la ressemblance... en vienne à se poser » (*Das Wort nennt aber auf eine viel innigere oder geistigere Weise die Sache, als das*

---

<sup>17</sup> C'est Jean Greisch qui souligne l'importance de concept de la distance dans le signe. Cf. Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, p. 95. Nous insisterons davantage sur ce point et nous tâcherons de faire voir comment cette idée de distance intervient au delà du domaine strictement linguistique.

*Ähnlichkeitsabstand... hier statt hätte*).<sup>18</sup> Ce n'est donc pas un rapport de la *mimesis* conçu comme ressemblance ou imitation. Au contraire, il s'agit d'un rapport qui est beaucoup plus intime ou plus spirituel que celui de similitude entre la chose et le mot. C'est pourquoi le rapport ne permet pas une comparaison, il n'est pas un rapport de « plus » et de « moins ».<sup>19</sup>

La simple imitation (*blosse Nachhamung*), « l'être comme » contient donc toujours d'emblée la possibilité de faire naître la réflexion sur la distance ontologique (*Seinsabstand*) qui sépare imitation (*Nachhamung*) et modèle (*Vorbild*).<sup>20</sup>

Maintenant nous comprenons mieux en quoi consiste le recul de Platon : il a sauvé le concept de la distance (*apechei*). Ou, du moins, il l'a sauvé en principe, puisque c'est le concept de la *mimesis* qui laisse cette possibilité ouverte. Et cette possibilité de distance ouvre à son tour la

<sup>18</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 414 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 433.

<sup>19</sup> Bien que la pensée gadamerienne sur le langage ne se développe point en dialogue avec les théories sémiotiques et linguistiques contemporaines, il est toutefois possible de faire un rapprochement avec les théories qui traitent de la dimension iconique du signe. En ce sens, s'il est justifié de parler d'un iconisme chez Gadamer, il faudrait alors cependant tenir compte de sa spécificité, à savoir qu'elle ne tient pas au degré de ressemblance entre « l'image » et « l'objet », mais plutôt au rapport de ressemblance tout court. La 'dimension iconique' ne comprend pas non plus un rapport « analogique », ni « motivé ». Chez Gadamer, l'iconique, du moins nous semble-t-il, tient à la dimension de la participation. Ainsi ce moment 'iconique' du mot chez Gadamer échapperait à la critique de l'iconisme qu'entreprend Umberto Eco, Cf. *La structure absente*, Paris, Mercure de France, 1972. Il serait toutefois intéressant, eu égard aux concepts d'image, de signe, de représentation et de signification, de même qu'eu égard au concept de réflexion et à la métaphore du miroir, de confronter la conception gadamerienne du mot à la thèse selon laquelle les miroirs ne sont ni des icônes ni des signes, n'ayant pas à voir avec des significations, mais sont tout simplement des prothèses. Umberto Eco, *Sugli specchi, Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Bompiani, Milano, 1987, p. 9-37. Nous reviendrons à cette métaphore du miroir chez Gadamer et chez Derrida.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 414 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 433.

voie vers la possibilité de comprendre le langage comme signe. Bien que Gadamer souligne le mérite de Platon qui, en tant que « vrai dialecticien », tâche de dépasser la distance, il n'en demeure pas moins qu'« il subsiste toujours une distance (*apechei*) - même si le vrai dialecticien la surmonte pour lui-même » [*Immer ist Abstand (apechei) - auch wenn der wahre Dialektiker für sich diesen Abstand überwindet*].<sup>21</sup> Cette « tâche dialectique », Gadamer la reprendra à son compte, de sorte que l'une des constantes de l'herméneutique constitue précisément cette volonté de supprimer la distance. Et nous pouvons dire que la volonté du sens signifie la volonté de supprimer la distance. Cette volonté réapparaîtra toujours et à différents niveaux chez Gadamer : supprimer la distance entre le mot et la chose, entre le sujet et l'objet, supprimer la distance entre la langue maternelle et la langue étrangère etc.

Gadamer veut frayer la voie vers une conception du langage que la discussion du *Cratyle* a obstruée : « À l'étroit entre l'image et signe, l'être de la langue ne pouvait qu'être abaissé au rang ontologique de pur signe ».<sup>22</sup> En d'autres mots, étant donné qu'il est exclu que le mot soit une copie, il ne reste plus qu'à conclure que le mot est un signe.

La question qu'il est légitime de poser, celle de savoir si un mot n'est rien d'autre qu'un « pur signe », ou s'il a cependant en lui-même quelque chose de l'« image » (*Bild*), est fondamentalement discréditée par le *Cratyle*. (*Die berechtigte Frage, ob*

<sup>21</sup>Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 412 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 431.

<sup>22</sup>Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 422 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 441.

*das Wort nichts anderes als « reines Zeichen » ist oder doch etwas vom « Bild » an sich hat, wird durch den « Kratylos » grundsätzlich diskreditiert»<sup>23</sup>*

Face à la détermination instrumentaliste du langage qui s'impose dès l'aube de la pensée occidentale, Gadamer envisage donc une autre possibilité, à savoir la possibilité que le mot ne soit pas un signe. Ou plus exactement que le mot ne soit pas uniquement ou seulement le signe. Gadamer joue justement cette possibilité refoulée et dissimulée, c'est-à-dire la possibilité que le mot soit conçu à partir de l'image (*Bild*).

Le mot n'est pas seulement signe (*Das Wort ist nicht nur Zeichen*). En un sens difficile à saisir, il est bien, lui aussi, quelque chose qui tient presque de la copie (*...ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild*). Il suffit d'examiner l'hypothèse diamétralement opposée d'une langue purement technique, pour donner relativement raison à cette théorie archaïque du langage. D'une manière énigmatique, le mot comporte un lien à la chose « reproduite » (*abgebildetes*), une appartenance à l'être de ce qui est reproduit (*Dem Wort kommt auf eine rätselhafte Weise Gebundenheit an das « Abgebildete », Zugehörigkeit zum Sein des Abgebildeten zu*).<sup>24</sup>

Gadamer évoque cette « théorie archaïque » qui pense le langage comme image, mais il ne fournit dans la suite de ce texte aucune argumentation en faveur de cette thèse. Et s'il est convaincant dans sa critique de la théorie instrumentale du langage, il omet, en revanche, de rendre compte de sa propre conception selon laquelle le mot est image. Plutôt que de donner une version positive, l'argumentation de Gadamer se contente d'attaquer la conception courante.

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 418 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 437.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 420 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 440.

Or, suffit-il vraiment de reconnaître les insuffisances de la théorie instrumentaliste pour que soit justifiée la théorie opposée ? À vrai dire, Gadamer estime effectivement que cette théorie a « relativement raison (*relatives Recht*) » et aussi, un peu plus prudemment, que le mot est, « dans un sens difficile à saisir » presque comme une copie (*fast so wie ein Abbild*).

Pour mieux comprendre la thèse selon laquelle le mot n'est pas un signe, rappelons brièvement les passages de *Vérité et Méthode* où Gadamer traite plus explicitement du signe et de l'image. C'est dans la première partie de *Vérité et Méthode* consacrée à la problématique 'esthétique' qu'il explicite ces concepts d'une manière plus détaillée. Et bien sûr, ce n'est pas un hasard, car autant dans la partie esthétique que dans celle qui traite plus spécifiquement du langage, il est question de *mimesis*, de l'original et de son autre. Selon le mot de Husserl, nous nous trouvons ici - à savoir face au problème du langage - dans « une situation tout à fait analogue à celle de l'esthétique ».<sup>25</sup> Cette analogie se trouve effectivement confirmée par le fait que la troisième section du maître-livre de Gadamer maintient le parallélisme avec la première section : tout comme il l'avait fait dans la première section, Gadamer se tourne, dans la section consacrée au langage, vers le néoplatonisme et vers la pensée chrétienne.

Dans ces pages importantes de *Vérité et Méthode* qui traitent de l'art et de la vérité, Gadamer distingue le signe (*Zeichen*), le symbole (*Symbole*), et l'image (*Bild*). Le signe est « le pur renvoi » (*reines Verweisen*), et puisqu'il ne possède aucune valeur ontologique en soi, à titre de pure fonction, son essence est de se supprimer. Quant au symbole, son essence tient à sa fonction de suppléance et il se définit comme « pure suppléance » (*reines*

*Vertreten*). Mais à la différence du signe, le symbole ne renvoie pas seulement à autre chose, mais il est le tenant lieu de ce qu'il représente, « en rendant une chose immédiatement présente ». Dans le cas d'une représentation symbolique, l'être du représenté y est présent « en personne » (*selbst*). Et ceci est un trait fondamental que le symbole partage avec l'image. En revanche, l'image remplit aussi en partie la fonction de renvoi et c'est ce qu'elle a en commun avec le signe. En ce sens, Gadamer peut dire que l'image occupe une position intermédiaire entre le signe et le symbole : « Pour elle, représenter n'est ni simple renvoi ni simple suppléance » (*Sein Darstellen ist weder ein reines Verweisen noch ein reines Vertreten*).<sup>26</sup> Et voici comment Gadamer explicite la différence capitale entre le signe et l'image :

La différence entre image et signe repose donc sur un fondement ontologique. L'image ne s'épuise pas dans sa fonction de renvoi (*Verweisungsfunktion*), mais elle a part dans son être propre à ce dont elle est l'image (...sondern hat in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet).<sup>27</sup>

De plus, rappelons une autre différence notable entre l'image d'un côté et le signe et le symbole de l'autre. Cette différence surgit aussi dans la partie 'esthétique' lorsque Gadamer examine le statut ontologique de l'image. Et cette distinction nous importe aussi puisqu'elle concerne le problème cratylien du rapport du mot et de la chose, ou plus exactement l'opposition entre conventionnalisme et théorie de la ressemblance.

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Max Niemeyer, Halle, 1929, p. 19 ; tr. fr. *Logique formelle et logique transcendantale*, P.U.F., Paris, 1957, p. 32.

<sup>26</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 159 ; trad. fr. *Vérité et Méthode*, p. 173.

<sup>27</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 158 ; trad. fr. *Vérité et Méthode*, p. 172.

Le symbole et le signe ont en commun le caractère d'institution (*Stiftung*). Mais il en va autrement pour l'image car « ... pour l'image il n'existe pas d'institution dans le même sens » (*es [gibt] Stiftung im gleichem Sinne bei dem, was ein Bild ist, nicht...*). Cependant la différence entre l'image d'un côté et le symbole et le signe de l'autre ne se laisse pas réduire à l'opposition cratylle entre la convention et la nature ou ce que la linguistique appelle l'opposition entre l'arbitraire et le motivé. Et Gadamer n'affirme surtout pas qu'il existe un rapport naturel entre l'image et son représenté. De plus, dans le cas des signes dits « naturels », comme des signes « avant-coureurs d'un événement naturel », le caractère d'institution n'est pas mis en question.<sup>28</sup> Toutefois, Gadamer reste muet quand il s'agit de préciser le statut de l'image relatif à l'institution (*Stiftung*).

Revenons maintenant à l'aspect spécifiquement langagier de cette problématique, (de la différence entre signe, symbole et image) soit à la thèse de Gadamer selon laquelle le mot n'est pas un signe et qu'il est à comprendre plutôt à partir de l'image. La question se pose de savoir dans quelle mesure ces distinctions peuvent nous aider à préciser en quel sens le mot est image. L'examen de la valeur ontologique de l'image a démontré que l'image participe à l'être de la 'chose' dont elle est image. Toutefois, pour établir la différence entre signe, symbole et image, Gadamer est obligé de distinguer entre le représenté et la représentation. Et en dernière analyse, dans toutes ces distinctions, il ne s'agit que de la manière par laquelle l'original (*Urbild*), le représenté, est présent (ou absent) dans le signe, le

<sup>28</sup> Tel est le cas du vent du sud qui annonce la pluie, pour se servir de l'exemple de Heidegger qui, par la même argumentation, refuse l'existence des « signes naturels ». Dans le cas des signes naturels, il s'agit toujours des rapports institués parce qu'il est d'abord nécessaire qu'ils soient « reconnus comme signes » (*als Zeichen bekannt*), ou comme le

symbole et l'image. Autrement dit, il ne s'agit que de la distance entre le représenté et la représentation. Pour expliquer que le mot n'est pas signe, Gadamer, comme nous l'avons vu, affirme qu'il est image. Mais pour rendre compte de la spécificité ontologique de l'image, il doit distinguer entre représenté et représentation. D'un côté, la « théorie archaïque » du langage qui pense le mot comme image, doit, pour expliquer l'essence même de son concept d'image, maintenir la distinction entre représenté et représentation, ou plus spécifiquement, entre la chose et le mot. Cette théorie doit donc maintenir une certaine distance entre le mot et la chose. Mais de l'autre côté, l'idée de la « perfection absolue du mot », - l'idée donc qui permet à Gadamer de se dispenser du concept du signe - ne laisse aucune place à cette distance. Il s'avère alors que la distance entre la chose et le mot ne peut jamais être complètement supprimée et que penser le mot à partir de l'image se donne plutôt comme un idéal, de sorte que Gadamer lui-même se trouve coincé entre ces deux conceptions, entre le mot comme signe et le mot comme image.

Cependant, dans son aspect « esthétique », cette distance est interprétée dans un sens « positif », c'est-à-dire que pour le représenté l'image n'est nullement une diminution ou un amoindrissement. Bien au contraire - et ce, dans le sillage de la pensée néoplatonicienne - elle est conçue comme un accroissement, comme un surcroît d'être<sup>29</sup> : « Nous avons vu que dans l'image le représenté parvient à son être même. Il subit un accroissement d'être » (*Wir sahen, das Dargestellte kommt im Bilde zu sich selbst. Es erfährt einen Seinszuwachs*).<sup>30</sup> Toutefois, en traitant explicitement

---

dirait Heidegger, il est nécessaire de les « prendre pour signe » (*zum-Zeichen-nehmen*). Cf. le paragraphe 17 de *Sein und Zeit*.

<sup>29</sup> Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

<sup>30</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 158 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 171.

du langage, ou plus précisément du rapport entre le mot et la chose, Gadamer, étrangement, ne relie pas directement cette idée du surcroît d'être à celle du langage comme image. Ce qui, du moins le croyons-nous, serait la façon d'explicitier comment le mot est image. À vrai dire, Gadamer évoque pourtant cette idée du surcroît, mais sans la reprendre explicitement à son compte et sans la développer. Il la reprend, en effet, dans une formulation pour ainsi dire « faible » du « s'adjoindre quelque chose » (*etwas sich hinzunehmen*) et ce dans le cadre d'un propos sur saint Thomas. Voici ce passage où Gadamer explique comment saint Thomas, s'appuyant sur la pensée néoplatonicienne, détermine le caractère processuel du Verbe :

Dans le processus de l'émanation, ce dont s'écoule quelque chose, l'Un, ne subit pour autant ni privation ni amoindrissement. Il en est de même de la naissance du Fils à partir du Père, qui en cela ne dépense pas quelque chose qui lui appartient mais au contraire s'adjoit quelque chose (*etwas zu sich hinzunimmt*). Or, il en est de même de la procession spirituelle qui se réalise dans le cours du penser, du se dire.<sup>31</sup>

Ce passage résume néanmoins assez fidèlement ce qui est important pour l'herméneutique philosophique dans la pensée néoplatonicienne et la pensée chrétienne. En réalité, chez Gadamer, le problème du rapport entre le mot et la chose se trouve reconduit à un autre aspect langagier, qui est celui du caractère événementiel du langage, et qui est pour lui, bien sûr l'aspect le plus décisif. À vrai dire, au lieu d'explicitier ce sens « difficile à saisir » dans lequel le mot est une image, Gadamer déplace plutôt le problème. Ce déplacement est rendu possible par l'intermédiaire de la pensée chrétienne, qui, comme le remarque Gadamer, témoigne du fait que l'oubli du langage dans l'histoire de l'occident n'est pas total.

---

<sup>31</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 427 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 447.

Pour une philosophie herméneutique, le véritable apport de la pensée chrétienne tient à l'idée de la Trinité et à celle de l'Incarnation. Certes, cet apport n'est pas conçu dans un sens strictement théologique, mais dans la mesure où les problèmes langagiers y sont envisagés par analogie avec des problèmes trinitaires. Au fond, cet apport tient principalement au fait que la pensée chrétienne insiste sur l'unité du mot, et ce, à titre d'unité comprise comme processus.

D'abord, à la différence de la pensée grecque qui comprenait le rapport entre l'âme et le corps d'une manière extérieure, c'est la pensée de l'Incarnation qui établit un lien beaucoup plus intime, et - analogiquement -, il en va de même pour le mot et la chose. Le mystère de l'unité de Dieu le Père et de Dieu le Fils se reflète dans le problème du mystère de l'unité du mot, ainsi que dans le rapport entre penser et parler. Ensuite, la pensée chrétienne introduit l'idée d'événement et d'historicité : ce qui permet de résoudre l'aporie résultant des conceptions du langage comme signe et comme image. Le mot est plutôt conçu comme pur événement : « *Wort ist reines Geschehen* ». L'importance de la pensée chrétienne réside donc dans l'idée selon laquelle le mot est essentiellement un processus (« *Dass das Wort ein Prozess ist...* »).<sup>32</sup> C'est donc dire que c'est le concept d'événement, le caractère du *Geschehen*, qui doit en quelque sorte médiatiser l'image et le signe, ce qui permet aussi à l'herméneutique philosophique de se dispenser du caractère 'statique' de sa conceptualité.

Outre ce caractère événementiel du langage, soulignons un deuxième apport de la pensée médiévale qui, aux yeux de Gadamer, mérite d'être retenu. Il s'agit du caractère non réflexif et direct du mot («...*direkter*,

*unreflektierter Charakter des Wortes* »). En effet, ce caractère pour ainsi dire « immédiat » du mot porte sur le lieu du sujet dans l'événement du langage. Il s'oppose à une conception « subjective » du langage, qui se manifeste, selon Gadamer, le plus nettement chez Cassirer.<sup>32</sup> Cette non-réflexivité signifie que le sujet, la conscience ou l'esprit ne produit pas le langage. Le langage n'est pas le résultat d'un acte productif ou créatif de la conscience. Bien que le langage et la pensée se tiennent dans une unité intime (*Innerlichkeit*), la pensée n'est pas à l'origine du mot. Et cette proximité du mot et de la pensée, explique Gadamer, fait naître l'illusion qu'il s'agit ici d'un rapport à soi de la pensée. Mais malgré les apparences, la subjectivité n'est pas à l'origine du langage et le langage n'est pas la pensée qui se replie sur elle-même. L'herméneutique philosophique, en repoussant ainsi la subjectivité vers la marge de l'événement langagier, promeut au premier plan deux pôles : la chose et le mot ; le monde et le langage :

En vérité, aucune réflexion n'est à l'œuvre dans la formation de la parole. Car la parole n'exprime absolument pas l'esprit, mais la chose visée. Le point de départ de la formation de la parole est le contenu (la *species*) même qui remplit l'esprit. La pensée qui cherche son expression se rapporte non à l'esprit mais à la chose. La parole n'est pas l'expression de l'esprit, elle se rapporte au contraire à la *similitudo rei*.  
*[Denn das Wort drückt gar nicht den Geist, sondern die gemeinte Sache aus.*  
 Ausgangspunkt der Bildung des Wortes ist der Sachgehalt selbst (die *species*) der

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 438 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 458.

<sup>33</sup> La forme, affirme Gadamer, devient ainsi le thème unique chez Cassirer. Or, le langage, ajoute-t-il, n'est pas la forme. *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 408 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 427. Cf. aussi la même critique de Cassirer dans « Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge », *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 72., et « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 401. Pour une confrontation entre Heidegger et Cassirer concernant les concepts de signe ainsi que celui de symbole, voir le

den Geist erfüllt. *Das Denken, das seinen Ausdruck sucht, ist nicht auf den Geist sondern auf die Sache bezogen. So ist das Wort nicht Ausdruck des Geistes sondern geht auf die similitudo rei.*<sup>34</sup>

En ce sens, l'herméneutique philosophique, s'opposant à la réflexivité subjective, développe la thèse selon laquelle le langage possède une structure spéculative. Ce caractère spéculatif du langage n'a donc rien à voir avec une philosophie de la réflexivité. Bien évidemment, ce terme évoque la « réflexion absolue » ou la « spéculation » de Hegel, et Gadamer, d'ailleurs, reprend ainsi également la critique hégélienne de la « philosophie de la réflexion ».<sup>35</sup> Le « spéculatif » est un trait que l'herméneutique, selon le propre mot de Gadamer, a en commun avec Platon et Hegel. Ainsi l'herméneutique reconnaît l'actualité de Hegel dans l'idée de la « proposition spéculative » : « *Der spekulative Satz ist nicht so sehr Aussage als Sprache* ». <sup>36</sup> Or, Gadamer refuse de suivre Hegel et Platon sur le point où le langage est soumis à « l'énoncé » (*Aussage*) et à la logique.<sup>37</sup> Le concept de « spéculatif » et la dialectique herméneutique s'opposent à la dialectique

---

travail de Joseph E. Doherty, *Sein, Mensch, und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1972.

<sup>34</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 430 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 450.

<sup>35</sup> Cf. dans *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, « *Die Grenze der Reflexionsphilosophie* », p. 346-352 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 363-369 où Gadamer se réfère à Hegel. Le terme « *Reflexionsphilosophie der Subjektivität* » est forgé contre Kant, Fichte et Jacobi.

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, « *Die Idee der Hegelschen Logik* », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 83.

<sup>37</sup> Le rapport de l'herméneutique philosophique à Hegel se laisse résumer par la phrase sur laquelle s'achève la conférence « *Die Idee der Hegelschen Logik* » : « *Dialektik muss sich in Hermeneutik zurücknehmen* ». *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 86. Il s'agit pour Gadamer d'arracher le langage à la réflexion conçue dans les termes de la Logique hégélienne. « *Die Sprache ist in einem ganz anderen Sinne ein Element, als die Reflexion ist* », écrit-il.

métaphysique, à savoir celle de Platon et de Hegel. Certes, Gadamer se réclame de la conception du « spéculatif » de Hegel, dans la mesure où elle permet de se dispenser des apories de la philosophie de la réflexion,<sup>38</sup> mais il déploie, contre Hegel, la thèse du caractère proprement spéculatif du langage. Pour Gadamer, il s'agit de sauver le langage de sa soumission à la logique. À vrai dire, le caractère spéculatif de la langue allemande était déjà reconnu chez Hegel, mais il était attribué à un heureux instinct (*instincthafte Vorbildung*) qui structure ainsi le langage en « copiant » la structure de la logique réflexive. Or, le caractère spéculatif du langage, estime Gadamer, est plus fondamental que Hegel ne le pense. « Spéculatif » ne signifie pas donc la réflexion (*Spiegelung*) d'un contenu logique ; le langage possède un caractère spéculatif dans un sens plus essentiel indépendamment du champ logique. Ainsi « spéculatif », chez Gadamer, devient-il le caractère fondamental du langage lui-même (« ...hat die Sprache selbst etwas *Spekulatives* »). Voici la « définition » du spéculatif que donne Gadamer :

Le terme désigne ici le type de relation correspondant à la réflexion dans le miroir. La réflexion constitue un échange continu. Une chose se reflète dans une autre, par exemple le château dans l'étang, ce qui signifie bien que l'étang renvoie l'image du château. En vertu de la médiation de celui qui le considère, le reflet est essentiellement lié à cela même que l'on voit. Il n'a pas d'être à lui, c'est comme une « manifestation », qui n'est pas la chose même et qui cependant fait apparaître dans l'image réfléchie cela même que l'on voit. (*Spekulativ heisst hier das Verhältnis des Spiegels. Sich spiegeln ist eine beständige Vertauschung. Etwas spiegelt sich in einem Anderen, etwa das Schloss im Teich, heisst ja, dass der Teich das Bild des Schlosses zurück wirft. Das Spiegelbild ist durch die Mitte des Betrachters mit dem*

<sup>38</sup> Sur la problématique de l'individu et du langage chez Hegel, voir Salvatore Constantino, *Hegel, La dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano, 1980. Voir en particulier le chapitre « Ermeneutica e linguaggio », p. 150-167.

*Anblick selbst wesentlich verbunden. Es hat kein Sein für sich, es ist wie eine « Erscheinung », die nicht es selbst ist und die doch den Anblick selbst spiegelbildlich erscheinen lässt).*<sup>39</sup>

Ce qui apparaît étrange ici, c'est qu'au moment où Gadamer veut préciser la conception spécifiquement herméneutique de la « spéculation », voire même d'en donner une 'définition', il décrit plutôt la position qu'il critique.<sup>40</sup> L'exemple est très maladroit dans la mesure où il contredit la thèse de l'herméneutique sur le langage de même que tous les développements de ce même chapitre. En effet, Gadamer accorde au sujet la possibilité de voir à la fois le *Bild* et le *Abbild* ; le sujet se situe à l'extérieur du processus de spéculation et occupe ainsi une position privilégiée. [Du reste, c'est dans cet exemple qu'apparaît la seule occurrence de l'étrange expression « le médium de spectateur » (*Mitte der Betrachters*) »]. Si l'on fait exception de cette définition maladroite, il est à noter que n'est aucunement remise en question l'orientation générale de l'herméneutique philosophique – qui est celle de diminuer l'importance du moment « subjectif ». Tout au contraire, il est visible que la signification du « spéculatif » glisse vers la chose (*Sache*), c'est-à-dire vers la réflexion de la chose et son image dans le langage. Le langage devient ainsi le médium dans lequel apparaissent corrélativement le monde (*Welt*) et le je (*Ich*). Or c'est à partir du monde et du langage que surgit le « je ». Ce qui se trouve exclu, c'est le moment de la « production », ou de la « position » qui fait partie de la philosophie de la subjectivité et de la

<sup>39</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 469-470 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 491.

<sup>40</sup> Ce qui est aussi noté par Bernd Jochen Hilberath. Cf. *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1978, p. 128-129.

réflexion : «...*Sprache [ist] eine Weise der Weltauslegung, die allem Reflexionsverhalten vorausliegt ...*». <sup>41</sup>

Dans cette conception, il n'y a donc aucune place pour une subjectivité réflexive qui serait à l'origine du langage. Gadamer diminue ou écarte tout ce qui constitue le moment 'subjectif' de la réflexion : dans la structure du langage, dans le procès de la réflexion (*Spiegelung*), la conscience herméneutique, la subjectivité, n'apparaît qu'après coup ; la chose et son reflet occupent l'avant de la scène alors que le moment autoréférentiel ou le rapport à soi-même du 'sujet' se trouve constamment refoulé. La réflexion n'est plus un acte de la conscience. <sup>42</sup>

Autrement dit, puisque le langage échappe à l'appropriation réflexive, l'importance du moment « subjectif » se trouve diminuée, de sorte que, bien qu'il s'agisse ici d'une structure spéculative, c'est-à-dire d'une structure dont tous les moments sont dépendants l'un de l'autre, Gadamer accorde néanmoins un primat à la « chose ». Le mot a principalement à voir avec la

---

<sup>41</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts », *Neuere Philosophie, II*, GW Bd. 4, Tübingen, 1987, p. 20. Voir aussi, Hans-Georg Gadamer, « Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge », *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 72-73 : « Ist nicht die Sprache weniger die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge ? »

<sup>42</sup> Cf. aussi l'interprétation que Gadamer donne d'une remarque de Heidegger (dans *Nietzsche II*, p. 464). Celui-ci évoque le caractère secondaire de la réflexion par rapport au langage : l'*aletheia*, comme la « *ursprüngliche Lichtung* », précède le « *Rückschein des Sichzeigenden* », ce qui est le terme heideggérien pour la réflexion. « Die Idee der Hegelschen Logik », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 84-85. Gadamer évoque également une lettre du 2 décembre 1971 que Heidegger lui adressa et qu'il cite dans « Das Erbe Hegels », *Neuere Philosophie, II*, GW Bd. 4, p. 476 et 482. Dans cette lettre Heidegger pose l'exigence de ne pas penser la réflexion comme un acte de la conscience, mais plutôt comme le reflet dans l'*aletheia* (« *'Reflexion' sei 'seins-geschichtlich' nicht als Akt des Bewusstseins zu denken, sondern als Rückschein in die Aletheia* », p. 85).

chose (« *similitudo rei* »), et c'est une « choséité » (*Sachlichkeit*)<sup>43</sup> que le langage rend manifeste : « Ce sont les états des choses qui viennent au langage » (*Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen*).<sup>44</sup> L'insistance sur la choséité, sur la chose elle-même ne se confond pas avec un objectivisme quelconque. Pour l'herméneutique philosophique il s'agit d'une choséité spécifiquement langagière, c'est-à-dire qu'elle ne suppose nullement une « chose » indépendante et hors du langage. Cette choséité (*Sachlichkeit*) spécifiquement langagière ne doit donc pas être confondue avec une objectivité et surtout pas avec l'objectivité de la science : « la distance que comporte la relation langagière au monde ne suffit pas, en tant que telle, à produire l'objectivité... » (*Die Distanz, die in dem sprachlichen Weltverhältnis liegt, bewirkt nicht als solche schon jene Objektivität...*).<sup>45</sup> Il s'agit donc d'une distance, qui, bien qu'incontournable ne donne cependant pas lieu à un rapport du type sujet-objet .

C'est le monde qui vient au langage : « dans le langage c'est le monde lui-même qui se présente » (*In der Sprache stellt sich die Welt selber dar*).<sup>46</sup> C'est le mérite de Humboldt<sup>47</sup> d'avoir vu que c'est le monde qui est exprimé dans le langage (*Sprachansicht als Weltansicht*). Or, ajoutera Gadamer, Humboldt tout comme la philosophie moderne du langage, a finalement réduit le langage à la forme. Pour l'herméneutique philosophique, au contraire, « dans l'expérience herméneutique, forme linguistique et contenu transmis sont inséparables » (*Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen*).<sup>48</sup> Toutefois, bien que la forme et le contenu du mot soient inséparables, et que

<sup>43</sup> Au lieu de le traduire par « prise sur les chose », nous préférons traduire le mot *Sachlichkeit* par « choséité ».

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 449 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 469 (tr. légèrement modifiée).

l'herméneutique veuille se placer au-delà de l'opposition forme-contenu, il est à noter que le mot doit sa dignité ontologique à son 'contenu'. C'est la chose-même du langage qui constitue la dimension la plus décisive du langage : dans cette unité qu'est le mot, c'est le 'contenu', la chose elle-même, le monde, le sens qui est le plus important.<sup>45</sup>

Pour expliquer comment le monde est présent dans le langage, Gadamer recourt explicitement à Husserl. Il emprunte notamment à la phénoménologie husserlienne le concept de perspectives (*Abschattungen*). Tout comme dans le cas de la perception, il existe dans le langage uniquement des *Abschattungen*. D'où le fait qu'on puisse, selon Gadamer, parler de profils langagiers (*sprachliche Abschattungen*). Il s'agit d'un perspectivisme, mais d'un perspectivisme langagier : ce qui se passe au niveau de la perception chez Husserl, est transféré au niveau langagier chez Gadamer. Mais à la différence du processus de perception qui exige une continuité des 'profils' (*Abschattungen*), pour constituer la « chose en soi », le langage n'a pas besoin d'une pareille continuité ; le processus langagier est, pour ainsi dire, d'emblée 'complet'. Ce n'est donc pas le rapport d'exclusion et d'addition, comme dans le cas de la perception, qui est ici à l'œuvre. « *Abschattung der sprachlichen Weltansichten* » n'exclut pas les autres, et il possède en même temps la capacité d'exprimer la totalité. Chaque 'profil langagier' est comme tel déjà complet et accompli. Et en ce

---

<sup>45</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 457 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 478.

<sup>46</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 453 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 474.

<sup>47</sup> Cf. Jean Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris, 1987.

<sup>48</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 445 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 465 (souligné par Gadamer).

sens donc, il est absolu : « L'expérience langagière du monde est 'absolue' » (*Die Sprachliche Welterfahrung ist 'absolut'*).<sup>50</sup> Non seulement est-elle complète et 'absolue', mais cette expérience est toujours ouverte à d'autres expériences, à d'autres 'profils' de sens, à d'autres *Abschattungen* du monde. Et ceci est possible, explique Gadamer, parce qu'il s'agit ici de rapports de vie (*Lebensverhältnisse*) et non pas des rapports de jugement (*Verhältnisse von Urteilen*).

Cela n'a donc rien à voir avec un relativisme : « La chose même est claire depuis toujours » (*Die Sache selbst ist von jeher klar*).<sup>51</sup> Et il ne faut surtout pas confondre ce perspectivisme langagier avec un relativisme qui provient du sujet ou de sa capacité de connaissance. L'idéalité du sens se profile différemment sans perdre son universalité et sans s'effondrer dans un relativisme. Par le biais de l'idée husserlienne des « profils » transposée dans le domaine sémantico-langagier ainsi que celle de *Verbum* de Nicolas de Cuse, l'herméneutique philosophique tâche de concilier deux exigences opposées, celle de maintenir l'universalité sans recourir à un monde en soi (*Welt an sich*).

À la lumière de cette difficulté qui est, en fait, celle du rapport de l'un et du multiple, nous comprenons mieux pourquoi Gadamer s'attache ici à Nicolas de Cuse. Comme le dit Gadamer, ceci était la *crux* de la philosophie de Platon, à savoir le rapport de l'un et du multiple, qui réapparaît ici dans son aspect langagier. Pour Gadamer, la conception du *Verbum* cuséen signifie le dépassement du schéma de l'émanation, et parce que ce schéma

---

<sup>49</sup> Gadamer rappelle sans cesse que dans un dialogue ce n'est pas l'un ou l'autre des interlocuteurs qui vient à la parole, mais la chose.

<sup>50</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 453 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 474.

se meut toujours dans la logique de l'Un et du multiple, l'émanation signifie l'éloignement de la source. Par contre, pour l'herméneutique philosophique le multiple ne signifie pas une diminution ni un affaiblissement. Le multiple n'entraîne pas d'amoindrissement. En effet, bien que Gadamer ne l'explique pas, ce qui se trouve ainsi relié c'est la théorie de l'image (*Bild*) et l'idée de la spéculation.<sup>52</sup> Cela veut dire que dans la « théorie du langage » de Gadamer le perspectivisme équivaut à la spéculation.

Être une seule et même chose et être pourtant différent, ce paradoxe qui vaut pour tout contenu de tradition (*Überlieferungsinhalt*), montre que toute interprétation est en vérité spéculative.<sup>53</sup>

Il existe donc un sens universel, mais il n'est pas besoin de recourir à un « sens en soi » qui serait indépendant du moment de son application. Et ce que Gadamer appelle « monde » (*Welt*), correspond au contenu sémantique transmis par la tradition (*tradiertes Inhalt*). Qu'il n'y ait pas de monde en soi (*Welt an sich*) pour Gadamer, signifie qu'il n'y a pas de sens en soi.

Cela dit, Gadamer a jusqu'ici laissé dans l'ombre un autre problème qui est, bien sûr, lié à celui du rapport de l'un et du multiple, et qu'il n'a fait, en réalité, qu'évoquer sans toutefois s'y attaquer explicitement. Ce problème est celui qu'il nomme - se souvenant peut-être de la formulation kantienne - « le scandale herméneutique » (Kant appelait ce scandale le besoin de

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 439 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 459.

<sup>52</sup> En effet les pages concluant *Vérité et Méthode* résument le chemin parcouru par l'herméneutique, et Gadamer nomme explicitement les points d'appui dans l'histoire de la pensée occidentale. Ce sont Platon, Plotin, Heidegger.

<sup>53</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 477 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 498.

prouver l'existence du « monde extérieur »).<sup>54</sup> Le scandale herméneutique se traduit par la question suivante : s'il existe une unité intime du mot, comment alors expliquer l'existence des diverses langues ethniques et historiques ? (« *Damit wird aber die innige Einheit von Wort und Sache zu einem hermeneutischen Skandalon* »).<sup>55</sup> Alors s'il existe une unité de la chose et du mot, d'où vient la multiplicité des langues ? Comment pouvons-nous la comprendre ? Si le sens est idéal et universel, comment expliquer la multiplicité des traditions ? Si le mot n'est pas le signe (*Zeichen*), comme le maintient Gadamer, d'où provient alors la multiplicité des langues ? Ou en d'autres mots, pour formuler ce scandale dans les termes qui nous ont servi de fil conducteur, d'où vient la distance ? S'il existe cette proximité fascinante du mot et de la Raison, s'il existe une telle proximité de la chose et du langage, (« *...gewinnt die Sprache eine solche Nähe zu der Vernunft, d.h. aber zu den Sachen, die sie benennt...* » [...] « *Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst* »),<sup>56</sup> on peut se demander alors quelle est cette distance qui nous permet de les distinguer ?

Le scandale porte aussi sur le problème de la traduction, qui n'est, en fait, que l'autre aspect du même scandale. Et ce n'est pas seulement le problème de la traduction d'une langue à l'autre, mais également de la traduction d'une culture à l'autre. La question se pose de savoir comment le dialogue entre les différentes traditions est possible. Soulignons qu'il ne s'agit pas ici d'un problème marginal et secondaire, mais justement du problème qui porte sur l'essence même du langage et qui se trouve au cœur du projet herméneutique. Car, comme il n'existe qu'une différence quantitative et non

<sup>54</sup> Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XL.

<sup>55</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 406 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 425.

<sup>56</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 405 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 424.

pas qualitative entre la tâche (*Aufgabe*) du traducteur et la tâche herméneutique, il s'agit toujours, selon les propres mots de Gadamer, d'une seule et même difficulté herméneutique : de la distance et de son dépassement (*...von Fremdheit und Überwindung derselben*).<sup>57</sup> Nous aimerions insister davantage sur cette difficulté, car elle révèle les présuppositions fondamentales à la fois langagières et ontologiques de l'herméneutique. D'ailleurs, nous tenons à souligner cette difficulté puisqu'elle prend précisément une forme opposée chez Gadamer et Heidegger. Pour Heidegger, les différentes langues ne sont pas seulement différentes mais c'est leur essence même qui est différente. Ainsi écrit-il :

Si l'on pose que les langues, ici et là-bas, ne sont pas simplement diverses, mais, depuis leur fond, se déploient autrement ; ainsi, un entretien de maison à maison demeure presque impossible. (*Gesetzt, dass die Sprachen hier und dort nicht bloss verschieden sondern von Grund aus anderen Wesens sind ; so bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich*).<sup>58</sup>

Dès lors, pour Heidegger, il n'est pas possible de réellement traduire d'une langue à l'autre. Les langues diffèrent par leur essence même et expriment des mondes irréductiblement différents de sorte que le dialogue (*Gespräch*) entre différents mondes, différentes langues et traditions, n'est pas possible en principe. L'époque métaphysique se traduit ainsi dans sa propre langue qui est celle de l'Occident. « *Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen*

---

<sup>57</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 391 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 409.

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 90 ; tr. fr. *Acheminement vers la parole*, p. 90.

*Denkens* ». <sup>59</sup> En revanche, pour Gadamer, non seulement peut-on toujours traduire, sans renoncer à l'universalité, mais le langage de la métaphysique en tant que tel n'existe pas. Pour l'herméneutique philosophique, il n'y a pas de langage de la métaphysique. <sup>60</sup>

Résumons brièvement la position de Gadamer eu égard au langage : il existe une universalité qui n'exclut pas le perspectivisme ; et c'est d'ailleurs ainsi que se reflètent le monde et le mot. Le monde et le sens se présentent complètement dans toutes les langues, et il est possible de les traduire de l'une à l'autre. Or, la chose même, le sens, la tradition, ou bien l'original (*Urbild*), est toujours déjà là. Ainsi, dans une telle conception, la redistribution des rôles que jouent les concepts de monde et de sujet est fixée, le lieu du « sujet » (*Ich*) est prédéterminé.

Le sujet, le *Ich*, n'a rien à voir avec la constitution du sens, il est plutôt le lieu de sa concrétisation. En effet, l'événement du langage tel que l'envisage Gadamer place forcément le sujet non pas au commencement, à la source du sens, à la production, mais plutôt, - pour ainsi dire - à la 'fin'. Cette 'fin' est ici comprise comme application ou comme actualisation du sens (*Vollzug des Sinnes*). Le lieu du « je » (*Ich*) est le lieu de la concrétisation du sens et de la tradition. Ce « je », Gadamer l'appelle tout de

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1956, p. 72. Cf. aussi *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953.

<sup>60</sup> « *Es gibt keine Sprache der Metaphysik* », affirme Gadamer (GW Bd. 10, p. 132). Ce qui était formulé déjà dans le texte de 1968 intitulé « *Die Sprache der Metaphysik* », (GW Bd. 3, p. 229-238.) sous la forme de la question suivante : « *Ist nicht Sprache immer Sprache der Heimat und der Vollzug des Heimisch-Werdens in der Welt ?* », p. 286. En effet, qu'il n'y ait pas de langage de la métaphysique, cette thèse est plus ou moins explicitement répétée dans tous les articles consacrés à Heidegger du volume 10, de même que la tournure : « C'était le point où je ne pouvais plus suivre Heidegger ». Cf. les sept textes rassemblés sous le titre « Heidegger im Rückblick » (p. 3-76) dans *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10.

même conscience. Bien que le schéma sujet-objet, se trouve disloqué, on peut dire que le centre de gravité est déplacé vers le pôle « objectif ». Dans ce qui est inséparable, à savoir le monde et le mot, la chose et le langage, le centre de gravité est placé sur le sens, sur la chose. Sur ce point, Gadamer se détache non seulement de l'idéalisme allemand et de sa conception de l'*Ableitung*, mais aussi de Husserl et de sa conception de la *Konstitution*. « C'est cet agir de la chose même qui constitue le véritable mouvement spéculatif qui s'empare de celui qui parle » (*Dieses Tun der Sache selbst ist die eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift*).<sup>61</sup>

Or ce « je », ou sujet, et ce, assez étrangement chez Gadamer, équivaut au concept de conscience. Ainsi réapparaît le concept de conscience mais cette fois-ci déplacé, changé, réinterprété. De toute évidence, il ne s'agit pas d'une conception de la conscience conçue comme une activité du « je » que Dieter Henrich décrit sous la rubrique de « théorie de la conscience réflexive » (*Reflexionstheorie des Bewusstseins*), et dont l'exemple le plus éminent est la conception kantienne.<sup>62</sup> Cependant, chez

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 478 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 500.

<sup>62</sup> Ce sont les théories qui s'appuient sur le sujet et la réflexion pour expliquer la conscience. « *Nun muss man freilich zwei Varianten der Reflexionstheorie des Bewusstseins voneinander unterscheiden. Die eine, die Kantische, versteht Reflexionstheorie als eine Aktivität des Ich, während die andere sie nur als eine wissende Selbstbeziehung beschreibt, über deren Ursprung sie keine Aussagen zu machen verspricht* ». Dieter Henrich, « *Selbstbewusstsein* », *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, p. 265. Ces conceptions, selon Henrich, ne peuvent éviter la circularité, et cela, soutient-il en dernière analyse, vaut également pour Heidegger, qui à cet égard « reste derrière Fichte ». À la lumière du problème qui nous occupe ici, à savoir celui du langage de la conscience et de la modernité dans un contexte plus général, il serait intéressant de mettre en contraste cette position de Henrich avec celles de Gadamer et de Derrida qui suivent la ligne heideggérienne. Il s'agit notamment d'une position qui - à la différence de la philosophie habermassienne - tout en défendant le projet de la modernité s'oppose au pouvoir du langage, et maintient le concept

Gadamer, nous retrouvons tout de même les concepts de réflexion, de conscience et de sujet, soit exactement les concepts cruciaux d'une théorie qui comprend la conscience à partir de la réflexion (*Reflexionstheorie des Bewusstseins*).<sup>63</sup>

Il nous semble pertinent de nous servir de cette typologie et d'y situer Gadamer pour souligner la spécificité de la signification de ces termes dans l'herméneutique philosophique. Car, d'un côté, Gadamer critique le concept de réflexion et de la « philosophie de la subjectivité », de l'autre, il ne renonce pas au concept de conscience.<sup>64</sup> De plus, tout en se réclamant du tournant de Heidegger, - et renonçant par là-même au concept de *Dasein* comme étant tributaire d'une philosophie de la subjectivité, - il continue néanmoins de se servir des concepts constitutifs de la philosophie de la subjectivité, ou de la « philosophie de la réflexion ». C'est pourquoi il est pertinent de signaler comment ces concepts se trouvent changés chez

---

de conscience et de sujet. En ce sens, il serait possible de voir le débat Henrich-Habermas comme un contrepoint de ce débat virtuel entre Heidegger, Gadamer et Derrida dont nous tentons de reconstruire ici certains aspects. Cf. Habermas, « Metaphysik nach Kant », *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988 ; D. Henrich, « Was ist Metaphysik, was Moderne ? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas », *Konzepte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, p. 11-43.

<sup>63</sup> Ou, selon la typologie des théories de la conscience (conscience de soi), proposée par Manfred Frank, Gadamer maintient l'ensemble des principaux éléments qui sont constitutifs de la conception « égologique ». En s'inspirant de Henrich, Manfred Frank propose de distinguer deux types de théorie de conscience de soi provenant de la tradition idéaliste : un premier qu'il nomme « *egologische Selbstbewusstseinstheorien* » (Kant, Fichte, néo-kantisme) et un deuxième qu'il appelle « *nicht-egologische Selbstbewusstseinstheorien* » (Schleiermacher, Novalis, Sartre). Les premières sont dites « relationnelles » ou « réflexives », les deuxièmes sont considérées comme « non-relationnelles » ou « non-réflexives ». Voir Manfred Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 508.

<sup>64</sup> Dans une conférence de 1990, il écrit, en italiques : « die Destruktion des Begriffes 'Bewusstsein' ist in Wahrheit Wiedergewinnung der Frage nach dem Sein ». Cf. « Heidegger und die Sprache », *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 25.

Gadamer, de sorte qu'on peut mettre en contraste leur signification dans l'herméneutique avec celle qu'ils ont dans une philosophie transcendante.

En effet, on voit que dans l'herméneutique philosophique, ces concepts se trouvent étrangement déplacés sous la conduite du langage, de sorte que la théorie gadamerienne se présente comme une version étrange de la théorie égologique de la conscience, voire une *Reflexionstheorie des Bewusstseins*. Le sujet et la conscience y sont utilisés comme synonymes, tandis que la réflexion est placée dans le langage lui-même.<sup>65</sup> Ou, plus exactement, la réflexion est placée dans le médium du langage ; dans sa structure spéculative où la chose (Sachlichkeit) joue un rôle privilégié, de sorte que la réflexion n'est plus une activité du sujet, mais devient l'activité de la chose elle-même.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Herbert Schnädelbach décrit le « linguistic turn » comme une transposition de la problématique de la philosophie de la réflexion dans le langage. La philosophie de la réflexion veut dire pour Schnädelbach la tradition qui va de Descartes à Kant, et ensuite du néokantisme à Husserl. C'est la tradition qui exprime le concept de réflexion, ce concept méthodologique (*Methodenbegriff*) est le plus important de la philosophie moderne, dans les termes d'un mentalisme : soit comme la pensée de la pensée, comme connaissance de la connaissance, comme conscience de la conscience. Le 'linguistic turn' signifie donc justement la tentative de trouver les 'équivalents linguistiques' pour ces éléments. Ainsi la 'conscience' qui comprend toujours le sujet (*Subjekt*), l'activité (*Tätigkeit*), et l'objet (*Gegenstand*) de la conscience se trouve remplacée par le 'sujet parlant' (*Sprecher*), le 'parler' (*Sprechvorgang*) et le 'dit' (*Gesprochenes*). Ainsi, contrairement aux apparences, il n'est pas vrai, affirme Schnädelbach, que le « linguistic turn » élimine le sujet comme tel (*Subjekt als solches austreibt*). Or, dans l'herméneutique philosophique, semble-t-il, c'est justement le cas. Ce que dit Schnädelbach au sujet du transcendantalisme du 'linguistic turn' ne vaut pas pour Gadamer : au lieu de remplacer la question de la connaissance de la connaissance par celle de discours du discours, Gadamer maintient l'universalité du langage sans poser la question du discours du discours. Herbert Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 135-139.

<sup>66</sup> Bien que la « conscience herméneutique », comme le souligne Gadamer lui-même, est à comprendre plutôt au sens de compréhension de soi (*Selbstverständnis*) qu'au sens d'une conscience transparente, il continue toutefois de se servir du concept de

Parallèlement, avec ce glissement du centre de gravité dans la structure spéculative du langage, un autre glissement est à l'œuvre, celui qui concerne le couple 'critique-dogmatique'. Lorsqu'il évoque 'l'histoire' du concept « spéculatif », Gadamer remarque que ce concept, au moment de sa naissance, était utilisé pour désigner un élément critique et était opposé au « dogmatique ». En reprenant cette signification du 'spéculatif' l'herméneutique philosophique se comprend elle-même comme une philosophie critique. Et Gadamer met explicitement en parallèle sa critique du « sens en soi » avec la philosophie critique kantienne : de même qu'elle a dénoncé le dogmatisme de l'expérience (et celui de la chose en soi), de même l'herméneutique philosophique dénonce le dogmatisme d'un « sens en soi » (*Dogmatismus eines Sinnes an sich*). Mais, il ne s'agit pas d'un parallèle neutre : avec le déplacement de la signification du spéculatif, du sujet vers la chose, se produit un déplacement de la signification du « dogmatisme » (*Dogmatismus*). Pour Gadamer, dénoncer un sens en soi ne signifie pas cependant que l'interprète lui-même soit conscient de sa propre limitation et de son propre dogmatisme.

*Cela ne veut certainement pas dire que tout interprète soit spéculatif à l'égard de sa propre conscience, c'est-à-dire qu'il ait conscience du dogmatisme impliqué dans son propre projet d'interprétation.<sup>67</sup>*

---

conscience. Il est d'autant plus étonnant qu'il maintienne le concept de conscience, qu'il trouve que, dans *Sein und Zeit*, même le concept de compréhension de soi reste encore déterminé par le transcendantalisme : « *Indessen ist Heidegger bei dem transzendentalen Schema, das auch den Begriff des Selbstverständnisses in Sein und Zeit noch bestimmte, nicht stehengeblieben* », écrit-il. « Zur Problematik des Selbstverständnisses », *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, 1986, p. 125.

<sup>67</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 477 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 498.

Dénoncer le dogmatisme d'un « sens en soi » (*Sinn an sich*) va donc plutôt de pair avec la reconnaissance d'un autre dogmatisme, celui de l'interprète lui-même. Et le vrai 'moment critique' de l'herméneutique consiste à rendre compte de ce dogmatisme de l'interprète, qui est non seulement inévitable, mais également nécessaire dans le processus de la compréhension. Il s'avère ainsi que la reprise du concept de spéculation par l'herméneutique implique un changement de sa signification 'critique'. En le plaçant sous l'aspect du langage, cette signification se trouve changée : le 'dogmatique' caractérise celui que ne voit pas son propre dogmatisme ; le 'critique' caractérise celui qui en est conscient.

Ce qui ressort de la structure du langage telle qu'envisagée par l'herméneutique gadamerienne, c'est que nous ne pouvons jamais prendre une distance par rapport au langage. Ou plus exactement, cette distance ne peut jamais être complète. D'une part, comme nous l'avons vu, pour posséder une conscience langagière, il faut qu'il existe une certaine distance par rapport au langage ; il faut que l'unité intime du mot et de la chose soit disloquée. D'autre part, cette 'prise de distance' du 'sujet' ne peut jamais être complète ; elle ne suffit jamais pour donner la possibilité d'un rapport 'critique' de la conscience par rapport au langage. Une certaine distance se trouve donc à la fois à l'origine de la conscience langagière et de l'impossibilité d'un rapport critique :

La formation du concept de *langage* présuppose la conscience langagière. Mais cette conscience n'est que le résultat d'un mouvement de la réflexion, où la pensée se reflète en sortant ainsi d'une pratique langagière inconsciente et parvient à une distance par rapport à elle-même. Le véritable énigme du langage consiste en ce que cette distance que nous prenons ne peut en effet jamais être totale. Toute pensée sur le langage est plutôt toujours déjà rattrapée par le langage. Nous ne pouvons penser que dans le langage, et que notre pensée habite le langage représente la difficile

énigme que le langage pose à la pensée. *(Die Prägung des Begriffs Sprache setzt Sprachbewusstheit voraus. Das aber ist erst das Resultat einer Reflexionsbewegung, in der sich der Denkende aus dem unbewussten Vollzug des Sprechens herausreflektiert und in eine Distanz zu sich selber getreten ist. Das eigentliche Rätsel der Sprache ist aber dies, dass wir das in Wahrheit nie ganz können. Alles denken über Sprache ist vielmehr von der Sprache schon immer wieder eingeholt worden. Nur in einer Sprache können wir denken, und eben dieses Einwohnen unseres Denkens in einer Sprache ist das tiefe Rätsel, das die Sprache dem Denken stellt).*<sup>68</sup>

On ne peut jamais prendre une distance par rapport au langage, et cela veut dire, par rapport à sa choseité, à savoir à la tradition. Lorsque Gadamer écrit que l'essence du langage est le dialogue (*Gespräch*), il s'agit d'abord du dialogue avec la tradition. Ayant en vue la structure spéculative du langage, nous comprenons maintenant mieux la spécificité de ce dialogue ; c'est le dialogue par lequel nous appartenons à la tradition, c'est-à-dire au sens transmis, à « la chose même ». Cette primauté du sens, du sens qui se 'donne', qui n'est pas entrevu dans le processus de sa constitution, cette primauté, Gadamer l'exprime par le concept de « l'appartenance » (*Zugehörigkeit*). Dans la « *Zugehörigkeit* », Gadamer entend le mot « *Hören* » (Oûir). Et cet Oûir est lié à l'universalité, car il existe une primauté du Oûir (*ein Vorrang des Hörens*) qui se trouve au fondement du phénomène herméneutique et dans lequel Gadamer, en suivant Aristote, reconnaît l'universalité du logos : « Il n'y a rien qui ne soit accessible à l'entendre par le moyen de la langue ». <sup>69</sup>

<sup>68</sup> Hans-Georg Gadamer, « Mensch und Sprache », *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 148.

<sup>69</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 466 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 487-488.

Cette universalité du langage et du Ouïr (*Hören*) se manifeste d'une triple façon : d'abord, l'universalité signifie que tout peut venir au langage (*zu Worte kommen kann*). Ensuite, et plus essentiellement, elle signifie la possibilité de rendre la tradition présente. Elle est la possibilité d'entendre, et c'est là sa véritable essence, la vérité de la tradition : «... que celui qui écoute puisse entendre la légende, le mythe, la vérité des anciens... » (...*die Sage, den Mythos, die Wahrheit des Alten...*).<sup>70</sup> Finalement, cette primauté de l'écoute (*Vorrang des Hörens*) et de l'universalité langagière porte sur l'universalité du phénomène acoustique qui, pour ainsi dire, comporte un moment de contrainte. *Hören* est universel car il est, d'une certaine manière, autoritaire : dans le cas du phénomène optique, on peut toujours détourner son regard (*wegsehen*), tandis que dans le cas du phénomène auditif, on ne peut nullement détourner son écoute (*weghören*). Le phénomène auditif ne nous permet pas de prendre nos distances (...*wer angeredet wird, hören muss, ob er will oder nicht*). Et il en va de même pour la tradition : nous ne pouvons pas détourner notre écoute, refuser d'écouter la tradition ; nous ne pouvons pas échapper à la tradition et à sa vérité. Dans le dialogue avec la tradition, c'est l'homme qui écoute la tradition, la vérité du sens accumulé et transmis ; l'homme lui appartient (*zugehört*).

Bien évidemment, le concept de « *Hören* » est repris de Heidegger, et c'est le moment où Gadamer se meut dans la plus grande proximité avec la

---

<sup>70</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 467 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 488. Cf. aussi l'article « Sehen, Hören, Lesen », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 271-278. Ouïr signifie d'abord entendre les mots. « *Hören heisst eben nicht nur hören, sondern Hören heisst Worte hören* » (p. 271). Il existe un lien intime entre lire et entendre : celui qui lit ne se contente pas de signes muets, mais veut aussi entendre le sens. « *Man liest nicht nur den Sinn, man hört ihn* » (p. 274). Gadamer insiste également sur la dimension temporelle du processus lire-entendre, où le temps ne serait pas le temps d'une « succession du maintenant ».

philosophie heideggérienne.<sup>71</sup> L'influence de Heidegger est d'ailleurs évidente non seulement dans le choix de la terminologie, mais Gadamer reste fidèle à Heidegger aussi à l'égard de la prédominance du langage sur l'homme : dans le langage, dont l'essence est le dialogue (*Gespräch*), la position des 'interlocuteurs' n'est pas égale. Car, à la question « Qui parle ? », Gadamer lui aussi pourrait donner la même réponse que Heidegger : *die Sprache spricht*.

Or, malgré cette proximité patente de Gadamer et de Heidegger, il existe également une différence remarquable. En effet, lorsque Gadamer et Heidegger disent avec Hölderlin que « Nous sommes un dialogue » (*Wir sind ein Gespräch*), il est possible, du moins le croyons-nous, de discerner une signification très différente de ce « dialogue que nous sommes ». Par conséquent, faire apparaître les différences entre Gadamer et Heidegger au sujet de ce dialogue, c'est en réalité faire apparaître des différences qui sont plus fondamentales qu'elles ne le paraissent. En fait, les deux formulations sur l'essence du langage, « *die Sprache ist das Haus des Seins* » et « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* » ne disent pas la même chose.

---

<sup>71</sup> Cf. Martin Heidegger, *Untenwegs zur Sprache* ; tr. fr. *Acheminement vers la parole* : « Parler est, depuis soi-même, écouter. C'est écouter la parole que nous parlons. Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter ; parler est avant tout écouter. Cette écoute de la parole précède même de la façon la plus inapparente toutes les écoutes ordinaires. Nous parlons non seulement la parole nous parlons à partir de la parole. Cela, nous n'en sommes capables uniquement que parce que, toujours déjà, nous avons porté écoute à la parole. Et qu'entendons-nous là ? Nous entendons parler la parole » (p. 241). (« *Das Sprechen ist von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern zuvor ein Hören. Dieses Hören auf die Sprache geht auch allem sonst vorkommenden Hören in der unscheinbarsten Weise voraus. Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, dass wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da ? Wir hören das Sprechen der Sprache* » (p. 254). Ou encore : « *Dies ist der stets wörterlose Zuspruch des Zugeschickten, die lautlose Stimme des Grusses... In solcher Zumutung stehen, heisst hören können.* Martin Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1971, p. 124.

Dans le deux cas c'est l'être qui parle, mais c'est l'être qui est compris différemment. Chez Heidegger, l'être reste 'transcendant' par rapport au langage, chez Gadamer, l'être, en dernière analyse, équivaut à la tradition.<sup>72</sup>

Chez Heidegger, malgré toutes les différentes formulations et accentuations, rien ne permet de penser que l'être se confond totalement avec l'histoire et le langage. Bien que l'être ne soit pas sans étant, et bien qu'il ne soit rien 'hors' l'étant, car il deviendrait ainsi un autre étant, le langage « séjourne » (*west*) dans la différence entre l'être et l'étant comme *Unterschied*. Il en est autrement chez Gadamer : l'être est égal à la chose, au sens, à la tradition. L'être est effectivement compris comme tradition, comme le sens sédimenté et transmis. L'être est égal à ce passé sédimenté et transmis par le langage. D'où le fait que la différence ontologique (*Unterschied*) chez Gadamer, loin de jouer un rôle capital, est à peine thématifiée.<sup>73</sup> C'est pourquoi il manque le moment du destin (*Geschick*), de même que toute la thématique de l'« envoi » (*Schicken*).<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Pour ce processus d'« historisation » (*Vergeschiedlichkeit*) de l'être, cf. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen, 1972, p. 531-552. Schulz comprend l'herméneutique gadamerienne comme prolongement de la pensée heideggerienne, et ce, comme sa radicalisation eu égard au processus de l'historisation (*Vergeschiedlichkeit*) : si chez Heidegger, « *Sein kommt zur Sprache* » (p. 533), sans se confondre complètement avec l'histoire, chez Gadamer « *Sein ist die Sprache* » qui est l'histoire (p. 537-538).

<sup>73</sup> Cf. « Hermeneutik und die ontologische Differenz » *Hermeneutik im Rückblick*, *GW* Bd. 10, p. 58-70, où Gadamer rappelle que l'être signifiait initialement chez Heidegger « *das Seiende im Ganzen* ».

<sup>74</sup> Cette dimension pour ainsi dire « dramatique » fait défaut chez Gadamer. Cf. Jürgen Habermas, « Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer », H.-G. Gadamer und J. Habermas, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, p. 9-31. Ce que Derrida dans *La carte postale* appelle également la « métaphysique postale ».

Cette différence dans la détermination du 'concept' de l'être explique, du moins en partie, pourquoi Gadamer peut maintenir le concept de conscience. Dans la structure spéculative du langage, la 'conscience' et la tradition peuvent toujours être comprises comme une variation de la relation 'sujet et objet'. Et, du moins le pensons-nous, on peut reconnaître ici l'influence de Husserl. Si cela est exact, cela signifie du même coup un éloignement par rapport à Heidegger.<sup>75</sup> Dès lors, pour la 'conception gadamerienne du langage', c'est peut-être Husserl qui est ici, plus que Heidegger, la figure déterminante.

Nous avons déjà vu que dans un moment décisif de la troisième partie de *Vérité et Méthode* surgit la figure de Husserl. Bien évidemment, cela ne signifie pas que Gadamer adopte tout simplement la position de la phénoménologie. C'est pourquoi nous tâcherons plutôt de retracer brièvement comment il en reprend et réinterprète certains motifs essentiels. Outre ces études - qui sont maintenant regroupées dans le troisième tome des *Gesammelte Schriften* de Gadamer,<sup>76</sup> - nous nous appuierons aussi sur

<sup>75</sup> Grâce à la publication des cours de Heidegger datant des années entourant la parution de *Sein und Zeit*, il est possible de mesurer l'ampleur de la critique heideggérienne de Husserl. Cf. sur « deux omissions » (*Versäumnisse*) de Husserl : Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. La première portant sur le sens de l'être et l'autre, plus significative pour l'aspect qui nous intéresse ici, portant sur l'être des actes de conscience). Voir aussi à ce sujet en particulier l'étude d'Arion L. Kelkel, « Conscience et Dasein », qui se développe à partir du mot de Heidegger du Séminaire du Zähringen : « Nous voyons clairement que la conscience s'enracine dans le *Dasein*, et non l'inverse » ; dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (F. Volpi, J-F Mattei, Th. Sheehan, et al.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988, p. 145-165. Pour son rapport à Husserl et pour sa dette envers lui, cf. l'autointerprétation de Heidegger dans « Mein Weg in die Phänomenologie », tr. fr. dans *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 321-337.

<sup>76</sup> Il s'agit de « Die phänomenologische Bewegung » (1963), « Die Wissenschaft von der Lebenswelt » (1969) et « Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie » (1974), cf. *Neuere Philosophie I*, GW, Bd. 3, p. 105-171.

certains des propos de *Vérité et Méthode* qui, à cet égard, nous apparaissent décisifs. Mais également, nous tâcherons de faire apparaître cette dépendance là où elle est implicite ou moins visible.

N'est-il pas complètement erroné de voir l'influence de Husserl sur la conception du langage gadamerienne, quand on sait que le paradigme pour Husserl était le nombre ? D'entrée de jeu, le problème du langage, n'est-il pas chez Husserl conçu sous l'aspect de la logique et de la science ?<sup>77</sup> Comment reconnaître cette influence donc, quand on ne peut que constater ce que Biemel, par exemple, formule en ces termes :

*Die Rückfrage nach diesen Grundbegriffen, genauer gesprochen nach den Grundbegriffen der Arithmetik - der Zahl, ist also der eigentliche Anstoss für Husserls Philosophieren, hat den Stein ins Rollen gebracht.*<sup>78</sup>

Comme nous l'avons vu, le mot pour Gadamer n'est pas le nombre. Il estime, en effet, que le paradigme du noétique pour Platon n'était pas le mot mais bien le nombre. Et il n'aura de cesse de dénoncer cette conception qui s'appuie sur l'univocité du nombre : à ses yeux, le nombre est complètement extérieur, pure convention par rapport à son contenu. La véritable nature du signe se manifeste le plus clairement dans la dénomination du nombre ; le nombre, c'est le signe par excellence. Le nombre est le *terminus* dont l'idéal est l'univocité (*Eindeutigkeit*) : « Plus la désignation au moyen de la chose-signe est univoque, plus le signe est pur signe... » (*Je eindeutiger die*

<sup>77</sup> Cf. Heinz Hülsmann, *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*, Verlag Anton Pustet, München, 1964.

<sup>78</sup> Walter Biemel, « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », *ZPhF* 13, 1959, p. 190.

*Bezeichnung durch ein Zeichending ist, desto mehr ist auch das Zeichen reines Zeichen...).*<sup>79</sup>

Cela étant dit, on pourrait être tenté de reconnaître l'influence de Husserl dans l'idée du « monde vécu » (*Lebenswelt*). Or, assez étrangement, ce n'est pas cette idée du 'monde vécu' qui inspire Gadamer, et ce, malgré le fait que la *Lebenswelt* s'oppose au « monde de la science », et que cette opposition se rapproche également d'une des motivations profondes de Gadamer. En effet, bien que ce concept introduise en phénoménologie certains thèmes, tels que ceux de l'histoire, du langage, et qui sont bien sûr des thèmes proprement herméneutiques, ce n'est pas le concept de *Lebenswelt* qui est décisif ici pour Gadamer.<sup>80</sup> En réalité, à ses yeux, le concept de *Lebenswelt* n'apporte rien de nouveau à l'égard du fondamentalisme et du transcendantalisme de la philosophie husserlienne. Pour lui, si Husserl recourt au concept de *Lebenswelt*, c'est pour mieux réaliser le projet qui le place dans le sillage de Descartes et de Kant.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 417 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 436 (traduction légèrement modifiée).

<sup>80</sup> Ceci dit contre ceux qui croient qu'il est possible de distinguer deux phases de la phénoménologie husserlienne et d'identifier ainsi deux conceptions du langage. Comme le croit, par exemple, Maurice Merleau-Ponty, dans son essai « Sur la phénoménologie du langage », *Signes*, Gallimard, Paris, Cf. aussi Mohanty, *Husserl's Theory of Meaning*, Nijhoff, The Hague, 1964, et H. J. Pos, « Phénoménologie et linguistique », *Revue internationale de philosophie*, 1939, p. 354-365.

<sup>81</sup> À la différence de Ludwig Landgrebe (Cf. « Husserls Abschied vom Cartesianismus », *Philosophische Rundschau*, 9, 1962, p. 133-177.) et Maurice Merleau-Ponty, Gadamer accepte l'interprétation de H. Spiegelberg du célèbre mot de Husserl « *Der Traum ist ausgeträumt* ». En ce sens, Gadamer s'avère être ainsi le partisan de la « thèse de la continuité » de la pensée husserlienne, du reste, tout comme Derrida lui-même.

Ensuite, ce n'est pas le concept husserlien de langage en tant que tel<sup>82</sup> qui est au centre de l'intérêt de Gadamer. Bien au contraire, selon Gadamer, Husserl à cet égard partage bel et bien le destin de notre tradition. Pour lui, Husserl lui-même n'échappe pas plus à l'oubli du langage que l'ensemble des penseurs qui forment la trame principale de la philosophie occidentale :

Pour Husserl, tout comme pour l'ontologie grecque et l'empirisme anglais, le problème du langage était une séduction de la pensée, pour Bergson « la glace des mots » qui recouvre le courant vivant, et pour Hegel il était une préformation du Logos plutôt que sa perfection. Il est étonnant de constater que la phénoménologie, autant Husserl que Scheler, a consacré si peu de ses réflexions au problème du langage. (*Für Husserl war es [le problème du langage] (wie für die griechische Ontologie und den englischen Empirismus) eine Verführung des Denkens, für Bergson das « Eis der Worte » das die lebendige Strömung überdeckt, selbst für Hegel mehr eine Präformation des Logos als seine Perfektion. Es ist erstaunlich, in wie geringem Grade das Problem der Sprache in der Phänomenologie, bei Husserl wie bei Scheler, überhaupt bedacht wird*).<sup>83</sup>

Comment alors comprendre l'influence de Husserl ? Paradoxalement, - et nous nous risquons à proposer cette thèse - ce sont plutôt des acquis husserliens de sa phase « transcendantale » qui sont pertinents pour Gadamer.<sup>84</sup> Nous disons 'paradoxalement', puisque l'herméneutique se

<sup>82</sup> Selon Heinz Hülsmann, qui affirme l'importance de la philosophie du langage chez Husserl tout au long de son itinéraire, c'est justement l'inverse qui est vrai. De plus, selon lui, c'est la théorie du langage qui représente un argument pour la « *These der Kontinuität* ». Cf. *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*, Verlag Anton Pustet, München, 1964, p. 19.

<sup>83</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 141.

<sup>84</sup> La phrase qui clôt cette conférence donne un avantage à Husserl sur Wittgenstein, et ce, malgré son transcendantalisme : « *Hier scheint mir die transzendental-*

définit comme anti-transcendantaliste et anti-fondationaliste. En réalité, Gadamer, du moins le croyons-nous, transpose certains motifs transcendants de la philosophie husserlienne dans le domaine du langage.

Nous avons vu, en effet, que l'idée husserlienne des 'profils' (*Abschattungen*) de la perception, traduite en termes langagiers, permet à Gadamer d'affirmer l'idéalité et l'unité du sens ; « la chose même » placée sous l'aspect langagier permet à Gadamer de maintenir l'universalité du sens sans le réduire à l'univocité. Et, en fait, pour préciser la présence de Husserl dans l'herméneutique, il nous apparaît possible de généraliser cette démarche concernant la conception des « profils ».

Cela dit, peut-être est-il nécessaire avant d'explicitier cette démarche de rappeler brièvement l'interprétation gadamerienne de certains concepts phénoménologiques. Cela nous permettra de mieux comprendre pourquoi Gadamer maintient certains concepts appartenant à la philosophie transcendantale, et plus spécifiquement, le concept de conscience. Autrement dit, l'intégration de certains concepts de Husserl dans l'herméneutique est déjà préparée par leur interprétation par Gadamer.

Ainsi, la philosophie de Husserl, aux yeux de Gadamer, se meut au-delà de l'opposition sujet-objet, et c'est justement ce qui constitue l'essence de sa phénoménologie. Et de même qu'il refuse de voir un changement décisif dans la philosophie du dernier Husserl, il refuse également d'y voir deux phases, dont l'une serait désignée comme 'réaliste' et l'autre comme 'idéaliste'. C'est pourquoi il apparaît absurde - et ce, contrairement à une opinion reçue - de voir dans la phase réaliste la primauté de l'objet et dans la

phase idéaliste un primat du sujet. En fait, la pensée husserlienne, et ce dès les *Logische Untersuchungen*, se mouvait déjà au-delà de cette opposition sujet-objet, à ceci près qu'il lui manquait la formulation précise. Dès lors, les tentatives de comprendre la philosophie de Husserl en interprétant les « *Sachen selbst* » - et sans doute que pour Gadamer, il en va de même pour sa propre herméneutique - comme une sorte de réalisme, ou bien comme un idéalisme, sont également erronées.<sup>85</sup> À cet égard, il n'y a, selon Gadamer, pas de différence entre Husserl et Heidegger ; la question de la différence ontologique se situe sur le terrain déjà conquis par la phénoménologie husserlienne : « *Heidegger ist damit aber genau so jenseits des Gegensatzes von Realismus und Idealismus, wie Husserls Korrelationsforschung von Noesis und Noema* ». <sup>86</sup>

Cela explique pourquoi Gadamer ne voit rien d'incompatible entre le concept husserlien de conscience et l'analytique existentielle de Heidegger. Il comprend plutôt la dernière comme un prolongement direct du premier. Ainsi, par exemple, lorsque Gadamer souligne le mérite de Husserl d'avoir fait valoir – contre la science – les vérités de la conscience de monde (*Weltbewusstsein*), il voit également dans l'analyse transcendantale heideggérienne de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*), une élucidation des « expériences de la véritable vie » (*Erfahrungen des wirklichen Lebens*), qu'il conçoit, en réalité, comme une radicalisation de cette « conscience de monde » husserlienne.

---

<sup>85</sup> Cf. aussi Alwin Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1965, p. 14 : « *Daher, d.h. durch die Begründung der Phänomenologie in dem konkreten, originär erfahrenden Leben des Ich ist diese einerseits ein radikaler Empirismus, da sie sich grundsätzlich an die Erfahrung im strengsten Sinn des Wortes hält, andererseits ist sie aber zugleich ein radikaler Rationalismus, da sich ja hier alles Seiende « sinnhaft », d.h. absolut vernünftig begründen und ausweisen muss* ».

En ce sens, on pourrait parler d'une co-appartenance du « sujet » et de l' « objet » chez Husserl, ou de leur co-originarité (*Gleichursprünglichkeit*) pour se servir du mot de Heidegger, qui est d'ailleurs selon Gadamer de provenance husserlienne.<sup>87</sup> Cette co-originarité s'exprime le mieux par le concept d'horizon, et c'est pourquoi, semble-t-il, d'après lui, c'est le concept le plus important de la phénoménologie husserlienne. De fait, ce concept est repris par Gadamer dans le cadre d'un argument capital pour la justification du concept de conscience. Et le concept de la *Lebenswelt* n'est important que dans la mesure où il est mis en relation avec le concept d'horizon :

Le concept d'intentionnalité de la conscience, de la constitution des du flux de conscience, et encore le concept du monde vécu servent à dégager cette structure horizontale de la conscience. (*Der Begriff der Intentionalität des Bewusstseins, der Konstitution des Bewusstseinsstromes, ja, selbst noch der Begriff der Lebenswelt dienen dazu, diese Horizontstruktur des Bewusstseins zu entfalten*).<sup>88</sup>

C'est donc à notre avis par la reprise du concept d'horizon que Gadamer peut maintenir le concept de conscience. La conscience qui, comme l'affirme Gadamer à propos de Husserl, en tant qu'horizon universel et anonyme accompagne la conscience thématique (...*als ein universales Horizontsbewusstsein auf anonyme Weise*...), n'est pas exclusivement la

---

<sup>86</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p.121.

<sup>87</sup> Ainsi Gadamer écrit : « Ihr Ziel (le but de la réduction phénoménologique) ist nicht eigentlich auf die Einheit eines Prinzips zurückzuführen, sondern im Gegenteil den Ganzen Reichtum der selbstgegebenen Phänomene in Unvoreingenommenheit zu erschliessen ». Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 119.

<sup>88</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 127.

conscience 'objectivante' : « ...*nicht alles Bewusstsein ist Gegenstandsbewusstsein bzw. vergegenständlichendes Bewusstsein* ». <sup>89</sup>

Voici un passage révélateur eu égard à la définition des « choses mêmes » qui rassemble plusieurs concepts husserliens et que l'herméneutique reprend et réinterprète.

Les choses mêmes ne sont pas l' 'objets objectifs' dans la position transcendante de l'être, mais les choses comme telles visées et vécues dans le remplissement de l'acte intentionnel, qu'on a 'immédiatement' dans l'intuition et qui ne sont pas représentées par biais de signe ou symbole. (*Die 'Sachen selbst' sind nicht 'objektive Gegenstände' in transzendenter Seinssetzung, sondern die in der Erfüllung intentionaler Akte erfahrenen Vermeintheiten als solche, die 'unmittelbar' und nicht durch Zeichen oder Symbole vertreten, 'erschaut' werden*). <sup>90</sup>

Ce passage est révélateur car il recoupe plusieurs motifs que Gadamer reprend de Husserl. D'abord, c'est « la chose même » qui n'est pas l'objet, le résultat de la « position » (*Seinssetzung*) transcendante. En revanche, « la chose même » est décrite en termes de vie et de conscience : elle est ce qui se donne comme le sens visé dans l'expérience d'une vie intentionnelle. Que ces motifs soient repris par l'herméneutique, cela signifie que Gadamer les envisage sous l'aspect du langage et non pas sous l'aspect de la perception. Cependant, une certaine 'immédiateté' du sens visé pour ainsi dire est retenue chez Gadamer, du moins comme idéal. Dès lors, malgré cette primauté immense accordée au langage, Gadamer pourrait dire la même chose au sujet de sa propre herméneutique : pas plus que dans

<sup>89</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 126-127.

<sup>90</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 118.

l'expérience du sens visé, telle qu'envisagée par la phénoménologie, celle qui est envisagée par l'herméneutique n'a besoin de signe ou de symbole. Bien au contraire, elle a besoin du langage, mais du langage conçu comme image.

De fait, tout se passe comme si, du point de vue de l'herméneutique gadamerienne, on pouvait parler d'une « demi-mesure » (*Halbheit*) de la philosophie husserlienne, pour reprendre le propre mot de Husserl au sujet de Descartes. Notamment, selon Husserl, la demi-mesure de Descartes tient au fait qu'il a établi l'ego « comme une parcelle du monde » (*Endchen der Welt*).<sup>91</sup> Ainsi, pour Gadamer, la *Halbheit* de Husserl, consisterait en ce qu'il a conservé la conception de la conscience sans le langage. Et si Descartes, qui incarne le commencement de toute la philosophie transcendantale, a manqué selon Husserl le sens de sa découverte, c'est-à-dire son sens proprement transcendantal, nous dirions que Husserl, aux yeux de Gadamer, a omis de placer sa découverte phénoménologique sous le signe du langage.

Or, cet avènement du langage dans l'herméneutique entraîne des conséquences radicales. Car, pour Gadamer, cela signifie l'abandon du transcendantalisme. Ce n'est donc pas uniquement et simplement l'autre moitié qu'il faut rajouter pour compléter la tâche cartésienne. Mais, avec l'instauration du langage c'est, en réalité, cette tâche cartésienne elle-même qui se trouve abandonnée. Pour Gadamer, il s'agit en effet de changer de point de vue (*Standpunkt*) par rapport à celui de cette tradition qui prend son

---

<sup>91</sup> Cf. Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 202 ; tr. fr. *Logique formelle et logique transcendantale*, P.U.F., Paris, 1957, p. 306.

point de départ avec Descartes, en passant par Kant et Husserl et qui culmine avec *Sein und Zeit*.<sup>92</sup>

Autrement dit, par la prise en compte du langage, le concept d'horizon se trouve modifié ; l'horizon qui est toujours l'horizon du sens, devient pour l'herméneutique l'horizon langagier. Il y va donc d'une transformation qui affecte à la fois la tâche husserlienne elle-même, et le concept d'horizon proprement dit. Il ne s'agit plus de cette science des horizons qui culmine dans un horizon universel du monde (*Welthorizont*), et il ne s'agit plus d'un concept d'horizon qui renvoie néanmoins aux structures transcendantales du sujet, ce qui, dans une certaine mesure, valait également pour le concept heideggérien d'horizon. Au contraire, pour l'herméneutique, l'événement de la compréhension, c'est la fusion des horizons ; de l'horizon du 'sujet' (conscience) et de l'horizon de la tradition qui est à l'œuvre. Or, cette fusion est bien l'œuvre du langage lui-même. (...die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte [ist] die eigentliche Leistung der Sprache).<sup>93</sup>

Par là-même le rôle du sujet se trouve aussi radicalement changé. Car désormais c'est le langage qui a la priorité (*vorgeordnet*) face à la subjectivité, au *cogito*. La subjectivité perd son caractère primordial, elle n'est plus conçue comme la source du sens et de la validité (*die reine Subjektivität als Sinnes- und Geltungsquelle*).

Or, cette perte du rôle primordial du sujet, et du caractère transcendantal de la philosophie ne signifie nullement que Gadamer veut

<sup>92</sup> Gadamer voit la *Krisis* comme une réponse à *Sein und Zeit*. « *Die Krisis-Abhandlung versucht eine implizite Antwort auf 'Sein und Zeit'* ». Hans-Georg Gadamer, « Die Phänomenologische Bewegung », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 131.

<sup>93</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 383 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 401 (souligné par Gadamer).

renoncer à l'idée de l'universalité et de la Raison. Bien au contraire, l'universalité de la Raison est celle du langage : la vraie universalité de la raison n'est pas possible sans le langage. Or, ce changement des concepts d'universalité, de subjectivité, et l'abandon du transcendantalisme affectent également la conception de la vérité. Gadamer maintient le concept de vérité et refuse tout relativisme. Cependant, il n'y a rien dans le langage qui nous donnerait le critère de la vérité.<sup>94</sup> Ce que cette vérité implique, pour ainsi dire, dans l'essence même du langage, c'est d'interdire le moment transcendantal ou critique.

L'interprétation langagière du monde, dans laquelle nous grandissons et qui nous forme en premier, est bien sûr elle-même déterminée par la tradition, par les opaques préjugés de la société qui sont les conditions de la vie historique. Dans cette mesure, dans le langage en tant que tel il n'y a pas de critère ou bien de point de départ quelconque qui nous permettrait de nous libérer des préjugés où de changer le monde et de le déterminer avec exactitude. *(Die sprachliche Weltauslegung, in der wir aufwachsen und die uns die erste Prägung gibt, ist freilich selbst von Herkunft, Überlieferung, undurchschauten Vorurteilen der Gesellschaft, Bedingungen des geschichtlichen Lebens bestimmt. Insofern liegt nicht in der Sprache als solcher irgendein Kriterium oder Ansatzpunkt für die Befreiung von Vorurteilen oder für die Veränderung der Welt in Richtung auf das Richtige).*<sup>95</sup>

C'est la véritable universalité qui ne peut pas entrer en jeu sans langage. Or le langage, par sa structure spéculative, bloque toute prise de distance possible, et dissout finalement le concept du transcendantal.

<sup>94</sup> Cf. Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, (Monographien zur Philosophischen Forschung, 215) Forum Academicum, Königstein, 1982.

<sup>95</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Stellung der Philosophie in der Gesellschaft », *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 313.

Autrement dit, l'horizon de la conscience ne peut jamais être suffisamment détaché de l'horizon de la tradition. La conscience participe à une « ouverture de l'événement de sens » qui « ne connaît pas de limite » (*unabschliessbare Offenheit des Sinngeschehens*).<sup>96</sup> Le langage, tel que conçu dans l'herméneutique philosophique, ne permet pas « une philosophie de l'origine » (*Ursprungphilosophie*) ni une téléologie. Mais, par là-même, la question de la validité (*Geltung*) ne se pose plus. On ne peut pas remettre en question la tradition, et il n'y a plus aucune place pour une position critique.

S'il s'agissait chez Husserl et chez Heidegger de la question de la constitution du sens, chez Gadamer c'est le sens que l'on retrouve : le sens de l'horizon de la tradition est toujours déjà constitué de sorte qu'on ne peut ni poser la question de sa validité (*Geltung*) ni celle de sa constitution au sens strict.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 476 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 498.

<sup>97</sup> A la différence de la formulation de Karl-Otto Apel, il ne nous semble pas possible de parler d'une constitution du sens au sens strict chez Gadamer et chez le dernier Heidegger, parce qu'en réalité, ce sens est toujours constitué. Pour lui, il n'y a pas de différence entre Heidegger et Gadamer à cet égard, ils s'occupent exclusivement de la problématique de la constitution du sens. Étant donné que la problématique de la constitution (*Konstitutionsproblematik*) chez Heidegger - et cela vaut pour Gadamer aussi - reste séparée de celle de la justification (*Rechtfertigungsproblematik*), il faut transformer l'herméneutique en une philosophie transcendantale. « *Die Transzendentalphilosophie im Sinne Kants dürfte kaum durch eine Philosophie des Seingeschicks zu überwinden sein, sondern ehe im Sinne einer 'transzendentalen Hermeneutik' zu erweitern bzw. zu vertiefen sein* ». *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1973, p. 43. Cf. aussi, plus spécifiquement par rapport à Gadamer, p. 33-35. Quoi qu'il en soit, il reste que la problématique de la « justification » fait défaut chez Gadamer.

## b) Derrida : langage comme écriture généralisé

Pour voir comment la déconstruction sera menée aux mêmes conséquences eu égard à la subjectivité et à *l'Aufklärung*, nous tenterons d'abord d'esquisser les grandes lignes de la « conception du langage » chez Derrida. À cet effet, il nous paraît pertinent de prendre notre point de départ dans un commentaire de Gadamer :

La tradition anglo-saxonne que Derrida suit sur ce point, part du concept de signe, qui, dans sa signification multiple, est le phénomène primordial pour ce type de considération. Et cela vaut aussi encore pour Husserl. Ce n'est pas fortuit que Derrida puisse rattacher sa critique productive à la théorie husserlienne du signe. *(Die angelsächsische Tradition, der in diesem Punkte auch Derrida folgt, geht von der Zeichenbegriff aus, der für diese Betrachtungsweise in seiner Vieldeutigkeit das Urphänomen ist. Das gilt auch noch für Husserl. Nicht umsonst konnte Derrida an der Zeichentheorie Husserls seine produktive Kritik ansetzen).*<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Hans-Georg Gadamer, « Frühromantik, Hermeneutik, Deonstruktivismus, » *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 133-134.

En souscrivant à cette thèse de Gadamer, nous tâcherons tout d'abord de préciser dans quel sens le phénomène du signe est un « phénomène primordial » (*Urphänomen*) pour la déconstruction et comment celle-ci déploie cette « critique productive ».

Qu'en est-il alors chez Derrida de cet *Urphänomen*, du concept de signe ? Dès les premières pages de *De la grammatologie*, Derrida annonce le programme de sa déconstruction et la tâche qu'elle se propose : « détruire le concept de 'signe' et toute sa logique ». <sup>99</sup> Voyons d'abord en quoi consiste la « logique » du signe, et quelle est son « essence formelle ». <sup>100</sup> À cette essence appartient tout d'abord la différence entre *signans* et *signatum*, entre signifiant et signifié. Cette différence suppose en même temps leur unité. Dès lors, le signe se définit comme une unité des deux moments hétérogènes. Le concept de signe suppose également ce que Derrida appelle le « signifié transcendantal », c'est-à-dire un signifié qui ne se trouve pas dans la position d'un signifiant, qui ne renvoie pas à un autre signifiant, mais qui est le sens, la chose même, la présence à soi du sens. Ces moments de « l'essence formelle » du signe sont fortement solidaires d'une autre détermination décisive de « l'époque du signe » : la structure formelle du signe implique la dominance de la présence de telle sorte que le concept même de signe n'est pas possible sans cette primauté de la présence. Dès lors Derrida peut dire, en reprenant la 'définition' heideggérienne de la métaphysique, que l'époque du signe est l'époque qui pense le « sens de l'être en général comme présence » :

<sup>99</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 16.

<sup>100</sup> Dans *La voix et le phénomène*, Derrida remarque que Husserl a omis de rendre compte du signe en général, en commençant par la différence entre *Aussdruck* et *Anzeige*. Derrida laisse la question ouverte de savoir s'il s'agit d'une « hâte dogmatique » ou d'une « vigilance critique ».

L'évidence rassurante dans laquelle a dû s'organiser et doit vivre encore la tradition occidentale serait donc celle-ci : l'ordre du signifié n'est jamais contemporain, est au mieux l'envers ou le parallèle subtilement décalé – le temps d'un souffle – de l'ordre du signifiant. Et le signe doit être l'unité d'une hétérogénéité, puisque le signifié (sens ou chose, noème ou réalité) n'est pas en soi un signifiant, une *trace*... L'essence formelle du signifié est la présence... L'« essence formelle » du signe ne peut être déterminée qu'à partir de la présence.<sup>101</sup>

Bien que Derrida soit plus prudent que Heidegger - et qu'il souligne sans cesse qu'il n'y a pas de concepts métaphysiques en soi, et que c'est plutôt une structure etc. - la différence entre le signe et le signifiant devient, chez lui, le trait fondamental de la métaphysique conçue au sens heideggerien. Cette différence capitale est à la base de toutes les autres différences : celle entre le sensible et l'intelligible (ce qui, comme on le sait, est pour Heidegger la différence fondamentale de la métaphysique), celle entre la nature et l'institution, entre l'intériorité et l'extériorité etc. « L'époque du signe » n'est donc pas à penser en termes de relativisme, et à cet égard Derrida se montre encore fidèle à Heidegger ; on ne peut pas se passer du « signe » et simplement décider de se placer au-delà de sa logique. Car, sans le concept de signe tous nos concepts s'effondreraient, y compris les concept de monde et de langage.

« L'époque du signe » est l'époque de ce que Derrida appelle le « logocentrisme », ce qui désigne cette époque métaphysique qui a toujours « assigné au logos l'origine de la vérité » :

---

<sup>101</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 31.

Le logos de l'être... est la première et la dernière ressource du signe, de la différence entre *signans* et *signatum*.<sup>102</sup>

Le logocentrisme est inséparable de ce que Derrida nomme « phonologisme » et qui signifie le privilège du *phonè* et du sens. Le phonologisme, c'est la « proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens ».<sup>103</sup> Ce procès comprend ce que Derrida appelle l'« effacement du signifiant » et il correspond au procès d'idéalisation qui est finalement indispensable pour établir une présence à soi du sujet. Chez Derrida, cette présence à soi du sujet est formulée sous l'aspect langagier comme une structure du « s'entendre-parler ».

C'est pourquoi l'époque du signe est aussi inévitablement l'époque de l'« abaissement de l'écriture », de son exclusion hors de la parole pleine. L'écriture appartient à l'extériorité ; elle est comprise comme secondaire et dérivée, comme une « chute » hors du sens plein, hors de la parole pleine. L'époque logocentriste tend toujours à réduire le signifiant, et cela vaut en particulier pour l'écriture qui est ainsi comprise comme signifiant du signifiant.

Cet abaissement de l'écriture, on peut le retracer tout au long de notre histoire ; de Platon à Hegel et de Hegel jusqu'à la linguistique moderne et Heidegger. Derrida s'engagera donc dans une lecture déconstructiviste des textes de ces auteurs (Platon, Hegel, Rousseau, Husserl, Heidegger), pour faire voir comment le logocentrisme : « n'a pu historiquement s'imposer que par la dissimulation de l'archi-écriture ».

<sup>102</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 33.

<sup>103</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 23.

Cependant, dans ce que Derrida appelle la « clôture métaphysique », il existe une certaine ouverture, une percée. Et c'est dans cette percée qu'il tâche de situer le lieu de sa déconstruction. Cette percée est rendue possible par certaines sciences qui, dit-il, « ne sont plus *dominées* par les questions d'une phénoménologie transcendante ou d'une ontologie fondamentale ». <sup>104</sup> Autrement dit, ces sciences, qui ne sont influencées ni par Husserl ni par Heidegger, sont la linguistique ou la psychanalyse. Néanmoins, Derrida accorde tout de même un privilège à l'ontologie fondamentale puisqu'elle a, selon lui, le grand mérite d'avoir ouvert cette percée, alors que, d'un autre côté, il croit que la linguistique, malgré tout, s'appuie sur certaines suppositions qu'il qualifie de métaphysiques. En somme, si nous tentons de préciser ce « lieu » de la déconstruction en le confrontant avec celui de l'herméneutique, on peut dire que, si l'herméneutique se situe entre la phénoménologie et la dialectique, la déconstruction se place entre la linguistique et l'ontologie fondamentale. Or, si cet « entre » qui situe le lieu de l'herméneutique fait paraître la « perfection absolue du mot » et son unité, l'« entre » de la déconstruction, quant à lui, est le lieu d'une déconstruction de « l'unité du mot en général ». Alors la tâche de la déconstruction est bien celle qui, selon le mot de Derrida, consiste à « disloquer l'unité du sens de l'être, c'est-à-dire, en dernière instance, l'unité du mot ». <sup>105</sup>

Cela dit, qu'en est-il maintenant du concept d'écriture ? Nous avons déjà vu que l'un des traits de « l'époque du signe », c'est-à-dire de l'histoire de l'occident, est l'exclusion ou l'abaissement d'écriture. Cela dit, Derrida fait la distinction entre un « concept vulgaire de l'écriture », et « une écriture généralisée ». Le concept « vulgaire » de l'écriture, ou « écriture au sens

---

<sup>104</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 35.

étroit », c'est le concept d'écriture courant qui a son droit de cité et qui est en tant que tel inébranlable. En effet, la déconstruction, par son 'concept' « d'écriture généralisée » comme le répète sans cesse Derrida, ne veut pas simplement renverser l'ordre de priorité entre l'oral et l'écrit, pour accorder maintenant une place privilégiée à l'écriture par rapport à la langue parlée. Bien au contraire, le concept généralisé de l'écriture précéderait l'opposition de l'oral et de l'écrit et, en ce sens, la langue orale appartiendrait déjà au concept généralisé de l'écriture. En réalité, ce « concept généralisé d'écriture » recouvre ce qu'on appelle usuellement le langage : « ...le concept d'écriture excède et comprend celui de langage ». <sup>106</sup>

Bien sûr la question se pose de savoir pourquoi la déconstruction garde le nom d' « écriture » pour un concept qui est évidemment plus large et évidemment bien différent. Derrida maintient le nom d'écriture pour la seule raison que le concept généralisé d'écriture ou d'archi-écriture « communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture ». <sup>107</sup> Cette « communication » nous paraît particulièrement intéressante, car d'un côté ce n'est qu'en généralisant les « attributs » de l'écriture au sens étroit qu'on accède à l'écriture au sens proprement déconstructiviste. Et, de l'autre côté, il nous semble possible de trouver 'le point de départ' <sup>108</sup> de la démarche déconstructrice - sinon du projet de la déconstruction, du moins de la problématique 'langagière', - dans le caractère arbitraire du signe qui appartient en propre à l'écriture puisque l'archi-écriture ou l'écriture généralisée, ou plus exactement son « concept en soi » est « appelé par les thèmes de l'arbitraire de signe et de la différence » :

---

<sup>105</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 36.

<sup>106</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 18.

<sup>107</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 83.

<sup>108</sup> Sur le problème de l'introduction à la grammatologie, et sur la réponse de Derrida à la question « par où entamer une telle lecture ? », voir *Positions*, Minuit, 1972, Paris, p. 12.

Si 'écriture' signifie inscription et d'abord institution durable d'un signe, (et c'est le seul noyau irréductible du concept d'écriture), l'écriture en général couvre tout le champ des signes linguistiques.<sup>109</sup>

Ce « noyau irréductible du concept de l'écriture » est le trait fondamental du signe, c'est-à-dire son caractère conventionnel. Autrement dit, la thèse de 'l'arbitraire du signe' sert de point de départ à la déconstruction du concept de signe et nous conduit jusqu'au 'concept' d'archi-écriture. Nous suivrons ici de près comment s'opère cette déconstruction.

Chez Saussure, il existe une tension entre « un propos et un geste », affirme Derrida. Se tournant d'abord vers ce qui fait partie de ce « propos », à savoir, vers ce qui fait partie de la « métaphysique » saussurienne, Derrida insiste sur la similitude manifeste entre les formulations de Saussure et celles de Rousseau. Rappelons-les brièvement.<sup>110</sup> En premier lieu, Saussure maintient l'idée du langage conçu comme « langage de mots » de même qu'il privilégie l'idée de « l'écriture phonétique » ou du « factum de l'écriture

<sup>109</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 65.

<sup>110</sup> Cf. aussi, dans *Sémiologie et grammatologie, l'entretien avec Julia Kristeva* où Derrida au sujet de la même ambiguïté chez Saussure énumère quatre traits traditionnels : 1) « Le maintien de la distinction rigoureuse – essentielle et juridique – entre signans et signatum » qui laisse « ouverte en droit la possibilité de penser un concept signifié en lui-même... », c'est-à-dire en termes derridiens « le signifié transcendantal » ; 2) Saussure continue à privilégier la parole et « tout ce qui lie le signe à la phoné », et il parle de « lien naturel entre la pensée et la voix, le sens et le son » ; 3) Saussure réduit « l'extériorité du signifiant » ; « La phoné est en effet la substance signifiante qui se donne à la conscience comme le plus intimement unie à la pensée du concept signifié. La voix est, de ce point de vue, la conscience elle-même ». 4) « Le psychologisme » saussurien : réduire l'extériorité du signifiant, « c'est exclure tout ce qui, dans la pratique sémiotique, n'est pas psychique ». Dès lors il n'est point surprenant que Saussure place le projet d'une « sémiologie », dont fait partie la linguistique, dans le cadre d'une psychologie générale.

phonétique ». <sup>111</sup> Pour Saussure, il n'existe que deux systèmes d'écriture : l'écriture idéographique et l'écriture phonétique. Sa linguistique se borne exclusivement au dernier. Et cela découle de la définition de l'écriture comme « système de signes » ; l'idée d'une écriture pictographique, naturelle ou symbolique étant contradictoire. Puis, Saussure affirmant le lien « naturel » entre la *phoné* et le *se* qui provient d'« une psychologie de la conscience et de la conscience intuitive » rapprochant ainsi de Husserl. Ensuite, il maintient que « langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier ». Le premier serait le « système interne », le deuxième le « système externe » du langage. « L'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé, ce dernier constitue à lui seul cet objet ». À ces déterminations, et étant donné que « la langue est indépendante de l'écriture », viennent s'ajouter finalement et conséquemment les accusations contre l'écriture. « Le mot écrit se mêle si intimement avec le mot parlé dont il est *l'image* qu'il finit par *usurper* le rôle principal » (C'est Derrida qui souligne). Et cette usurpation - ce qui est secondaire s'impose comme premier - est qualifiée par Saussure de violence, de piège, de bizarrerie, de danger, etc. : « L'écriture voile la vue de la langue : elle n'est pas un vêtement mais un travestissement ».

---

<sup>111</sup> Ce que Derrida dit au sujet de Saussure, vaut également pour toute science linguistique. Selon lui, toute linguistique s'expose à l'objection du phonologisme ; sa scientificité n'est reconnue qu'« en raison de son fondement phonologique... ». Toutes les écoles linguistiques contemporaines suivent Saussure et « ne font qu'accomplir l'intention saussurienne ». « La science linguistique détermine le langage – son champ d'objectivité – en dernière instance et dans la simplicité irréductible de son essence, comme l'unité de *phoné, glossa et logos*. Cette détermination est antérieure en droit à toutes les différenciations éventuelles qui ont pu surgir dans les systèmes terminologiques des différentes écoles... Au regard de cette unité, l'écriture serait toujours dérivée, survenue, particulière, extérieure, redoublant le signifiant : phonétique. 'Signe de signe', disaient Aristote, Rousseau et Hegel ». Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 45.

Maintenant eu égard au geste, à savoir ce qui n'est pas explicitement dit chez Saussure, mais ce qui est « fait sans être dit, écrit sans être proféré », ce qui « libère l'avenir d'une grammatologie générale » Derrida y reconnaît le « caractère différentiel et formel » du signe.

Bien que la déconstruction du signe s'exhibe à partir de la linguistique saussurienne, il est surprenant que Derrida nulle part ne mentionne ni ne cite le *Cratyle*.<sup>112</sup> C'est surprenant parce qu'il s'agit justement de la question cratylienne de la nature de la relation entre le mot et la chose. Il est vrai que chez Saussure le signe est constitué de l' « image phonique » et du « concept », à la différence du « nom » et de la « chose » chez Platon. Cependant, on peut facilement relier la problématique saussurienne concernant l'arbitraire du signe avec le *Cratyle*, car ce qui importe c'est la question du caractère de ce rapport en tant que tel, soit du rapport de la « chose » et du « mot », ou de l'image acoustique et du concept. Ce qui importe donc - et ce qui nous permet de mettre en rapport les conceptions derridienne et gadamerienne - c'est la thèse saussurienne de l'arbitraire du signe.

En réalité, que la référence directe au *Cratyle* soit absente, cela s'explique par le fait que Derrida - à la différence de Gadamer qui se concentre sur l'oubli du langage - centre son interrogation sur l'oubli de l'écriture, de sorte qu'il est conduit à mettre principalement l'accent sur les textes de Platon où l'écriture se trouve exclue. D'ailleurs, aux yeux de Derrida, Platon et Saussure partagent un certain nombre de présuppositions logocentriques qui constituent selon lui la trame de la pensée occidentale sur le langage. Et c'est dans ce contexte que Derrida accorde un certain

---

<sup>112</sup> Cf. Jean Greisch, le chapitre « Heidegger en Cratylie » dans *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris, 1987.

avantage à Platon sur Saussure. « Saussure répète Platon » mais d'une manière plus 'dogmatique' et plus rigide :

Platon qui disait au fond la même chose des rapports entre l'écriture, la parole et l'être (ou l'idée) avait au moins de l'image, de la peinture et de l'imitation une théorie plus subtile, plus critique que celle qui préside à la naissance de la linguistique saussurienne.<sup>113</sup>

Et c'est ici, - au moment où Derrida poursuit son argument sur la problématique saussurienne du signe, - qu'apparaissent inévitablement deux concepts que nous avons rencontrés lors de notre examen de la critique gadamérienne du *Cratyle* : celui de l'image et celui du symbole. Le symbole et l'image sont compris comme des signes naturels et Derrida, semble-t-il, reprend leurs significations saussuriennes.<sup>114</sup> De façon analogue on pourrait dire que Saussure se trouve dans la même situation que Platon dans *le Cratyle* : pour décrire l'essence du langage il doit choisir entre le signe et l'image. Mais contrairement à Platon, la décision de Saussure ne souffre aucune hésitation. Pour comprendre le langage comme un système, il est nécessairement exclu que le mot soit image. La thèse saussurienne de l'arbitraire du signe exclut donc la possibilité qu'il existe des 'signes naturels', étant donné qu'un signe naturel est un concept contradictoire en soi. Dès lors, entre le signifiant et le signifié, il n'existe, nous dit Derrida, « ...aucun rapport de ressemblance ou de participation, aucun rapport 'symbolique', au sens hegelien-saussurien,<sup>115</sup> aucun rapport 'iconographique' au sens de Peirce ». <sup>116</sup>

<sup>113</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 50-51.

<sup>114</sup> Pour les différentes significations du « signe » et du « symbole » cf. Umberto Eco, *Le signe : histoire et analyse d'un concept*, Labor, Bruxelles, 1988.

<sup>115</sup> Derrida traite explicitement du symbole au sens hégélien dans « Le puits et la pyramide ». Il y traite aussi de « l'arbitraire de signe », c'est-à-dire qu'avec Hegel, il soutient

Cela permet à Derrida de montrer du doigt une contradiction chez Saussure : lorsqu'il comprend la langue et l'écriture comme deux systèmes indépendants, pour finalement exclure l'écriture, Saussure doit considérer le dernier comme une image de la langue, ou encore comme sa « représentation », ou enfin comme sa « figuration ». D'un autre côté, il doit absolument maintenir le concept de signe qui est par essence arbitraire. Or, l'image et l'arbitraire s'excluent : « Car le propre du signe, c'est de n'être pas image ». <sup>117</sup>

Selon Derrida, ceci démontre que Saussure ne pouvait pas réellement penser que l'écriture est une image. Dès lors, il faut donc maintenant penser l'écriture comme étant à la fois plus extérieure et plus intérieure à la parole. Qu'elle soit plus extérieure signifie, comme on l'a vu, qu'elle n'est ni image ni symbole. Qu'elle soit plus intérieure, signifie ici que la parole « est déjà en elle-même une écriture ».

Cette dernière thèse qui est la thèse principale de *De la grammatologie*, et qui révèle le véritable enjeu de cette déconstruction de la linguistique saussurienne, est obtenue à partir de la thèse de l'arbitraire du signe, soit à partir du caractère d'institution du signe qui, comme le dit Derrida, est « le seul noyau irréductible du concept de l'écriture ».

Pour Derrida, en réalité, il n'existe qu'un renvoi d'un signe à un autre signe. Il n'existe donc pas de signe qui renverrait à la chose même ou au

---

qu'entre signifié et signifiant il n'y a pas de « ressemblance, de participation ou d'analogie ». Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », *Marges de la philosophie*, p. 97.

<sup>116</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 66.

<sup>117</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 67.

« signifié transcendantal » et qui pourrait ainsi arrêter le renvoi infini, et permettre au sens de s'ancrer dans un signifié présent à soi. Dès lors, en rappelant Peirce - qui, estime Derrida, va très loin dans la déconstruction du signifié transcendantal - Derrida résume ainsi la définition du signe chez ce dernier : « Il n'y a donc que des signes dès lors qu'il y a du sens ». <sup>118</sup> Et Derrida peut conclure qu'étant donné que le renvoi indéfini est la condition d'un système de signes, alors « *La chose même est un signe* ». <sup>119</sup>

C'est la conséquence ultime de la thèse de l'arbitraire de signe et du caractère différentiel du fonctionnement sémiologique. De plus, nous tenons à souligner que la structure inhérente à l'arbitraire du signe, selon Derrida, constitue en elle-même une remise en question réelle de la métaphysique. Ainsi « la structure impliquée par l'arbitraire du signe » représente la « contestation de *la* métaphysique elle-même ». <sup>120</sup> En d'autres mots, cette structure de renvoi permet à la différence d'apparaître comme telle. Tout tourne autour de la thèse de l'arbitraire du signe de sorte que Derrida peut définir la grammatologie comme une science de l' 'arbitraire du signe' : « science de l' 'arbitraire du signe', science de l'immotivation de la trace... la grammatologie », <sup>121</sup> écrit-il.

Risquons-nous maintenant à résumer ainsi les étapes du chemin qui conduit de l'écriture au sens étroit jusqu'au concept de l'écriture généralisée : en partant du factum du caractère arbitraire du signe, ou encore en partant du fait qu'il n'y aucun rapport « naturel » entre le signe et la chose, Derrida,

<sup>118</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 73.

<sup>119</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 72.

<sup>120</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 68.

<sup>121</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 74. Il faut comprendre la grammatologie comme une science qui n'en est pas une, car elle ne peut pas, en principe, être un objet de la science, puisqu'elle la précède, et puisque toute science suppose déjà la présence de son champ scientifique.

en réalité, élève un principe « tiré » de la linguistique au statut de principe universel et ontologique. Et ce, peu importe que, par la suite, ce principe selon la terminologie heideggérienne et derridienne soit « raturé ». En somme, si Benveniste pouvait dire qu'Aristote a ramassé ses catégories dans la langue grecque, nous pouvons soutenir, du moins nous semble-t-il, que Derrida a tiré de la langue comme telle son concept de l'écriture généralisée : l'écriture généralisée est le résultat de l'universalisation de la condition formelle nécessaire au fonctionnement de toute langue.<sup>122</sup>

Cela fait apparaître toute la différence par rapport à Gadamer. Cette « immotivation » du signe linguistique, ou encore cette « rupture » de l'« ancrage naturelle » entre le mot et la chose, devient la condition de la possibilité du langage. Autrement dit, et justement à l'encontre de Gadamer, la distance, cet intervalle qui est constitutif pour le concept de signe, cet écart entre signifié et signifiant, temporel et spatial, devient la condition de tout sens et de la chose elle-même. Cet 'intervalle subtil', dont parle Derrida, la déconstruction le rend insurmontable en principe ; dans cette unité de l'hétérogénéité qui est le signe, Derrida démontre comment cet intervalle s'introduit dans le signifié lui-même. Ce qui finalement ébranle le concept même du signe.

Nous avons vu comment Gadamer, dans sa critique du *Cratyle*, partait du concept de l'essence du signe comme « pur renvoi ». Nous fûmes conduits à voir comment il en arriva à une conception du langage qui discrédite le signe et de telle sorte que, pour ainsi dire, il n'y a dans le langage que des « choses mêmes ». Derrida, partant également de ce trait essentiel du signe, aboutit à la conclusion inverse. Selon lui, il n'y a que ce

<sup>122</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 63. Cf. la critique que Jacques Derrida adressa à Benveniste dans « Le supplément de copule », *Marges de la philosophie*, p. 209-246.

« pur renvoi », et la chose même n'est qu'un signe. Ce qui était condamné par Gadamer, soit la distance entre le mot et la chose, - et qui constituait la raison pour laquelle le signe, par rapport au symbole et à l'image, fut placé au plus bas de l'échelle ontologique, - devient chez Derrida la condition de la possibilité de la chose même et du sens proprement dit.

Or, de même qu'il serait erroné de voir Gadamer comme le partisan de la thèse naturaliste, il serait fautif de comprendre la déconstruction de Derrida comme partisane de la thèse conventionnaliste. Sans méconnaître les affinités apparentes de l'herméneutique et de la thèse naturaliste et celles de la déconstruction avec la thèse conventionnaliste, les deux se trouvent au-delà du dilemme proposé par le *Cratyle*. Les deux se meuvent au-delà du concept de signe.

L'immotivation de la trace doit être maintenant entendue comme une opération et non comme un état, comme un mouvement actif, une « démotivation », et non comme une structure donnée.<sup>123</sup> La trace, ici, remplace le concept de l'écriture généralisée ou l'archi-écriture ; la trace est « l'autre nom de l'écriture ». En effet, l'écriture, l'archi-écriture, la trace, la différance, le supplément, sont employés comme des synonymes, que la déconstruction multiplie, selon le contexte. Et la tournure typiquement derridienne « l'autre nom de... », dont il se sert abondamment pour introduire d'autres noms de l'écriture généralisée, a pour but de signaler qu'il s'agit ici d'un enchaînement qui est irréductible à un seul principe.

Ainsi, soulignant le caractère processuel de la trace – et, notons-le, en parfaite analogie avec l'importance que Gadamer accorde au caractère processuel du langage - Derrida écrit :

---

<sup>123</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 74.

Il n'y a pas, à vrai dire, de trace immotivée : la trace est indéfiniment son propre devenir-immotivée. En langage saussurien, il faudrait dire, ce que ne fait pas Saussure : il n'y a pas de symbole et de signe mais un devenir-signe du symbole.<sup>124</sup>

Comment alors comprendre le langage ou l'écriture généralisée ou la trace dans son aspect « positif » ? Essayons maintenant de préciser ce 'concept' qui, à vrai dire, n'en est pas un.

*La trace (pure) est la différence.* Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifiant-signifié, contenu-expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible.<sup>125</sup>

Et c'est en ce sens que la langue est toujours déjà une écriture ; ce n'est qu'à partir du langage en tant qu'écriture que surgissent les différences classiques entre signifiant et signifié, de même que toutes les autres oppositions dites binaires de la métaphysique : entre la forme et le contenu, l'oral et l'écrit, le sensible et l'intelligible, la nature et la convention, le symbole et le signe etc. En ce sens Derrida peut être en parfait accord avec Gadamer ; le mot n'est pas un signe, il est le résultat ou plutôt « l'effet » d'un mouvement de la différence ; il en est de même de la « chose » :

Mais nous savons maintenant que ce à quoi nous avons ici affaire n'est ni du mot ni de la chose. Le mot et la chose sont des limites référentielles que seule la structure supplémentaire peut produire et marquer.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 69.

<sup>125</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 92.

<sup>126</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 348.

L'écriture précède le signe. La structure de l'infini renvoi reconnue dans le signe - et ce, dans le signe écrit avec lequel cette écriture généralisée « communique », - est transposée au delà des oppositions classiques et usuelles ; elle apparaît comme leur condition.

Cette structure est celle de la supplémentarité. L'un des noms que porte l'écriture généralisée est le « supplément » ; le supplément est « l'autre nom pour la différence ». Ce concept que Derrida emprunte à Rousseau, est structurellement déterminé par deux moments : d'abord il « cumule et accumule la présence », il est un « surplus », il est « comblé » de présence. Or, en même temps - et c'est le deuxième moment de cette structure - le supplément est toujours « à-la-place-de », il tient lieu. Il exige une absence, un vide, ne s'ajoutant pas à une présence : « Le signe est toujours le supplément de la chose même ».<sup>127</sup> En dernière analyse, cette structure de la supplémentarité fait voir que la présence elle-même se révèle déficiente, ayant besoin d'être suppléée. Mais si la présence a besoin d'être suppléée par le signe, il s'avère qu'il n'existe qu'un système de suppléments, un enchaînement infini de suppléments.

La chose même est déjà un supplément qui n'apparaît jamais hors d'un enchaînement de signes. Le signe s'avère décisif pour la chose même qui n'est jamais présente qu'à travers le signe conçu comme supplément. Car le signe, comme nous avons vu, suppose une opposition binaire, celle du signifiant et du signifié. C'est pourquoi le supplément ne signifie ni ne désigne mais renvoie.

---

<sup>127</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 208.

Le supplément est caractérisé par une irréductible extériorité. À la différence du complément, il reste toujours dans une extériorité. Supplément signifie, comme le lit Derrida dans le *Littré*, une « addition extérieure ». Et ici, on peut mettre ce moment de l'extériorité en contraste avec l'insistance de l'herméneutique sur l'intériorité. Derrida insiste justement, contrairement à Gadamer, sur l'extériorité. Gadamer, insistant sur l'expérience, sur la métaphorique de l'intériorité, suit Hegel et le concept de l'*Erinnerung*, tandis que Derrida se place plutôt dans le sillage de Kierkegaard et du concept de *Wiederholung*.

Or, le supplément est quelque chose que la Raison ne peut tolérer : il s'agit d'un scandale, du scandale de la raison. La nature a besoin d'un supplément qui ne paraît pas moins naturel que la nature elle-même, et le scandale consiste, chez Rousseau, en ceci que cette destruction de la nature paraisse le plus naturel. Le plus universel, le plus naturel a besoin du non-universel et non-naturel de sorte qu'il n'apparaît qu'enchevêtré dans la chaîne de suppléments. Et c'est aussi cette idée de scandale que Derrida reprend de Rousseau pour décrire l'« écriture », ou langage au sens proprement derridien. « L'immédiateté est dérivée. Tout commence par l'intermédiaire, voilà ce qui est 'inconcevable à la raison' ».<sup>128</sup>

Cela nous permet de confronter ce thème du scandale derridien à celui qu'on a retrouvé dans l'herméneutique gadamerienne. Chez Derrida, le scandale, la structure scandaleuse de la supplémentarité, tient, tout comme chez Gadamer, au langage et à la Raison. Il se trahit par le fait qu'il est dans la 'nature même du langage' ; du langage conçu comme écriture ou comme une structure de supplémentarité que dénonce la Raison, et qui fait voir par suite que la raison a toujours besoin du supplément. Si le « scandale

---

<sup>128</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 226.

herméneutique » provient de l'unité intime du mot et de la chose, de leur proximité inouïe, chez Derrida, en revanche, le scandale exprime justement l'impossibilité d'établir cette unité du mot et de la chose. En effet les deux scandales portent sur le problème du référent. Chez Gadamer, l'unité et l'universalité du référent exigent la justification de l'existence de la pluralité des langues. Chez Derrida, qui traduit les termes de Rousseau dans les termes de sa déconstruction, le scandale de la Raison tient au fait que le référent lui-même est absent, jamais présent à soi-même. Or, à la différence de l'herméneutique, la déconstruction n'a pas besoin d'offrir une « solution » pour « surmonter » les difficultés qui sont à l'origine de la situation scandaleuse. Au contraire, dans ce scandale, la déconstruction reconnaît un fait irréductible, et l'essence même de son projet consiste à y insister.

Or, y insister ne signifie pas que les difficultés qu'affronte la déconstruction sont moins graves que celles auxquelles fait face l'herméneutique. En effet, elles en sont complémentaires et inversés. Et, tout comme le « scandale herméneutique », ce « scandale de la Raison » rousseauiste - que Derrida décrit comme le cas normal du langage - trahit le problème de la traduction. Il en est ainsi parce que dans le problème de la traduction, de même que dans le problème que Derrida et Gadamer désignent comme un « scandale », il ne s'agit que du problème du « référent ».

C'est pourquoi Derrida juge nécessaire de rappeler au sujet de la traduction qu'« il ne s'agit pas non plus de confondre, à tous les niveaux et tout simplement, le signifiant et le signifié », <sup>129</sup> étant donné que sans cette différence « aucune traduction ne serait possible ». Dès lors, il écrit :

---

<sup>129</sup> Jacques Derrida, *Positions*, p. 31.

Il faut éviter en effet que la critique indispensable d'un certain rapport naïf au signifié ou au référent, au sens ou à la chose, ne se fixe en une suspension, voire une suppression pure et simple du sens et de la référence. Je crois avoir pris des précautions à cet égard... Mais il est vrai, les preuves n'en manquent pas, que cela n'est jamais suffisant. Ce dont nous avons besoin, c'est de déterminer *autrement*, selon un système différentiel, les *effets* d'idéalité, de signification, de sens et de référence.<sup>130</sup>

Nous reviendrons à ce problème du référent. Pour le moment contentons-nous de l'envisager sous l'aspect de la problématique de la traduction. En dénonçant la complicité entre l'idée d'une « traductibilité absolument pure, transparente et univoque »<sup>131</sup> et la métaphysique de la présence, Derrida propose - étant donné que la différence entre le signifiant et signifié n'est jamais pure - de remplacer le concept de traduction par celui de transformation.

Mais, si cette différence n'est jamais pure, la traduction ne l'est pas davantage et, à la notion de traduction, il faudra substituer une notion de *transformation* : transformation réglée d'une langue par une autre, d'un texte par un autre. Nous n'aurons et n'avons en fait jamais eu affaire à quelque « transport » de signifiés purs que l'instrument ou - le « véhicule » - signifiant laisserait vierge et inentamé, d'une langue à l'autre, ou à l'intérieur d'une seule et même langue.<sup>132</sup>

À cette « exigence d'univocité », dont le représentant le plus important est la phénoménologie husserlienne, Derrida déjà dans son « Introduction » à *l'Origine de la géométrie* opposait une pratique de l'écriture et l'idée d'une « équivocité radicale ». Si au fondement du projet de Husserl se trouve

<sup>130</sup> Jacques Derrida, *Positions*, p. 89-90.

<sup>131</sup> Jacques Derrida, *Positions*, p. 31.

<sup>132</sup> Jacques Derrida, *Positions*, p. 31.

l'intention de « ... réduire ou appauvrir méthodiquement la langue empirique jusqu'à la transparence actuelle des éléments univoques et traductibles... », <sup>133</sup> Derrida, en revanche, évoque l'œuvre de Joyce, qui, selon lui, contient contre Husserl l'idée d'une écriture « ...qui ne traduit plus une langue dans l'autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois... ». <sup>134</sup>

Que cette différence entre le signifiant et le signifié ne soit jamais absolue est illustré par l'exemple paradigmatique du nom propre de Babel : l'exemple est privilégié parce qu'il s'agit à la fois d'un nom propre, qui est pour ainsi dire le plus soudé avec son référent, et du nom qui apparaît dans la légende expliquant la multitude des langues. Et Derrida exploite largement le fait que le nom même de « Babel » qui signifie « confusion » dans la langue de la Genèse, et à la fois un nom propre et un nom commun, ce qui veut donc dire qu'il est toujours entraîné dans la chaîne des signifiants, et que le nom propre n'existe pas en tant que tel.

Le problème de la confusion babylonienne, tel que le formule Derrida, est posé d'une manière inverse par rapport à Gadamer. Ce problème est présenté de la façon suivante : « comment traduire un texte écrit dans plusieurs langues à la fois ? » <sup>135</sup> Comment traduire, par exemple, « *And he war* » <sup>136</sup> comme l'écrit Joyce, dans *Finnegans Wake* ? Quel code respecter ? Celui de la langue allemande ou celui de la langue anglaise ?

---

<sup>133</sup> Jacques Derrida « Introduction » à Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, P. U. F., Paris, 1962, p. 105.

<sup>134</sup> Jacques Derrida « Introduction » à Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 104.

<sup>135</sup> Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, p. 212.

<sup>136</sup> Cf. Jacques Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1986.

Ce cas où plusieurs langues sont parlées en même temps, négligé par les théories de la traduction fait signe vers une difficulté fondamentale. Comment en effet trouver l'unité du sens indispensable pour le concept même de la traduction ? La question n'est donc plus comme chez Gadamer, celle de savoir comment justifier la multiplicité, mais inversement ; comment à partir des différentes langues identifier quelque chose comme le sens ? Et comment traduire si, dans certains cas, ce n'est pas l'élément phonétique qui est décisif pour la traduction, mais la ponctuation, l'espacement etc. ?

Au fond, la question de la traductibilité, tout autant que dans l'herméneutique, se réduit à la question décisive, qui est celle de savoir ce qui se passe « à l'intérieur d'une même et seule langue ». Et ce qui se passe « dans une seule et même langue », recèle chez Derrida la menace de dispersion, alors que, chez Gadamer, elle a à voir avec l'écueil du relativisme.

Si cette unité du référent devient donc problématique, et si selon la conception du langage comme écriture généralisée, la chose même est toujours un signe, on peut se demander maintenant ce qu'il en est au juste de la conscience et du sujet chez Derrida. Nous avons vu comment la structure spéculative du langage chez Gadamer détermine sa conception de la conscience et du sujet. Il s'agit maintenant de voir comment le langage conçu comme écriture généralisée structure le lieu du sujet.

Voici le propos de Derrida concernant cette question : « Le constituant et le disloquant à la fois, l'écriture est autre que le sujet, en quelque sens qu'on l'entende ».<sup>137</sup> La réponse est claire et tranchante : la déconstruction n'a rien en commun avec une philosophie de la subjectivité. Plutôt, elle la

---

<sup>137</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 100.

déconstruit : « Tout graphème est d'essence testamentaire. Et l'absence originale du sujet de l'écriture est aussi celle de la chose ou du référent ». <sup>138</sup> Cette dernière phrase révèle le fait qu'une fois la chose même écartée ou disloquée, il ne reste plus de place pour une subjectivité qui en serait le corrélat.

En effet, la « mort » du sujet est déjà impliquée dans le concept courant ou étroit de l'écriture. Ce thème du caractère « testamentaire » de l'écriture réapparaît souvent dans les travaux de Derrida, mais il est présenté de la manière la plus 'systématique' dans *Signature, Événement, Contexte*. Il y énumère « les traits nucléaires de toute écriture » qui, selon lui, sont au nombre de trois. <sup>139</sup> D'abord, il s'agit, en réalité, du fait que l'écrit fonctionne en absence de l'émetteur, c'est-à-dire en absence, comme il l'illustre - explicitement et en mettant ce mot en italique - d'une « conscience ». C'est pourquoi « une détermination minimale » de l'écriture comprise au sens courant ou bien d'un « concept classique de l'écriture », serait donc d'abord la possibilité de sa répétition, au delà du sujet qui la produit ou qui l'émet. Il en va de même pour le récepteur. C'est ce que Derrida appelle « la mort » du destinataire et du destinataire. Quant au deuxième trait - et qui est à la base du trait précédent - c'est celui de l'indépendance du signe écrit par rapport aux circonstances de sa naissance, c'est-à-dire par rapport au contexte dit « réel ». Et il en est de même quant au « contexte linguistique » ; comme Derrida l'affirme, « la force de rupture » ne diminue pas. Un signe écrit, ou comme il le dit « un syntagme » peut toujours être prélevé d'une chaîne, sans perdre sa capacité à fonctionner, ou encore, - et cette possibilité reste toujours ouverte - peut être transposé ou greffé dans d'autres chaînes. Cette force de rupture avec le contexte réside à son tour dans le troisième trait, qui

<sup>138</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 100-101.

<sup>139</sup> Jacques Derrida, « Signature, Événement, Contexte », *Marges de la Philosophie*, p. 376-377.

est le plus important, car il fonde les deux précédents : c'est celui de l'espacement. Le signe écrit est séparé, nous dit Derrida, « des autres éléments de la chaîne contextuelle interne » et aussi de « toutes les formes du référent présent ». Dans ce troisième trait, nous pouvons reconnaître une reformulation du caractère différentiel et arbitraire du signe.

Et ces traits valent non seulement pour le signe écrit mais pour chaque signe, peu importe qu'il soit écrit ou parlé. Donc, l'écriture au sens courant implique déjà la « mort » du sujet, non pas de façon factice ou empirique mais bien essentiellement et structurellement.

Retournons maintenant aux concepts de conscience et de sujet. Pour Derrida, tout comme pour Heidegger, la question du sujet porte sur la question de la conscience. Et pour eux, la conscience veut dire la présence à soi. La conscience signifie simplement la présence, le présent vivant. Ce présent vivant qui est la forme ultime de toute phénoménologie<sup>140</sup> représente aussi le point culminant de la tradition « phonocentrique » inaugurée par Platon. Ainsi, chez Husserl, l'idée de la conscience, de cette présence à soi qui se donne dans le présent vivant, trouve sa radicalisation et son raffinement dans la voix phénoménologique, et dans la structure du s'entendre-parler. Elle est désignée par Derrida comme la métaphysique « dans sa forme la plus moderne, la plus critique et vigilante... ».<sup>141</sup> En fait, on pourrait dire qu'aux yeux de Derrida, Husserl a été le seul qui - pour ainsi dire, malgré lui - a pressenti quelque chose au sujet de l'écriture.

---

<sup>140</sup> Cf. Kalus Held, *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 8-9.

<sup>141</sup> Jacques Derrida, *Positions*, p. 13.

C'est pourquoi la phénoménologie transcendantale husserlienne joue un rôle privilégié dans la déconstruction,<sup>142</sup> et c'est la raison pour laquelle la déconstruction du concept de conscience est opérée sur l'exemple du texte husserlien malgré le fait que la problématique de la conscience y est mise au premier plan. Dans sa lecture critique de Husserl, Derrida, à la différence de Gadamer, se centre sur la problématique proprement langagière et tente de démontrer comment le problème du langage s'impose à Husserl, et provoque ainsi des ambiguïtés et des difficultés dans le texte husserlien. C'est donc le langage, la problématique langagière en général qui, selon Derrida, introduit une « impureté » dans les développements husserliens, et qui sape le projet phénoménologique de l'intérieur. Et Derrida tente justement de faire voir ces tensions inhérentes au texte husserlien lui-même.

À cet égard, il nous semble exemplaire de rappeler brièvement le propos de « La forme et le vouloir-dire ». Derrida y commente un passage des *Ideen* dans lequel Husserl distingue deux couches de l'expérience : la couche non expressive et la couche expressive. La première serait une couche du sens sous-jacente, indépendante de l'expression, c'est-à-dire du langage, puisque Husserl, commente Derrida, définit le langage comme expressivité (*Ausdruck*). La couche expressive est désignée comme « improductive », car sa productivité, explique Husserl, « s'épuise dans l'acte d'exprimer ».

Le problème qui apparaît ici est celui d'un « recouvrement », voire d'une « coïncidence » (*Deckung*) des deux couches : celle du sens et celle du vouloir-dire. Le discours idéal serait celui qui éviterait la confusion des deux couches tout en maintenant un parallélisme parfait entre eux. Ce

---

<sup>142</sup> *L'origine de la géométrie ; La voix et le phénomène ; « Genèse et structure » dans L'écriture et la différence*, p. 229-251 ; « La forme et le vouloir-dire », *Marges de la philosophie*, p. 185-207.

parallélisme parfait serait celui de l'expression intégrale. En revanche, là où ce recouvrement n'est que partiel, il s'agit alors de l'expression non intégrale. Or, dans la suite de son analyse Husserl est conduit à soutenir que le cas de l'expression n'est pas une exception, qu'il n'est pas un hasard, un accident, mais qu'il constitue plutôt une non intégralité essentielle, qui appartient « à l'essence de l'expression comme telle ».

D'ailleurs, Derrida note un changement eu égard à la manière dont Husserl caractérise l'« expression », son caractère « réfléchissant, reproductif, répétitif » est remis en question. Poursuivant son argument, Husserl, - et contrairement à ses affirmations antérieures – soutient que l'expression n'est « jamais le double du sens ». Reprenons ce passage de Husserl cité par Derrida :

La généralité propre à l'essence de l'expression implique dans son sens que tous les traits particuliers de l'exprimé ne puissent jamais se refléter (*sich reflektieren*) dans l'expression. La couche du vouloir-dire n'est pas, ne peut pas être par principe, une sorte de réduplication (*Reduplikation*) de la couche sous-jacente.<sup>143</sup>

En effet, la couche pré-linguistique se mêle avec la couche linguistique, de telle sorte que Husserl a de la difficulté à isoler cette couche purement pré-expressive et pré-linguistique. Ce qui, par le fait même, rend insatisfaisante la métaphore même de la « couche ». D'ailleurs, comme le remarque Derrida, cette métaphore a deux implications : d'abord elle implique quelque chose qui est fondé, et ensuite elle suppose une « strate » qui se laisse délimiter rigoureusement. Et c'est au moment précis où s'annonce l'impossibilité de séparer strictement les deux couches, qu'intervient une autre métaphore dans le texte de Husserl, celle de

l'« entrelacement » (*Verwebung*). Voici le propos de Husserl introduisant cette métaphore :

A tous les actes considérés jusqu'à présent s'entrelacent (*verweben sich*) les couches d'actes expressifs, ceux qui sont « logiques » au sens spécifique...<sup>144</sup>

Cette métaphore de l'entrelacement que Husserl utilise pour décrire comment les deux couches se rapportent l'une à l'autre, appartient, affirme Derrida, à la métaphorique du texte. Ainsi commente-t-il :

*L'entrelacement (Verwebung) du langage, de ce qui dans le langage est purement langage, et des autres fils de l'expérience constitue un tissu. Le mot Verwebung renvoie à cette zone métaphorique : les « couches » sont « tissées », leur intrication est telle qu'on ne peut discerner la trame et la chaîne. [...] Verweben veut dire ici texere. Le discursif se rapporte au non-discursif, la « couche » linguistique s'entremêle à la « couche » pré-linguistique selon le système réglé d'une sorte de texte.<sup>145</sup>*

Ce changement de la métaphore trahit, selon lui, le fait que Husserl oscille entre une conception 'représentativiste' du langage et une conception qui lui échapperait. C'est pourquoi Husserl, d'un côté, décrit le langage en termes de réflexion, et de l'autre, en termes d'écriture, ce dernier, toutefois, d'après Derrida, restant caché à Husserl lui-même. L'écriture s'impose à Husserl de telle sorte qu'elle se donne à lui comme une « écriture en miroir ».

<sup>143</sup> Citée d'après Derrida, dans « La forme et le vouloir-dire », *Marges de la philosophie*, p. 201.

<sup>144</sup> Citée d'après Derrida, dans « La forme et le vouloir-dire », *Marges de la philosophie*, p. 191.

<sup>145</sup> Jacques Derrida, « La forme et le vouloir-dire », *Marges de la philosophie*, p. 191.

Et l'ambiguïté de cette position husserlienne, Derrida la décrit ainsi : « Elle se déplace entre une écriture et un miroir. Elle dit plutôt l'écriture en miroir ». <sup>145</sup>

Nous insistons sur ce point, d'abord, parce que les deux métaphores, celle du miroir et celle de texte s'avèrent capitales pour une délimitation des conceptions du langage chez Derrida et Gadamer, et ensuite parce que la démarche que Derrida pratique ici, et que nous avons brièvement suivie, recèle la stratégie générale de la déconstruction par rapport à Husserl : faire apparaître comment le langage - le langage au sens derridien d'une écriture - intervient dans les analyses husserliennes comme ce qui entame l'idéalité du sens.

Nous retrouvons donc ici deux métaphores concernant le langage, qui nous permettent de rapprocher la position de Derrida et celle de Gadamer par rapport au sujet et à la conscience. À cet égard, bien que Derrida se trouve du côté de l'« écriture » et non pas du côté du « miroir », sa conception se rapproche de celle de Gadamer. Il en est ainsi, malgré le fait que ce dernier, jouant la métaphore du miroir, maintient le concept de la réflexion, et par là-même une certaine conception 'représentativiste' du langage. Nous avons vu comment, chez Gadamer, le concept de réflexion conçu comme « réflexion absolue », c'est-à-dire comme spéculation, se trouve repris dans le langage et comment le langage dans l'herméneutique est conçu comme une structure spéculative. Cependant, malgré les métaphores opposées qui président à leurs conceptions, les deux projets se rapprochent sur le point suivant : si, chez Gadamer, le sujet n'est pas à l'origine du processus de spéculation, mais est plutôt « pris » par « spéculation », par la structure réfléchissante du miroir, il est, en revanche, chez Derrida, « pris » par l'écriture, ou encore « inscrit » dans une chaîne de

---

<sup>145</sup> Jacques Derrida, « La forme et le vouloir-dire », *Marges de la philosophie*, p. 195.

différences. La conscience et le sujet deviennent chez Derrida un « effet », ne surgissant qu'après coup, n'atteignant jamais la pleine présence à soi. Peu importe que les métaphores du miroir cèdent la place aux métaphores textuelles, la déconstruction, tout comme l'herméneutique, accorde au « sujet » un rôle secondaire.

Suivons maintenant de plus près comment Derrida dans *La voix et le phénomène* applique la même démarche pour arriver à déstabiliser le concept du sujet chez Husserl. Le point de départ de la critique derridienne<sup>147</sup> - ou plutôt de sa démarche qui, selon ses propres mots, se trouve « à mi-chemin entre le commentaire et la critique » - se trouve dans la première des *Recherches logiques* intitulée « expression et vouloir-dire » (*Ausdruck und Bedeutung*) et dans ses « distinctions essentielles ». Le point de départ est donc une certaine conception du signe : le signe (*Zeichen*), selon Husserl, possède une double signification : le « signe » signifie à la fois l'expression (*Ausdruck*) et l'indice (*Anzeichen*). Le signe expressif est le signe qui est doué de sens : le sens y est présent « en personne » ; c'est un signe qui rend présent un « contenu discursif ». L'indice, au contraire, est le signe qui, bien qu'il ne soit pas dépourvu de toute signification, « n'exprime rien » au sens husserrien, il ne « transporte » pas de sens (*Bedeutung* ou *Sinn* que Derrida propose de traduire par vouloir-dire plutôt que par signification).

Cependant, Husserl lui-même est obligé d'admettre que dans le procès de la communication cette distinction ne tient pas, et qu'il s'agit d'une distinction plutôt fonctionnelle que substantielle, parce que le signe linguistique fonctionne, de fait, également comme un signe indicatif. Autrement dit, le signe expressif se trouve toujours « pris » par le processus d'indication. Mieux : l'expression y est « entrelacée » (*verflochten*), ce qui est

le terme qu'utilise Husserl, et qui, comme le note Derrida, réapparaît souvent de même que celui d'« enchevêtrement » (*Verflechtung*). Sans doute, ces termes sont-ils ceux que Derrida classe du côté de la métaphore de l'écriture.

Ce qui caractérise l'expression, c'est qu'elle est un acte volontaire et conscient, de telle sorte qu'elle exclut « le jeu de physionomie et les gestes dont nous accompagnons notre discours sans le vouloir (*unwillkürlich*)... ».<sup>148</sup> Ce qui est implicite ou préconscient, ce qui n'est pas produit intentionnellement, n'appartient pas au domaine de l'expression. Cette position, Derrida la décrit ainsi : « l'essence du langage est son telos et le telos est la conscience volontaire comme vouloir-dire ».<sup>149</sup> L'indice, au contraire, est le signe qui n'est pas accompagné d'une telle volonté ou d'une telle intention d'exprimer. Et c'est pourquoi il a besoin d'une « interprétation » (*Deutung*), c'est-à-dire d'une « traduction » en signes expressifs de ce qui était implicite, latent et involontaire.

Or, dans le processus de la communication, « les mots agissent comme des gestes », car, ce qui est pour moi l'expression, c'est-à-dire ce que j'exprime volontairement et expressément, pour autrui n'est qu'une indication. Le vécu d'autrui ne m'est jamais présent originairement, « en personne » ; son intention ne m'est jamais pleinement présente, et il en est de même pour mon propre vécu. C'est pourquoi « *tout discours, en tant qu'il est engagé dans une communication et qu'il manifeste des vécus, opère comme indication* ».<sup>150</sup> Ainsi, le procès de communication se déroule comme

---

<sup>147</sup> Pour une critique de l'interprétation derridienne des *Recherches logiques*, voir Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, P. U. F., Paris, 1989.

<sup>148</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 37-38.

<sup>149</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 38.

<sup>150</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 40.

un procès de « manifestation » (*Kundgabe*) et comme une « saisie de manifestation » (*Kundnahme*).

Dès lors, pour maintenir « les distinctions essentielles » proposées dans le premier chapitre des *Recherches logiques*, et pour éviter que l'indice ne soit dans un rapport de « genre » à « espèce » par rapport à l'expression, Husserl doit prouver que ces deux termes sont bien hétérogènes et qu'ils ne se rapportent pas l'un à l'autre comme un concept plus large à un concept plus étroit. Il est ainsi obligé de trouver une situation où l'expression ne serait pas prise dans le procès de l'indication ; une situation où toute indication, à savoir la communication, la manifestation, serait suspendue. Selon Husserl, ce domaine de l'expressivité pure, nous le retrouvons dans le cas du monologue qui a lieu dans « la vie solitaire de l'âme ».

Pour soutenir que dans le monologue, dans le discours solitaire, le sujet ne se « manifeste » pas, ne « s'informe » pas, ne « s'indique » pas, et ne se communique rien, Husserl se sert de deux arguments. Le premier présuppose une distinction entre l'« imagination » ou la « représentation », d'un côté, et la « réalité », de l'autre. C'est pourquoi Husserl peut affirmer que, dans le monologue, je ne m'indique rien effectivement, mais je peux seulement m'imaginer que je le fais. Le deuxième argument est fondé sur la présupposition d'une présence immédiate du sujet à lui-même. C'est pourquoi Husserl affirme que dans le monologue je ne m'indique rien parce que, selon ses propres mots « ...l'indication n'aurait ici (dans le monologue) aucune finalité (*ganz zwecklos wäre*). Les actes en question sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*) ».

Derrida remettra en question ces deux présuppositions. D'abord, dans le cas du langage, il n'est jamais possible, soutient-il, de faire la distinction nette entre la « représentation » et la « réalité ». Autrement dit, cette

différence fondamentale n'est pas applicable au langage, puisque la représentation est l'élément constitutif du langage en tant que tel.

En effet, quand je me sers, *effectivement*, comme on dit, de mots... je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif. Un signe n'est jamais un événement, si événement veut dire unicité empirique irremplaçable et irréversible.<sup>151</sup>

Autrement dit, la structure même, l'essence même du discours appartient à « l'ordre de la représentation ». Un sens, en tant qu'idéalité, suppose une certaine « identité formelle » qu'on peut infiniment répéter, et dans toutes ces répétitions, identifier comme restant le même, malgré la multitude de ses occurrences empiriques. Il n'est donc plus possible de distinguer d'une manière rigoureuse la « représentation » et la « réalité » ; pour l'idée du sens, il est constitutif que le sens doive être représenté. Ce que Derrida veut faire voir, « contre l'intention expresse de Husserl », c'est que la représentation dépend de la possibilité de la répétition. Ce qui permet donc à Derrida de formuler, contre Husserl, sa thèse cruciale : « On dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse ». <sup>152</sup>

En effet, nous sommes ainsi reconduits au problème du « référent », c'est-à-dire au problème concernant le statut des objets idéaux, le concept d'idéalité, lui-même étant, tout au long de notre histoire, toujours lié à la détermination de l'être comme présence. Or, maintenant il s'avère que l'idéalité « ...n'existe pas dans le monde et... ne vient pas d'un autre monde. Elle dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition ». <sup>153</sup> Si le signe est donc inconcevable sans une structure « originairement

<sup>151</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 55.

<sup>152</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 58.

<sup>153</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 58.

répétitive », <sup>154</sup> alors toutes les distinctions maintenues par Husserl, celles entre un discours « effectif » et un discours « fictif », et finalement celle entre un signe expressif et un signe indicatif, se trouvent ébranlées.

En réalité, la réfutation derridienne du premier argument porte sur la question du « référent » : en s'interrogeant sur le statut des objets idéaux, <sup>155</sup> de l'idéalité d'une *Bedeutung* et d'un *Sinn*, Derrida pose la question du « signifié ». Que le sens idéal soit dépendant de l'acte de répétition revient à dire que le signifié est dépendant du signifiant. <sup>156</sup> Après avoir démontré comment la présence d'une *Bedeutung* idéale n'est jamais assurée, et après avoir montré comment une « impureté » du « dehors » infecte l'idéalité,

---

<sup>154</sup> Derrida reprend la thèse de l'idéalité comme résultat de la répétition dans *Limited Inc a, b, c, ...*, présentation et traductions par Elisabeth Weber, Galilée, Paris, 1990 : à partir d'une identité minimale qui, soulignons-le, ne donne pas lieu, selon Derrida, de la reconnaître comme un signifié ou un signifiant. Il s'agit d'une structure d'itérabilité qui précède toutes les oppositions du parlé et de l'écrit et qui est nécessaire pour le fonctionnement de tout langage. Cette identité minimale, il faut la penser comme la « restance non présente ». La « restance » est un néologisme de Derrida qui signale qu'il ne s'agit plus d'une « permanence » qui reconduit à l'idée d'une présence pleine : « L'itérabilité suppose une restance minimale (comme une idéalisation minimale quoique limitée) pour que l'identité du même soit répétable, identifiable dans, à travers et même en vue de l'altération. Car la structure de l'itération, autre trait décisif, implique à la fois identité et différence. L'itération la plus « pure » - mais elle n'est jamais pure - comporte en elle-même l'écart d'une différence qui la constitue en itération » (p. 105).

<sup>155</sup> Ce qui occupait aussi Derrida dans les analyses de *L'origine de la géométrie*.

<sup>156</sup> Cependant, la déconstruction du signifié transcendantal, c'est une affirmation fréquente chez Derrida, n'ouvre pas la voie à une théorie qui se fonderait sur le signifiant. Voir par exemple, Jacques Derrida *Limited Inc a, b, c, ...*, p. 104. Ce qui permet à Derrida de critiquer également le structuralisme, et de prendre ses distances par rapport aux théories de la « matérialité du signifiant ». Cf. Geoffrey Bennington, *Derridabase*, Seuil, Paris, 1991, p. 30. Voir aussi la critique de Lacan qui par sa doctrine du « signifiant transcendantal », selon Derrida, reste attaché à la métaphysique. Pour la critique derridienne de Lacan cf. *Positions*, et « Le facteur de la vérité », *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1978, p. 441-524.

Derrida s'attaque au deuxième argument de Husserl, en se tournant vers son corrélat, vers la conscience présente à soi-même.

Évidemment cette présence à soi dépend du concept de clin d'œil de l'instant (*Augenblick*), dans lequel la conscience s'aperçoit de ses propres vécus. Et la stratégie de Derrida consiste à démontrer comment une certaine « durée » vient s'infiltrer dans l'instant, et que le présent n'est jamais possible sans une absence. Bien qu'il désigne le maintenant comme « archi-forme » (*Urform*) de la conscience, c'est le grand mérite de Husserl, souligne Derrida, d'avoir vu que la présence du présent doit être décrite comme un *continuum* dans lequel la présence s'entremêle avec la non-présence. Ainsi « ...le contenu de la description, dans les *Leçons* et ailleurs, interdit de parler d'une simple identité à soi du présent ». <sup>157</sup> Or s'il en est ainsi, si le sujet ne se rapporte pas à soi dans une « simplicité », alors, poursuit Derrida, l'argument de l'inutilité du signe dans le monologue est entamé « en sa racine ». D'où le fait que Derrida puisse en conclure - ce que Husserl s'efforce d'éviter, notamment « d'assimiler la nécessité de la rétention et la nécessité du signe » - que contrairement au deuxième argument husserlien, la conscience a besoin du signe, qu'elle est, pour ainsi dire, « imprégnée » par le signe et par le langage. Loin d'être identique dans une intimité à soi, la conscience est à comprendre selon le modèle du signe.

On pourrait donc dire que si dans sa réfutation du premier argument husserlien, Derrida, partant de la « structure de répétition » et de « représentation » impliquée dans le concept du signe, a conclu qu'il n'existe pas une présence à soi du sens, pour réfuter le deuxième argument il part de la conception husserlienne du temps comme instant impliquant une non-présence, pour en conclure que la conscience a toujours besoin du signe.

---

<sup>157</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 71.

Les deux arguments de Derrida s'attaquent à la conception du temps comme présence, et ce, tantôt en ciblant l'objet, tantôt le sujet. Au fond, ce qui unit ces deux critiques, c'est l'impossibilité d'un « présent vivant » qui constitue le fondement ultime de la phénoménologie. C'est en effet cette impossibilité qui interdit de distinguer rigoureusement entre un discours « effectif » et un discours « imaginaire », et c'est encore cette impossibilité qui ne permet pas à la conscience de se passer du signe.

Cette critique de la présence trouve son point d'appui dans les « ressources de non présence » que la phénoménologie contient elle-même. Cependant, malgré ces « ressources de non présence », Husserl, aux yeux de Derrida, reste prisonnier de la métaphysique, et cela constitue la « face traditionnelle » de sa philosophie.

Et cette « face traditionnelle » de la phénoménologie se manifeste le plus clairement dans sa conception de la « voix vive ». Nous avons vu comment Derrida montre que le projet husserlien est de plus en plus menacé par ses propres développements, à savoir par le fait que « l'élément de la conscience et l'élément du langage seront de plus en plus difficiles à discerner ».<sup>158</sup> Face à cette menace, c'est la voix qui se donne comme la solution à cette difficulté. La voix est à la fois idéalité de la présence de l'objet et la présence à soi. Celui qui parle s'entend au moment même où il parle ; « S'entendre parler » est, explique Derrida, le seul cas d'auto-affection qui soit universel tout en restant dans le domaine du « propre ». La voix y est universelle car le signifié peut être répété à l'infini, tout en restant dans le domaine du « propre », car le signifiant qui est produit ne doit pas passer par

---

<sup>158</sup>Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 15.

l'extériorité. Autrement dit, c'est le cas où le signifié et le signifiant se trouvent dans une proximité absolue.<sup>159</sup>

C'est cette universalité qui fait que, structurellement et en droit, aucune conscience n'est possible sans la voix. La voix est l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme con-science. La voix *est* la conscience.<sup>160</sup>

Dès lors, la déconstruction de la conscience comme voix, comme structure du « s'entendre-parler », - et qui, comme on l'a vu, constitue aux yeux de Derrida le concept de conscience phénoménologique qui est la métaphysique dans sa forme « la plus vigilante et la plus critique », - serait une déconstruction de tout concept de conscience.<sup>161</sup> Et de même que Gadamer s'attaque à la philosophie transcendantale de la subjectivité, au concept d'une conscience réflexive, Derrida s'en prend au concept du « s'entendre parler », c'est-à-dire à la conscience réflexive, formulée en termes langagiers.

---

<sup>159</sup> Stefan Strasser adresse une critique à l'interprétation derridienne de Husserl concernant le concept de « voix » proposé dans *La voix et le phénomène*. Premièrement, Husserl, affirme-t-il, n'utilise pas le mot *Stimme*, mais son expression est celle de « complexe sonore articulé » (*artikulierter Lautkomplex*) ; deuxièmement, on ne peut pas parler d'une auto-affection chez Husserl, étant donné que ce concept suppose quelque chose qui vient d'une *Umwelt*, ou d'une *Mitwelt*. Cf. Stephan Strasser « Von einer Husserl-interpretation zur einer Husserl-Kritik. *Phänomenologische Forschungen, Studien zur neueren französischen Philosophie*, Bd. 18 (Hrsg. Ernst Wolfgang Orth), p. 150.

<sup>160</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 89.

<sup>161</sup> Manfred Frank reproche à Derrida que lui-même reste prisonnier de la conception qu'il critique, c'est-à-dire du modèle réflexif, tel qu'il est également à l'œuvre chez Husserl. Un autre reproche de Frank concerne la difficulté qu'éprouve la déconstruction à déduire (*ableiten*) la conscience de la différence. Cf. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus ?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984. S'il est vrai que Derrida ne connaît pas un autre concept de conscience, conformément au deuxième reproche, en revanche il ne nous ne semble pas que ce type de question peut être légitimement posé à la déconstruction, étant donné que justement cet « *ableiten* » (déduire) Derrida tâche de le déconstruire.

Faute d'une présence à soi, faute d'un Présent Vivant, la structure du « s'entendre-parler » s'avère impossible. La conscience, le sujet, devient un « effet », mais un effet qui, selon Derrida, n'est pas à penser selon le schéma cause-effet. Que la conscience, en tant que présence à soi, ne soit possible qu'après coup, et que le sujet ne soit qu'un effet, voilà la conséquence ultime de la déconstruction de la conception du signe chez Husserl. Ce qui précède le sujet, c'est la différance.

L'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vint diviser la présence à soi. C'est dans cette différence pure que s'enracine la possibilité de tout ce qu'on croit pouvoir exclure de l'auto-affection : l'espace, le dehors, le monde, le corps, etc. [...] Ce mouvement de la différance ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit. L'auto-affection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique.<sup>162</sup>

Maintenant, il y a tout lieu de s'interroger sur le statut de la différance. Si le mouvement de la différence produit le sujet, quel statut lui accorder ? Nous avons vu que, chez Gadamer, l'avènement du langage signifie l'impossibilité du transcendantalisme. Qu'en est-il chez Derrida de l'avènement du langage et du transcendantalisme ?

*L'origine de la géométrie*, dont la longue « introduction » constitue en fait le premier livre de Derrida, et qui selon ses propres mots, est « comme l'autre face (*recto ou verso*) » de *La voix et le phénomène*, se clôt sur l'affirmation suivante : « Transcendantale serait la Différance ».<sup>163</sup> Le mot

<sup>162</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 92.

<sup>163</sup> Jacques Derrida, « Introduction », Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, p.

« différence » est écrit en majuscule, et, évidemment, il joue le rôle du néologisme derridien ultérieur de « différance ».<sup>164</sup>

L'impossibilité de se reposer dans la maintenance simple d'un Présent Vivant, origine une et absolument absolue du Fait *et* du Droit, de l'Être *et* du Sens, mais toujours autre dans son identité à soi-même, l'impuissance à s'enfermer dans l'indivision innocente de l'Absolu originaire, parce qu'il n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche, cette impuissance et cette impossibilité se donnent en une conscience originaire et pure de la Différence. Une telle *conscience*, avec le style étrange de son unité, doit pouvoir être rendue à sa lumière. (...) Transcendantale serait la Différence.<sup>165</sup>

Cette affirmation se donne comme le résultat de la lecture derridienne de *L'origine de la géométrie*, un texte du dernier Husserl. Comme on le sait, Derrida traduit ce texte et en propose un long commentaire introductif. En réalité nous pouvons comprendre ce commentaire comme une annonce du projet derridien lui-même, dont la possibilité, estime-t-il, est ouverte par la phénoménologie husserlienne. C'est bien le Husserl de *L'origine de la géométrie*, affirme Derrida, qui « indique ainsi la direction d'une phénoménologie de la chose écrite... ».<sup>166</sup>

<sup>164</sup> La « différance », le mot écrit avec un « a », qui se lit uniquement et qui n'affecte pas sa prononciation devrait signaler qu'il s'agit bien d'un « concept » de l'écriture et aussi qu'il s'agit de la double signification du verbe « différer » : de sa signification « temporelle », au sens de « l'action de remettre à plus tard » et de sa signification qui implique une relation « spatiale », au sens de « ne pas être identique, être autre, discernable, etc. ». Voir « La différance », *Marges de la philosophie*, p. 8.

<sup>165</sup> Jacques Derrida, « Introduction », Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 171.

<sup>166</sup> Jacques Derrida, « Introduction », Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 88.

Selon lui, la difficulté principale et l'ambiguïté fructueuse de *L'origine de la géométrie de Husserl* tiennent à ceci : pour la constitution d'un objet idéal, pour la constitution de son objectivité absolue, il est nécessaire de passer par plusieurs étapes : *intuitive Einsicht, Retention, Wiedererinnerung, Kommunikation, et Schrift*.<sup>167</sup> Les deux derniers moments appartiennent évidemment au domaine du langage, et c'est bien sûr le dernier qui est, aux yeux de Derrida, le plus intéressant : pour assurer une « idéalité absolue objective », c'est-à-dire pour assurer « la pureté de son rapport à une subjectivité transcendante universelle », l'écriture s'avère indispensable. Car ce n'est que l'écriture qui « libère » cette idéalité absolue de l'existence d'un sujet réel et qui assure sa « traditionalisation ». Dans le cas d'une communication orale, dans le cas du mot parlé, cette idéalité était encore liée à une existence réelle du sujet : « [en] virtualisant absolument le dialogue, l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter ».<sup>168</sup> L'écriture, loin d'être secondaire, devient inséparable de la constitution même de l'idéalité ; le rôle accordé à l'écriture, souligne Derrida, n'est plus d'« enregistrer » la vérité, mais plutôt de la « produire ». Ce qui est idéal, ce qui donc n'est ni « dans le temps ni dans l'espace » ne peut se constituer comme tel sans ce qui est dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire que l'objet absolument idéal n'est pas possible sans « corporéité spirituelle » (*geistige Leiblichkeit*) de l'écriture : « Paradoxalement, c'est la possibilité graphique qui permet l'ultime libération

---

<sup>167</sup> Cf. Rudolf Bernet, « Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität », *Phänomenologische Forschungen, Studien zur neuere französischen Philosophie*, Bd. 18 (Hrsg. Ernst Wolfgang Orth), p. 88-98.

<sup>168</sup> Jacques Derrida, « Introduction », Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 84.

de l'idéalité ». <sup>169</sup> Et en dernière analyse, il s'avère que la constitution de l'objet idéal ne dépend pas du *cogito*, mais du langage, de l'écriture.

En commentant cette difficulté du texte husserlien, Derrida évoque l'idée de Jean Hyppolite d'un « champ transcendantal sans sujet » que celui-ci a formulée à propos du concept de l'*Epoche* chez Husserl. C'est justement l'écriture, soutient Derrida, qui « constitue un tel champ », et qui devient ainsi la condition d'une subjectivité transcendantale. Cependant, bien que ce champ de l'écriture chez Husserl se passe d'une subjectivité factuelle, il ne peut se passer d'une « intentionnalité virtuelle » qui l'anime, de la possibilité « juridique » d'un sujet transcendantal, à savoir de la « possibilité juridique d'être intelligible pour un sujet en général », et sans laquelle il resterait illisible, une « opacité sensible d'une désignation défunte ».

Toutefois, c'est par la possibilité d'un champ transcendantal sans sujet que Husserl indique la voie « d'une phénoménologie de la chose écrite ». Cette phénoménologie de l'écriture, qui fait défaut chez Husserl, est assumée comme une tâche dans le commentaire de Derrida. Or, nous pouvons dire avec Bernhard Waldenfels, que la tâche d'une phénoménologie de l'écriture, une fois qu'elle commence à se réaliser, entraînera inévitablement la mort de la phénoménologie elle-même. <sup>170</sup>

Or à l'époque de son premier livre - du moins semble-t-il, car il est difficile de l'affirmer catégoriquement étant donné que Derrida parle d'une proximité avec Husserl - il fut prêt à reprendre à son compte une forme de

<sup>169</sup> Jacques Derrida, « Introduction », Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, p. 87-88.

<sup>170</sup> « *Indem die transzendente Phänomenologie sich zu einer Phänomenologie des Geschriebenen (OG 88) herablässt, schreibt sie sich ihr eigenes Testament* », Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, p. 538.

transcendantalisme qui, bien sûr, ne serait pas fondée dans le sujet mais plutôt dans le champ anonyme de l'écriture.<sup>171</sup> Et, en ce sens, Derrida semble admettre la possibilité d'un langage transcendantal. Ce langage est conçu comme précédant le sujet et est indispensable pour sa constitution. Ce champ anonyme de l'écriture correspondra, dans les travaux ultérieurs de Derrida, à ce qu'il désigne comme l'« écriture généralisée », c'est-à-dire comme la différance, la trace, la marque etc.

Dans *De la grammatologie* Derrida lui-même résume l'attitude déconstructiviste envers une philosophie transcendantale : « ...une pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendantale que s'y réduire ». <sup>172</sup> En effet, c'est le potentiel critique de la philosophie transcendantale que Derrida veut reprendre. C'est par crainte d'une rechute dans une position « précritique » ou d'un « objectivisme naïf » que la déconstruction veut sauvegarder le moment critique de la philosophie transcendantale. En ce sens, la position de Derrida envers le transcendantalisme reste ambiguë : la déconstruction ne peut simplement l'adopter ni simplement le rejeter. L'ambiguïté de cette position est caractérisée comme « un parcours » : « ...la valeur d'archie transcendantale doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer elle-même ». <sup>173</sup> Ainsi la trace, qui est l'autre nom de la différance, devient « l'origine de l'origine », avant de « se laisser raturer ». Dès lors, la différance – et il est vrai que déjà dans « Introduction » à *L'origine de la géométrie* le concept de

---

<sup>171</sup> Selon Manfred Frank, Derrida ne veut pas contester la possibilité d'une philosophie transcendantale (p. 330). Cf. aussi Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and philosophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge, (Massachusetts) and London, (England) ; 1986. Richard Rorty, « Is Derrida a Transcendental Philosopher ? », *Working through Derrida*, G. B. Madison (ed.) Evanston, Northwestern University Press, Illinois, 1993, p. 142.

<sup>172</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 91.

<sup>173</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 90.

Différence qui est désignée comme « transcendantale » ne correspond pas au sens usuel de ce terme - fonctionne comme un « ultra-transcendental ». Cet ultra-transcendental, d'un côté, fonctionne comme quelque chose qui rend possible le « transcendantal » au sens traditionnel de ce mot. Or, de l'autre côté, cet « ultra-transcendental » ne devrait se lire que sous rature, et, soutient Derrida, il n'est plus à comprendre à partir de la logique de l'identité, ni à partir d'une structure hiérarchisante où cet ultra-transcendental fonctionnerait comme une « condition de la possibilité ».<sup>174</sup> Autrement dit, l'ultra-transcendental derridien ne laisse aucune place pour un fondationalisme. La trace en tant qu'ultra-transcendantale veut dire qu'en étant « l'origine de l'origine » elle ne nie pas seulement et simplement l'existence d'une origine, mais cette trace veut plutôt dire qu'une telle origine, à savoir l'origine pleinement présente qui ne serait pas une absence constitutive, n'a jamais existé.

*La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l'idéalité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept métaphysique ne peut la décrire.*<sup>175</sup>

La différence qu' « aucun concept métaphysique ne peut décrire », et qui forcément n'est ni substance ni sujet,<sup>176</sup> n'est pas la différence

<sup>174</sup> Cf. Jacques Derrida, *Limited Inc a, b, c, ...*

<sup>175</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 95.

<sup>176</sup> Derrida affirme qu'il existe des « ...rapports d'affinité très profonds que la différence ainsi écrite entretient avec le discours hégélien ». « La différence », *Marges de la philosophie*, p. 15. Cette affinité, Derrida ne l'explique pas, sauf qu'il invoque un passage de la *Logique de l'éna* où Hegel parle, selon la traduction de Koyré, d'un rapport différencié (*Differente Beziehung*). Derrida propose de donner un sens actif à cette expression et de la

ontologique non plus.<sup>177</sup> - La différance « tout court » précède la différence ontologique heideggérienne :

---

traduire par « rapport différenciant ». Les « différences sont donc produites différées par la différance » *Marges de la philosophie*, p.15. Partant de cette affirmation de Derrida, et de la conception de la « négation autonome » développée par Dieter Henrich (qui n'est pas cependant ainsi formulée par Hegel lui-même), Manfred Frank essaie d'élucider ce lien entre Derrida et Hegel (cf. la 26<sup>e</sup> conférence de *Was ist Neostukturalismus ?*) sous la forme de la question suivante : « *Kann Derridas Konzept der différance sich abgrenzen gegen Hegels Grundoperation der « autonomen Negation ?* » La négation autonome serait la négation qui, à la différence d'une logique de la proposition, n'a à voir ni avec un objet donné ni avec un sujet qui opère cette négation. Il ne s'agit donc pas d'une négation qui serait la négation de quelque chose, mais plutôt d'une négation qui est auto-référentielle. Elle ne se rapporte qu'à soi-même comme la négation de la négation (*Negation der Negation*). Ce qui, dans une troisième étape, donne un résultat, une affirmation ou une position. Ainsi Frank résume les trois éléments de la négation autonome ; «... *erstens die unbezügliche (oder einstellige) Negation. Zweitens die unbezügliche (oder doppelte-zweistellige Negation ; drittens die reine Affirmation oder Position als Ergebnis der Selbstanwendung der Negation* », p. 340.

Ainsi, selon Frank, la différance et la négation autonome ont en commun que les deux sont quelque chose de purement formel. La différance, qui rend possible le jeu de différenciations, n'est pas sans ce jeu, mais elle n'est pas ce jeu, et elle n'est pas par ce jeu. Dans le premier cas, elle serait une relation, dans le deuxième un effet. Deuxièmement, elles ont en commun le fait que « toutes les autres catégories du monde intelligible » s'en laissent déduire (*ableiten*). Il conclut : les deux pensent la négation pure (*eine reine Negation*) qui par la suite devient auto-référentielle, mais qui doit être pensée comme une Relation ou comme « *gespaltene Identität* ».

En effet, ce que Frank décrit, c'est le refus déconstructiviste du concept d'*Aufhebung*, et son insistance sur le processus de différenciation et sur les différences sans qu'elles entrent dans une relation de contradiction, mais aussi sans réconciliation possible. Dans cette tentative Derrida, du reste, n'est pas seul. C'est, par exemple, Gadamer, lui aussi, qui veut rester dans le mauvais infini.

Cf. aussi, et ce dans une inspiration plus hégélienne, la critique du concept de la négation chez Volker Rühle, « *Spekulation und Dekonstruktion* », *Philosophisches Jahrbuch*, 100. Jahrgang, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1993, p. 22-38.

<sup>177</sup> En ce qui a trait au concept de différence, Heidegger prend ses distances par rapport à Hegel de la manière suivante : « *Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses. Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefasst : Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke*

La différence ontico-ontologique et son fondement (Grund) dans la « transcendance du *Dasein* » (Vom Wesen des Grundes, p.16) ne seraient pas absolument originaires. La différence tout court serait plus « originaire », mais on ne pourrait plus l'appeler « origine » ni « fondement », ces notions appartenant à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence.<sup>178</sup>

Plus « vieille que l'être lui-même une telle différence n'a aucun nom dans notre langue »<sup>179</sup> :

[...] la différence d'une certaine et fort étrange manière (est) plus « vieille » que la différence ontologique ou la vérité de l'être. C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. D'une trace qui n'appartient plus à l'horizon de l'être mais dont le jeu porte et borde le sens de l'être : jeu de la trace ou de la différence qui n'a pas de sens et qui n'est pas. Qui n'appartient pas. Nulle maintenance, mais nulle profondeur pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu.<sup>180</sup>

Pour mettre en contraste la « différence » et la « différence ontologique », Derrida se réfère à « La parole d'Anaximandre », où Heidegger place l'oubli de l'être sous le signe de l'oubli de la différence entre l'être et l'étant. « *Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des*

---

als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz ». Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 42.

<sup>178</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 38.

<sup>179</sup> Ce qui ne donne pas lieu à une théologie négative. Cf. Jacques Derrida, « Comment ne pas parler, Dénégations », *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 535-597.

<sup>180</sup> Jacques Derrida, « La différence », *Marges de la philosophie*, 1972, p. 23.

*Unterschiedes des Seins zum Seienden* ». <sup>181</sup> Le mot fondamental *to chreon* - que Heidegger traduit par « le maintien » (*Bravch*), au sens de « délivrer quelque chose à son déploiement propre et le maintenir, en tant qu'ainsi présent, en ce maintien sauvegardant » (*etwas seinem eigenem Wesen aushändigen und es als so Anwesendes in der wahren Hand behalten*) - exprimerait l'expérience grecque de cette relation (*Beziehung*) qui est le clivage entre l'être et l'étant. Cependant, la différence restait impensée, car elle n'était pas pensée comme telle. Citons quelques passages tirés de « La parole d'Anaximandre » que Derrida commente à plusieurs reprises. <sup>182</sup>

La différence fait défaut. Elle reste oubliée. Ce n'est que le différencié - le présent et la présence - qui se découvre, mais non pas *en tant que* différencié. Bien au contraire, l'effacement de la différence jusqu'à sa trace première se produit par cela que la présence apparaît à son tour comme un étant-présent et trouve son origine dans un présent suprême. (...) La différence de l'être et de l'étant ne peut cependant être éprouvée comme différence qui si elle s'est, dès le début, dévoilée dans la présence du présent, imprimant une trace qui reste sauvegardée dans la langue à laquelle l'être est advenu. (...) C'est pourquoi éclaircie de la différence ne saurait non plus signifier que la différence apparaît en tant que différence. [*Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen. Erst das Unterschiedene, das Anwesende und das Anwesen, entbirgt sich, aber nicht als das Unterschiedene. Vielmehr wird auch die frühe Spur des Unterschiedes dadurch ausgelöscht, dass das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet. (...) Der Unterschied des Seins zum Seienden kann jedoch nur dann als ein vergessener in eine Erfahrung kommen, wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden*

<sup>181</sup> Martin Heidegger, « Der Spruch des Anaximander », *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, 1977, p. 364 ; tr. fr. « La Parole d'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, Paris, p. 439.

<sup>182</sup> Cf. « La différence », *Marges de la philosophie*, p. 24-29, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 76-77.

*enthüllt und so eine Spur geprägt hat, die in der Sprache, zu der das Sein kommt, gewahrt bleibt. (...) Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als Unterschied erscheint.*<sup>183</sup>

Derrida interprète « la trace matinale » (*frühe Spur*), dont parle ici Heidegger, comme effacement qui appartient à la « structure » de la trace ; l'effacement de la trace va de pair avec son « tracement » dans ce que Heidegger nomme le langage de la métaphysique. Autrement dit, Derrida croit pouvoir reconnaître ici ce qui est au cœur de sa grammatologie. Or, selon Derrida, contrairement à ce que Heidegger laisse entendre, la différance comme telle ne peut apparaître. Elle n'est jamais pure. Puisque l'effacement est à penser comme un moment constitutif de la structure de la trace, la conséquence ultime est que le présent « devient le signe du signe, la trace de la trace ». Ainsi, le présent « n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé ».<sup>184</sup> Et c'est en ce lieu où Derrida greffe Heidegger à Saussure, que la différence ontologique et la différence sémiologique s'entrelacent. La « différence sémiologique »,<sup>185</sup> voire la « différence linguistique », qui est le terme derridien désignant ce qui unit deux idées capitales de la linguistique saussurienne, celle de l'arbitraire du signe et celle du caractère différentiel du langage - comme nous l'avons vu - ne permet pas à une présence pleine de s'établir.<sup>186</sup> Ce qui est impliqué dans la « différence

<sup>183</sup> Martin Heidegger, « Der Spruch des Anaximander », *Holzwege*, GA 5, 1977, p. 364-365. « La parole de l'Anaximandre », *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 439-440.

<sup>184</sup> Jacques Derrida, « La différance », *Marges de la philosophie*, 1972, p. 25.

<sup>185</sup> Ces termes n'apparaissent que dans « La différance », *Marges de la philosophie*, p. 12 et p. 16.

<sup>186</sup> La différance ou la trace, comme le suggère Derrida lui-même, « communique » aussi avec les textes de Levinas et de Freud, mais elle est cependant, semble-t-il, initialement obtenue par la généralisation de la « différence sémiologique ». Cf. « Freud et la

sémiologique », devient « plus vieux » que la « différence ontologique » et ne permet plus aussi de nourrir l'espoir qu'apparaisse la « différence comme telle ». Cet espoir, telle une nostalgie du mot originaire, remarque Derrida, fait partie de l'héritage métaphysique chez Heidegger.

### c) Monosémie, polysémie et dissémination

Reprenons maintenant notre question concernant le statut du langage et du transcendantalisme chez Derrida et Gadamer. Tout d'abord, voyons quelle est la position déconstructiviste et quelle est la position herméneutique par rapport au « référent ». En somme, la question se pose de savoir ce qu'il en est du référent, d'une part, dans une conception du langage conçu comme image (l'herméneutique) et d'autre part, dans un langage conçu comme écriture généralisée (la déconstruction).

Afin de différencier les positions de Derrida et Gadamer à ce sujet, il nous paraît pertinent de citer un passage de Husserl tiré de *Logique formelle et logique transcendantale*. Husserl y thématise le problème de l'idéalité du langage, et ce, du point de vue du logicien, c'est-à-dire donc dans une perspective qui n'est nullement celle de Gadamer ni celle de Derrida. C'est une perspective donc dans laquelle « le mot lui-même, la proposition

grammaticale elle-même, est une unité idéale qui ne se multiplie pas dans ses milliers de reproductions ». <sup>187</sup> Voici le propos de Husserl :

Nous pouvons caractériser cette idéalité encore ainsi : *le langage a l'objectivité des objectivités du monde qu'on appelle spirituel ou monde de la culture et non pas objectivité de la simple nature physique*. En tant que formation spirituelle objective, le langage a les mêmes propriétés que les autres formations spirituelles : ainsi nous distinguons également la gravure elle-même des milliers des reproductions de cette gravure ; et cette gravure, l'image gravée elle-même, on la regarde à partir de chaque reproduction et cette gravure est donnée dans chaque reproduction de la même manière comme un être idéal identique. D'autre part, c'est seulement sous la forme de la reproduction que la gravure a son existence dans le monde réel. <sup>188</sup>

Tout tourne donc autour du concept d'idéalité. Précisons maintenant les attitudes respectives de Husserl, de Gadamer, et de Derrida par rapport à cette idéalité qui est celle du référent ou du sens. La position husserlienne, ici exprimée, où le sens est indépendant des répétitions ou des reproductions, est celle de la monosémie. Son idéal est l'univocité.

La position de Gadamer est celle de la polysémie. L'idéalité du sens n'existe pas indépendamment de ses « répétitions » ou de ses « reproductions ». Le moment de l'application est constitutif pour le sens, le référent est inséparable de sa reproduction et de sa répétition. Cependant, l'idéalité garde la primauté bien qu'elle n'existe pas « en soi », puisque l'idéalité du référent se trouve ainsi entraînée dans le processus de l'application. Bien qu'à chaque fois différent, le sens reste toujours le même.

<sup>187</sup> Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, P.U.F, Paris, 1957.

<sup>188</sup> Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 30-31 (souligné par Husserl).

Sa reproduction, loin d'entamer son idéalité ou de diminuer sa valeur ontologique, signifie, bien au contraire, un « surcroît » de son être.

Quant à la position de Derrida, elle est celle de la dissémination ; l'idéalité est le résultat de la répétition. Il s'agit donc d'une conception qui est justement l'inverse de la position husserlienne. Ce n'est plus l'idéalité qui rend possible la répétition mais c'est la répétition qui rend possible l'idéalité. Ce qui a pour conséquence de déstabiliser le concept même de l'idéalité. Le référent, n'étant jamais vierge et inentamé par le signifiant, ne peut jamais être présent à soi-même. Et c'est pourquoi il ne s'agit pas d'un simple renversement de la position husserlienne mais c'est plutôt le concept du sens comme tel qui se trouve remis en question.

Dès lors, Derrida exige de distinguer entre polysémie et dissémination. Selon lui, la polysémie n'est que l'autre face de la monosémie, ou de l'univocité. L'univocité est aussi l'horizon absolu de la plurivocité. Ainsi c'est l'horizon du sens comme tel qui se trouve remis en question par la déconstruction. Et dans ce contexte la dissémination se trouve directement opposée à l'herméneutique, puisque Derrida identifie explicitement l'horizon sémantique avec l'horizon herméneutique. L'horizon en tant que tel ne peut être qu'un horizon sémantique. D'ailleurs, cela vaut aussi pour la philosophie heideggerienne de l'horizon du temps en tant qu'horizon du sens de l'être. La déconstruction se veut plus radicale : l'écriture généralisée, par son concept de dissémination veut se « soustraire » à cet horizon sémantique qui, croit Derrida, se laisse « crever par l'écriture ».

Qu'en est-il alors du sujet dans la phénoménologie, l'herméneutique et la déconstruction, dont les positions respectives eu égard à la question du sens et du référent se placent schématiquement sous le signe de l'univocité, de la plurivocité, et de la dissémination ? Si l'univocité du sens chez Husserl

exige l'« ego cogito » c'est-à-dire la conscience comme le « principe de tous les principes (*Prinzip der Prinzipien*) », chez Gadamer - et ce, bien que le concept de conscience y soit maintenu - ce principe se dissipe dans l'anonymat du langage et ne permet ainsi aucun transcendantalisme. Le langage ne se substitue pas à ce principe transcendantal.

Chez Derrida, la déconstruction de la présence « passe par celle de la conscience ». <sup>189</sup> Le concept de sujet correspond à celui de la conscience, et, celui-ci se réduit à l'idée d'une présence. À cet égard, chez Derrida, il n'y a aucune hésitation ni souplesse : la conscience veut bel et bien dire la présence à soi tout court.

...elle (la conscience) ne se donne à penser, sous toutes ses modifications, que comme présence à soi, perception de soi de la présence. Et ce qui vaut de la conscience vaut ici de l'existence dite subjective en général. <sup>190</sup>

C'est pourquoi il n'y a aucune place dans la déconstruction pour le concept de conscience ni pour celui de l'« ego cogito ». Et tout comme dans l'herméneutique, ce principe ultime de la phénoménologie se dissipe dans l'anonymat du langage. Or, Derrida veut rendre justice au transcendantalisme ; la déconstruction l'admet du moins comme une phase provisoire, comme un moment du « parcours » qui est toutefois incontournable. C'est en ce sens, semble-t-il, que le langage comme écriture généralisée jouerait le rôle d'un « champ transcendantal » sans le sujet.

Telles sont donc, croyons-nous, les conséquences de la reprise de Husserl par Derrida et par Gadamer. Telles sont donc les conséquences, d'une part, de la phénoménologie derridienne de l'écriture, ou de l'écriture

<sup>189</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p.103

sans le miroir, et, d'autre part, de la phénoménologie herméneutique ou du langage comme structure spéculative, comme le miroir reflétant la chose même. C'est l'écriture qui 'efface' le sujet, ou le réduit à un effet, et c'est le miroir qui en capturant le sujet ne lui permet pas de voir clairement sa propre image. Si notre hypothèse selon laquelle Gadamer traduit les termes husserliens relatifs à la perception en termes de langage est vraie, on pourrait dire que Derrida, en revanche, en partant de Husserl, en déconstruisant le texte de Husserl, démontre que la perception n'existe pas. Autrement dit, si pour Gadamer, dans le langage, la chose même se donne toujours, pour Derrida la chose même n'existe pas.

Telles sont les conséquences de ces deux conceptions du langage. Gadamer et Derrida partent du concept du signe et tentent de se placer au delà de celui-ci. Si Derrida insiste sur la distance impliquée dans le concept de signe, celle entre *signans* et *signatum*, et s'il veut la rendre insurmontable, Gadamer veut, en revanche, la supprimer. On pourrait dire qu'en ce qui a trait au signe et à cette distance, les deux positions se résument ainsi : pour l'herméneutique, il n'y a pas de distance, tandis que pour la déconstruction il n'y a que de la distance. Dès lors, pour Gadamer, en s'exprimant dans la terminologie derridienne, tout se passe comme si le langage n'était constitué que de « signifiants transcendants ». Pour Derrida, en se servant de la terminologie gadamerienne, tout se passe comme si le langage ne consistait qu'en de « purs signes » (*reine, blosse Zeichen*).

Dès lors, il n'est pas étonnant que Gadamer voie Derrida comme le représentant de la théorie du langage comme signe, tandis que Derrida voit Gadamer comme le représentant de la théorie classique du langage. En effet, Gadamer voit Derrida justement comme représentant de la conception

---

<sup>190</sup> Jacques Derrida, « La différance », *Marges de la philosophie*, p. 17.

du langage qu'il critique, c'est-à-dire comme celle qui pose le nombre comme l'idéal. Si, aux yeux de Gadamer, Derrida doit apparaître comme le prisonnier de la mathématisation du langage, en revanche, aux yeux de Derrida, Gadamer serait le prisonnier du logocentrisme et du phonocentrisme.

Et il est vrai que Gadamer, en ce qui concerne l'écriture et la parole vive, reprend directement et explicitement le propos de Platon.<sup>191</sup> Ainsi écrit-il :

L'écrit est une forme d'auto-aliénation. La vaincre par la lecture du texte, voilà la tâche suprême de la compréhension. (*Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das Lesen des Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens*).<sup>192</sup>

Comme nous l'avons fait remarquer, tout écrit est une sorte de discours devenu étranger et il nécessite la reconversion des signes en discours et en sens. (*Alles*

---

<sup>191</sup> Cf. par exemple, « Unterwegs zur Schrift ? », *Plato im Dialog*, GW Bd. 7, p. 259-269. Gadamer y évoque le *Phédre* de Platon et l'histoire de Theut, l'inventeur de l'écriture ; la faiblesse de l'écriture est bien connue : sans père, elle est sans défense, dépourvue de geste, et au lieu de renforcer la mémoire elle l'affaiblit. Cette argumentation de Platon n'est, en effet, jamais remise en question par Gadamer. Voir par ailleurs la lecture déconstructiviste de ce texte platonicien par Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 69-198.

Si pour l'herméneutique le langage est d'abord ce qui est la vie, pour la déconstruction le langage comme écriture généralisée maintient un rapport essentiel avec la mort. Ainsi l'archi-écriture « ...marque le temps mort dans la présence du présent vivant... ». *De la grammatologie*, p. 99. L'écriture est comprise comme « passé absolu », c'est-à-dire comme le passé qui n'est plus conçu au sens traditionnel du présent qui n'est plus, comme un présent-passé.

<sup>192</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 394 ; tr. fr. *Vérité et Méthode* p. 412-413.

*Schriftliche ist, wie wir sagten, eine Art entfremdete Rede und bedarf der Rückverwandlung der Zeichen in Rede und in Sinn).*<sup>193</sup>

Du reste, malgré les tentatives remarquables de développer une théorie des textes éminents (*eminente Texte*),<sup>194</sup> ce n'est pas le modèle du texte,<sup>195</sup> mais celui du dialogue et de la parole vive qui est décisif pour l'herméneutique de Gadamer.

Il est vrai également que lorsque Derrida écrit que la chose même n'est qu'un signe, qu'il n'y a que des signes, qu'il n'y a qu'un « devenir signe du symbole », cela ne peut paraître aux yeux de Gadamer que comme un

<sup>193</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 397 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 415.

<sup>194</sup> Et ce modèle reste dominant dans son herméneutique malgré que Gadamer le compense largement en développant une théorie des textes éminents (*Eminente Texte*). Cf. « Text und Interpretation » (1981), GW Bd. 2 ; « Der 'Eminente' Texte und seine Wahrheit » (1986), Bd. 8 ; « Unterwegs zur Schrift ? » (1983), Bd 7. Le texte éminent est le texte où « ce qui est, est ce qui est écrit (*es steht geschrieben*) ». Sous la rubrique des textes éminents Gadamer énumère les textes religieux, les textes juridiques et les textes poétiques. Gadamer se demande si Platon n'est pas trop radical lorsque il condamne toute textualité en général (...*dass er alle Textualität verdammt*). Et il s'interroge s'il n'existe pas des textes qui possèdent leur propre spécificité dans l'écrit. (*Aber gibt es nicht Texte, die gerade in der Unantastbarkeit des Buchstabens ihre eigene Auszeichnung besitzen, religiöse, rechtliche, und eben dichterische Texte ?*, p. 267). Cependant, le modèle de la parole vive, au fond, reste dominant : quelques lignes plus loin il écrit : « es (le caractère singulier des images linguistiquement structurées) *muss nicht nur auf den Buchstaben genau, sondern auf die Einheit von Klang und Sinn genau bewahrt und befolgt sein* », p. 267.

<sup>195</sup> Et ceci à la différence de Ricoeur, cf. Jean Greisch, « Mise en abîme et objeu. Ontologie et textualité », *Le texte comme objet philosophique*, présentation de Jean Greisch, Beauchesne, Paris, 1987, « ...il n'est pas exagéré de dire que c'est seulement avec l'herméneutique de Paul Ricoeur que cette question du texte devient véritablement centrale » (p. 253). Pour un panorama des théories de texte voir Richard Brütting, *Écriture und texte : die französische Literaturtheorien nach dem Strukturalismus*, Bonn, Bouvier, 1976.

langage artificiel, un langage de signes (*Zeichensprache*),<sup>196</sup> le plus éloigné de l'unité intime du mot et de la chose.

Autrement dit, la déconstruction et l'herméneutique s'accusent mutuellement d'être des théories métaphysiques.<sup>197</sup> Et il en est forcément ainsi - peu importe que cela soit explicite ou non - car elles se placent toutes les deux au-delà du signe, et ce, d'une façon telle qu'elles occupent une des deux faces différentes du signe ; Gadamer part du « signifié », Derrida part du « signifiant ».

Cependant, ce n'est pas un rapport de parallélisme qui existe entre ces deux conceptions du langage. Car Derrida insiste pour dire que l'écriture généralisée précède toutes les différences classiques fondées sur la conception du signe. Mais, malgré les formulations traditionnelles de Gadamer - et si l'on tire les conséquences les plus éloignées de son ontologie du langage - on pourrait dire la même chose de la conception gadamerienne du langage comme image.

Ainsi la thèse derridienne selon laquelle « il n'y a pas de hors texte »,<sup>198</sup> signifie simplement qu'il n'y a pas de réalité transcendante, une chose même, hors ou avant le langage. L'herméneutique ne peut être qu'en

<sup>196</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 459 ; tr. fr. Vérité et Méthode, p. 479-480.

<sup>197</sup> Il est à noter que cette critique, chez Gadamer et chez Derrida, est placée sous le signe de la critique de la sémantique. Les deux sont donc contre la sémantique. Pour Gadamer, la sémantique – bien qu'il n'oublie pas son mérite de la sémantique qui tient au fait qu'elle a compris le langage comme une totalité - signifie la *Zeichensprache*. Cf. « Semantik und Hermeneutik », *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 174-183. Pour Derrida, la « sémantique » est utilisée pour désigner le primat du signifié, la conception traditionnelle du langage. Ainsi c'est justement la déconstruction qui aux yeux de Gadamer apparaît comme une sémantique tandis que, pour Derrida, l'herméneutique, au fond, n'est qu'une sémantique.

<sup>198</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 227.

parfait accord avec cette thèse : il n'y a pas de chose même hors du langage. Sauf que, affirme la déconstruction, il n'y a pas non plus de chose elle-même.

Nous avons vu comment l'herméneutique - et surtout en ce qui concerne le concept de conscience - s'éloigne de Heidegger dans la mesure où elle se rapproche de Husserl. Maintenant, il y a lieu de poser la question suivante : la déconstruction, en s'éloignant de Husserl - et surtout en ce qui concerne le concept de conscience - se rapproche-t-elle de Heidegger ? Autrement dit, si la différence n'est pas le « sujet », et surtout si la différence n'est pas le sujet au sens de la conscience, et si Derrida reprend la critique heideggérienne du sujet et de la conscience, la déconstruction est-elle alors une pensée de la finitude ?

À cet égard, la déconstruction se veut encore plus radicale que l'ontologie fondamentale : « La différence est autre chose que la finitude ». <sup>199</sup> Non seulement le sujet est-il conçu comme la conscience, non seulement reste-t-il sous la dominance de la présence, mais également la « finitude » appartient à l'onto-théologie qu'elle conteste ». <sup>200</sup> En ce sens, « la structure de la trace » est celle qui 'précède' la finitude, étant en général la possibilité même d'une expérience de la finitude.

La critique derridienne du *Dasein* s'élève contre l'idée du « propre », ou plus précisément « le propre de l'homme » que Heidegger partage avec toute la tradition métaphysique. En ce sens, le *Dasein*, selon Derrida, reste lié à l'« humanisme » dont la critique développée par Heidegger est reprise

---

<sup>199</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 99.

<sup>200</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 99.

par Derrida.<sup>201</sup> Cependant il existe, selon Derrida, un certain « humanisme » de la pensée de l'être, dans la mesure où l'homme reste inséparable de la question de la vérité de l'être, et ce, même si l'idée de l'homme comme *animal rationale* est mise à l'écart. Dans « la structure formelle de la question de l'être » c'est l'homme qui est l'être privilégié, ontiquement le plus proche de soi-même. Cet étant « que nous sommes nous-mêmes » est désigné comme *le Dasein*. Cet étant, à partir duquel se déploie l'herméneutique du sens de l'être, doit son privilège à l'idée de la proximité ; de la proximité du *Dasein*, de l'être se questionnant soi-même. « Nous, qui sommes proches de nous-mêmes, nous nous interrogeons sur le sens de l'être ».<sup>202</sup> Ce choix de l'étant exemplaire et privilégié, affirme Derrida, reste guidé par le principe métaphysique de la présence.

Elle (la détermination de cet étant) est commandée par le principe des principes de la phénoménologie, le principe de la présence et de la présence dans la présence à soi, telle qu'elle se manifeste à l'étant et en l'étant que nous sommes.<sup>203</sup>

Cette idée du « propre », remarque Derrida, reste présente chez Heidegger même après le *tournant* ; le motif du propre<sup>204</sup> (*eigen, eigentlich*) reste dominant dans toute la métaphorique heideggérienne, « de la maison, de la proximité, de l'abri, du voisinage, de la voix et de l'écoute ».

<sup>201</sup> Cf Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, p. 129-164. Aussi « La parole soufflée », *L'écriture et la différence*, p. 253-292.

<sup>202</sup> Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, p. 150. Cf. dans *Sein und Zeit* le paragraphe 2 intitulé « Die formale Struktur der Frage nach dem Sein », p. 5-8.

<sup>203</sup> Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, p. 150.

<sup>204</sup> Cf. au sujet du propre sous l'aspect langagier, sur la métaphore, « La mythologie blanche », *Marges de la philosophie*, p. 247-324 ; et « Le retrait de la métaphore », *Psyché*, p. 63-93. Voir également Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

Or, en revanche, la déconstruction reprend de Heidegger - si nous le formulons dans une terminologie traditionnelle - une prévalance du langage par rapport au « sujet ». Malgré un certain phonocentrisme<sup>205</sup> heideggérien, que Derrida n'omet pas de reconnaître, cette idée est reprise en principe. De plus, Derrida se réfère aussi explicitement au concept de *Zusage* (l'« acceptation confiante ») et à celui de *Zuspruch* (l'« assentiment à la parole adressée »). Si cette prévalance langagière se manifeste chez Gadamer par la reprise de concept de *Zugehörigkeit*, elle est, chez Derrida, exprimée explicitement par la reprise de l'idée du *Zuspruch*.<sup>206</sup> Selon Derrida, on ne peut pas dire « non » au langage ; il existe toujours un « oui » qui précède toute affirmation et toute négation, et qui précède ainsi également toute théorie des *speech acts*. Ce n'est pas non plus un « oui » que précède un sujet ou un « je », mais bien au contraire un « je » et un « sujet » qui « s'instituent » dans la structure de ce oui. En ce sens, le mot « oui » est le

<sup>205</sup> Le privilège de la parole vive chez Heidegger est une constante. Sur les rapports de la main et de l'écriture, cf. « La main de Heidegger », *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, où Derrida entreprend un commentaire d'une brève « histoire de l'écriture » que Heidegger esquisse dans son cours sur Parménides (GA 54). Heidegger y condamne la machine à écrire, car elle « détruit le mot », « dans l'écriture à la machine, tous les hommes se ressemblent » (« *Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift* »). Que Heidegger privilégie l'écriture manuscrite par rapport à l'écriture à la machine n'enlève rien au fait qu'il existe chez lui une dévalorisation de l'écriture en général.

<sup>206</sup> Le privilège du questionnement (*Fragen*) et de l'« attitude questionnante » chez Heidegger, remarque Derrida, sera de plus en plus refoulé au profit d'une certaine « passivité » ou « docilité » de l'écoute, pour finalement céder la place à une dimension de la pensée qui se donne comme la plus fondamentale, à celle du *Zuspruch*. Jacques Derrida, « Nombre de oui », *Psyché*, p. 645-646.

Chez Gadamer, sur ce privilège de la question qu'il reprend à son compte en faisant écho évidemment à la structure formelle de la question sur l'être (Paragraphe 2 de *Sein und Zeit*) voir son article « Was ist Wahrheit? », où il écrit : « *Der Primat der Frage vor der Aussage bedeutet für die Hermeneutik, dass man jede Frage, die man versteht, selber fragt* ». Dans le même article encore il écrit : « *Der Primat der Frage gegenüber Aussage bedeutet aber, dass die Aussage wesenhaft Antwort ist* ». « Was ist Wahrheit », *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 52, 55.

mot originaire (*Urwort*), et il joue un rôle « quasi-transcendental ».<sup>207</sup> C'est bien, allègue Derrida, un « quasi-transcendental », car malgré que tout « énoncé ontologique ou transcendantal suppose le *oui* ou la *Zusage* », on ne peut pas parler d'un transcendantal au sens traditionnel. Dans la structure de ce « oui », en effet, on peut reconnaître ce qui était déjà dit au sujet de la structure de la « différance » ou de la « trace ». « Langage sans langage, il appartient sans appartenir à l'ensemble qu'il institue et qu'il ouvre à la fois ».<sup>208</sup>

Il s'agit d'un « oui » qui, selon Derrida, est par sa structure même déjà une réponse et une promesse. Une réponse car « il est d'abord second, venant après une demande, une question ou un autre oui ». Une promesse, car il doit « se lier à une confirmation dans un prochain « oui ». C'est par ce « oui », semble-t-il, que chez Derrida, s'unit l'idée d'une certaine passivité et la primauté de la dimension de l'avenir. Autrement dit, c'est l'idée selon laquelle le oui répond à un don originaire et l'idée de la promesse.<sup>209</sup> Et si, chez Gadamer, la suprématie du langage, en tant qu'appartenance (*Zugehörigkeit*) à la tradition, se manifeste sous la forme d'une suprématie de la dimension du passé, chez Derrida, cette suprématie du langage, par la thématique de la promesse et celle d'une structure « quasi-eschatologique », révèle du moins une tentative de maintenir ouverte la dimension de l'avenir.

---

<sup>207</sup> Le mot « oui » cependant appartient au langage. « C'est bien un mot. Cela peut toujours être un mot et traduisible. Mais impliqué par tous les autres mots dont il figure la source, il reste aussi silencieux, 'compagnon silencieux' (un peu comme « je pense » qui accompagne », dit Kant, toutes nos représentations), et donc d'une manière étranger au langage ». Jacques Derrida, « Nombre de oui », *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, p. 644.

<sup>208</sup> Jacques Derrida, « Nombre de oui », *Psyché*, p. 644.

<sup>209</sup> Jacques Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987, p. 124.

Bien que ce oui qui précède toute affirmation et toute négation soit « inaudible », cela ne signifie toutefois pas qu'il y ait un privilège du phénomène « optique » qui serait attribué à la trace ou à l'écriture. Puisqu'il est impossible d'établir une hiérarchie des sens - cette hiérarchie existe chez Aristote et chez Hegel, et, selon Derrida, encore chez Heidegger, (et sans doute encore chez Gadamer) - la déconstruction ne peut pas privilégier le phénomène optique : la différance la précède. Ce qui interdit d'accorder un primat autant au son qu'à la lumière.

L'image graphique n'est pas vue ; et l'image acoustique n'est pas entendue. La différence entre les unités pleines de la voix reste inouïe. Invisible aussi la différence dans le corps de l'inscription.<sup>210</sup>

\*  
\* \*

Dès lors, si l'on tente de rendre compte de la terminologie employée par la déconstruction et par l'herméneutique, il nous semble possible de faire les rapprochements suivants. L'herméneutique et la déconstruction semblent donc être plus proches qu'il n'y paraît à première vue, et ce, du moins eu égard à la problématique qui nous intéresse ici, à savoir celle du *Dasein* et de la finitude, ainsi que celle du transcendantalisme et du foundationalisme. Les deux accordent une importance décisive au langage, et bien sûr, au langage qui, comme nous avons vu, n'est pas à comprendre au sens courant.

De plus, nous avons vu comment l'herméneutique et la déconstruction refusent tout « sujet » au sens de l'« *ego cogito* » et de la philosophie de la

---

<sup>210</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 95.

subjectivité. De même, « la choséité » du langage, tout comme « l'écriture blanche » effacent le *Dasein*. Ni la distance ni la proximité ne lui laissent quelque place que ce soit.

Bien évidemment – et tel que nous avons pu le constater – les concepts herméneutique et déconstructiviste du langage excluent et refusent toute origine et toute fondation. Ne permettant aucun fondement, ils n'autorisent également aucune fin, aucun téléos. Aucune téléologie et aucune philosophie de l'origine (*Ursprungsphilosophie*) n'est donc ici permise. Chez Gadamer, il s'agit d'un événement de sens, d'une « *unabschliessbare Offenheit des Sinngeschehens* ». <sup>211</sup> Chez Derrida, c'est le « jeu de la trace ou de la différance » qui est aussi ouverture. « L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de signification ». <sup>212</sup> Ce qui reste est un processus, sans commencement ni fin : événement de sens chez Gadamer, processus qui s'ancre cependant dans une certaine unité du sens. Chez Derrida, c'est un événement, mais un événement qui met en question cette unité.

---

<sup>211</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, 476 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 498.

<sup>212</sup> Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu », *L'écriture et la différence*, p. 411.

## CHAPITRE II

### Le mot, l'image et la vérité

Nous avons vu comment Derrida et Gadamer, par leur conception respective du langage, tentent de se placer au-delà du signe. Partant tous deux de la « distance » entre signifiant et signifié, Gadamer tente de la supprimer, alors que Derrida vise à l'universaliser. Cela étant, nous fûmes amenés à entrevoir les implications et les conséquences que de telles conceptions du langage peuvent avoir en regard du concept de vérité. En fait, ces conséquences - et ce, autant pour Gadamer que pour Derrida - se manifestent et se révèlent le plus clairement dans le domaine de l'« esthétique ».<sup>1</sup> Pour Gadamer, en effet, c'est bien l'art qui sert de modèle lui permettant d'ouvrir la voie vers l'expérience proprement

---

<sup>1</sup> De fait, on ne peut plus parler d'« esthétique » en tant que telle, puisque pour Gadamer il s'agit évidemment de faire éclater les fondements qui rendent possible une « esthétique ». Comme Gadamer le remarque au sujet de l'œuvre d'art chez Heidegger « [es] Bedarf Überwindung des Begriffs Ästhetik selbst ». L'esthétique n'est possible que là où le modèle dominant de la réalité et de la vérité est devenu celui imposé par les sciences. Dès lors, la tâche herméneutique consiste à intégrer l'esthétique. « *Die Ästhetik muss in der Hermeneutik aufgehen* », proclame Gadamer. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 170 ; trad. fr. p. 184. Cf. aussi « *Ästhetik und Hermeneutik* », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, 1993, p. 1-8.

herméneutique de la vérité. Quant à Derrida, c'est la littérature, en l'occurrence un court texte littéraire de Mallarmé qui lui permet de remettre en question le concept de vérité comme telle.<sup>2</sup> Nous examinerons ces deux conceptions. À cet effet, nous analyserons tout particulièrement la première partie de *Vérité et Méthode*, nous nous tournerons ensuite vers *La double séance* de Derrida.

La question est donc celle de savoir comment cette « distance » est reprise dans le domaine 'esthétique' et comment elle y fonctionne. Sous cet aspect « esthétique » réapparaîtront également les problèmes du sens, ceux de son idéalité, de la répétition ainsi que celui de la réflexion. En effet, la question cratylienne du rapport entre le mot et la chose renfermait déjà le problème de la *mimesis*.<sup>3</sup> Présupposé dans le questionnement cratylien, ce problème sera repris explicitement par Gadamer et par Derrida dans le domaine de l'art. Nous avons suggéré que les deux, ne fût-ce qu'à titre d'idéal, comprennent le langage d'une manière telle que - détruisant le concept de signe - celui-ci exclut la question cratylienne elle-même. Et de même que Derrida et Gadamer tentent de se placer au-delà du concept de signe - le premier jouant la thèse de l'arbitraire du signe, le deuxième s'appuyant sur sa dimension 'iconique' - les deux, chacun à leur manière, remettons radicalement en question la conception traditionnelle de la *mimesis*. Elle se trouve complètement modifiée autant dans l'herméneutique que dans la déconstruction. A cet égard, le dialogue platonicien *Philèbe* joue un rôle privilégié : chez Derrida, en tant qu'exemple d'une conception

<sup>2</sup> Loin de s'engager dans une esthétique, Derrida prend sa destruction pour quelque chose d'acquis. Il exploite plutôt abondamment les ressources du « domaine littéraire », ce qui, bien sûr, soulèvera de nombreuses accusations, notamment celle d'avoir brouillé la différence entre la philosophie et la littérature. Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 219-247.

<sup>3</sup> Pour l'histoire des théories de la *mimesis* spécifiquement dans le domaine de l'art cf. Günter Gebauer et Christoph Wulf, *Mimesis*, Reinbeck, 1992.

traditionnelle de *mimesis*<sup>4</sup>, chez Gadamer pour mettre en évidence les conceptions de la *methexis* et la *mimesis*.<sup>5</sup> Par là-même ils s'éloignent non seulement de la conception traditionnelle de la vérité, mais également de la conception heideggerienne de l'*aletheia* : Derrida explicitement, bien que pour ainsi dire en restant dans la voie heideggerienne, Gadamer plutôt tacitement, tout en se réclamant de Heidegger.

#### a) Gadamer : la *mimesis*, la *methexis* et la vérité

Voyons d'abord ce qui en est de l'œuvre d'art chez Gadamer. Cette conception s'articule comme une critique de l'esthétique, voire de la « conscience esthétique ». La conscience esthétique désigne la conscience qui a sa base dans la subjectivation de l'art. Elle est le résultat du processus

---

<sup>4</sup> Dans « La double séance », le texte tiré du *Philèbe* sert à illustrer la conception traditionnelle, voire métaphysique de la *mimesis*. Comme nous pouvons du reste lire dans une note de la rédaction de la revue *Tel Quel*, qui signale à quelle occasion fut rédigée « La double séance », et qui précède sa première publication (reprise dans *La dissémination*) : « chaque participant pouvait disposer d'une feuille reproduisant un extrait du *Philèbe* de Platon (38e-39b, tr. Diès) et *Mimique* de Mallarmé (éd. de la Pléiade, p. 310) ».

<sup>5</sup> On ne peut que constater avec Pierre Fruchon la « continuité remarquable d'un long cheminement » chez Gadamer, qui cinquante ans après revient à l'interprétation du *Philèbe*. Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, CERF, Paris, 1994. Voir en particulier le chapitre IV, p. 399-427. Ce que confirme Gadamer lui-même en 1989 dans une auto-interprétation (cf. « Platos dialektische Ethik - beim Wort genommen », *Griechische Philosophie III*, GW Bd. 7, p. 121-127) du chemin qui sépare sa thèse d'habilitation intitulée *Platos dialektische Ethik, Phänomenologische Interpretationen* de 1931 (maintenant dans *Griechische Philosophie I*, GW Bd. 5, p. 3-163) et son ouvrage de 1978 « Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles » (*Griechische Philosophie III*, GW Bd. 7, p. 128-227). Dans son premier ouvrage sur le *Philèbe*, nous dit Gadamer, il se trouvait déjà devant le problème du caractère langagier de la compréhension (*Sprachlichkeit des Verstehens*). Mais le plus important pour lui est le lien entre le domaine « théorique » et le domaine « pratique » qui est traité dans ce dialogue. Dans aucun autre dialogue platonicien,

de cette « dangereuse subjectivation » (*gefährliche Subjektivierung*) qui commence par Kant, et qui va de pair avec la domination de la vérité scientifique, et qui conduit finalement à une rupture radicale entre la vérité et l'art. Cette conception comprend l'art comme « le musée imaginaire » dont parle Valéry, et son idéal est « le tableau accroché au mur ». Dépourvue de sa vérité, coupée de son propre monde, l'œuvre d'art devient l'objet de la conscience esthétique.

Contre cette conception, Gadamer place d'emblée l'œuvre d'art au centre de son herméneutique, et de même que sa conception du langage accorde un primat à sa choseité (*Sachlichkeit*), dans son volet 'esthétique' l'herméneutique accorde une primauté à l'œuvre. Que l'œuvre d'art soit au centre du questionnement gadamerien, et nullement « l'auteur » ou encore le « récepteur », confirme qu'il s'agit bien ici d'une ontologie de l'œuvre d'art qui se propose deux tâches principales : arracher l'art à la subjectivité et du même coup rétablir son lien essentiel avec la vérité.<sup>6</sup>

Cette ontologie s'appuie à la fois sur la philosophie heideggérienne de l'œuvre d'art et sur la conception classique de la *mimesis*. Pour Gadamer, ce double point d'appui ne semble aucunement contradictoire, et il n'envisage à

---

estime Gadamer, la théorie de la dialectique et la pratique dialectique ne sont pas si étroitement liées que dans le *Philèbe* (p. 186).

<sup>6</sup> Ce qui a des conséquences importantes concernant le « moment critique » dans l'art. De même que le langage ne permet pas au sujet d'adopter une distance ou d'entamer une « réflexion critique » par rapport au contenu sémantique, de même l'œuvre d'art ne permet ni critique ni médiation. Sur le rapport de la critique et de l'œuvre d'art chez Gadamer, voir Claude Piché, « Gadamer, Aesthetics and Modernity », *Eidos*, Vol. IX, No. 2, Waterloo, 1990, 159-174. Ainsi écrit-il : « If criticism has any relevance at all, it is with the spectator and not the work » ; « According to Gadamer's model of an unproblematic hermeneutic relation between the work and the spectator, art that requires explicit reflection and mediation fails *eo ipso* » (p. 169).

aucun moment la difficulté qu'il peut y avoir à concilier la pensée heideggérienne et une théorie de la *mimesis*.

Se rattachant directement à « L'origine de l'œuvre d'art »<sup>7</sup> il souligne lui-même les moments qui sont d'une énorme importance pour son herméneutique. C'est le mérite de Heidegger, soutient-il, d'avoir démontré que l'œuvre d'art est le *In-sich-Stehen*, et nullement un simple objet (*Gegenstand*). N'étant pas simplement un objet dans le monde, elle ouvre plutôt un monde (*Das Kunstwerk eröffnet seine eigene Welt*). Par le fait même, et Gadamer y reconnaît la tentative qui est la sienne, les distinctions entre la forme et le contenu, entre la forme et la matière, se voient mises à l'écart, de même que tout discours sur le « génie » et la « création ». Bref, c'est l'esthétique en tant que telle qui se trouve ainsi dépassée. Ce qui permet à Heidegger de détacher radicalement l'œuvre d'art du sujet, tout en accentuant son rapport essentiel à la vérité. D'ailleurs, Gadamer affirme plus d'une fois que ce n'est que par sa conception de l'œuvre d'art que Heidegger dépasse vraiment la philosophie transcendantale du sujet.<sup>8</sup> De plus, il reprend un autre trait crucial de Heidegger : la vérité est comprise comme un processus. Dès lors, on peut parler d'un événement de la vérité (*Geschehen der Wahrheit*). En ce sens, Gadamer pourrait souscrire à cette phrase heideggérienne : « La mise en œuvre de la vérité, nous la définissons

<sup>7</sup> Martin Heidegger, « Der Ursprung des Kunstwerkes », *Holzwege* GA Bd. 5, p. 1-74 ; tr. fr. « L'origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 13-98.

<sup>8</sup> Cf. « Die Marburger Theologie », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 205. Du reste, c'était déjà un acquis de la philosophie hégélienne, mais, allègue Gadamer, Heidegger à la différence de Hegel ne supprime pas la vérité de l'art dans la vérité du concept.

pourtant comme l'essence de l'art » (*Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmen wir jedoch als das Wesen der Kunst*).<sup>9</sup>

Cet événement de la vérité se déroule selon le modèle du jeu. C'est justement ce modèle qui semble susceptible de décrire un événement qui échappe aux distinctions traditionnelles du sujet et de l'objet, tout en gardant le caractère dynamique d'un processus. Et il sert en premier lieu à dispenser l'art de tout « subjectivisme » : l'analyse gadamerienne du jeu, du reste, par son style tout à fait phénoménologique, tente de faire apparaître qu'en réalité, c'est le jeu qui est le vrai « sujet », *subjectum* (« *Subjekt* ») au sens de ce qui « dure et perdure » (*bleibt und beharrt*) et non pas les joueurs.<sup>10</sup> En ce sens, Gadamer parle d'un « primat du jeu par rapport à la conscience du joueur » ; c'est le jeu qui se joue : « *jouer c'est toujours être joué* » (*Alles Spielen ist ein Gespielt-werden*). Que le joueur « doive se perdre » dans le jeu, et que le jeu doive toujours être pris au sérieux, cela appartient à l'essence du jeu comme tel et ne dépend point du rapport qu'un joueur peut avoir envers le jeu ou encore moins de sa réflexion sur le jeu. Et pour désigner ce caractère tout à fait singulier de l'être du jeu Gadamer utilise un terme emprunté à la structure grammaticale de la langue grecque, « la voie moyenne » (*medialer Sinn*). Ainsi écrit-il :

Le mode d'être du jeu n'exige donc pas qu'il y ait un sujet qui se comporte de manière ludique pour que le jeu soit joué. Le sens tout à fait premier du jeu est le sens moyen (*medialer Sinn*). C'est ainsi que nous disons par exemple que quelque chose « joue »

<sup>9</sup> Martin Heidegger, « Der Ursprung des Kunstwerkes », *Holzwege* GA Bd. 5, p. 44 ; tr. fr. « L'origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 63. Gadamer utilise la formulation « *Verwandlung ins Wahre* ».

<sup>10</sup> Cf. aussi le poème de R. M. Rilke qui ouvre *Vérité et méthode*. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1.

à tel endroit ou à tel moment, que quelque chose « se joue », que quelque chose « est en jeu ».<sup>11</sup>

Il est significatif que ce soit le même terme - tout comme celui de jeu<sup>12</sup> - qui paraît également fructueux aux yeux de Derrida. Il y recourt au moment même où il s'agit pour lui de décrire positivement la signification du néologisme « différance », au moment donc où il fait face à des difficultés analogues à celles qu'affronte Gadamer. Voici le propos de Derrida :

Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par « différance » n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*.<sup>13</sup>

Toutefois, si nous examinons maintenant le concept du jeu gadamerien, nous verrons que le jeu de l'art a son centre de gravité dans l'œuvre d'art. Puisque le jeu a « le caractère de l'*ergon* et non pas seulement celui de l'*energeia* », l'œuvre d'art possède une idéalité, qui est, en réalité, son « véritable accomplissement » (*eigentliche Vollendung*). Cette idéalité a le caractère de l'œuvre, et elle est acquise par la « transfiguration en œuvre » (*Verwandlung ins Gebilde*) du jeu. L'idéalité veut dire que le jeu

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 109 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 122.

<sup>12</sup> Nous songeons ici à l'expression « jeu de la différence ». Chez Derrida, « ce jeu, pensé comme l'absence de signifié transcendantal » n'est pas à penser comme « jeu dans le monde », mais comme « jeu du monde », *De la Grammatologie*, p. 73-74. Derrida renvoie en ce sens à Heidegger (« La chose », « Le principe de raison ») et à Fink qui, selon lui, suivent à cet égard Nietzsche. Du reste, on peut noter l'importance de l'expression « *Spielraum* » chez Heidegger.

possède une identité qui lui permet d'être reconnue comme étant le même, et, en tant que le même, et tout en restant le même, il peut être répété en principe (...*prinzipiell wiederholbar und insofern bleibend*). Cette idéalité n'est, au fond, rien d'autre que l'idéalité du sens. Dès lors, Gadamer définit l'œuvre d'art comme une « totalité de sens » (*Sinnganzes*) : « Ce que nous appelons œuvre en est une dans la mesure où elle se présente ainsi comme totalité de sens ».<sup>14</sup> Mais cette « totalité de sens » qui constitue l'idéalité de l'œuvre n'est guère un sens en soi, qui serait indépendant de sa reproduction. L'idéalité de l'œuvre ne se disperse pas, ne s'épuise pas, et cependant elle n'existe pas en soi ; elle est présente dans toutes ses représentations et ces dernières sont toutes contemporaines à l'œuvre.

Nous sommes partis de l'idée que l'œuvre d'art est jeu, c'est-à-dire que son être véritable est inséparable de sa représentation et que cependant la représentation procède de l'unité et de l'identité d'une œuvre (*Einheit und Selbigkeit eines Gebildes*).<sup>15</sup>

Pour souligner que l'œuvre d'art est inséparable de sa représentation, Gadamer a forgé le terme de « non-distinction esthétique » (*Ästhetische Nichtunterscheidung*), évidemment à l'encontre de la distinction esthétique (*ästhetische Unterscheidung*) qui caractérise en propre la conscience esthétique. En effet, ces deux expressions, exprimant deux positions opposées, impliquent deux modalités du temps qui les distinguent : en omettant de rendre compte de la temporalité spécifique à l'œuvre d'art, la

---

<sup>13</sup> Jacques Derrida, « La différance », *Marges de la philosophie*, p. 9. La philosophie a peut-être « commencé par distribuer en voix active et voix passive », dit-il.

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 123 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 135.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 127 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 140.

conscience esthétique place l'œuvre dans une intemporalité (*Zeitlosigkeit*), en ce sens qu'au lieu d'explicitier le véritable temps de l'art, elle le transforme en éternité. La vraie temporalité de l'œuvre d'art au contraire est la contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*), et il faut la distinguer strictement de la simultanété (*Simultaneität*), à savoir du mode du temps que lui prête la conscience esthétique. En réalité, il s'agit de deux modes de présence qu'on pourrait être tenté d'appeler - ce que Gadamer cependant ne fait pas, et ce qui finalement, nous semble-t-il, ne serait pas conforme à son projet - par analogie avec la distinction heideggérienne, « l'authentique » et « l'inauthentique ». Voici la définition de la « contemporanéité » : elle signifie « ...qu'une chose unique (*ein Einziges*) qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa représentation ». <sup>16</sup> Bien au contraire, la simultanété signifie « seulement la coexistence (temporelle) [*Zugleichsein*] et l'équivalence [*Gleich-Gültigkeit*] de divers objets esthétiques d'expérience vécue par une même conscience ». <sup>17</sup>

On peut noter que dans ces deux types de temporalité la conscience et l'œuvre d'art sont accentuées différemment : dans le cas de la conscience esthétique, c'est la conscience qui est une, et pour laquelle existe une multitude d'œuvres d'art. Inversement, dans le cas de l'expérience herméneutique, ce n'est plus la conscience, mais c'est plutôt l'œuvre d'art qui est une « chose unique » (*Einziges*) pour laquelle existe une multitude de consciences. Dans le premier cas, c'est la conscience qui définit la présence, dans le deuxième, c'est l'œuvre d'art qui la détermine.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 132 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 145. Cf. Aussi « Was ist Wahrheit ? » *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 44-56, où Gadamer, en rappelant la signification que ce terme prend chez Kierkegaard, prétend qu'il signifie « ...dass der Abstand der Vergangenheit in Gleichzeitigkeit aufgehoben ist ». p. 55.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 132 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 145.

Cela revient à dire que le processus de l'autoreprésentation de l'œuvre est l'autoprésentation du sens, qui se développe selon le modus du temps de la contemporanéité. Ce processus est conçu comme la « médiation totale ». Et la médiation totale vise à exprimer l'unité de ce processus de la vérité (*Einheit der Wahrheit*) et signifie que, dans l'événement de la vérité du sens, il n'est plus possible de faire de distinction entre le représenté et sa représentation. De même, le spectateur est-il lui aussi assimilé par ce processus. Dans ce jeu du sens et de la vérité, le spectateur est pour ainsi dire « pris » par le jeu, il y est inclus, il y appartient, quelle que soit la distance qu'il prend (*trotz allem Abstand*) : toute distance y est supprimée. Cette suppression de la distance dans le jeu va de pair avec une « distance absolue » (*absolute Distanz*). En réalité, la seule distance, la véritable distance esthétique, affirme Gadamer, est celle que le « spectateur » prend par rapport au monde habituel. Pour participer au monde de l'œuvre, pour s'y perdre, tout rapport avec le « cours commun du monde » (*vorgehende Weltlinien*) se voit nécessairement suspendu. Autrement dit, pour pouvoir participer au monde de l'œuvre, le spectateur doit se détourner du monde habituel. Cette distance absolue, nous dit Gadamer, se produit dans un moment extatique, dans le mode du temps qu'il désigne comme « instant » (*Augenblick*).

Le mode du temps qui est celui de la médiation totale est évidemment la présence. La présence qui est pour ainsi dire double : d'un côté c'est la présence de l'œuvre, la parousie absolue : « ...la parousie, le présent absolu, caractérisait le mode de l'être esthétique,... » (*Die Parousie, die absolute Gegenwart, [bezeichnete] die Seinsweise des ästhetischen*

Seins...),<sup>18</sup> de l'autre le « sujet », le spectateur et son temps qui est celui de « l'instant absolu » (*absoluter Augenblick*). Dans ce court passage de *Vérité et Méthode* que nous commentons, le mot « absolu » apparaît trois fois : d'abord pour désigner la distance (*absolute Distanz*) face au monde quotidien, et ensuite pour caractériser deux présents, celui de l'œuvre de l'art (*absolute Gegenwart*), puis celui du spectateur (*absoluter Augenblick*), les deux appartenant à la véritable temporalité de l'art. Cela devrait nous indiquer que cette présence dans laquelle s'estompe toute distance, et qui ne laisse que le déroulement de l'événement du sens, est une présence spécifique. Cette présence, à savoir la temporalité véritable de l'art, se laisse le mieux discerner à partir du temps de la fête.

Ceci signifie que la structure de la répétition de l'œuvre est comparable à celle de la fête, ou plus précisément, que la structure temporelle de la « répétition », voire de la « reproduction » d'une œuvre d'art, correspond à celle de la répétition qu'on connaît dans la répétition des fêtes. La fête doit son être au devenir et au retour cyclique : la fête est quelque chose qui se répète périodiquement, qui est à chaque fois différent et cependant la même, elle n'est ni complètement différente et ni toutefois la simple répétition. C'est pourquoi, poursuit Gadamer, la fête recèle un temps spécifique qui ne permet pas les distinctions usuelles entre les trois modes du temps, à savoir celui du présent, du souvenir et de l'attente (*Gegenwart, Erinnerung, Erwartung*) : le temps de la fête permet de nous approcher d'un présent *sui generis* (*Gegenwart sui generis*) qui est celui de la célébration (*Begehung*).

---

<sup>18</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 133 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 146

Ainsi, la fête est temporelle au sens où elle s'approche du temps d'un événement historique, mais elle est temporelle dans un sens plus radical, puisque ce dernier possède une certaine identité. La fête, ne connaît que le devenir et le retour. « Il (cet étant temporel qu'est la fête) n'a son être que dans le devenir et le retour » (*Es hat nur im Werden und Wiederkehren sein Sein*).<sup>19</sup> Dans sa structure, il est supposé que le même est toujours autre, sans laisser cependant de place à un quelconque relativisme. Autrement dit, la fête fait apparaître la structure de répétition de l'œuvre d'art ; elle n'existe pas sans « l'original » et cependant ne peut pas s'y réduire.

Dès lors, selon Gadamer, la répétition est à comprendre ici comme un processus de représentation (*Darstellung*) par lequel la représentation est pensée à partir du jeu qui est l'autoreprésentation (*Sichdarstellen*) par son essence.

Ma thèse est donc que l'être de l'art ne peut pas être défini comme objet d'une conscience esthétique, parce que, inversement, la conduite esthétique est plus que ce qu'elle connaît d'elle-même. Elle est une partie du *processus ontologique de la représentation* et elle fait essentiellement partie du jeu comme telle (*Es ist ein Teil des Seinsvorganges der Darstellung...*).<sup>20</sup>

Ainsi, par la thèse selon laquelle l'œuvre est le jeu et l'autoprésentation, et aussi par l'ensemble de la problématique concernant l'idéalité et la répétition c'est, en réalité, le problème de la *mimesis* qui se

---

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 128 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 141.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 121-122 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 134.

profile comme le véritable enjeu du questionnement gadamerien de l'œuvre d'art : « *Kunst ist immer Mimesis, d.h. sie bringt etwas zur Darstellung* ». <sup>21</sup>

Qu'en est-il alors de ce concept de la *mimesis* chez Gadamer ? D'après lui, la *mimesis*, ou plus précisément « la relation mimétique originelle (*mimische Urverhältnis*) comporte deux moments : premièrement, elle signifie la présence du représenté : « Le représenté est là, telle est la relation mimétique originelle » (*Das Dargestellte ist da – das ist das mimische Urverhältnis*). <sup>22</sup> Deuxièmement, elle possède un « sens cognitif » : non seulement le représenté est-il là, mais il devient plus authentique grâce à sa présentation, il a ainsi « gagné en vérité » (*es [ist] eigentlicher ins da gekommen*) ; « ...imitation et représentation ne sont pas seulement répétition qui copie mais connaissance de l'essence » (*Nachahmung und Darstellung sind nicht abbildende Wiederholung allein, sondern Erkenntnis des Wesens*). <sup>23</sup>

Dès lors, la *mimesis* - et Gadamer y insiste fermement - n'est pas à comprendre dans le sens d'une simple « imitation », ou d'une simple « copie », <sup>24</sup> mais au sens d'une cooriginarité du représenté et de la représentation.

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Aktualität des Schönen », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 127.

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 118 ; trad. fr. *Vérité et Méthode*, p. 131.

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 120 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 132.

<sup>24</sup> Cf. aussi « Dichtung und Mimesis » : « Das Mimische ist und bleibt ein Urverhältnis, in dem nicht so sehr Nachahmung als vielmehr Verwandlung geschieht ». *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 85. De même, on peut lire dans « Die Aktualität des Schönen » : *Mimesis heisst hier freilich nicht, etwas schon Vorbekanntes nachahmen, sondern etwas zur Darstellung bringen...* ». *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 126.

Puisqu'il s'agit ici d'un processus de représentation qui porte sur le rapport entre le représenté et la représentation, ou encore sur celui du modèle (*Urbild*) et de la copie (*Abbild*), il semble nécessaire de préciser les différentes modalités par lesquelles le représenté est présent dans sa représentation. Et si nous affrontons ici le problème des différents types de représentation, cela revient à dire que préciser le sens de la *mimesis* signifie, en fait, caractériser la représentation qui est propre à la *mimesis*.

Gadamer distingue trois types de représentation : le signe, le symbole et l'image. Nous avons déjà vu comment ils sont définis, de même que nous avons montré l'importance qu'avait le concept d'image pour la conception herméneutique du langage. Rappelons donc ces distinctions : bien sûr, le signe, en tant que pur renvoi, n'ayant aucune valeur ontologique, n'est-il pas susceptible de déterminer la représentation propre à l'œuvre d'art. Les représentations les plus pertinentes pour l'ontologie de l'œuvre d'art sont bien évidemment le symbole et l'image, dans lesquels, rappelons-le, le représenté est présent « en personne ».

Le symbole se définit comme pure suppléance : il est la représentation en tant que « tenant lieu » du représenté. Représenter signifie ici rendre « une chose immédiatement présente ». <sup>25</sup> Or, dans le cas du symbole, cette présence veut dire en même temps l'absence de l'original (*Urbild*). Le représenté lui-même doit être absent pour que le symbole puisse en « tenir lieu ». En ce sens, on pourrait dire que c'est une présence « pleine par absence », structurellement marquée par un « ou bien... ou bien ». C'est en ce sens que le symbole reste séparé de ce qu'il représente et qu'il doit en payer le prix : « *Es [l'être propre du représenté] ist nicht mehr da, wenn sie*

---

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 159 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 172.

[les symboles] *da sind. Sie sind blosse Stellvertreter* ». <sup>26</sup> C'est pourquoi le symbole, bien que le représenté y soit présent « en personne », maintient néanmoins un rapport externe envers le représenté, et qui provient, au fond, de son caractère arbitraire (caractère d'institution), caractère d'ailleurs qu'il partage avec le signe. En ce sens, le symbole ne nous dit rien sur l'original.

Il en est autrement de l'image. Pour la définir, Gadamer se sert de l'exemple du miroir, incontournable, semble-t-il, pour tout examen de la structure représentative ou réflexive. L'image, selon lui, possède un statut singulier qu'elle doit à l'unité originelle de la représentation et du représenté (*Einheit und Nichtunterscheidung von Darstellung und Dargestelltem*). De là provient son « caractère irremplaçable, vulnérable, 'sacré' » que l'ontologie de l'image devrait faire apparaître. C'est justement l'expérience que nous donne le miroir, étant donné qu'il y est impossible de séparer l'image de son « représenté », et c'est bien l'image du représenté qu'on voit et non pas celle du miroir lui-même. Dès lors, enchaîne Gadamer, il y a lieu de parler d'un « charme magique de l'image » (*magischer Bildzauber*), tel qu'on le rencontre « au début de l'histoire de l'image ». Celle-ci est fondée sur « l'identité et la non-distinction entre image et ce dont elle est image » (*Nichtunterscheidung von Bild und Abgebildetem*). <sup>27</sup>

Or, apparaît maintenant la différence fondamentale entre l'image que reflète le miroir et celle de l'œuvre d'art, de sorte que le miroir « perd ici sa valeur exemplaire » dès qu'il a fourni la preuve de l'inséparabilité de l'original

<sup>26</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 159 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 173.

<sup>27</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 144 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 157.

et de l'image.<sup>28</sup> Le miroir reflète des « apparences » ; bien que le représenté et son image reflétée par le miroir soient inséparables, l'image n'est qu'une apparence. L'image « esthétique » au contraire possède son être propre. De plus, elle signifie une « accroissement » ontologique pour le représenté, qui acquiert ainsi « un surcroît d'être » (*Zuwachs an Sein*).<sup>29</sup>

Car, du moment que l'Un originel ne s'appauvrit pas en laissant s'épancher hors de lui-même le multiple, cela signifie bien croissance d'être. (*Denn wenn das ursprünglich Eine durch den Ausfluss des Vielen aus ihm nicht weniger wird, so heisst das ja, dass das Sein mehr wird*).<sup>30</sup>

Dans une logique spéculaire de la dialectique de l'originel et de l'image, logique qui sous-tend la thèse herméneutique centrale de la non-distinction de la représentation et du représenté, l'image ne peut être séparée de l'original. Certes, la valence ontologique de l'image, son propre contenu, ne l'est que grâce à l'original, à sa présence dans l'image. Mais c'est une dialectique où l'unilatéralité du rapport imitant/imité est abandonnée, si bien que l'image apporte un surcroît d'être au *représenté*.

Tout se passe, du moins nous semble-t-il, - et pour rester dans la métaphore du miroir - comme si le miroir, au lieu de refléter les apparences, ne renvoyait que les choses mêmes. C'est bien une structure de la vérité : « la chose même est depuis toujours claire ». La vérité se donne toujours, et

<sup>28</sup> Cf. aussi le travail de Boehm, « Zu einer Hermeneutik des Bildes », *Hermeneutik und die Wissenschaften*, (Hrsg. G. Boehm, H.-G. Gadamer), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 444-469.

<sup>29</sup> Cf. aussi, Hans-Georg Gadamer, « Die Aktualität des Schönen », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 126 : « Das Kunstwerk bedeutet ein Zuwachs an Sein ».

<sup>30</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 145 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 158.

nous sommes pris par le « charme magique » de l'image, dans le miroir d'où n'émane que la vérité.

Si nous ordonnons maintenant les trois modes de la représentation selon leur valeur ontologique, alors l'ordre croissant serait le suivant : le signe, le symbole, l'image. Seule l'image n'a pas le caractère d'institution voire de convention. Le lien entre signifiant et signifié n'y est pas « arbitraire », mais ce rapport ne provient pour ainsi dire que d'elle-même.

Dès lors, on peut conclure que la représentation appropriée permettant de caractériser le type de représentation de la *mimesis* est celle de l'image. L'image unit ainsi la conception du langage et celle de l'œuvre ; les deux sont ontologiquement conçues comme image. Plus précisément, la manifestation de l'unité du sens dans le langage et dans l'œuvre d'art se déroule selon le modèle ontologique de l'image.

Cela dit, on ne peut donc que s'étonner du fait que la distinction stricte entre le symbole et l'image, telle que l'établit *Vérité et Méthode*, ne soit pas toujours maintenue. Ainsi, dans « Die Aktualität des Schönen », <sup>31</sup> qui répète fidèlement l'analyse phénoménologique du jeu et de la fête de *Vérité et Méthode*, c'est le symbole qui, semble-t-il, joue le rôle de l'image. À ce propos, voici la définition que Gadamer donne dans « Die Aktualität des Schönen » : « Le symbolique ne renvoie pas seulement au sens mais il le rend présent. Le symbolique représente le sens » (*Das Symbolische verweist nicht nur auf Bedeutung sondern lässt sie gegenwärtig sein. Es repräsentiert*

---

<sup>31</sup> Signalons aussi que *Vérité et Méthode* propose la réhabilitation de l'allégorie, tandis que dans « Die Aktualität des Schönen » elle est opposée au symbole et placée du côté du signe. Cependant, l'argumentation contre une conception idéaliste du symbole, à savoir, contre la conception hégélienne, est maintenue.

*Bedeutung*).<sup>32</sup> Toutefois, dans « Die Aktualität des Schönen », la définition du symbole ne contredit aucunement celle que Gadamer en donnait dans son maître-livre. Cependant, c'est maintenant le symbole qui est susceptible de définir l'art. Et ce qui était compris comme un défaut du symbole dans *Vérité et méthode*, le fait que le représenté soit à la fois présent et absent, y est désormais compris, pour ainsi dire, positivement comme quelque chose appartenant spécifiquement à l'art.

Or, bien que la distinction entre les différents types de représentation ne soit pas toujours strictement maintenue, Gadamer devrait en principe - et ce conformément à son ontologie puisque la cohérence des distinctions entre signe, symbole et image, repose bien sur un fondement ontologique - concevoir le processus de l'autoprésentation de la vérité de l'art exclusivement comme image (*Bild*). La *mimesis* doit être conçue comme image, qui ontologiquement signifie un surcroît. Et, de fait, l'opposition *Zeichen-Bild*, *signe-image*, reste, selon nous, la distinction ontologique fondamentale pour Gadamer, dans le langage tout comme dans l'esthétique. En somme, le concept d'image constitue le concept central et décisif pour l'ontologie gadamerienne. Nous pouvons soutenir ceci en rappelant deux affirmations explicites de Gadamer concernant l'œuvre d'art : l'une qui est d'abord exprimée négativement et l'autre qui l'est positivement.

Une œuvre d'art ne vise pas quelque chose, ne renvoie pas comme un signe renvoie à un sens, mais elle se présente plutôt dans son propre être, de sorte que l'observateur est obligé de séjourner auprès de lui. (*Ein Kunstwerk meint ja nicht etwas, verweist nicht wie ein Zeichen auf eine Bedeutung, sondern es stellt sich in*

---

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Aktualität des Schönen », *Ästhetik und Poetik I*, GW Bd. 8, p. 125.

*seinem eigenen Sein dar, so dass der Betrachter zum Verweilen bei ihm genötigt wird).*<sup>33</sup>

Il s'ensuit, du point de vue de l'être beau, que le beau doit toujours être compris ontologiquement comme « image ». (...in Hinsicht auf das Schönsein, das Schöne [muss] immer ontologisch als Bild verstanden werden).<sup>34</sup>

Cette problématique de la *mimesis* se trouve aussi au centre de plusieurs travaux tardifs de Gadamer. Ces travaux visent à rétablir le sens originaire de la *mimesis*, ou plutôt ils tentent de démontrer que le terme proprement platonicien qui exprime le rapport de l'un et du multiple n'est pas la *mimesis* mais bien la *methexis*.<sup>35</sup>

Dans ces travaux, le véritable enjeu est celui du problème ontologique du rapport de l'un et du multiple, problème bien sûr qui est aussi le problème capital de l'herméneutique. Dès lors, lorsqu'il tâche de faire ressortir la position platonicienne spécifique eu égard à ce problème, Gadamer ne se contente pas de proposer une interprétation historique et « neutre », mais il tente plutôt de rendre compte de sa propre position. Cela explique pourquoi il s'efforce de faire ressortir la différence entre le pythagorisme et le platonisme

---

<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Wahrheit des Kunstwerks », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 256.

<sup>34</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 491 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 513.

<sup>35</sup> Ces travaux sont maintenant regroupés dans le volume 7 des *Gesammelte Werke*, que Pöggeler qualifie de deuxième point culminant de l'herméneutique de Gadamer. Cf. Otto Pöggeler, *Schritte zur einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, München, 1994 : « Die Arbeiten des Bandes 7 der Gesammelten Werke, sicherlich ein zweiter Höhepunkt neben Wahrheit und Methode, erweisen Gadamer eher als Platoniker ». D'ailleurs, Gadamer lui-même affirme : « In meinen Augen sind meine Studien zur griechischen Philosophie der eigenständigste Teil meiner philosophischen Arbeiten ». *Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*, GW Bd. 7, p. 121.

concernant le problème de « séparation » (*chorismos*) ainsi que l'importance du concept de *methexis*. A cet égard, c'est le dialogue *Philèbe* qui s'avère être d'une importance particulière, et surtout par la « doctrine mystérieuse des quatre genres ». <sup>36</sup> C'est le troisième genre, le « genre mixte » qui est bien un genre propre, et qui importe le plus aux yeux de Gadamer. Il lui permet de relier la séparation du sensible et du non-sensible ainsi que l'ontologie et la problématique pratique. À la différence de Pythagore, allègue Gadamer, Platon, dans le genre mixte, ne sépare pas le sensible et le non-sensible, mais il concilie plutôt le devenir et le noétique. Ainsi il importe de souligner que Gadamer, se réclamant du concept platonicien de *methexis*, refuse toute idée selon laquelle le multiple entraînerait une diminution ontologique.

Cette réhabilitation de la *mimesis* est explicitée plus clairement dans la conférence intitulée « Plato als Portraitist ». <sup>37</sup> En réalité, la *methexis* est un mot forgé par Platon, et qui est difficilement traduisible. La traduction en latin par *participatio* s'avère hasardeuse, parce que *participatio* peut être facilement associée au concept de séparation qui, à son tour, implique les concepts de partie et de totalité. Pour faire apparaître l'unité originelle de l'un et du multiple, Gadamer joue avec la langue allemande : « *Kann man von Nehmen eines Teils sprechen, wenn man Anteil nimmt ?* » <sup>38</sup> Ce que *methexis* exprime, c'est plutôt le concept de « mélange » (*Mischung, Mixis*) que le rapport partie/totalité. <sup>39</sup> C'est la raison pour laquelle, note Gadamer, la

<sup>36</sup> Les quatre genres sont les suivants : fini, infini, genre mixte, cause (*Philèbe* 23c-27c).

<sup>37</sup> Gadamer lui-même renvoie à cette conférence pour ce qui a trait au problème de la *methexis*, *Griechische Philosophie III*, GW Bd. 7, p. 362.

<sup>38</sup> Gadamer, « Plato als Portraitist », *Griechische Philosophie III*, GW, Bd. 7, p. 246.

<sup>39</sup> Voir aussi « Dialektik ist nicht Sofistik », *Griechische Philosophie III*, GW, Bd. 7, p. 362 : « Was ich hier meist mit « *Mitdasein* » wiedergebe, umschreibt der Fremde zunächst mit « *Mischung* » (*Mixis*) und führt erst langsam den platonischen Ausdruck der *methexis*, der

*methexis* se traduit mieux en termes néoplatoniciens, et surtout par celui de *splendor* : « *Im Guten wie im Schönen wie im Licht liegt Allgegenwart von Teilhabe vor* ». <sup>40</sup> Les concepts néoplatoniciens <sup>41</sup> et en particulier la métaphorique de la lumière permettent à Gadamer d'introduire, en utilisant les ressources sémantiques de la langue allemande, le concept de *Scheinen* et toute une série de concepts qui lui sont apparentés : *Scheinen*, *Erscheinen*, *Herausscheinen*. <sup>42</sup> L'idée ne saurait être séparée de son apparence. La relation de l'un et du multiple ne se traduit donc pas par le terme de *mimesis*. Chez Platon, poursuit Gadamer, ce rapport ne pouvait même pas apparaître comme problématique, car à ses yeux, tout simplement, il ne constitue pas un problème. Ce rapport était déjà présupposé par « la fuite dans le discours » (*Flucht in die Logoi*).

Il n'y a donc pas deux réalités séparées, deux mondes chez Platon. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de « platonisme » chez Platon. Pour

---

*Participatio, der Teilhabe ein. Auch dieser Ausdruck wird bei Plato oft mit anderen Ausdrücken abgewechselt, wie Mischung, Gemeinschaft, Dasein usw. « Teilhabe » und « Teilnahme » bedeutet hier nicht ein Haben oder ein Nehmen sondern ein Sein ».*

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, « Plato als Porträtist » *Griechische Philosophie III*, GW Bd. 7, p. 249.

<sup>41</sup> Bien que la philosophie platonicienne ne rende pas compte du langage, Gadamer souligne l'importance d'un « autre aspect », souterrain celui-là, et qui tourne autour de la doctrine de la beauté (*Schönheitslehre*). Ce courant surgit dans le néoplatonisme et dans la mystique néoplatonicienne et chrétienne. Et, poursuit Gadamer, « c'est dans cette tradition du platonisme que s'est formé le vocabulaire conceptuel dont a besoin la pensée de la finitude de l'existence humaine ». Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 490 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 512. Sur l'importance de la pensée augustinienne pour le concept de finitude chez Gadamer, cf. Jean Grondin, « Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs », *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 24-39 ; cf. aussi son travail « Das innere Ohr, Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik », *Denken der Individualität*, Hrsg. Thomas Sören Hoffman und Stefan Majetschak, 1995, p. 325-334.

<sup>42</sup> Cf. surtout les pages conclusives de *Vérité et méthode*, et l'article « Plato als Porträtist » *Griechische Philosophie III*, GW Bd. 7, p. 228-257.

Gadamer, Aristote fut le premier qui aurait provoqué la confusion. Ainsi selon l'interprétation aristotélicienne, Platon emploie deux mots pour la même chose de sorte que *mimesis* et *methexis* sont des synonymes. Et il ne s'agit ici nullement d'une question terminologique innocente mais bien d'une question décisive.<sup>43</sup> C'est Aristote qui, selon Gadamer, aurait interprété l'être et le langage à partir du nombre. Et c'est cette confusion entre « pythagorisme » et « platonisme » qui a pour conséquence de faire sombrer dans l'oubli la doctrine de l'unité du *logos* et de l'*ergon*,<sup>44</sup> qui, selon Gadamer, constituait l'idéal de Platon. Aux yeux de Gadamer, l'histoire du platonisme commence par Aristote.<sup>45</sup> Toutefois, malgré le fait qu'il soit à l'origine de l'oubli de l'essence de la *methexis*, Aristote, selon Gadamer, reprend l'acquis fondamental de la philosophie platonicienne, à savoir le *logos* lié à l'*eidōs*, de sorte que l'histoire de l'oubli de la *methexis* est portée par une unité de la pensée aristotélicienne et platonicienne.

Partant de cette interprétation, Gadamer entreprend donc une réhabilitation de la tradition platonicienne, et reprend à son compte le concept de *methexis*. Cela étant, si nous tentons maintenant, à la lumière de ces éléments, à donner une « définition » de la vérité chez Gadamer, on pourrait dire que la vérité est l'autoprésentation du sens. Cette autoprésentation du sens se développe selon l'ontologie de l'image.

Il y a tout lieu de se demander dans quelle mesure cette conception s'écarte de Heidegger. Tout d'abord, la question se pose de savoir dans

---

<sup>43</sup> Hans-Georg Gadamer, « Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles », *Griechische Philosophie III*, GW Bd. 7, p. 134.

<sup>44</sup> Cf. Gadamer, « Logos und Ergon im platonischen *Lysis* », *Griechische Philosophie II*, GW, Bd. 6, 1985, p. 171-186.

<sup>45</sup> Cf. Jean Grondin « Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie », *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 54-70.

quelle mesure cette conception gadamerienne est celle de l'*adaequatio* ? Et une fois cette question élucidée, nous pouvons ensuite examiner plus précisément le rapport à Heidegger. Autrement dit, la question se pose donc de savoir dans quelle mesure la *methexis* - telle que Gadamer croit la trouver chez Platon dans son sens originaire, et telle qu'il la reprend - peut être encore comprise comme *adaequatio*. Bien évidemment, on ne peut plus parler ici d'une réalité « à part », de sorte qu'on pourrait affirmer que « l'image survient à la réalité » et que l'imitant vient après l'imité.<sup>46</sup> Le mot et l'image ne se surajoutent pas à la réalité, à l'être, mais ils le manifestent. Il n'est donc plus permis de parler de l'*adaequatio* au sens de « *adaequatio rei et intellectus* ». De plus, Gadamer - ce qui constitue une constante de sa pensée - reste fidèle à Heidegger<sup>47</sup> eu égard à la conviction que « la vérité n'a pas sa résidence originelle dans le jugement » (*Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet*).<sup>48</sup>

Cependant, il conçoit la vérité selon le modèle de la représentation. Or le concept de la représentation ainsi que celui de la *mimesis*, du moins nous

---

<sup>46</sup> Comme Derrida définit le platonisme, « La double séance », *La dissémination*, p. 218.

<sup>47</sup> Chez Heidegger il ne s'agit pas de nier tout droit de cité à l'énoncé mais de faire apparaître son caractère de dérivé. Ainsi Marlène Zarader croit pouvoir identifier les trois « niveaux » de la vérité chez Heidegger selon l'ordre de leur originalité : 1) la vérité prédicative, la vérité comme adéquation 2) la vérité de l'étant, à savoir la vérité de l'étant dans son être découvert, la vérité ontique 3) la vérité de l'être lui-même, la vérité ontologique (l'ontologie comprise ici au sens heideggérien, et non au sens métaphysique). Cf. Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990, p. 47-82.

<sup>48</sup> Martin Heidegger, « Vom Wesen der Wahrheit », tr. fr. dans *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 172. Aussi, *Sein und Zeit*, paragraphe 44, p. 219-221.

Cf. l'article de Gadamer « Was ist Wahrheit ? », *Hermeneutik II*, *GW*, Bd. 2, p. 44-53. Cet article témoigne, en ce qui concerne la critique de la vérité scientifique et la vérité du jugement, d'une forte inspiration heideggérienne. Toutefois, ce que Gadamer oppose finalement à l'« énoncé », n'est pas la conception de l'*aletheia* mais plutôt la question. « ...Nicht das Urteil sondern die Frage hat in der Logik den Primat... » (p. 52).

semble-t-il, peuvent difficilement être détachés d'une certaine conception de l'*adaequatio*. Bien que la représentation soit cooriginnaire avec le représenté, et bien que, du point de vue ontologique, elle signifie un surcroît, la relation entre l'original (*Urbild*) et l'image (*Bild*) reste et demeure celle d'*adaequatio*. Et cette *adaequatio* serait pour ainsi dire « plus adéquate » que celle de « l'esthétique » ou du « platonisme ». Ce « surplus » de vérité, elle le doit à un changement à l'intérieur du champ ontologique. Il relève du fait que l'image devient pour ainsi dire « plus adéquate » à l'original parce qu'elle émane de l'origine qui, à son tour, se trouve enrichie et nullement appauvrie.

Certes, cette représentation est dénuée de subjectivité. Toutefois, croyons-nous, il y a quand même lieu d'y voir une variation spécifique de la vérité comme *adaequatio*. En effet, l'une des variations de ce concept courant de la vérité comme justesse de la représentation d'un sujet, devient chez Gadamer la justesse de la chose même et de sa représentation, où plus précisément la justesse de la chose même et de son image. La représentation n'appartient donc plus à un sujet, mais elle fait plutôt partie de la structure de représentativité qui appartient à l'être.

Cette autoprésentation du sens, qui est envisagée par Gadamer dans le contexte de son lien avec le bien et le beau, est comprise à l'aide de l'analogie avec la lumière : « la manifestation du beau apparaît ici comme une lumière qui brille au-dessus de ce qui est formé : *lux splendens supra formatum* » (*Der Vorschein des Schönen erscheint hier wie ein Licht, das über dem Erformten leuchtet : lux splendens supra formatum*).<sup>49</sup> On peut le

---

<sup>49</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 491 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 512. D'ailleurs, toutes les pages conclusives de la *Vérité et Méthode* sont d'une inspiration nettement néo-platonicienne.

saisir donc, selon ce modèle néoplatonicien et médiéval, « comme la lumière qui continue de baigner les êtres auxquels elle a donné la forme ».<sup>50</sup>

Cette conception dont nous venons d'esquisser les grandes lignes, se trouve associée au concept d'*aletheia*. Alors, pour lui, l'*aletheia*, à ce qu'il nous semble, doit être comprise comme l'autoprésentation (*Sichdarstellen*) du sens. Pour caractériser ce processus d'autoprésentation, Gadamer se

---

<sup>50</sup> Pour l'importance de cette formule médiévale voir Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*. Selon Heinrich Rombach, Heidegger par sa conception de la vérité comme *aletheia* s'avère être l'héritier de la métaphysique néoplatonicienne de la lumière. Ainsi écrit-il : « *Die Heideggersche Spätphilosophie steht über die Fragestellung der Hermeneutik hinweg mit der Lichtmetaphysik des abendländischen Denkens im Zusammenhang. Beide, Hermeneutik und Lichtmetaphysik, sind dadurch miteinander verbunden, dass sie jeweils eine Ur-Differenz zugrunde legen, einmal die Differenz von Licht und Materie, zum anderen die Differenz von Text und Deutung, Sache und Sinn. Was Heidegger 'die ontologische Differenz' nennt, gehört in diesen Zusammenhang und steht gewissermassen zwischen der hermeneutischen und lichtmetaphysischen Differenz* ». *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Alber, 1980, p. 166-167. Il nous semble que cela vaut plutôt pour Gadamer, mais cet héritage néoplatonicien, chez Gadamer, a un sens justement opposé à celui que lui assigne Rombach. Notamment, loin de s'appuyer sur une « différence primordiale » (*Ur-Differenz*), cet héritage lui sert, bien au contraire, à supprimer la différence entre la « source » et l'« émané », l'« original » et la « copie », etc. Quant à Heidegger, à propos de son concept tardif d'éclaircie (*Lichtung*), il souligne lui-même qu'il faut se bien garder de confondre l'éclaircie (*Lichtung*) et la lumière (*Licht*). La *Lichtung* n'étant pas la lumière, Heidegger précise dans quel sens il faut la comprendre ; au sens, par exemple, de « ...dégager en un lieu la forêt, la désencombrer de ses arbres. L'espace libre qui apparaît ainsi est la *Lichtung*. Ce qui est *licht* au sens de libre et d'ouvert n'a rien de commun ni linguistiquement ni quant à la chose qui est ici en question, avec l'adjectif *licht* qui signifie clair ou lumineux. Il faut y prendre garde pour bien comprendre la différence entre *Lichtung* et *licht*. Néanmoins la possibilité reste maintenue d'une connexion profonde entre les deux. La lumière peut en effet visiter la *Lichtung*... (...) Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'ouvert de la *Lichtung* ; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celui-ci, la *Lichtung* ». « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 295.

sert notamment du terme d'*aletheia* qu'il traduit par « manifestation » (*Offenbarkeit*).<sup>51</sup> Ainsi écrit-il :

Telle est la puissance de manifestation [*Offenbarkeit*] (*aletheia*) qui appartient à l'essence du beau et dont Platon parle dans le *Philèbe*. ...la beauté est éclat (*Vorschein*)...<sup>52</sup>

Or, - et ce contrairement à sa propre autocompréhension - il nous semble que Gadamer maintient bel et bien une forme d'*adaequatio*.<sup>53</sup> Et ce, même si le représenté ne se distingue pas de sa représentation, et même si l'idée de la source est mise à l'écart.

Reprenons donc maintenant notre question qui est celle de savoir dans quelle mesure Gadamer reste fidèle à la théorie heideggérienne de la

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 484 ; trad. fr. *Vérité et Méthode*, p. 506. Cf. aussi un texte tardif où Gadamer allègue qu'il serait plus approprié de traduire *aletheia* par *Unverhohlenheit*. « Heidegger und die Sprache », *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 27.

<sup>52</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 486 ; tr. *Vérité et Méthode*, p. 508. Heidegger, partant de la « vérité de l'énoncé » trouve qu'il se fonde dans la vérité de l'étant, dans la manifestation ou manifesteté (*Offenbarkeit*), pour s'interroger par la suite sur l'essence de cette *Offenbarkeit*, pour arriver finalement à son fondement transcendantal. Chez Gadamer cette *Offenbarkeit*, la manifestation de l'étant, est *aletheia*. Manifestation qui est conçue comme *methexis*, comme image.

<sup>53</sup> C'est Jean Grondin qui a signalé le surgissement de la conception de l'*adaequatio* chez Gadamer : « ...Gadamer [folgt] zunächst dem *Adaequatioverständnis der Wahrheit und [legt] die Überwindung desselben nah, ohne selber diesen systematischen Schritt zu machen* », Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Monographien zur Philosophischen Forschung, 215, Forum Academicum, Königstein, 1982, p. 132. La problématique de la vérité se pose en termes d'*adaequatio* lorsqu'on s'interroge sur la vérité du *Vorbegriff* lui-même. Aussi, comme le note Grondin, la réintroduction de la problématique cognitive chez Gadamer peut entraîner un rapport d'*adaequatio* : lorsque Gadamer rattache la vérité de l'œuvre explicitement à une fonction

vérité. En signalant la spécificité de la position gadamerienne eu égard à la conception de la vérité chez Heidegger, Jean Grondin estime que Gadamer réintroduit la problématique du sens qui - comme le note Tugendhat<sup>54</sup> - fait défaut chez le dernier Heidegger. Selon Grondin, ce retour de la problématique du sens représente une « ontologisation » et une « anthropologisation ». Il décrit ce retour de la façon suivante :

La reprise gadamerienne de l' « ontocentrisme » du tournant heideggérien ne s'accomplit pas sans un important redressement anthropologique. Cette application anthropologique relie le concept de la vérité du tournant (vérité comme événement de l'être) et celui de « Être et Temps » (la vérité comme ouverture). Dans cette union se fonde le concept herméneutique de vérité. *[Gadamer's Übernahme des « Ontozentrismus » der Heideggerschen Kehre vollzieht sich also nicht ohne eine gewichtige anthropologische Zurechtbiegung. Diese anthropologische Anwendung verbindet den Wahrheitsbegriff der Kehre (Wahrheit als Seinsgeschehen) mit jenem*

---

« cognitive », cela peut reconduire à un schéma classique, qui implique la relation sujet - objet .

<sup>54</sup> Cf. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970 : « In den späten Schriften scheint sich dann der Sinnaspekt aus der ontischen Mannigfaltigkeit gänzlich in die eine Wahrheit des Seins zurückzuziehen » (p. 401). Ce qui est, en effet, la conséquence des différents concepts de monde chez le premier et le dernier Heidegger : « ..Welt [wird] nicht als Spielraum der Offenbarkeit und Verslossenheit von Sinn sondern als der Spielraum der Un-Verborgenheit des Seienden verstanden » (p. 400). Heidegger, en réalité, recouvre le problème de la vérité, d'abord en identifiant *Erschlossenheit (Unverborgenheit)* et vérité, et ensuite par l'idée de l'éclaircie (*Lichtung*) comme non-voilement (*Un-Verborgenheit*) qui, selon Tugendhat, représente un approfondissement conséquent. Non seulement constate-t-on une perte du concept spécifique de vérité (*Verlust des spezifischen Wahrheitsbegriffs*), mais la thématique de l'éclaircie (*Lichtung*), estime Tugendhat, prend finalement la place de ce concept. (« ...Lichtung nicht mehr [wird] auf Wahrheit [bezogen], sondern [tritt] an ihre Stelle »).

von « Sein und Zeit » (Wahrheit als Erschlossenheit). In dieser Vereinigung gründet der hermeneutische Wahrheitsbegriff Gadamers.<sup>55</sup>

Certes, Il est vrai qu'un retour de la problématique du sens est à l'œuvre chez Gadamer. Cependant la position gadamerienne, nous semble-t-il, ne signifie nullement un rapprochement avec la conception de la vérité heideggérienne de *Sein und Zeit* (la vérité comme ouverture, *Erschlossenheit*). Celle-ci implique le concept du *Dasein*, et pour Gadamer le *Dasein* reste toujours principalement compris comme un fondement transcendantal.<sup>56</sup> Et à ce propos rappelons la « définition » ontologico-existentielle de la vérité que Heidegger formule dans le paragraphe 44 de *Sein und Zeit* :

La vérité au sens le plus originel est l'ouverture du *Dasein*, à laquelle appartient la découverte de l'étant intramondain. (*Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört*).<sup>57</sup>

Cette définition accentue fortement le *Dasein* ; le *Dasein* est dans la vérité, sans lui il n'y a pas de vérité.<sup>58</sup> Assurément, cela ne signifie nullement

---

<sup>55</sup> Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Monographien zur Philosophischen Vorschung, 215, Forum Academicum, Königstein Ts., 1982, p. 92.

<sup>56</sup> D'ailleurs, le questionnement sur la vérité dans *Sein und Zeit* ainsi que dans « Vom Wesen des Grundes » est purement transcendantal. La vérité se fonde dans la liberté conçue comme une structure du *Dasein*. Selon Tugendhat, c'est « Vom Wesen der Wahrheit » qui annonce le changement de la position de Heidegger, puisque c'est la liberté qui se fonde désormais dans la vérité de l'être. Cf. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.

<sup>57</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 223 ; tr fr. E. Martineau, *Être et Temps*, p. 165.

<sup>58</sup> À cet égard voir le passage suivant : « Il n'y a de la vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que le *Dasein* est. De l'étant n'est découvert que lorsque, n'est ouvert

que la vérité soit « subjective » ou relative. Toutefois, elle est bien fondée dans le *Dasein*, elle fait partie de sa « structure ». Autrement dit, la vérité est comprise comme un moment constitutif du *Dasein*. Et c'est justement la raison pour laquelle Gadamer ne peut que rester réfractaire à cette définition.

Autrement dit, il nous semble que Gadamer, eu égard à la problématique de la vérité, continue plutôt de s'appuyer sur la philosophie du dernier Heidegger pour la mobiliser contre la conception du *Dasein* dans *Sein und Zeit*. Et ce lien entre l'herméneutique et la philosophie du dernier Heidegger se manifeste par l'abandon du transcendantalisme ainsi que par la suprématie de l'être sur le « sujet » - plus exactement, par la suprématie de l'être sur le *Dasein* chez Heidegger, et par la suprématie de la tradition sur la « conscience » chez Gadamer. Si ce retour du concept de conscience peut être qualifié d'« anthropologique », c'est alors parce qu'il s'éloigne de la conception du *Dasein*. Autrement dit, Gadamer suit le dernier Heidegger dans ce mouvement qui l'éloigne d'une vérité axée sur le « sujet ». Cet éloignement s'opère chez Heidegger par la diminution du rôle du *Dasein*, chez Gadamer par la réintroduction du concept de conscience.<sup>59</sup> Et ce retour de la conscience ne contredit pas la suprématie de l'être par rapport au

---

qu'aussi longtemps que le *Dasein* est en général. Les lois de Newton, le principe de contradiction, toute vérité en général ne sont vrais qu'aussi longtemps que le *Dasein* est. Avant que le *Dasein* fût, après que le *Dasein* ne sera plus, aucune vérité ne sera plus, aucune vérité n'était ni ne sera, parce qu'elle ne peut alors être que en tant qu'ouverture, découverte, être-découvert » Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 226 ; tr fr. *Être et Temps*, E. Martineau, p. 167.

<sup>59</sup> Et pour mettre en contraste le rôle extraordinaire du *Dasein* dans *Sein und Zeit*, avec celui qu'il joue dans les œuvres plus tardives, citons ce passage tiré de Nietzsche : « Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte der Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses ». Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd 2, p. 489.

« sujet », il la confirme et la rend plus facile ; la conscience ne peut que se perdre dans l'être de la tradition.

Dès lors, il nous semble que la conception gadamerienne ne se fonde pas sur l'union de la conception de la vérité du dernier Heidegger (*Wahrheit als Seinsgeschehen*) et de celle du *Sein und Zeit* (*Wahrheit als Erschlossenheit*), mais elle se fonde plutôt sur l'union de la conception de la vérité du dernier Heidegger (*Wahrheit als Seinsgeschehen*) et du platonisme (la vérité comme *adaequatio* au sens de *methexis*).

C'est pourquoi Gadamer pense qu'il peut isoler ce qui relève de la « métaphysique » dans le platonisme. Loin d'y voir une « métaphysique » qui doit être dépassée, il affirme lui-même explicitement qu'il y a bien une proximité de l'herméneutique et de la philosophie platonicienne :

De même, l'affinité apparue entre la théorie platonicienne de la beauté et l'idée d'une herméneutique universelle témoigne-t-elle aussi de la continuité de cette tradition platonicienne.<sup>60</sup>

Aussi croit-il qu'il en est de même avec le néoplatonisme et le christianisme :

...la structure de la lumière peut manifestement être détachée de la représentation métaphysique d'une source de lumière, sensible et spirituelle, dans le style du néoplatonisme chrétien.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 490 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 512

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW Bd. 1, p. 487 ; tr. fr. *Vérité et Méthode*, p. 509

Loin d'y reconnaître une difficulté, Gadamer reprend donc cet héritage platonicien, ce qui est sans aucun doute inconcevable pour Heidegger.<sup>62</sup> Confrontons cette conception gadamerienne avec ce passage de Heidegger tiré de « La doctrine de Platon sur la vérité ». Voici ce passage:

Aussi ne peut-il (le rappel de l'essence originelle de la vérité) jamais assumer le non-voilement au seul sens de Platon, c'est-à-dire en le soumettant à l'*idea*. Compris au sens de Platon, le non-voilement demeure engagé dans une relation avec la vue, la perception, la pensée et le langage. Accepter cette relation, c'est abandonner l'essence du non-voilement.<sup>63</sup>

À la lumière de cette affirmation heideggérienne, la question se pose de savoir en quoi donc Gadamer abandonne l'essence du non-voilement ? Gadamer n'apparaît-il pas justement comme l'héritier du point de départ de la pensée grecque, là où les deux sens d'*aletheia* sont à la fois présents et impensés.<sup>64</sup> Et ne reprend-il pas ensuite le même chemin que celui de Platon et de sa postérité ? Et si nous nous situons dans un contexte plus large, qui constitue d'emblée l'arrière-plan de notre questionnement, soit celui de

<sup>62</sup> À cet égard nous souscrivons à ce que note Fruchon : « Gadamer à la fois développe, pour en reconnaître toute la force, l'enseignement de Heidegger mais l'accueille finalement dans un platonisme qui lui est absolument étranger ». Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p. 505.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, « Platons Lehre von den Wahrheit », Ga 9 ; tr. fr. « La doctrine de Platon sur la vérité », *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 162.

<sup>64</sup> Cf. Martin Heidegger, « Der Ursprung des Kunstwerks », *Holzwege*, GA 5, p. 37-38 ; tr. fr. « L'origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 55 : « L'essence de la vérité en tant qu'*aletheia* reste impensée dans la pensée grecque, et encore plus, dans la philosophie qui lui succède. L'être à découvert est pour la pensée ce qu'il y a de plus clos dans le *Dasein* grec, mais simultanément, ce qui y est présence dès son aurore » (*Das Wesen der Wahrheit als aletheia bleibt im Denken der Griechen und erst recht in der nachkommenden Philosophie ungedacht. Die Unverborgenheit ist für das Denken das Verborgenste im griechischen Dasein, aber zugleich das von früh an alles Anwesen des Anwesenden Bestimmende*).

l'histoire de la philosophie conçue comme histoire de la métaphysique, la réinterprétation de la conception de la *mimesis* platonicienne permet-elle à l'herméneutique philosophique d'échapper à la métaphysique? Et lorsque Heidegger écrit que « le domaine thématique de la métaphysique occidentale est caractérisé par la *methexis...* », <sup>65</sup> l'herméneutique n'appartient-elle pas alors justement à ce domaine thématique? Assurément, aux yeux de Heidegger, ce passage du « platonisme » à Platon et au néoplatonisme, ainsi que cette tentative gadamerienne de faire surgir ce courant souterrain et non-métaphysique du platonisme, ne pourrait apparaître que comme une rechute dans la métaphysique.

#### b) Derrida : la *mimesis* sans vérité et sans être

Voyons maintenant comment Derrida entreprend sa critique du concept de la *mimesis*. C'est *La double séance* qui traite explicitement de cette problématique. Dans ce texte, la critique de la conception de la *mimesis* se déploie autour de la question du rapport entre littérature et vérité. Ce rapport qui est à vrai dire déterminant pour toute la tradition occidentale, selon Derrida, serait organisé autour d' « une certaine interprétation de la *mimesis* ». *La double séance* s'ouvre sur un extrait du *Philèbe*, et sur un court texte de Mallarmé intitulé *Mimique*. Entre ces deux noms propres, entre Platon et Mallarmé, estime-t-il, « une histoire a eu lieu ». Cette histoire qui « a eu lieu », est bien l'histoire de la *mimesis*, histoire qui n'est rien d'autre que l'histoire du « platonisme ».

---

<sup>65</sup> Cf. *Was heisst Denken ?*, Niemeyer, Tubingen, 1971, p. 135.

Et si Gadamer reconnaît dans le *Philèbe* une conception qui dépasserait le « platonisme », pour Derrida, en revanche, l'extrait de ce dialogue qu'il cite lui sert pour illustrer la conception traditionnelle. Plus exactement, c'est cet extrait qui « sans nommer la *mimesis* en illustre le système et le définit même ».

Cet extrait est celui dans lequel Socrate compare l'âme avec un livre. Notre mémoire, dit-il, y « écrit des discours ». Et cette mémoire, cette réflexion affirme Socrate, « inscrit des choses vraies, le résultat est en nous une opinion vraie et des discours vrais ». Mais quand « cet écrivain qui est en nous écrit des choses fausses le résultat est contraire à la vérité ». Ensuite, Socrate propose d'imaginer un autre ouvrier qui travaille à ce moment-là dans notre âme ; « un peintre qui vient après l'écrivain et dessine dans l'âme les images correspondant aux paroles ».<sup>66</sup>

Face à cette description, Derrida formule quatre remarques relatives au texte du *Philèbe* qui, selon lui, résument ce qui serait décisif pour toute l'histoire de la philosophie. Tout d'abord, selon lui, « le livre est un dialogue ou une dialectique ». Ensuite, « la vérité du livre est décidable », en troisième lieu « la valeur du livre (vrai - faux) ne lui est pas intrinsèque ». Et finalement, « ...l'élément du livre, ainsi caractérisé est l'image en général (icône ou phantasme), l'imaginaire ou *imaginal* ».<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Il faudrait ici reproduire tout le texte de cet extrait du *Philèbe*, de même que celui de *Mimique* de Mallarmé. Faute d'espace, nous nous contentons de le citer et de le paraphraser pour garder l'intelligibilité de notre lecture.

<sup>67</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 209-213. Toutes ces remarques sont solidaires, toutefois nous nous concentrerons plus spécifiquement sur la quatrième afin de mettre en contraste l'interprétation herméneutique et déconstructiviste au sujet de la problématique de l'original et de la répétition, qui se cristallise autour de la peinture et du « portrait ». Cette remarque porte sur la « picturalité » essentielle du *logos*, sur son caractère « imaginal », sur l'image et le mot : « Si le *logos* est d'abord image fidèle à l'*eidos*

Ces quatre remarques lui permettent de rappeler ce qu'il est convenu de nommer le schéma classique de la *mimesis*. D'une part, concernant la *mimesis*, ceci lui permet de rappeler ce qu'on appelle le schéma classique : le simple et le double, l'imitant et l'imité, la représentation et le représenté ; dans ce schéma le double vient après le simple, l'imitant après l'imité, la représentation après le représenté. Autrement dit, selon ce schéma, qui bien sûr repose sur un fondement ontologique, « l'imité est plus vrai, plus réel, etc., que l'imitant ». Ce schéma, bien connu, est d'ailleurs qualifié de métaphysique par Heidegger, et, comme nous venons de voir, refusé par Gadamer au profit d'une conception de la *mimesis* plus originaire.

D'autre part, ce schéma classique, selon Derrida, présuppose la *mimesis* conçue « comme un mouvement de *physis* », au sens de « la présentation de la chose même ». En bref, la *mimesis* est ainsi comprise comme manifestation, comme *aletheia*.

---

(figure de la visibilité intelligible) de l'étant, il se produit comme une peinture première, profonde et invisible. Dès lors la peinture au sens courant, la peinture du peintre, n'est qu'une peinture de peinture. C'est ainsi qu'elle peut révéler la picturalité essentielle du *logos*, sa représentativité » (p. 215). Cette picturalité du *logos*, selon Derrida, rend inéluctable et nécessaire l'apparition du peintre dans le texte du *Philèbe* ainsi que dans le « texte d'histoire de la philosophie » conçue comme l'histoire du « platonisme ». Donc, estime-t-il : « un discours sur le rapport entre littérature et vérité bute toujours sur la possibilité énigmatique de la répétition, dans le cadre du portrait » (p. 214). Si nous confrontons maintenant l'article « Plato als Portraitist » qui se réfère au *Philèbe* et qui traite justement de la question de la *mimesis*, on voit que pour Gadamer l'exemplarité du portrait tient à son double rôle. D'abord, il porte une marque ineffaçable de l'occasionnalité; ensuite, si l'on prouve que dans le cas du portrait il n'y a pas d'imitation (*mimesis* au sens d'imitation), on serait en mesure d'élargir *a fortiori* cet acquis à toute la sphère de l'art. Autrement dit, l'exemple du portrait sert à Gadamer pour prendre ses distances par rapport au « platonisme » et pour illustrer la conception originaire de la vérité comme *methexis*, comme manifestation, soit comme *aletheia*. Et finalement, cet exemple lui sert à démontrer que dans le cas du portrait, la spécificité du temps de l'œuvre de l'art, n'est pas celle où « l'imité est avant l'imitant ».

Or, selon Derrida, il serait erroné de dire que ce schéma classique, où la *mimesis* est conçue comme *imitatio*, est métaphysique et qu'on pourrait lui opposer une conception plus originaire, une *mimesis* comprise comme *aletheia*. Selon lui, « 'vérité' a toujours voulu dire deux choses » : d'abord la vérité conçue comme *aletheia*, comme dévoilement, ensuite la vérité comme *adaequatio*, comme justesse de la représentation et de la chose. Et toute l'histoire de ce concept n'est que l'histoire des différentes articulations de ces deux conceptions.

Ainsi, ce qui importe aux yeux de Derrida, c'est le fait que la *mimesis* maintient toujours un rapport avec la vérité, qu'on la comprenne comme *aletheia* ou comme *adaequatio*.

D'après Derrida, le platonisme repose sur « ...la possibilité présumée d'un discours sur ce qui est, d'un *logos* décidant et décidable de ou sur l'*on* (étant-présent) ». <sup>68</sup> Le platonisme ainsi conçu inclut aussi les différentes tentatives anti-platonistes, et, de fait, correspond à notre histoire. En effet, Derrida, semble-t-il, identifie le platonisme avec l'idée de la vérité comme telle. Ainsi l'*aletheia* est également partie prenante du platonisme de même que la tentative heideggerienne pour fonder la vérité énonciative dans une « couche » comprise comme « plus vraie ». En fait, pour Derrida, le platonisme ne réside pas dans le fait que la *mimesis* soit conçue comme imitation. Plus exactement, le platonisme n'est pas tributaire d'une quelconque définition de la *mimesis*, mais il se définit par le rapport qu'entretient la *mimesis* avec la vérité, par le fait que la *mimesis* « doit suivre le procès de la vérité ».

---

comme le note Derrida (p. 216.), mais bien au contraire, le temps où l'imité et l'imitant sont « contemporains ».

<sup>68</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 217.

Dès lors « l'histoire qui a eu lieu », entre Platon et Mallarmé, n'est pas celle de l'oubli du sens originnaire de la vérité, qu'il faudrait réanimer. Ainsi, lorsque Derrida écrit que « le système d'illustration y [dans *Mimique*] est tout autre que celui du *Philèbe* », il ne veut pas dire qu'on pourrait y décrypter une quelconque illustration de la vérité comme *aletheia*.

Voici d'abord un passage de ce petit texte qui « décrit » l'acte du pantomime, qui, à vrai dire, n'est pas un acte véritable, et cet acte, en retour, « décrit » l'événement qui n'a jamais eu lieu :

Ainsi ce PIERROT ASSASSIN DE SA FEMME composé et rédigé par lui-même, soliloque muet que, tout du long à son âme tient et du visage et des gestes le fantôme blanc comme une page pas encore écrite. (...) La scène n'illustre que l'idée, pas une action effective, dans un hymen (d'où procède le Rêve), vicieux mais sacré, entre le désir et l'accomplissement, la perpétration et son souvenir : ici devant, là remémorant, au futur, au passé, *sous une apparence fausse de présent*. Tel opère le Mime, dont le jeu se borne à une allusion perpétuelle sans briser la glace...<sup>69</sup>

Comment alors *Mimique* déconstruit-il ce lien entre la *mimesis* et la vérité, ce système du « décidable », voire du « platonisme » ? Étant donné que le désir de simplement renverser le mimétologisme<sup>70</sup> ne peut conduire qu'à une rechute dans son système, Derrida propose un « déplacement sans renversement du platonisme et de son héritage ».<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Mallarmé, *Mimique*, cité dans *La dissémination*, p. 201.

<sup>70</sup> D'après l'interprétation heideggerienne, c'était la cause de l'échec de Nietzsche, qui inaugure l'histoire des tentatives de renversement du platonisme.

<sup>71</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 240.

Or, comment dire ce déplacement ? Dans quel langage se dit-il? Tout discours de renversement et de déplacement n'est-il pas d'emblée assimilé par l'essence métaphysique de toutes nos langues occidentales?

Ce déplacement, cette mimique, Derrida le place donc sous le nom de Mime. Le Mime, devient ainsi le mot clé de la déconstruction de la *mimesis*, mais ce mot ne peut pas et ne doit pas être considéré comme un mot clé ou un mot privilégié. D'une certaine manière, son rôle est analogue à celui que Gadamer assigne au concept de *methexis*, malgré le fait qu'une symétrie entre les deux démarches n'existe pas.

La *methexis* s'exprime selon le mot même de Gadamer, dans les termes « les plus anciens » ; le Mime, lui, s'exprime dans la langue ou par la langue du *simulacrum*, c'est-à-dire sous forme d'une langue qui tente de rendre justice aux éléments qui, dans l'histoire des concepts binaires de la métaphysique furent toujours subordonnés et considérés comme ontologiquement inférieurs. D'où une prévalence de termes qui sémantiquement gravitent autour de l'apparence dans le discours derridien.

L'art convoqué ici à jouer un rôle exemplaire, et prédestiné à déjouer le système de la *mimesis*, c'est le pantomime. Est-il besoin de rappeler que l'art, comme lieu privilégié des enjeux ontologiques, est un autre trait que la déconstruction et l'herméneutique ont en commun (et avec Heidegger aussi)<sup>72</sup> ? Même si leur chemin respectif ne mène pas à la même destination, c'est l'art qui est le fil conducteur.

---

<sup>72</sup> Chez Heidegger et chez Gadamer les deux domaines privilégiés de la manifestation de la vérité sont le langage et l'art. Les deux partagent aussi la thèse selon laquelle il existe un privilège de l'œuvre littéraire. Chez Heidegger, bien que la *Dichtung* soit conçue comme essence de l'art, et bien que l'architecture (*Bauen*) et la sculpture (*Bilden*) aient des voies et des modes propres d'instauration de la vérité dans l'œuvre, la poésie au

La question se pose de savoir en quoi donc tous ces éléments que nous retrouvons dans *Mimique*, à savoir l'original, la reproduction, le miroir (la glace), et le temps qui les sous-tend, échappent à la fois à la vérité comme *aletheia* et comme *adaequatio*.

C'est d'abord l'absence de l'original qui commande cette structure ; cette pièce de pantomime « *composé[e] et rédigé[e] par lui même...* » non seulement n'a-t-elle pas d'auteur, non seulement ne s'oriente-t-elle pas vers un « spectateur », mais elle ne « représente » ni « présente » rien.<sup>73</sup> - Ni au

---

sens restreint maintient son primat : « *Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste* ». « Der Ursprung des Kunstwerks », *Holzwege*, GA 5, p. 61 ; tr. fr. p. 82.

Quant à Gadamer, dans un texte tardif, il définit la spécificité de l'art plastique comme étant celle de la « hauteur du tableau », et celle de la littérature comme « diktat du texte ». *Diktat* est le mot à partir duquel, suivant le renvoi « diktat, » « date », « don », Heidegger tâche de préciser le temps qui est propre au poème. Cf. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Ga 53, p. 8 ; cf. aussi J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris, 1987, p. 300-404. Ce qui nous conduit à la problématique de la databilité (databilité au sens originaire qui précède la datation vulgaire) et de la présentification. Ceci nous reconduit à Derrida et à Gadamer : il serait peut-être possible de confronter la problématique de la datation - telle que Derrida l'évoque dans *Schibboleth* - avec la problématique gadamerienne de l'occasionnalité. En ce sens, on pourrait peut-être considérer l'occasionnalité de l'œuvre d'art comme une forme de datation. Ainsi, il serait peut-être également possible de reconstruire une réponse derridienne et gadamerienne au mot de Paul Celan selon lequel « la poésie [est] comme une création du mot qui s'élève à chaque fois d'une situation vécue précise ». Et c'est, nous semble-t-il, à partir de cette reconstruction qu'on pourrait être en mesure de rendre compte de certaines présuppositions « esthétiques » de l'herméneutique et de la déconstruction plutôt qu'à partir d'une comparaison de deux livres consacrés à l'« interprétation » de Paul Celan. Cf. Hans-Georg Gadamer, « Wer bin Ich und Wer bist Du ? », maintenant dans le volume 9 des *Gesammelte Werke, Ästhetik und Poetik II*, p. 383-451 ; Jacques Derrida, *Schibboleth*, Galilée, Paris, 1986.

<sup>73</sup> Si Heidegger insiste sur le primat de l'œuvre de l'art par rapport à l'auteur et au spectateur - ce que Gadamer reprend - Derrida questionne l'œuvre de l'art elle-même, son unité, ou l'unité de son sens. Cf. Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris,

sens d'*adaequatio* ni au sens d'*aletheia*. En effet, comme dans le cas du langage, la déconstruction du système de la *mimesis* tient d'abord à la critique du concept du référent. Plus exactement le référent est mis à l'écart ; le *Mime* est la *mimesis* sans référent.<sup>74</sup> Dans le texte de *Mimique*, on suit les références, d'un texte à l'autre, sans jamais remonter jusqu'à la « scène primitive ». Le pantomime illustre un événement qui s'efface en se produisant, et qui mime un crime qui n'en est pas un : le meurtre par chatouillement. Ce qui est écarté est le signifié : il ne reste que les références, les renvois, sans jamais atteindre le signifié. Il ne reste que la représentation sans représenté ; « la mimique qui mime les fantômes, fantômime ».

C'est le lien avec le *logos* qui se trouve ainsi rompu. C'est le « soliloque muet » qui ne se conforme pas au *logos* ; les gestes de ce mimodrame, « ne sont liés au *logos* par aucun ordre de conséquence ». Échappant à l'autorité du mot et de la parole, cette « écriture gestuelle » est écrite en blanc<sup>75</sup>, et dans cette prévalence du blanc (« À travers toutes les

---

1978. Ainsi, au thème heideggérien (et gadamerien) de l'essence d'œuvre de l'art « correspond » le thème derridien de l'« essence » du parergon. La question que pose maintenant la déconstruction est « qu'est-ce que parergon ? » (p. 64). La question du parergon est celle qui « plie » l'une des grandes questions de la tradition, de sorte qu'il parle de « ...l'atopique insistante du parergon : ni œuvre (ergon) ni hors d'œuvre, ni dedans ni dehors, ni dessous ni dessus, il déconcerte toute opposition mais ne reste pas indéterminé et donne lieu à l'œuvre » (p. 14). De même, au thème de la « vérité » de l'œuvre d'art correspond le rêve d'une « peinture sans vérité » (p. 13).

<sup>74</sup> On peut lire la dernière partie de *La vérité en peinture* (« Restitutions ») comme un déploiement de la question de la « référence » : « Qu'est-ce que la référence en peinture ? » p. 368. En effet, la question qui anime le débat Schapiro-Heidegger, la question de savoir à qui appartient « une paire de chaussures » sur un tableau de Van Gogh - exemple célèbre de *L'origine de l'œuvre d'art* - implique déjà les questions du sujet, de l'appropriation, du propre et de la vérité, comme *adaequatio* et comme *aletheia*.

<sup>75</sup> Sur le « blanc » chez Mallarmé voir Claude Lévesque, *L'étrangeté du texte, essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, VLB éditeur, Montréal, 1976, p. 191-193.

surfaces surimprimées de blanc sur blanc... »), Derrida reconnaît la parenté ou l'« illustration » du concept déconstructiviste de l'écriture. À défaut d'original « nous entrons ici dans un labyrinthe textuel tapissé de miroirs ». <sup>76</sup>

Bien qu'il ne soit tout simplement pas possible de se placer au-delà du système de la *mimesis*, on peut toutefois reconnaître ce qui constitue pour ainsi dire le volet « positif » de ce déplacement derridien du « mimétologisme ». Il s'exprime, nous semble-t-il, dans ces deux phrases : Dans la première, faisant évidemment allusion à Heidegger, Derrida écrit : « Il y a une mimique ». <sup>77</sup> Dans la deuxième, qui est une paraphrase de Levinas, il écrit : « Le miroir n'est jamais outre-passé et la glace jamais brisée. Au bord de l'être ». <sup>78</sup>

Exprimé « positivement », il ne reste donc, nous dit Derrida, que la structure différentielle, « une différence sans référence ». Et ensuite, il y a aussi un sens, un sens qui ne provient pas de la chose même, mais du *simulacrum*.

Cette structure qui échapperait au platonisme, se laisse décrire par la structure du *phantasme*, *phantasme*, poursuit Derrida, tel que le Platon définit : comme copie de copie. Cette structure est aussi spéculaire mais « ce spéculum ne réfléchit aucune réalité... ». Elle trahit également un temps spécifique. C'est « la fausse apparence du présent » : ni temps vulgaire métaphysique, ni temps extatique du *Dasein* ni celui de l'être, ni temp<sup>s</sup> de la contemporanéité gadamérienne.

<sup>76</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 221.

<sup>77</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 234.

<sup>78</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 244.

Le Mime renonce à s'octroyer un lieu privilégié hors du miroir<sup>79</sup>: il renonce à prescrire les conditions de sa possibilité. S'inscrivant au-delà de l'être, le Mime veut défaire toute ontologie, y compris la fondamentale, et à plus forte raison les concepts de vérité et de temps. Le Mime se soustrairait ainsi au mouvement de la vérité, non seulement au sens de l'adéquation, mais aussi au sens du dévoilement, de la manifestation et de la production, ce qui aux yeux de Derrida serait un des gestes de réappropriation métaphysique les plus tentants.

Cependant « dans ce spéculum sans réalité, dans ce miroir du miroir » on peut discerner un sens. « Être au bord de » ne signifie pas seulement ouvrir la possibilité de toute signification et de toute topologie mais aussi être tenté des deux côtés : comment ne pas outrepasser le système de la *mimesis*, ne pas briser le miroir, et comment à la fois ne pas se passer du tout sens, du sens tout court (ce qui n'est pas aperçu comme menace, ou au moins ce qui n'est pas thématiqué par la déconstruction) ? Une fois l'unité du sens phénoménologique mise en question, la polysémie cède sa place à la dissémination. Comment un sens peut-il surgir ; certes, un sens dépourvu de garant au-delà du miroir et de sa fondation métaphysique ultime, mais tout de même un sens ? Un sens au bord de l'être. S'il ne reste que des miroirs qui réfléchissent les miroirs, comment trouvons-nous des effets, des traces, qui seraient dotés de sens ? Les miroirs ne sont pas vides même s'il ne sont peuplés que de fantômes.

Reprenons la question de Derrida : Comment « opère » le Mime qui se soustrait à toute activité ? Il opère par un surcroît de syntaxe. Il existe,

---

<sup>79</sup> Cf. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

affirme-t-il, un « excès irréductible du syntaxique sur le sémantique ». <sup>80</sup> Or, comme Derrida dit à propos d'un élément syntaxique mallarméen, (et « La double séance » ne fait que démontrer constamment cet excès) :

Outre sa fonction syntaxique, par la re-marque de son vide sémantique, il se met à signifier. Son vide sémantique *signifie*, mais l'espacement et l'articulation ; il a pour sens la possibilité de la syntaxe et il ordonne le jeu du sens. *Ni purement syntaxique, ni purement sémantique*, il marque l'ouverture articulée de cette opposition. <sup>81</sup>

L'excès de syntaxe n'introduit pas un surplus qui posséderait une valeur sémantique. Pas plus qu'un surplus sémantique, il ne s'agit pas ici d'un excès qui conduirait au structuralisme. Ce surcroît est placé sous le signe d'un ni/ni: Ni structuralisme ni sémantique. Mais Derrida, du reste, dans un geste typiquement heideggérien, est tout de même prêt à leur accorder un droit de cité. Cet excès syntaxique « marque l'ouverture articulée de cette opposition ». C'est un surcroît qui ne fonde pas mais qui déplace et disloque. C'est un surcroît qui n'enrichit pas.

D'ailleurs, l'emploi derridien de l'expression « de surcroît » dans la « Double séance » est significatif, notamment son lieu d'apparition est toujours relatif à l'espace et aux termes qui se rassemblent dans une métaphorique de l'espace. Et si la *methexis* introduit le temps dans le portrait, le temps dans l'image, le Mime, inversement, introduit l'espace dans le mot. Il opère d'abord par un mouvement que nous risquons de nommer « détemporalisation ». Autrement dit, le surcroît syntaxique entraîne un mouvement d'espacement qui détemporalise.

<sup>80</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 250.

<sup>81</sup> Jacques Derrida, « La double séance », *La dissémination*, p. 250.

Dès lors, nous pourrions, du moins nous semble-t-il, désigner l'herméneutique et la déconstruction, comme deux surcroîts : le surcroît de la signification et le surcroît de l'espace. Ce qui revient à dire un surcroît du temps et un surcroît de l'espace. Et s'il nous est permis de nous servir de néologismes, nous serions tenté de dire : le surcroît qui hyperontologise et le surcroît qui désontologise.

\*  
\* \*

Si pour Gadamer le langage ne suppose pas le critère de la vérité, pour Derrida le langage ne suppose pas une logique du décidable. Autrement dit, non seulement ce critère, mais tout discours de vérité ne peut être compris que comme une forme du décidable, soit une forme de la métaphysique.

Essayons maintenant de résumer en quoi consistent ces tentatives de dépassement du platonisme. Chez Heidegger, toute *mimesis* et toute mimique doivent disparaître : une fois que la vérité comme vérité propositionnelle et la vérité ontique sont mises entre parenthèses, la problématique de la *mimesis* se voit écartée. La tentative herméneutique serait la suivante : maintenir l'être et la vérité sans *mimesis*, tandis que la tentative déconstructiviste pourrait s'exprimer ainsi : la *mimesis* sans vérité et sans être. Or, dans les deux cas, la *mimesis* est déconstruite (déconstruction ici comme *Destruktion*, au sens heideggérien d'*Abbau*), et seule la structure de la représentativité de la *mimesis* est maintenue. On pourrait dire d'une manière encore très schématique : Gadamer veut maintenir la représentativité, au nom de l'original et de l'image pour les mettre sous le

joug de la vérité. Derrida ne veut maintenir que la structure différentielle de la *mimesis*, à savoir la représentativité sans *mimesis*, sans l'image et sans l'original, sans la vérité et l'ontologie qui y est toujours impliquée.

Et si Heidegger tente de faire valoir l'*aletheia* comme une vérité plus originaire que celle de l'*adaequatio*, l'herméneutique philosophique veut garder les deux concepts de vérité, c'est-à-dire, d'une part, la vérité en tant qu'*aletheia* et, d'autre part, la vérité en tant qu'adéquation. Les deux - comme le dit Heidegger et comme le reprend Derrida - étant déjà présents dans le concept platonicien de vérité. Derrida, quant à lui, veut déconstruire les deux, les deux seules possibles, autant l'*adaequatio* que l'*aletheia*.

En somme, si Heidegger songe à un dépassement du platonisme, Gadamer veut, en réanimant plutôt le sens originaire de la *mimesis* platonicienne, faire valoir la *methexis*. Derrida, reprenant le mime mallarméen, reste dans le domaine du *phantasme* platonicien, *phantasme* qui serait au-delà de l'opposition platonicienne et métaphysique.

\*  
\* \*

Nous avons suivi la problématique du langage et celle de la *mimesis* et, ce faisant, nous fûmes amenés à la problématique du temps. En effet, une conception de temps sous-tend la conception du langage et de la *mimesis*. Maintenant nous nous tournons vers ces conceptions en herméneutique et en déconstruction.

## CHAPITRE III

### La critique herméneutique et la critique déconstructiviste de la conception heideggérienne du temps.

Dans ce chapitre, nous nous pencherons principalement sur les deux textes de Derrida et de Gadamer qui traitent explicitement de la problématique du temps. Il s'agit de « Über leere und erfüllte Zeit »<sup>1</sup> de Gadamer et de « Ousia et grammè » de Derrida.<sup>2</sup> Les deux furent publiés à peu près simultanément, et d'ailleurs représentent les plus pertinentes, sinon les premières critiques de la conception du temps chez Heidegger. Les deux portent sur la conception heideggérienne du temps telle qu'elle est élaborée à l'époque de *Sein und Zeit*. Les deux assument, dans une certaine mesure,

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 137-153 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*, Gallimard, 1995, p. 84-104. Première publication dans *Die Frage Martin Heideggers - Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages* (SB. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Phil.-histor. Klasse, Heft 4), herausgegeben von H.-G. Gadamer, Heidelberg, 1969, p. 17-35. Aussi dans *Kleine Schriften III*, p.17-33.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 31-78. Première version publiée dans *L'endurance de la pensée*, recueil collectif, *Pour saluer Jean Beaufret*, Plon, Paris, 1968.<sup>3</sup> Derrida adopte expressément cette perspective dans son essai

la perspective du dernier Heidegger.<sup>3</sup> Signalons aussi, en un premier temps, la différence capitale : Heidegger, à l'époque de *Sein und Zeit*, place le temps authentique dans la « subjectivité », et c'est ce que Gadamer conteste ; Derrida, en revanche, conteste la conception du temps authentique comme telle. Et comme nous tenterons de le montrer, les deux s'installent au cœur de la première aporie aristotélicienne de la *Physique IV* de sorte que tout tourne autour de la question de l'existence du temps. Il en résulte que ces deux critiques ont un autre trait en commun - le trait qui en est le centre de gravité - à savoir le rapport à Kant, conçu comme partisan de la thèse de l'inexistence (idéalité transcendante) du temps. Ce rapport à Kant reflète celui de la pensée heideggérienne qui se donne comme une radicalisation de la position de Kant, de sorte que - chez Derrida explicitement, chez Gadamer implicitement - est médiatisé et conditionné par leur compréhension de la conception kantienne du temps.

Nous essayerons d'indiquer comment les différentes lectures de la conception heideggérienne du temps proposées par Derrida et par Gadamer sont redevables aux motivations différentes qui président à leur projet philosophique respectif. À cet égard, l'essai de Heidegger sur Anaximandre jouera pour Derrida un rôle privilégié dans la mesure où la thématique heideggérienne de la différence sera placée sous l'aspect linguistique. Quant à Gadamer, notons qu'il reinterprète la problématique de *Sein und Zeit* du point de vue du dernier Heidegger tout en assimilant la thématique des cours du jeune Heidegger.

Dans notre lecture, nous allons nous appuyer également sur d'autres travaux de Derrida et de Gadamer qui sont par leur thématique étroitement

---

plus tardif, qui traite « explicitement » de la problématique du temps, et où il reprend la position de *Zeit und Sein*. Cf. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1994.

liés avec la problématique du temps et rédigés à la même époque : notamment, « La Différance » de Derrida, ainsi que deux textes de Gadamer qui forment la section, « Rätsel der Zeit » du quatrième tome des œuvres de Gadamer. Nous nous servirons, au besoin, des cours de Heidegger inédits à l'époque de la rédaction des critiques de Gadamer et Derrida, qui gravitent autour de *Sein und Zeit*. Il s'agit de cours publiés dans les tomes 20, 21, 24, 26, 29/30 et 31 de la *Gesamtausgabe*. Cette situation : ces cours de Heidegger se donnent très souvent comme une réponse à la critique de Gadamer et de Derrida, comme une réponse qui anticipe et précède la critique.

#### a) Heidegger : penser le temps à partir du temps

Essayons de situer, le plus succinctement possible, où se place la critique gadamerienne et derridienne et de marquer leur point de départ dans la pensée de Heidegger.<sup>4</sup>

Tout d'abord, marquons, comme arrière-plan de notre lecture, ce qui est constant chez Heidegger eu égard au temps. Notamment, il y a dans la pensée de Heidegger, croyons-nous, malgré tous les remaniements, cheminements, détournements, virages, malgré le fourmant ou les « tournants »<sup>5</sup> deux constantes : 1) La différence entre le temps authentique

<sup>4</sup> Cf. les travaux consacrés principalement à la problématique du temps : Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Rodopi, Würzburg/Amsterdam, 1982 ; Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, 1990. Aussi, dans un certain sens, Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970 ; Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994. Et surtout, Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I, II, III Seuil, Paris, 1985-87.

<sup>5</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer « Die Kehre des Weges », *Hermeneutik im Rückblick*, GW Bd. 10, p. 71-75.

et le temps inauthentique.<sup>6</sup> Ce temps inauthentique est à l'époque de *Sein und Zeit* appelé « vulgaire ». 2) La mise en contexte historique de cette différence : toute la tradition, sans exception, pense le temps comme temps vulgaire.

Rappelons ce qu'est le temps vulgaire. Le temps vulgaire, c'est le temps compris à partir du maintenant. C'est le temps que Heidegger appelle *Jetzt-Zeit*. Le futur et le passé y sont déterminés à partir du maintenant ; le futur est conçu comme le maintenant qui n'est pas encore, le passé comme le maintenant qui n'est plus. Ainsi le maintenant possède, selon l'expression de Lotze que Heidegger aime à citer, « deux bras tendus dans les différentes directions du non-être ».<sup>7</sup> Ainsi, le temps se donne comme une suite de maintenant, comme une série linéaire et orientée de termes successifs. Il est conçu comme une suite infinie, un flux orienté et irréversible : le temps vulgaire est le temps infini. C'est le temps uniforme, qu'on mesure et qui se manifeste dans l'usage des horloges. Toutes les choses sont « dans » le temps ; il est « objectif ».

Le temps vulgaire ou le temps nivelé se constitue par un oubli du temps originaire. D'où l'idée de la dérivation que le dernier Heidegger abandonnera au profit de l'idée de donation, tout en préservant l'opposition entre le temps authentique et le temps inauthentique.

---

<sup>6</sup> Michel Haar propose un schème selon lequel il faudrait distinguer trois niveaux du temps chez Heidegger, à savoir originaire, authentique et inauthentique, et où le temps originaire précède son clivage en authentique et inauthentique. Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990, p. 55-92.

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 246 ; Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 331 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, p. 282 ; Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 267.

Le temps originaire, c'est le temps qui est compris temporellement, à partir du temps et non pas à partir de l'éternité. Quant au temps authentique, il est au contraire fini. Il est un phénomène extatique (« *ekstatikon schlechthin* » ; « *ursprüngliche 'Ausser-sich' an und für sich selbst* »). Le temps est l'unité extatique de ses extases qui sont cooriginaires, mais où, toutefois, une primauté extraordinaire est accordée à l'avenir. Le caractère extatique du temps sera chez le dernier Heidegger remplacé par le concept de donation, cependant la primauté de l'avenir ne sera jamais mise en question, mais seulement transposée au plan « historique ».

Soulignons ici le double écart de l'ontologie fondamentale par rapport à la tradition qui se manifeste déjà dans la formulation même de la question. Pour l'ontologie fondamentale, la forme même de la question traditionnelle : « qu'est-ce que le temps? » provient de la métaphysique. Tout comme celle de la redistribution des régions de l'être et des sciences, cette question n'est possible que dans un horizon déjà prédéterminé par la compréhension vulgaire du temps. Premièrement, il faut demander « qui est le temps? », car « le temps est qui ».<sup>8</sup> Deuxièmement, le temps n'est pas; le temps temporalise.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Comme Heidegger le dit déjà en 1924. Cf. Martin Heidegger «Le concept de temps», *Martin Heidegger, Les cahiers de l'Herne*, Paris, 1983, p. 27-37. Dans cette première ébauche de *Sein und Zeit*, on peut déjà trouver cette affirmation qui sera constante. Dans l'optique du dernier Heidegger, notamment dans le *Zeit und Sein* de 1962, on peut lire « qu'il n'y a pas de temps sans l'homme ». Il n'y a pas de temps naturel. Cf. Michel Haar, « Temporalité 'originaire' et temps 'vulgaire' », *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Millon, 1994, p. 74.

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 350 : « *die Zeitlichkeit zeitigt sich...* ». Cf. aussi Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, p. 442 : « *Nicht : Zeit ist, sondern : Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein* ».

Pour bien marquer le sol heideggérien où s'implantent les critiques de Gadamer et Derrida, rappelons rapidement en quoi consiste la nouveauté de l'ontologie fondamentale, et à cet égard, prêtons la parole à Heidegger lui-même. Selon ses propres mots, elle ne tient pas au questionnement du « temps en soi », ni de « l'être en soi », mais justement en une thématisation du rapport entre le temps et l'être. C'est la copule « et » qui est rendue problématique par l'ontologie fondamentale. La tradition a depuis toujours médité sur le temps et sur l'être mais leur dépendance lui est restée cachée. L'acquis fondamental de Heidegger, le point où il se détache de toute la tradition, c'est l'orientation expresse vers la copule « et », vers la coappartenance originelle de l'être et du temps, leur liaison énigmatique.<sup>10</sup>

Toute conception de l'être présuppose une compréhension du temps. Ce sens temporel de l'être se laisse déterminer par le mot *ousia* qui est le « mot fondamental » par lequel l'Antiquité s'exprime au sujet de l'être. Ce sens temporel est compris comme présence (*Anwesenheit*) et constance (*Beständigkeit*). Et depuis l'Antiquité, fascinée par la force d'irruption de cette découverte, depuis cette première « grande moisson », « l'histoire de la philosophie n'a cessé de battre cette récolte, jusqu'à ne plus battre que la paille vide ». <sup>11</sup> L'ontologie fondamentale, s'assignant la tâche d'une « nouvelle moisson » devient une chronologie phénoménologique.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit : Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p. 114-119 ; tr. fr. *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie*. Gallimard, Paris, 1987, p. 113-119.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit : Einleitung in der Philosophie*, GA 31, p 48 ; tr. fr. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, p. 55.

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, le paragraphe 15 qui annonce « l'idée d'une chronologie phénoménologique » (p. 197), et la définition de sa tâche : « [die] Aufgabe einer phänomenologischen Chronologie ist die Erforschung der Zeitbestimmtheit der Phänomene - d.h. ihrer Temporalität - und damit Erforschung der Zeit selbst » (p. 200).

La destruction de la métaphysique présuppose la destruction de la conception vulgaire du temps. Après l'ébranlement du concept traditionnel du temps opéré par Heidegger, qui met au premier plan la signification temporelle de l'être - que la tradition a depuis toujours vaguement pressentie - ce qui s'offre désormais comme un acquis réside dans le fait qu'il n'est pas nécessaire que le temps soit thématiqué, car il est toujours déjà tacitement supposé. Ou, comme le formule Derrida « il est toujours trop tard pour poser la question du temps ». Et cela vaut pour toute ontologie, quels que soient son contenu et sa forme. Et à plus forte raison pour ces tentatives qui se veulent antimétaphysiques ou qui prétendent même renoncer à toute ontologie! En d'autres termes, une « explication » avec cette problématique est inévitable et d'autant plus nécessaire pour les philosophies qui ne veulent pas seulement prendre une distance par rapport à la tradition, mais aussi par rapport à Heidegger. Le véritable enjeu de l'ontologie fondamentale est assumé par Gadamer et par Derrida. Ce n'est donc pas « le temps en soi » chez Gadamer et chez Derrida qui nous intéresse ici.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Ainsi, par exemple, l'objection de Klaus Düsing, selon laquelle Heidegger ne peut rendre compte du temps objectif, provient justement d'un horizon qui est déconstruit par Heidegger. Cf. Klaus Düsing, « Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen Rezeption », *Kant-Studien* 71, 1980, p. 1-34. Le point de départ de Düsing est la division traditionnelle des théories du temps en deux groupes : celles qui considèrent le temps comme objectif et les autres qui le considèrent comme subjectif. Dans cette optique, l'ontologie fondamentale apparaît comme une variante de la théorie du « temps subjectif ». En plaçant d'emblée l'ontologie fondamentale dans le sillage de Husserl, Düsing la prend comme une théorie du « temps subjectif », voire comme une de ces variations. Selon Düsing, Kant a offert la possibilité de comprendre différents types du « temps objectif » et du « temps subjectif ». Or, cette possibilité ainsi que la théorie kantienne du temps objectif sont absorbées par l'analytique existentielle. Ce faisant, Heidegger omet la possibilité de rendre compte des « véritables déterminations objectives du temps » qui ne seront pas identiques au temps nivelé. D'où la conclusion : en négligeant la théorie du temps objectif de Kant, l'approche de Heidegger reste partielle et ne peut pas répondre aux exigences d'une théorie du temps (*« Eine Theorie der Zeit hat jedoch die Aufgabe, die*

Toute la tradition ne pense que le temps vulgaire, cela veut dire non pas seulement l'histoire de la philosophie mais aussi et surtout la science. La science n'a rien à nous dire sur le phénomène du temps :

La science en tant que science ne peut pas décider de ce qu'est le mouvement, l'espace et le temps. La science ne *pense* donc pas, elle ne *peut* même pas penser dans ce sens avec ses méthodes.<sup>14</sup>

C'est aussi le temps vulgaire qui traditionnellement sert de critère de différenciation des régions de l'être.

Dans une manière tout à fait schématique et grossière, il s'annonce déjà que le temps est en fait un « index » pour la séparation et la délimitation des régions de l'être. (*Ganz*

---

*verschiedenartigen, selbständigen Grundtypen der objektiven und der subjektiven Zeit begrifflich zu machen...* », p. 34). Outre le fait que chez Heidegger il ne s'agit nullement d'une « théorie du temps », il nous semble qu'il n'est pas légitime d'y voir une variante d'une théorie subjectiviste. On méconnaît ainsi que, chez Heidegger, ce n'est pas seulement « le temps objectif » qui est mis en question, mais aussi « le temps subjectif », à savoir les catégories de sujet et d'objet, de subjectivité et d'objectivité. La destruction heideggerienne ne vise pas uniquement « le temps objectif » mais plutôt ce qui justement rend possible le schème à l'intérieur duquel se meut Düring. La déconstruction du sujet est chez Heidegger amenée jusqu'à la limite. À cet égard on pourrait comparer les pages de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Toutefois, s'il s'agit de chercher chez Heidegger des moments d'une conception « subjectiviste », voire même idéaliste du temps, il nous semble qu'on pourrait les trouver dans le motif de la production ou de l'autoproduction du temps. Ce trait ne figurera plus dans les travaux du dernier Heidegger ; il sera supprimé au profit de la réceptivité ou de la passivité. D'un autre côté, outre le fait que le travail de Düring donne une très bonne orientation générale, et encadre la problématique que nous abordons ici, il donne un témoignage du partage entre subjectivité et objectivité, qui en dernière analyse, et malgré tous les efforts de nos auteurs, ne peut sans doute jamais être dépassé ou surmonté, ou qui du moins, refoulé et poussé à l'arrière-plan, continue de structurer cette problématique.

*schematisch und roh kündigt sich schon an, dass die Zeit ein « Index » für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt ist.*<sup>15</sup>

La science est d'emblée et de part en part déterminée par un concept vulgaire de temps. De plus, la philosophie, en tant que phénoménologie, a un avantage, car elle doit assumer la tâche d'offrir un autre concept de temps. Au contraire, la science par son essence ne peut le penser autrement, puisqu'elle se constitue en tant que science à partir du temps vulgaire. Cependant, de son premier<sup>16</sup> texte sur le temps de 1924 jusqu'au dernier de

<sup>14</sup> Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger, (1969), *Martin Heidegger, Les cahiers de l'Hermès*, Paris, 1983, p. 95.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 8. À partir de cet index on distingue trois domaines de la réalité que Heidegger désigne comme temporel (*zeitliche*), extratemporel (*ausserzeitliche*), et supratemporel (*überzeitliche*). L'histoire et la nature sont temporelles, la mathématique s'occupe des objets extratemporels, le objet de la métaphysique est le supratemporel, l'éternité de la théologie. Dès lors, il est clair pour Heidegger que cette histoire ne peut pas nous fournir le concept de temps. « *Aus der Historie des Zeitbegriffs wird nie das Verständnis der Zeit selbst zu gewinnen sein...* » (p. 9). Au contraire, c'est la tâche d'une phénoménologie où la phénoménologie est comprise comme orientée vers l'être. D'où sa recherche doit être « ni historique ni systématique, mais justement phénoménologique (*weder historisch, noch systematisch, sondern phänomenologisch*) » (p. 10).

<sup>16</sup> En effet, le premier texte de Heidegger qui porte sur le temps est la conférence de 1915, intitulée *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, 1978, p. 415-433). Il s'agit de son *Habilitationsvortrag*, et Heidegger y examine la fonction du concept de temps dans les sciences naturelles et les sciences historiques. La question est de savoir quelle doit être la structure du concept de temps dans la physique et dans la science historique pour qu'elles puissent remplir leurs buts respectifs. Ainsi, la question « quand ? » en physique n'a pas le même sens qu'en histoire. Dans la physique, « quand » signifie toujours « combien », tandis que pour l'historien elle possède une toute autre signification, même si l'on s'interroge sur la date de tel ou tel événement de telle ou telle époque : il doit être saisi dans son « contexte qualitatif et historique » (*qualitativer historischer Zusammenhang*). De plus, dans les sciences de la nature, le temps ne peut posséder une fonction sauf en tant que temps mesuré. L'histoire de la physique, de Galilée aux théories contemporaines, ne peut que confirmer cette fonction, il ne peut en être autrement. Et cela vaut aussi pour la théorie de la relativité. Ce jugement que nous trouvons

1962, Heidegger affirme que tout au long de notre histoire, d'Aristote à Bergson et Husserl, de Galilée à Einstein, d'un bout à l'autre, c'est la conception du temps vulgaire qui domine. Parfois Heidegger se montre disposé à concéder un certain mérite à tel ou tel penseur, mais il s'empresse toujours d'ajouter une phrase qui revient d'une manière presque mécanique et qui est une variation sur le même thème, à savoir que tel ou tel est pourtant resté prisonnier de la métaphysique. Quand Heidegger évoque l'histoire du concept de temps, les trois penseurs les plus souvent cités sont Aristote, Kant, et Bergson. Ainsi, par exemple, lorsqu'il distingue trois étapes dans l'histoire de la pensée sur le temps, en les identifiant aux trois penseurs mentionnés, il souligne qu'il ne s'agit en réalité que de transformations relatives, car la théorie initiale d'Aristote tout au long de l'histoire ne fut jamais radicalement remise en question.<sup>17</sup> Toutefois - comme on le sait - Kant joue un rôle privilégié chez Heidegger. À ses yeux, il revient à Kant d'avoir fait une percée décisive vers une véritable compréhension du temps.

---

déjà dans ce premier texte de Heidegger portant sur le temps restera invariable « ...in der Relativitätstheorie als einer physikalischen Theorie handelt es sich um das Problem der Zeitmessung, nicht um die Zeit an sich » (p. 424). Il est inutile d'ajouter aux trois dimensions de l'espace une quatrième. Au fond, ce que nous trouvons déjà dans cette leçon, c'est l'idée du « temps authentique » (*eigentliche Zeit*). On peut identifier ici une orientation contre la science ou, autrement dit, une prise de position contre la conception du temps qui domine dans les sciences. Malgré le fait que cette prise de position soit plutôt d'inspiration dittheyenne et qu'elle témoigne de sa proximité de l'herméneutique, il demeure qu'elle n'est pas sans intérêt pour quiconque veut rendre compte de la dimension herméneutique chez Heidegger. Il est intéressant que dans cette conférence Heidegger ne mentionne pas Bergson, malgré le fait que son influence se laisse facilement remarquer.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA 20, p. 11. Heidegger formule explicitement ce que serait ce constat : « ...sofern nämlich diese drei Hauptetappen die Stationen darstellen, auf denen sich eine relative Umbildung des Zeitbegriffes ausgebildet hat. Ich sage eine 'relative' deshalb, weil im Grunde der Begriff der Zeit, wie ihn Aristoteles fasste, festgehalten wird ».

Néanmoins, précise Heidegger, lui non plus n'a pas su voir le sens de sa découverte.<sup>18</sup>

Pourrions-nous dire que, chez Heidegger s'effectue, pour reprendre son propre terme, un « nivellement » de la tradition ?

En effet, c'est la note du paragraphe 82, la plus longue et la plus importante note de *Sein und Zeit*, qui résume cette histoire et c'est là où s'installe la lecture derridienne. Elle esquisse la dépendance de Hegel eu égard à la conception aristotélicienne ; plus exactement la conception hégélienne y est conçue « comme une paraphrase » de la *Physique* d'Aristote. Cette note est, pour Derrida, d'autant plus importante, que si Heidegger consacre « plusieurs pages » à Hegel, il « n'accorde qu'une note aux traits pertinents » chez Aristote. Voici le passage tiré de cette note qui précise en quoi consiste la dépendance de Hegel par rapport à Aristote :

Aristote voit l'essence du temps dans le *nun*, Hegel dans le maintenant. A. saisit le *nun* comme *oros*, Hegel le maintenant comme « limite ». A. comprend le *nun* comme *stigmè*, H. interprète le maintenant comme point. A. caractérise le *nun* comme *tode ti*, H. appelle le maintenant le « ceci absolu ». A., en conformité à la tradition met en relation *khronos* avec la *sphaira*, Hegel met l'accent sur le « cours circulaire » du temps. À Hegel, bien entendu, échappe la tendance centrale de l'analyse aristotélicienne du temps, qui est de mettre à découvert entre *nun*, *oros*, *stigmè*, *tode ti* une connexion de dérivation (*akolouthein*). – Quelles que soient les différences qui l'en séparent dans le mode de justification, la conception de Bergson s'accorde quant à son résultat avec la thèse de Hegel: l'espace « est » temps. Simplement, Bergson dit à l'inverse : le temps est l'espace. Du reste, la conception bergsonienne du temps

<sup>18</sup> Le seul qui ait entrevu quelque chose sur le temps c'est Kant. Cf. par exemple, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 23 ; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 194.

provient elle aussi manifestement d'une interprétation du traité aristotélicien du temps.<sup>19</sup>

La note, en effet, représente un remaniement du chapitre 21 du cours *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, où Hegel est interprété dans la même veine, ce qu'on pourrait résumer dans le mot même de Heidegger : « *Über Temporalität ist von Hegel nichts zu erwarten und zu lernen* ». <sup>20</sup> Or, ce qui manque dans *Sein und Zeit*, c'est que dans ce cours, encore inédit à l'époque où Derrida a rédigé son essai, Hegel est mis en contraste avec Aristote. En ce sens, Heidegger en s'attaquant à la « *nichtssagende Schreiberei* » sur l'idéalisme allemand, affirme que comprendre vraiment, concrètement et historiquement le lien qui existe entre Hegel et la philosophie grecque, signifie montrer du doigt les « véritables points de rupture » (*eigentliche Bruchstellen*).<sup>21</sup> Notamment, il y a une différence

<sup>19</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 432 ; tr.fr. *Être et Temps*, p. 293.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 257.

<sup>21</sup> Ce que Derrida appellera beaucoup plus tard « la brillante mise en forme d'un paradoxe vulgaire », n'est pour Heidegger qu'une confusion : « *Hegel kann alles sagen über jedes. Und es gibt Leute, die in einer solchen Konfusion einen Tiefsinn entdecken* ». M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 260. Il y a lieu de se demander pourquoi Heidegger, à tout prix, veut se distancier de Hegel, s'opposer à lui. Et pourquoi il est si important, pour Heidegger, de souligner l'écart de sa propre philosophie par rapport à la philosophie hégélienne. Ainsi Heidegger insiste pour soutenir que son concept de temps est diamétralement opposé à celui de Hegel. « *Ich betone diese These Hegels : das Wesen der Gegenwart ist die Zukunft, absichtlich, weil ich selbst in einem früheren Vortrag (S.S.1924) betont habe, - nicht: das Wesen der Gegenwart ist die Zukunft, sondern : Der Sinn der Zeitlichkeit ist Zukunft* ». M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 264-265. Cette hostilité envers Hegel est étonnante. Denise Souche-Dagues propose, outre une explication « historique » et « superficielle » qui éclaircit cette hostilité par le fait que Heidegger n'est pas venu à Hegel par biais du néo-kantisme, mais par le biais des théologiens de Tübingen, une autre explication qui est « interne » et « critique ». En interprétant le silence de Heidegger à propos de Husserl, cette explication critique revient à dire que c'est en réalité Husserl qui est visé par Heidegger. Partant du fait que la plupart des objections avancées contre Hegel frappent également Husserl, Denise Souche-Dagues

décisive entre Aristote et Hegel, bien que tous les deux restent enfermés dans la conception du temps vulgaire. Les rapports entre les éléments qui déterminent la compréhension du temps (à savoir le maintenant, la point, la ligne, la limite) sont chez Aristote élaborés plus profondément, ce qui pour Heidegger à cette époque veut dire phénoménologiquement. Chez Hegel, en revanche, ces éléments sont tout simplement identifiés et mélangés (*einfach identifiziert und vermengt*). Cela veut dire qu'Aristote procède d'une manière qui les met dans un rapport de *Fundierungszusammenhang*.<sup>22</sup> Heidegger accorde une valeur positive au traité aristotélicien en l'opposant à la dialectique hégélienne qui, selon lui, « vit d'une sophistique fondamentale ». <sup>23</sup> Ainsi, à la lumière de ces « véritables points de rupture » que nous venons d'évoquer, la dépendance de Hegel par rapport à Aristote se laisse beaucoup plus nettement déterminer : dans le même cours de *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* cette dépendance est également désignée comme « paraphrase ». <sup>24</sup>

Une paraphrase donc qui toutefois conduit déjà vers la sécurité de la dialectique hégélienne, c'est-à-dire une paraphrase qui tue le contenu authentique de l'interprétation aristotélicienne, et, en quelque sorte, gèle les résultats formels et

---

conclut que « Hegel » est un synonyme pour Husserl. Cf. « The dialogue between Heidegger and Hegel », *Martin Heidegger. Critical Assessments*, edited by Christopher Macann, vol. II, Routledge, London and New York, 1992, p. 250-251.<sup>22</sup> Comme Heidegger traduit le verbe *akolouthein*, dont la traduction-interprétation jouera un rôle décisif pour l'interprétation heideggerienne d'Aristote dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 252.

<sup>24</sup> Ce qui nous permet, sinon de donner la réponse à une question de Derrida, du moins de préciser ce qu'est « paraphraser » pour Heidegger. Notamment, dans une note de son essai, Derrida pose la question « qu'est-ce que paraphraser en philosophe ? ». Cf. Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 48.

vides. (Also eine Paraphrase, die aber selbst schon ganz in der sicheren Dialektik Hegels läuft, d.h. den eigentlichen Sachgehalt der Aristotelischen Interpretation totschlägt und gewissermassen formale, leere Resultate auf Eis legt).<sup>25</sup>

Étant donné que *Sein und Zeit* reste muet sur le traité aristotélicien du temps, nous nous tournerons plutôt vers les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qui donnent une explication plus détaillée de la conception aristotélicienne du temps.<sup>26</sup> Dans ce cours, la *Physique* d'Aristote est présentée comme le texte inaugural de la métaphysique, dans la mesure où elle exprime une conception naturelle du temps qui sera en vigueur tout au long de son histoire. Toutefois, Heidegger y crédite Aristote d'une conception plus subtile : essayer de comprendre le temps temporellement, est le mérite d'Aristote qui « fut le dernier des grands philosophes à avoir des yeux pour voir... ».<sup>27</sup>

Ce qui est surprenant, si l'on compare le paragraphe 19 de ce cours avec *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, avec *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, et avec *Sein und Zeit*, c'est l'affirmation de Heidegger selon laquelle Aristote ne comprend pas le temps à partir de l'espace.

Aristote ne réduit pas le temps à l'espace, pas plus qu'il ne le définit exclusivement à l'aide de l'espace, comme si une définition spatiale s'introduisait subrepticement dans sa définition du temps.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 1976, p. 266.

<sup>26</sup> Cf. l'article d'Emmanuel Martineau, « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur les *Grundprobleme der Phänomenologie* », *Archives de philosophie*, 43, 1980, p. 99-120.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 329 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 281 .

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 345 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 294.

Heidegger démontre que même dans le mouvement conçu comme translation la dimension temporelle est présupposée, c'est-à-dire qu'un mouvement n'est compréhensible que sous la condition d'un horizon déjà temporel. On n'arrivera jamais de comprendre le mouvement par simple addition, en réunissant les lieux parcourus. Nous devons envisager, au sens temporel, ce parcours comme continuité. Notamment, *proteron kai hysteron*, dans la définition d'Aristote, peut être interprété en deux sens ; au sens spatial et au sens temporel. Et Heidegger propose de comprendre *proteron* et *hysteron* justement au sens temporel, donc de les traduire non pas par « avant et après », mais justement par « antérieur et postérieur ».<sup>29</sup> Voici la célèbre définition du temps d'Aristote, dans la traduction-interprétation de Heidegger :

Le temps est un (nombre) nommé quant au mouvement venant à l'encontre, dans l'optique de l'avant et de l'après, à l'intérieur de l'horizon de l'antérieur et du postérieur.<sup>30</sup>

Ce qui donne en effet une définition tautologique : le temps est le temps. Mais, au lieu de voir une tautologie dans la définition d'Aristote,

---

<sup>29</sup> Il est intéressant de voir comment Simplicius dans son commentaire d'Aristote traite de cette ambiguïté et d'une certaine manière envisage la traduction de Heidegger : « *In fact there seems to be two types of before and after in change, one derived from place and one from time* ». « *So perhaps it would be clearer not to characterise time from the before and after of place, nor to say in what follows that change is equal in quantity to magnitude, and time to change* ». Simplicius, *On Aristotle's Physics 4.1-5,10-14*, translated by J.O.Urmson, Cornell University Press, Ithaca, (New York), 1992, p. 125.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 341 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 290. Cf. Aussi cette définition « existentielle » dans *Sein und Zeit* : « Car tel est le temps : le décompté dans le mouvement qui fait encontre dans l'horizon du plus tôt et du plus tard », p. 421 ; tr. fr. p. 287.

Heidegger la comprend comme une tentative de comprendre le temps à partir du temps.

Il est aussi intéressant de voir comment Heidegger comprend ici la position de Bergson. Si, dans *Sein und Zeit*, et *Logik : Die Frage nach der Wahrheit* l'erreur de Bergson consistait à ne pouvoir sortir de la conception aristotélicienne du temps, c'est-à-dire de maintenir une compréhension du temps à partir de l'espace, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, inversement, l'erreur de Bergson consiste à ne pas remarquer qu'Aristote ne comprend pas le temps à partir de l'espace. Bergson ne voit pas que chez Aristote le temps n'est pas pensé à partir du point, de la limite, mais à partir du nombre. Cela veut dire que le maintenant qui constitue l'essence même du temps n'est pas à comprendre à partir d'un point fixe, à savoir comme une série de points et comme une ligne. Le temps n'est pas une partie mais « un continuum de flux temporel ». Il comporte déjà en soi-même une « extension », et il a « un caractère de passage ». Heidegger en accordant ici une certaine « durée » au maintenant, de sorte qu'il serait déjà plongé dans le passé et l'avenir va, semble-t-il, dans la direction de sa propre conception du temps. Notons que l'interprétation de Heidegger est marquée par une tendance générale à réduire les phénomènes spatiaux aux phénomènes temporels.

#### **b) Derrida : penser le temps à partir de la trace**

Retourmons à Derrida. Derrida entreprend donc une relecture de la note du paragraphe 82 de *Sein und Zeit*. Il relit d'abord les paragraphes de Hegel qui sont à la base de l'interprétation de Heidegger, et ensuite la *Physique 10-14* d'Aristote. Derrida se concentre sur le maintenant, le point, la

ligne, le cercle, essayant de marquer les moments non-métaphysiques chez Hegel, et ensuite il suggère que chez Heidegger il y a une « lecture hâtive » de Hegel.<sup>31</sup> Et d'ailleurs le choix du lieu où Hegel traite du temps n'est pas innocent.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> En relisant les mêmes textes de Hegel dont se sert Heidegger, Denise Souche-Dagues démontre pourquoi, chez Hegel, le temps n'est pas pensé à partir du maintenant et pourquoi ce n'est pas un bergsonisme renversé. Et elle donne une réponse négative à la question initiale de son étude : « Heidegger a-t-il rendu justice à Hegel dans le paragraphe 82 de *Sein und Zeit*? » Cf. Denise Souche-Dagues, « Une exégèse heideggérienne : le temps chez Hegel d'après le paragraphe 82 de *Sein und Zeit* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 1, 1979, Armand Colin, Paris, p. 101-120.

<sup>32</sup> Vincenzo Vitiello adopte une autre stratégie dans son étude « Heidegger, Hegel e il problema del tempo ». Au lieu de montrer en quoi Heidegger a méconnu ce qui chez Hegel, échappe à la conception vulgaire du temps, il s'efforce plutôt de démontrer que la véritable problématique du temps chez Hegel est à comprendre à partir de la conception de la négation de la négation. Heidegger prête son attention exclusivement aux pages où Hegel traite du temps « naturel ». En d'autres mots, pour Vincenzo Vitiello, Heidegger n'a pas cherché là où il aurait fallu chercher (ce qui ne signifie nullement que l'auteur approuve implicitement la lecture heideggérienne de l'*Enzyklopädie et de Logique de Jena*). La véritable conception hégélienne du temps se trouve, selon Vitiello, dans la *Science de la logique*, là où est explicité le passage dialectique du mécanisme au finalisme. En le traduisant en termes heideggériens, Vitiello croit pouvoir reconnaître un mouvement qui soit équivalent à celui de l'ontique à l'ontologique, à savoir celui du temps vulgaire au temps originaire chez Heidegger. C'est le sens temporel de ce mouvement circulaire qui nous permet de voir dans la conception de la négation de la négation ce qui correspondrait justement au « temps originaire » heideggérien. Cf. Vincenzo Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica : Hegel et Heidegger*, Guida editori, Napoli, 1979, p. 15-43. Vitiello s'inspire largement de livre du Jan Van Der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim/Glan, 1959. - du moins en ce qui concerne la critique de l'interprétation heideggérienne du temps chez Hegel. Il voit aussi, dans le concept de négation de la négation, le temps authentique (p. 122). Cette conception est selon Meulen analogue à celle de Heidegger. Ainsi à propos du concept du temps chez Hegel, il écrit : « *Dieser Begriff der Zeit ist daher als Idee oder die Wahrheit des Seins in ihrer reinen Selbstbewegung analog der Zeitlichkeit im Sinne Heideggers, als dem wesenden Wesen der Wahrheit des Seins* » (p. 91). Le concept d'éternité chez Hegel n'est pas à comprendre comme nunc-stans : « *Doch auch der ewig gegenwärtige Logos im Sinne Hegels ist kein 'aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpftes' 'nunc stans', sondern als die 'sich in die einfachste Tiefe zurücknehmende'*

Derrida dégage trois conclusions au sujet de Hegel que nous allons examiner de près: 1) Hegel est plus proche de Kant que Heidegger ne le pense. Heidegger, en mentionnant dans *Sein und Zeit* le concept de « sensible insensible » chez Hegel, omet de le mettre en rapport avec la découverte kantienne. Selon Derrida, Heidegger ne voit pas que la paraphrase hégélienne d'Aristote, en effet, reproduit - ou comme le Derrida dit « déduit » - le concept kantien du sensible insensible. C'est-à-dire que Hegel assume ce qui fait l'essence de la percée kantienne. À ce propos, Derrida cite Hegel : « le temps est comme l'espace une forme pure de la sensibilité ou de l'intuitionner, le sensible insensible ». Selon lui, loin de recouvrir la force de la rupture kantienne, Hegel la reprend et la maintient : ce qui est révolutionnaire chez Kant est repris par Hegel. Aux yeux de Derrida, le vrai sens de la paraphrase hégélienne s'avère un remaniement dialectique des apories aristotéliennes, qui reproduit en même temps la découverte kantienne. En conclusion, Derrida énonce sa thèse contre Heidegger : « Kant est dans le droit fil qui, selon Heidegger, conduit d'Aristote à Hegel ».<sup>33</sup>

Évidemment, cette thèse se heurte à ce que Heidegger affirme dans la note du paragraphe 82 de *Sein und Zeit* et dans les cours qui précèdent. (Et nous retenons que l'argumentation de Derrida se concentre ici autour de la conception du sensible insensible.)

2) Hegel a conçu le temps comme principe de la pure conscience de soi, c'est-à-dire que chez Hegel la pensée et le temps ne sont plus opposés l'une à l'autre. À cet égard, il y a même une critique de l'intratemporalité chez Hegel.

---

*absolute (in sich ruhende) Umkehr und Einkehr, die reine durchsichtige Selbstbewegung des Seins in seiner Wahrheit » (p. 92).*

Il faudrait ici rappeler que Heidegger insiste sur le fait que si, au cours de l'histoire, l'âme, l'esprit, le sujet furent désignés comme le site du temps, ce ne fut que d'une manière extérieure ; le temps ne fut jamais compris comme racine, comme essence de l'homme. La tradition n'a jamais compris ce que signifie la co-appartenance du temps, de l'être et de l'homme. Aristote et Augustin ont compris que la mesure du temps n'est possible qu'à l'aide de l'âme. Or, c'est l'âme qui est tournée vers la mesure du temps. Peu importe si le temps est entendu comme « subjectif » ou « objectif », car l'intériorité, la subjectivité du sujet est d'entrée de jeu comprise sous l'aspect du temps physique, c'est-à-dire en fonction de la mesure. Ni Augustin, ni Aristote, pas plus que toute la tradition n'ont compris l'essentiel : le sujet et le temps sont le même.<sup>34</sup>

3) Heidegger ne prend pas en considération toute la portée du concept d'éternité chez Hegel, car ce n'est pas une éternité atemporelle qui serait simplement opposée au temps. Et Derrida avance la thèse suivante :

L'éternité comme présence n'est ni temporelle ni intemporelle. La présence est l'intemporalité dans le temps ou le temps dans l'intemporalité, voilà peut-être qui rend impossible quelque chose comme une temporalité originaire. L'éternité est un autre nom de la présence du présent.<sup>35</sup>

Dès lors, comprendre le temps à partir du temps serait impossible. Comprendre le temps temporellement, la tâche à laquelle Heidegger se

---

<sup>33</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammé », *Marges de la philosophie*, p. 49.

<sup>34</sup> Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, p. 113-136 ; tr. fr. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, p. 114-137.

<sup>35</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammé », *Marges de la philosophie*, p. 51.

consacre dès ses premiers travaux s'avère une tâche irréalisable. Il est inutile de renverser la perspective. Qu'on parte de l'éternité ou du temps, le chemin nous reconduit à la présence, et comprendre temporellement le temps serait, en principe, impossible.

L'ensemble de la démarche de Derrida se déploie en deux temps. Premièrement - pour reprendre ses propres mots - il « réinscrit » Hegel dans l'aporétique de la *Physique* d'Aristote, ou plus exactement dans la première hypothèse de la première aporie, pour démontrer l'impossibilité du temps originaire. Ensuite, il « réinscrit » la pensée de Heidegger lui-même, mais cette fois dans la deuxième hypothèse de la même aporie, pour démontrer qu'une conception du temps « originaire » était présente dès l'aube de la pensée occidentale. Ainsi, nous restons dans l'horizon de cette aporétique dite exotérique ou vulgaire. D'ailleurs, pour Derrida, on ne peut jamais la quitter, c'est-à-dire qu'on ne peut jamais changer cet horizon métaphysique dont Heidegger parle dans *Sein und Zeit*.<sup>36</sup>

Rappelons la question de départ sur le temps dans le traité d'Aristote :

Il est bon, en premier lieu, de poser les difficultés à son sujet, et d'examiner, à l'aide des arguments exotériques, s'il est parmi les êtres ou parmi les non-êtres, puis quelle est sa nature.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Herman Rapaport en commentant ce texte de Derrida affirme que, selon Derrida, Heidegger n'a pas réussi à trouver « a radical temporal clue ». Nous pensons que Derrida veut simplement dire que « a radical temporal clue » n'existe pas. Cf. Herman Rapaport, *Heidegger and Derrida*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1989, p. 22-68.

<sup>37</sup> Aristote, *Traité du temps. Physique, livre V, 10-14*, Introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert, Éditions Kimé, Paris, p. 17.

Derrida remarque qu'Aristote a oublié de répondre à la première question. Dans cet oubli, Derrida place la question de l'oubli métaphysique de l'être. « La question était éludée parce que posée en termes d'appartenance à l'étant ou au non-étant, l'étant étant déjà déterminé comme étant-présent ».<sup>38</sup> En effet, Aristote et avec lui toute la tradition, passant à la deuxième question, celle de la nature du temps, a déjà tacitement répondu à la première question.

Par cette omission, c'est la métaphysique elle-même qui s'établit. L'étant, *ousia*, est pensé comme présence.<sup>39</sup> Et tout *Sein und Zeit* ne fait que remettre en question « cette omission comme geste inaugural de la métaphysique ».

C'était le mérite de *Sein und Zeit* de questionner justement cet éludé métaphysique. En effet, selon Derrida, « Heidegger renverse la perspective » : le temps n'est plus déterminé à partir d'un étant déjà présupposé, mais, inversement, c'est à partir du temps qu'il faut voir comment l'étant se donne. Cela revient à dire que ce renversement résiderait dans le fait que Heidegger joue, d'une certaine manière, la deuxième hypothèse de l'aporie contre la première, car elle contient en soi déjà la possibilité d'un renversement. De la non-étantité du temps on conclut que le

---

<sup>38</sup> Jacques Derrida, « Ousia et gramma », *Marges de la philosophie*, p. 53. On peut comparer cette relecture derridienne de l'aporie aristotélécienne dans l'optique heideggérienne de *Sein und Zeit*, avec l'analyse expresse par Heidegger lui-même de l'aporétique sur l'existence du temps de la *Physique* dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « L'aporie aristotélécienne relative à l'être du temps - aporie qui aujourd'hui encore demeure directrice - résulte donc de l'identification du concept d'être à celui d'être-subsistant ». Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, p. 386 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 328.

<sup>39</sup> Cf. l'analyse heideggérienne de la signification du terme *ousia* dans Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*, GA 31 ; tr. fr. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*.

temps est l'*a priori*. Or - et cette affirmation retiendra particulièrement notre attention - la découverte fondamentale de Heidegger, selon l'interprétation de Derrida, était déjà anticipée par Aristote lui-même.

En effet, c'est parce que, *comme le dit Aristote*, le temps n'appartient pas aux étants, n'en fait pas plus partie qu'il n'en est une détermination, parce que le temps n'est pas de l'étant en général (phénoménal ou en soi), qu'il faut en faire une forme *pure* de la sensibilité (sensible insensible). Cette profonde fidélité métaphysique, *s'organise, s'arrange avec* la rupture qui reconnaît le temps comme condition de possibilité de l'apparaître des étants dans l'expérience (finie), *c'est-à-dire aussi bien avec ce qui de Kant sera répété par Heidegger*. On pourra donc en principe toujours soumettre le texte d'Aristote à ce que l'on pourrait appeler la « répétition généreuse »... Ici, la rupture kantienne était préparée par la *Physique IV*; et on pourrait en dire autant de la « reprise » heideggerienne du geste kantien dans *Sein und Zeit* et dans *Kant et le problème de la métaphysique*.<sup>40</sup>

Cela revient à dire que la deuxième partie de l'aporie aristotélicienne, celle qui affirme la non-existence du temps, soutient et implique le concept du sensible insensible, à savoir ce qui représente un « moment critique » de la tradition. Or, rappelons d'abord un passage des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* au sujet de la possibilité de conclure, partant de la non-appartenance du temps aux étants, à savoir de la non-éstantité du temps, que le temps est la condition de la possibilité de l'expérience. Que ce raisonnement ne soit pas très loin de celui de Heidegger, cela se laisse 'entrevoir', et nous disons bien entrevoir et non corroborer, car nous accordons à cet indice une portée très limitée. Notamment, en interprétant « l'intratémporalité » chez Aristote en tant que « l'être enveloppé par le temps », Heidegger rapproche Aristote et Kant. Le temps y est conçu

comme « contenant ». Il faut retenir la précision des termes « contenant » et « envelopper ».

Nous pouvons aussi dire du temps qu'il est un « contenant » pourvu qu'on ne prenne pas ici le terme de « contenant » au sens littéral, comme s'il s'agissait d'un verre ou d'une boîte, et que l'on considère simplement l'élément formel qu'est le contenir.<sup>41</sup>

Ainsi le temps est par rapport aux étants « extérieur et au-delà ». Ce moment de « l'être-enveloppé », « souligne le fait que le temps n'appartient pas lui-même à l'étant qui est *dans* le temps ».<sup>42</sup>

Dans la mesure où le temps contient l'étant, il doit d'une certaine façon *précéder* l'étant qu'il entoure, celui qui est en mouvement et celui qui est en repos. Kant nomme le temps « ce dans quoi il y a un ordre ». C'est un horizon compréhensif à l'intérieur duquel ce qui est prédonné peut être mis en ordre eu égard à la succession.<sup>43</sup>

Si nous essayons de voir en quoi la « rupture kantienne » est « anticipée » par Aristote (et, par le fait même, la rupture heideggérienne) selon l'interprétation de Derrida, on trouvera que le moment critique chez Aristote consiste en une conception du sensible insensible : c'est par cette anticipation du sensible insensible qu'Aristote anticipe la rupture kantienne. De plus, aux yeux de Derrida, il existe déjà chez Aristote un temps qui ne

---

<sup>40</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 54. (souligné par J. Derrida).

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 356 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 304.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 356 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 303.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 357 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 304.

serait pas déterminé par le temps vulgaire, par le présent (le sensible insensible est interprété au sens kantien, à savoir au sens que lui donne Heidegger : dans une note, Derrida cite un passage dans lequel Heidegger montre en quoi le sensible insensible kantien ne s'identifie pas à, mais plutôt s'éloigne de la conception du temps comme *Vorhandenheit*). Que cette conception soit déjà présente chez Aristote revient au fond à la thèse derridienne sur la possibilité de la « répétition généreuse ». Elle soutient toute l'argumentation de Derrida et intervient deux fois, dans deux enchaînements argumentatifs essentiels : d'abord, comme nous l'avons vu, dans la partie consacrée à Hegel, où il s'agissait de démontrer que le concept du sensible insensible est « reproduit, ou plutôt déduit » chez Hegel. Ce qui permettait à Derrida d'affirmer que « Kant est dans le droit fil qui conduit d'Aristote à Hegel ». Et ensuite ici, dans le passage que nous venons de citer, où Heidegger lui-même est implicitement placé dans ce droit fil. En effet, ce « fil droit » est rendu possible par le concept du « sensible insensible ». C'est en effet Kant qui relie Aristote et Heidegger.

Dès lors, on peut se demander s'il existe une véritable rupture entre Kant et Heidegger. En d'autres mots l'histoire de la métaphysique eu égard à ce moment non-métaphysique, pour Derrida, n'est-elle que l'histoire des ruptures relatives ? Nous nous bornons à l'exemple de Kant, pour remarquer que, selon nous, Derrida ne rend tout simplement pas compte de ce qui sépare Heidegger de Kant, et qu'il écarte tout ce qui pourrait se rassembler sous la rubrique « *warum für Kant... verschlossen bleiben musste* ». Une tendance de « totalisation » ou de « globalisation », n'est-elle pas ici à l'œuvre chez Derrida ? Derrida, n'a-t-il pas cessé de penser la différence ?

Pourrions-nous dire que, chez Derrida s'effectue, pour reprendre son propre mot, un nivellement « généreux » de la tradition ?

Derrida croit pouvoir démontrer que le concept de sensible insensible se trouve dans la *Physique* d'Aristote. Cette démonstration est menée rapidement, en quelques lignes, sans une élaboration détaillée. Ce concept de sensible insensible chez Aristote, Derrida le « déduit » de l'affirmation suivante : « C'est ensemble que nous avons sensation du mouvement et du temps ». D'où la conclusion : « C'est dans l'*aisthesis* qu'Aristote unit le temps et le mouvement ».<sup>44</sup>

L'argumentation de Derrida tourne autour de sa traduction du mot *ama* par « ensemble ». Sa signification n'est ni temporelle ni spatiale, mais signifie les deux à la fois. Selon Derrida, ce mot représente « l'aporie dans l'aporie » ; en effet, pour formuler l'aporie sur l'existence du temps, Aristote doit se servir du mot « qui dit la complicité, l'origine commune du temps et de l'espace, le com-paraitre comme condition de tout apparaître de l'être ».<sup>45</sup> Ce qui est évident ici, c'est que le mot *ama* fonctionne et porte tous les attributs de ce que Derrida appellera « l'indécidable ». Rappelons d'abord un passage qui résume ce que Derrida tâche de montrer chez Aristote, à savoir une dimension critique, un moment « non-métaphysique » ou une possibilité de la critique de sa propre philosophie et de la métaphysique.

Ce logement aristotélicien est donc à la fois celui de la sécurité métaphysique traditionnelle et, dans son ambiguïté inaugurale, celui de sa propre critique. (...) Il y a là une instabilité et des possibilités de retournement dont on peut se demander si *Sein und Zeit* ne les a pas en quelque sorte arrêtées.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 54-55.

<sup>45</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 65.

<sup>46</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 56.

Il y a lieu de se demander si l'une de ces possibilités que Heidegger arrête n'est pas justement la possibilité de « l'indécidable », à savoir de la déconstruction. Remarquons au passage que la possibilité même d'un « retournement » est qualifiée « d'ambiguë » et « d'instable », et qu'elle est traduite en des termes qui sont proches de la déconstruction, que celle-ci exploite abondamment.

Derrida rappelle souvent qu'il n'y pas de concepts métaphysiques en soi, mais que la métaphysique tient plutôt à la manière dont ils sont organisés, dont il forment un système, ou à ce qui correspond à ce que Derrida appelle un « geste » métaphysique. Cette évidence de la stratégie déconstructiviste se laisse illustrer par l'exemple même de sa critique de Heidegger : peu importe si l'esprit « tombe » dans l'histoire ou si le *Dasein* « tombe » comme déchéant hors de la temporalité authentique, la structure métaphysique y est maintenue. Ce qui est décisif, c'est la hiérarchisation, la différence entre l'authentique et l'inauthentique. Nous pensons que cette stratégie peut être ici tournée contre Derrida lui-même.

On peut reconnaître chez Derrida, croyons-nous, malgré toutes les précautions, malgré toute la rhétorique, malgré tout l'effort pour « déplacer » le langage métaphysique, sinon une tendance de retour à l'origine, du moins une tendance de retour au commencement, ne serait-ce que pour prouver l'impossibilité même de l'originnaire. Même s'il ne s'agit pas, pour Derrida, de trouver le plus originnaire, sa démarche ressemble à celle de Heidegger, car il s'agit toutefois de démontrer, dans le texte d'Aristote, la possibilité inaugurale d'un « autrement » ou plus exactement la possibilité d'un « autrement » qui, ensuite, sera généralisé. Il n'est pas insignifiant que cette possibilité soit placée dans le texte qui inaugure l'histoire de la métaphysique et que Derrida y greffe son propre projet philosophique. Dès lors, il n'est pas tout à fait

erroné de dire que chez Derrida existe aussi une réappropriation des origines.

Cette proximité de la démarche interprétative de Heidegger et de Derrida apparaît dans leurs lectures respectives d'Aristote ; tous deux opèrent, selon les termes de Barbara Cassin,<sup>47</sup> une « appropriation des Grecs ».<sup>48</sup>

Ce qui fait ressortir la différence de leur intention fondamentale : les deux interprétations sont sous-tendues par une analyse « philologique ». L'analyse de Heidegger est axée sur *proteron hysteron*, celle de Derrida sur le mot *ama*. Si Heidegger trouve chez Aristote les traits d'une compréhension authentique du temps du monde, à savoir une « définition d'accès » du temps, Derrida, en revanche, y trouve l'indécidable. A cette tentative aristotélicienne de comprendre le temps temporellement, Heidegger rattache son propre projet philosophique. L'instabilité inaugurale de la *Physique* d'Aristote offre à Derrida la possibilité de la thématiser, de la généraliser, et aussi de l'assimiler à la méthode déconstructiviste. Partant de la signification originelle du mot grec, Heidegger tâche de comprendre le temps plus originellement. En revanche, pour Derrida il n'est pas possible de proposer un autre concept de temps, il reste la possibilité de « l'indécidable ». Or cet indécidable, à son tour, ne peut pas se passer du temps et de l'espace. Si

---

<sup>47</sup> Cf. Barbara Cassin (dir.) *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1992.

<sup>48</sup> Dans une note de son essai, Derrida cite un passage de la *Logique* de Hegel. Celui-ci, exprimant son admiration envers la conception aristotélicienne de l'espace, du temps et du mouvement, la compare avec celle de Kant : « infiniment plus ingénieux et profonde que l'antinomie kantienne... sont les exemples dialectiques de l'antique école éléate, surtout en ce qui concerne le mouvement... La solution qu'Aristote donne de ces formations dialectiques mérite les plus grands éloges... ». « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 48.

Heidegger soumet le phénomène spatial au phénomène temporel, (même s'il ne réduit pas l'espace au temps),<sup>49</sup> Derrida s'opposant à cette réduction, fait jouer les deux. Pour Heidegger, le temps et l'espace sont à comprendre à partir du temps. Pour Derrida, le temps et l'espace ne se laissant pas réduire l'un à l'autre, sont à comprendre à partir de la trace. La trace est en même temps l'espace et le retardement : la temporisation.

... cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, « constitution originnaire » du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.<sup>50</sup>

Et ici nous butons sur ce qui, comme le dit Derrida, n'est pas ouvert par la méditation heideggerienne : « le problème de la présence et le problème de la trace écrite ».<sup>51</sup>

Plaçons dans cette lacune la thèse centrale de Derrida selon laquelle il n'y pas de temps vulgaire. Le temps appartient à la métaphysique, on ne peut pas le penser autrement. Il en est ainsi car la présence comme telle est inauthentique. Cette thèse centrale de Derrida ne découle pas à vraie dire de la monstration de la « hâte » de Heidegger, ni de celle de l'histoire des « ruptures ». En effet, elle est déjà présupposée dans la deuxième conclusion concernant Hegel, à savoir celle qui affirme l'impossibilité de séparer l'éternité et la temporalité dans la présence. Plus exactement, elle découle du passage dans lequel Derrida identifie explicitement la présence, le sens, la métaphysique et la vulgarité. La présence comme telle est

<sup>49</sup> À ce sujet, voir Didier Frank, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minit, Paris, 1986.

<sup>50</sup> Jacques Derrida, « La différence », *Marges de la philosophie*, p. 8.

<sup>51</sup> Jacques Derrida, « Ousia et grammè », *Marges de la philosophie*, p. 37.

assimilée à la métaphysique.<sup>52</sup> Or, ce résultat est déjà obtenu par la déconstruction du signe linguistique.

Si la déconstruction est impossible selon le fil conducteur du temps, car le concept du temps appartient en général à la métaphysique, comment est-elle alors possible? Car Derrida maintient néanmoins la foi en un « autrement ».

Sans méconnaître son originalité, l'ontologie fondamentale reste selon Derrida dans la « clôture métaphysique ». Elle continue à garder certains moments proprement métaphysiques : telle la différence entre temps authentique et inauthentique qui traduit la tendance vers une *arché*. Toutefois, vers la fin de son essai, Derrida suggère qu'il est possible de trouver une différence « plus impensée encore » que la différence ontologique.

### c) Gadamer : penser le temps à partir de l'éternité

Tournons-nous maintenant vers Gadamer, pour voir ce qu'il en est de la problématique du temps et son aporétique dans l'herméneutique

---

<sup>52</sup> Il est vrai que Heidegger assimile *Anwesenheit* et *Gegenwart* dans *Sein und Zeit*. Partant du fait que dans *Sein und Zeit* le caractère formel de la modalité authentique et inauthentique du présent porte dans les deux cas le même nom, Marion Heinz émet l'opinion suivante : « *Diese identische Benennung bringt zum Ausdruck, dass die Gegenwart an ihr selbst uneigentlich ist* ». Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, p. 93. Et à cet égard Derrida anticipe le développement ultérieur de Heidegger, comme le terme *Praesenz* en témoigne déjà dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Ce terme ne figure pas dans *Sein und Zeit*. Cf. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, Bd. 1, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 193-195.

philosophique. À cette fin, nous aborderons principalement sa conférence « Über leere und erfüllte Zeit ».

Cette conférence est consacrée à Heidegger et fut prononcée en sa présence, à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire. La difficulté que présente la lecture de cette conférence ne provient pas uniquement du fait qu'elle porte la trace de cet événement, c'est-à-dire qu'elle s'adresse à Heidegger, pour lui rendre hommage et pour le critiquer à la fois. On affronte ici de surcroît ce qui fait partie de la pratique de Gadamer : dès qu'il se rapporte à Heidegger, l'intention et le sens initial du texte de son maître se trouvent déplacés, et les termes spécifiquement heideggériens dont il se sert se voient très souvent déjà réinterprétés, sans que cela soit signalé ou expliqué. En outre, malgré sa richesse et son érudition, la conférence se donne comme un parcours à travers la tradition plutôt qu'une analyse stricte et rigoureuse. Cependant, nous tâcherons de marquer ces écarts et réinterprétations tout en mettant en relief l'idée centrale qui est au fond de sa critique et qui est, selon nous, passée sous silence. Si, pour la lecture de « Ousia et grammè » de Derrida, il était nécessaire d'invoquer *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de Heidegger, dans le cas de Gadamer, il est en revanche indispensable de recourir aux *Problèmes fondamentaux de la métaphysique*. Nous n'hésitons pas aussi à évoquer, au besoin, les textes d'auteurs mentionnés par Gadamer.

Dans quelle mesure le temps vide est-il authentique? Telle est la question de départ de Gadamer. En guise de réponse à cette question, l'une des thèses avancées par Gadamer sera la suivante : le temps vide, au moins le temps vide éprouvé par le *Dasein*, est le temps authentique. Notons tout d'abord que Gadamer et Derrida - du moins jusqu'à un certain point - procèdent d'une manière analogue. Tous les deux tentent de démontrer que le temps inauthentique est le temps authentique bien que, comme nous

espérons le faire ressortir, les conclusions qu'ils en tirent aillent justement dans des directions opposés. Ce qui fait défaut chez Gadamer, c'est le renversement de cette thèse, à savoir la thèse radicale de Derrida : l'authentique et l'inauthentique, les deux sont inauthentiques. La différence même entre authentique et inauthentique est à la base de tout système métaphysique. Le concept du temps comme tel est un concept métaphysique. Toutefois, malgré le fait que Gadamer ne supprime pas la différence entre le temps authentique et le temps inauthentique, cette différence est ébranlée ou disloquée, car il est difficile de voir en quoi, précisément, à l'exception du temps de la science, consiste l'inauthenticité du temps. En dernière instance, une multitude de temps authentiques semble dissoudre les contours mêmes de l'authentique.

D'abord, voyons comment Gadamer comprend « l'histoire de la métaphysique » et sa conception du temps : cette histoire n'est pas « comme telle » dominée par la conception de la présence au sens de la *Vorhandenheit*. D'ailleurs, Gadamer rejoint Derrida par l'idée selon laquelle la tradition est moins monolithique et uniforme que Heidegger ne le pense, ou pour ainsi dire, moins « métaphysique ». Par exemple - et ce n'est pas n'importe quel exemple - la conception du temps chez Aristote et Hegel ne saurait être réduite à la conception vulgaire du temps. À ce propos, Gadamer écrit :

Néanmoins il [Heidegger] a reconnu en Aristote, tout comme en Hegel, les représentants du temps mesuré qui en effet constitue l'objet thématique de leurs analyses du problème du temps. Cependant il était évident que les deux envisageaient également le temps dans un autre sens. (*Gleichwohl hat er* [Heidegger] *in Aristoteles wie in Hegel die Vertreter des vulgären Zeitbegriffs der gemessenen Zeit gesehen, der in der Tat den Gegenstand ihrer thematischen Analysen des*

*Zeitproblems bildet. Dabei war es doch offenkundig, dass beide auch in anderem Sinne von der Zeit wussten).*<sup>53</sup>

Intervient ici une différence décisive par rapport à Heidegger qui ne sera pas mise à l'avant-plan dans la conférence. Selon Gadamer, c'est justement dans l'histoire de la métaphysique qu'on trouve des conceptions du temps qui échappent à la conception vulgaire du temps. Or, ici surgit la spécificité de la position de Gadamer : la tradition n'est pas d'un bout à l'autre dominée par la conception du temps inauthentique comme l'affirme Heidegger ; il n'est pas non plus nécessaire de lui prêter « un moment critique » comme le fait Derrida, car elle nous a déjà fourni le concept de temps authentique. Et il identifie cette tradition qui lui sert de point d'appui : Platon, Plotin, Schelling. C'est donc, selon lui, dans la tradition platonicienne et non pas aristotélicienne qu'il faut chercher la conception du temps authentique. Rappelons que pour Derrida et Heidegger le « platonisme » est synonyme de métaphysique. Nous avons aussi vu que, dans leur analyse respective du concept de temps, ils accordent un privilège à Aristote ; Gadamer, de son côté, sans manquer de rendre justice à la pensée aristotélicienne s'attache à la tradition platonicienne. Toutefois, cette ligne de la tradition n'est pas tout à fait linéaire : il y a rupture entre la pensée grecque et le néoplatonisme, et la conférence répète obstinément qu'il ne s'agit plus des « limitations de l'ontologie grecque ».

Nous tenons ici à préciser le contexte général dans lequel se place la conférence de Gadamer. Elle se situe aussi dans la première aporie aristotélicienne, c'est-à-dire dans l'aporie sur l'existence du temps. Et cette aporétique, pour Gadamer, ne provient nullement d'une précompréhension

---

<sup>53</sup> Hans-Georg Gadamer, « Das Erbe Hegels », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 483.

métaphysique du temps qui penserait l'être à partir de la présence, mais elle traduit le problème qui « se repose toujours à partir de ce qui est en question ». <sup>54</sup> La question de la réalité du temps ne serait donc pas enracinée dans la métaphysique par sa forme même, elle est encore moins la question qui inaugure le mouvement de la métaphysique occidentale, comme le suggère Derrida dans sa lecture de Heidegger, mais plutôt la question légitime qu'exige le phénomène du temps. En reprenant la question de la réalité du temps à son compte, Gadamer en effet laisse entendre que nous sommes en mesure d'accéder au phénomène du temps sans nous empêtrer forcément dans la métaphysique. Ainsi, il reprend volontairement le cadre du traité sur le temps d'Aristote, à savoir le cadre qui, selon Derrida, renferme la clôture de la métaphysique occidentale, et dont l'ontologie fondamentale reste prisonnière, malgré l'audace de sa percée. Soulignons ce qui est ici le véritable enjeu : en soulevant la question de la réalité du temps, en la répétant, Gadamer cherche une présence non métaphysique, et c'est sur ce point qu'il rejoint certaines tentatives de Heidegger.

Voyons d'abord ce qu'est le temps vide pour Gadamer. En premier lieu, le temps désigné comme vide, c'est le temps de la science physique. Gadamer refuse de lui accorder un caractère originel (et ce autant pour la physique newtonienne que pour la physique contemporaine). En effet, la science ne pose pas la question sur la réalité du temps. La question de l'être du temps y est éludée, car la science moderne ne fait qu'extrapoler les conditions nécessaires pour que le temps puisse mesurer. À cet égard, est-il besoin de rappeler que Gadamer adopte la position de Heidegger : le temps de la science est le temps inauthentique. Toutefois, notons ici une différence capitale : Heidegger considère le temps de la science de la nature moderne

---

<sup>54</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p.138 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*, p. 86.

comme étant issu directement du concept de temps vulgaire d'Aristote, tandis que Gadamer sépare d'emblée le temps de la « science grecque » ainsi que celui de la science moderne de la pensée philosophique.<sup>55</sup> La spéculation philosophique, la tradition philosophique est nettement séparée de la science moderne de Newton et de Einstein. Ainsi, dans l'optique gadamerienne, la réponse « le temps est le ciel », la plus ancienne réponse de l'antiquité, qui provient d'une compréhension naturelle du temps, malgré son appartenance à la métaphysique grecque, ne se confond pas avec la spéculation philosophique grecque. Tout comme celle de la science de la nature moderne, cette réponse présuppose le temps vide et omet ainsi de rendre compte de la réalité du temps. Toutefois, dans sa conférence Gadamer enchaîne à cette réponse des conceptions qui échappent à la conception du temps inauthentique. Car l'expérience du temps vide « appelle de son côté la question de savoir quelles sont les conditions de l'expérience qui nous permettent de percevoir le temps que nous remplissons comme temps vide ».<sup>56</sup> De toute façon, aux yeux de Gadamer, c'est la conception d'Aristote qui se détache déjà de cette attitude naturelle. Tout en assumant la critique heideggerienne du « temps mesuré » de la science, Gadamer, dans une certaine mesure, disculpe la pensée philosophique grecque. En deuxième lieu, le temps vide, c'est une modalité du temps du *Dasein*. Bien que Gadamer ne le précise pas et qu'il utilise le terme « temps vide » sans différenciation explicite, il n'assimile pas le temps vide de la science physique et les autres formes du temps vide, notamment celle du *Dasein*. Essayons de tracer cette division. D'un côté, c'est le temps vide de la science physique qui demeure sans reste métaphysique et qui, ne pouvant jamais sortir de

---

<sup>55</sup> Heidegger écrit : « *Ich sage das jetzt nur bezüglich der Zeitabhandlung, vermute aber, dass die Ganze Naturphilosophie in den wesentlichen Stücken einfach eine dialektisch gefasste Paraphrase zu Aristoteles ist...* » Cf. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 265.

l'attitude naturelle, n'a rien à nous apprendre sur le temps authentique. De l'autre, comme la conférence s'efforcera de le démontrer, c'est le temps vide du *Dasein* qui s'avère incontournable pour la compréhension du temps authentique.

Après avoir établi ce partage, et écartant ainsi « en bloc » la science, Gadamer, en recherchant des conceptions du temps authentique, suit exclusivement la direction de la spéculation philosophique, et il en retrace les stations les plus importantes : la conception aristotélicienne du temps, le néoplatonisme et Schelling.

Pour mettre en contraste l'intention de Gadamer et celle de Heidegger, il est intéressant de voir comment Gadamer évoque Aristote. Notamment, plutôt que de se centrer sur la *Physique*, il choisit de commenter la définition aristotélicienne de l'homme : « L'homme est l'être vivant qui a le sens du temps (*aisthesis khronou*) ». <sup>57</sup> L'interprétation de Gadamer tâche d'accentuer l'importance de la dimension de l'avenir de cette définition. *Aisthesis khronou* signifie une orientation vers l'avenir : l'animal est pris par le présent, l'homme se détache de l'immédiateté de la présence. Dans cette définition, insiste Gadamer, c'est la capacité de prévision qui est impliquée : l'homme est l'être vivant qui prévoit :

Le sens du temps est primitivement sens de ce qui est à-venir, du non-présent, qui devient présent dans l'anticipation, de telle sorte que ce qui est présent se réfère à ce non-présent. <sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p.139 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*, p. 87.

<sup>57</sup> *De anima* 433b7.

<sup>58</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 140 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*, p. 87.

Intervient ici un déplacement de l'approche ou une autre accentuation de la conception aristotélicienne du temps qui peut faire ressortir la distanciation de Gadamer par rapport à Heidegger. Ce n'est plus le rôle décisif du maintenant dans la conception aristotélicienne du temps qu'examine Gadamer, mais la signification de la dimension de l'avenir. Ce qui est significatif, et ce qui illustre l'orientation générale, c'est que cette analyse met au premier plan le domaine de la pratique. À cet égard, on pourrait ici rapprocher l'interprétation de cette définition d'Aristote que donne Heidegger lui-même dans le cours du *Sommersemester* de 1926. Sa traduction-interprétation se situe, semble-t-il, dans la même veine que celle de Gadamer. Après avoir précisé les trois moments structuraux de l'*aisthesis*, Heidegger arrive à cette définition :

Ainsi l'instinct se dirige sans retenue vers le présent et vers le disponible. Mais, grâce au fait que dans l'homme existe *aisthesis khronou* l'homme a la possibilité de *to mellon* (433 b 7 sq.), de se rapporter au présent comme le possible. [*Darauf strebt der Trieb hemmungslos, auf das Gegenwärtige, Verfügbare. Aber dadurch, dass im Menschen die aisthesis khronou liegt, hat der Mensch die Möglichkeit, sich to mellon* (433 b 7 sq.) *zu vergegenwärtigen als das Mögliche und das, um dessentwillen er handelf.*<sup>59</sup>

Mais, aux yeux de Heidegger, cette définition reste insuffisante, car Aristote n'a pas répondu à la question de savoir comment le temps rend possible ce redoublement (*Verdoppelung*) du temps. Cette tension entre présence et avenir, qui est essentielle pour le phénomène du temps chez Aristote reste inexplicquée.

---

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, GA 22, 1993, p. 311.

Retourmons à notre question initiale. Qu'est-ce que le temps vide pour Gadamer? Quels sont les traits fondamentaux du temps vide? C'est le temps « que l'on peut remplir d'une façon ou d'une autre », c'est le temps « dont on dispose ». <sup>60</sup> Gadamer donne une « définition » du temps vide : « l'avant-projet du temps à administrer constitue donc le vide du temps ». <sup>61</sup> Et il pose la question suivante :

Mais, maintenant, la question est de savoir si ce genre d'expérience du temps, celle que nous projetons nous-mêmes comme vide, c'est-à-dire projetons en vue du remplissement, est l'expérience originelle du temps. Toutes les formes du disposer du temps ne relèvent-elles pas d'une temporalité inauthentique, c'est-à-dire d'une expérience du temps qui présuppose une temporalité plus originelle : celle du *Dasein* même, projetant, qui est lui-même temporel et qui ne compte pas seulement avec son temps? <sup>62</sup>

Disposer du temps, administrer le temps, se démontre comme un trait fondamental du temps vulgaire. Compter avec son temps, c'est la base de la vulgarité du temps, et notons au passage que Gadamer n'utilise aucunement le terme « vulgaire ». Ensuite, il évoque brièvement le phénomène de l'ennui (*Langweile*). Sans référence directe à Heidegger, il emploie le terme de *Stimmung* comme allant de soi. L'ennui comme tonalité affective (*Stimmung*) <sup>63</sup> révèle le vide du temps qui s'y démontre dans sa forme la plus

<sup>60</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 140 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 88.

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p.140 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 89.

<sup>62</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p.141; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 89.

<sup>63</sup> Sur la signification de ce terme, de son intraduisibilité et de sa richesse sémantique, cf. Jean-Pierre Charcosset, « 'Y' Notes sur la *Stimmung* », *Exercices de la patience*, 3/4, 1982, 49-63.

brute, et représente l'exemple extrême du temps avec lequel on compte. L'analyse de ce phénomène devrait nous procurer la réponse à la question : le temps, en tant que temps vide, « n'est-il pas quelque chose de présent ? »

Quelque chose de ce genre se trouve dans l'expression allemande: « faire passer le temps » (*Zeitvertrieb*). Que fait-on à proprement parler passer, quand on fait passer le temps? Tout de même pas le temps qui passe? Et pourtant c'est bien lui que nous avons à l'esprit, sa durée vide, le demeurer (*Weilen*), qui comme demeurer est trop long et de ce fait apparaît comme ennui (*Langweile*) torturant. Ici on ne dispose assurément pas du temps, mais juste parce que l'on ne sait justement pas à quoi on doit l'employer. On s'ennuie parce qu'on n'a rien en vue.<sup>64</sup>

Le temps vide donne l'épreuve de la réalité du temps. Il est « éprouvé dans son vide comme quelque chose de présent ».<sup>65</sup> Ainsi éprouvé dans son mode le plus inauthentique, le temps en tant que temps vide nous ouvre l'accès à la réalité du temps. Ce qui attire ici notre attention est une remarque faite au passage - mais qui est, en effet, au cœur de l'argumentation gadamerienne - qui tend à vouloir abolir la différence entre le temps vide et le temps qui dure. Car « durer » n'est pas non plus le mode authentique du temps. Il en va de même avec « l'expérience inverse », c'est-à-dire l'expérience du temps qui passe très vite, qui nous échappe. Les phénomènes du vide, de la durée et de la fuite du temps sont expressément assimilés à la rubrique de l'inauthentique. Nous sommes tentés d'assigner à cette remarque une importance décisive. Si nous résumons l'argumentation de Gadamer, on voit que la démonstration de la réalité du temps est opérée en deux étapes : premièrement, ces modalités ou ces « expériences » du

<sup>64</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 142 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 90.

<sup>65</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 141 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 90.

temps sont subsumées sous l'inauthentique, et ensuite, dans un renversement, Gadamer affirme qu'elles font signe vers l'authentique. Pourquoi Gadamer tient-il à effacer la différence entre le durer, le vide et la fuite du temps ? Pourquoi est-il possible de dire que les deux sont inauthentiques ? Si l'opposition vide/durée, ou bien durée/fuite n'est pas pertinente, d'où vient cette inauthenticité ? Elle tient au fait que, au fond, toutes ces expériences du temps sont *in apprehensione*, et non pas *in re*. Dans tous ces cas le temps est pensé comme « horizon fantôme » (*Phantomhorizont der Leere*) et non pas comme tel (*Sie [le temps] ist nicht als sie selbst gemeint*). Le temps est compris *non in re sed in apprehensione*. Pour reprendre le mot de Gadamer, « l'expérience » du temps comme telle est inauthentique, au fur et à mesure qu'il est enraciné dans un sujet s'autoproduisant. Car le temps placé dans le sujet entraîne inévitablement son inexistence. Et ici, l'aporie aristotélicienne de la réalité du temps se mêle avec celle de la subjectivité et de l'objectivité du temps. La tentative de Gadamer consiste à détacher le temps de la subjectivité ou, en d'autres mots, le temps doit son authenticité à sa réalité. Le temps inauthentique du *Dasein* conduit vers le temps authentique dans la mesure où il fait signe vers le temps qui n'est pas fondé dans le temps subjectif. Et en dernière instance ce qui est à la fois impliqué et caché par le rappel du *tourmant* heideggérien, c'est que la réalité du temps interdit que le temps authentique soit conçu comme le temps du *Dasein*. Dès lors, Gadamer insiste pour dire que le temps dans *Sein und Zeit* est déjà conçu comme le temps de l'être, ce qui à ses yeux signifie *in re*, et ce qui, soulignons-le, camoufle sa proximité avec la théologie dialectique.<sup>66</sup> Nous y reviendrons.

<sup>66</sup> Karl Barth écrit : « *Die Zeit ist nicht, sondern das Dasein - indem es « zeitigt » seine eigene Zukunft, seine eigene Gewesenheit, seine eigene Gegenwart » (Die Kirchliche Dogmatik I/2, p. 50). Le temps inauthentique, désigné comme « temporalité » (*Zeitlichkeit*) ou « notre temps » (*unsere Zeit*) est opposé au « véritable temps » (*wirkliche Zeit*). En effet, K. Barth reprend ici la critique de la conception heideggérienne du temps de son frère Heinrich*

Ce qui est étonnant, c'est que Gadamer invoque rapidement, dans la même ligne d'argumentation, sans une analyse détaillée, l'autre *Stimmung*, celle de l'angoisse.<sup>67</sup> La tonalité affective de l'angoisse est mise en rapport avec la temporalité de sorte que, dans la perspective de Gadamer, semble-t-il, les deux *Stimmungen* jouent le même rôle et possèdent la même importance pour la révélation du phénomène du temps.<sup>68</sup> En effet, Gadamer

---

qui fait la distinction entre la temporalité et le temps. Ne pouvant se procurer l'unité (*Zeitlichkeit ohne Zeit ist ohne Zusammenhang*), la temporalité comme temps existentiel (*Zeitlichkeit zeitigt sich in Existenz*) exige le temps. Celui-ci apparaît comme « la condition transcendante » du temps du *Dasein*. Cf. Heinrich Barth, *Das Sein in der Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933, surtout p. 25-29. Cf. sur ce sujet le travail de Dieter Clausert, *Theologischer Zeitbegriff und politisches Bewusstsein in Karl Barths Dogmatik dargestellt am Beispiele der Prolegomena*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1982.

<sup>67</sup> Après avoir rappelé la *Stimmung* de l'ennui, Gadamer se réfère à Schelling en citant son expression : « l'angoisse de la vie chasse la créature de son centre ». Dans son interprétation, Gadamer attribue ici à l'angoisse un rôle actif qui est explicitement opposé à la passivité de la *Stimmung*. L'angoisse est comprise comme « un agent qui se défend contre le rétrécissement de la vie et la menace vitale ». Cf. Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 142 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 91.

<sup>68</sup> Comme le remarque Michel Haar, l'analyse de la tonalité affective de l'ennui n'intervient pas dans *Sein und Zeit*, mais exclusivement celle de l'indifférence (*Gleichgültigkeit*). L'ennui ne sera thématisé que plus tard, notamment dans la conférence de 1929 intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Cf. Martin Heidegger, « Was ist Metaphysik ? », *Wegmarken*, GA 9, 1976, p. 103-122 ; tr. fr. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Cahier de l'Herme, Heidegger, Paris, 1983, p. 47-58. Toutefois, l'analyse de l'ennui y reste non-développée et elle est beaucoup plus courte et plus rapide que celle de l'angoisse. En effet, Heidegger ne consacre à ce « véritable ennui » que quelques phrases. Reprenons celle-ci : « L'ennui profond, s'étirant comme un brouillard silencieux dans les abîmes de l'être-là, confond toutes les choses, les hommes et nous avec eux, dans une étrange indifférence. Cet ennui manifeste l'étant dans son ensemble » (p. 110 ; tr. fr. p. 50). Quant à la différence entre les tonalités affectives de l'angoisse et de l'ennui, M. Haar l'exprime de la manière suivante : « La différence entre l'angoisse et l'ennui tient à ce que la première ne met pas en cause primitivement et exclusivement la relation au temps ». Cf. Michel Haar, « Le temps vide et l'indifférence à l'être », *La fracture de l'histoire*, Paris, Millon, 1994, p.131. Pour Jean-Luc Marion, qui souligne la primauté ontologique de l'angoisse chez

comprend les deux *Stimmungen* exclusivement dans leur signification temporelle. Et il continue comme si l'ennui et l'angoisse étaient des synonymes :

Là, le temps ne se présente pas à la conscience comme l'horizon vide embrassant tout qui se rencontre dans le temps, mais comme temporalité originelle dévolue à l'étant en tant que tel, qui est là poussé par l'angoisse de la vie et par rapport auquel le « temps mondain » (*Weltzeit*) se révèle comme second.<sup>69</sup>

Il y a ici lieu, croyons-nous, de faire un bref rappel de l'analyse heideggérienne de la tonalité affective<sup>70</sup> de l'ennui développée dans le Cours

---

Heidegger, la différence entre l'angoisse et l'ennui relève de deux tâches différentes qui leur sont assignées : l'ennui devrait rendre possible « l'expérience authentique de la totalité de l'étant,... », l'angoisse « l'expérience authentique de la négation, ou mieux de la néantisation de l'étant dans sa totalité, ... » Jean-Luc Marion, « L'angoisse et l'ennui », *Archives de Philosophie* 43, 1980, p. 125. Cf. aussi, du même auteur, l'analyse de l'ennui dans *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982, p. 166-171.

<sup>69</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 142 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 91.

<sup>70</sup> Cf. aussi le travail de Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, John Hopkins Press, 1963. En guise de résumé de son étude, l'auteur affirme que « *The Pythagorean concept of the World harmony was revived in modern civilization whenever Platonism was revived ; and the German word Stimmung is the fruit of one of these revivals* » (p. 3). Notons que Spitzer ne fait aucunement référence aux travaux de Heidegger. Mais la question demeure de savoir ce qu'il en est du « platonisme » de ce mot chez Heidegger. On pourrait se demander dans quelle mesure Heidegger, en reprenant ce mot, échappe-t-il à cet héritage platonicien, malgré l'originalité de son analyse. Ensuite, il n'est pas fortuit que Heidegger, d'entrée de jeu, mette en rapport la *Stimmung* et la nostalgie. Selon Spitzer, *musica mundana*, « *world music is, perhaps, what a German coinage could express der Seelenheimatlaut, the music of man's nostalgia yearning homeward-heavenward!* » (p. 4). Voici un fragment de Novalis qui ouvre le cours de Heidegger : « La philosophie est à proprement parler nostalgie, quelque chose qui pousse à être partout chez soi ». Cette nostalgie est comprise comme « tonalité fondamentale du philosophe », et comme exigence. Or, si Heidegger peut prendre ses distances face au romantisme inhérent à cette définition, il

d'hiver de 1929/1930 et de la rapprocher de celle de Gadamer.<sup>71</sup> Ce qui est frappant, c'est le fait qu'on trouve dans l'analyse de Gadamer - et ce, dans une seule page - tous les éléments essentiels sur lesquels s'appuie Heidegger dans sa longue interprétation de la *Stimmung* de l'ennui. Nous y trouvons, en effet, les mêmes mots-clés : *Zeitvertrieb*, *dauern*, *Leere*. Aussi, nous voulons signaler une proximité fondamentale de leur démarche et mettre en relief un moment structural qu'ils ont en commun : l'inauthentique nous conduit à l'authentique.<sup>72</sup>

« L'ennui provient de l'être-temporel du *Dasein* », <sup>73</sup> écrit Heidegger, et il s'avère fondamental pour l'expérience du temps. Selon le degré de leur profondeur, Heidegger distingue trois formes d'ennui qui ne sont pas à comprendre à partir de la conception courante du temps. C'est le rapport différent au temps qui se révèle dans chaque forme de l'ennui, et de telle

---

serait, croyons-nous, pertinent de demander s'il peut délimiter son propre philosophe d'avec ce qui lui est proprement métaphysique ; *Heimat*, proximité de soi, ne constituent-ils pas le réseau conceptuel de la métaphysique ? Être chez soi, ce vieux rêve métaphysique ne motive-t-il pas encore l'ontologie fondamentale ?

<sup>71</sup> Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 ; tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Gallimard, Paris, 1992.

<sup>72</sup> Jean-Luc Marion souligne une autre différence décisive : « ...l'ennui découvre bien une totalité, sans pourtant rétrocéder jusqu'à son inversion, donc jusqu'au Rien pensé dans sa totalité, c'est-à-dire dans la radicalité du Néant ». Jean-Luc Marion, « L'angoisse et l'ennui », *Archives de Philosophie* 43, 1980, p.127. On pourrait dire, au contraire, à la lumière du Cours de l'hiver 1929/30, non publié à l'époque où Marion a rédigé cette étude, que l'ennui, lui aussi, rétrocéde jusqu'à son inversion, à savoir qu'il conduit à un renversement relatif à la temporalité.

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, p. 191 ; tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p. 195.

sorte que « ...plus l'ennui devient profond, d'autant plus pleinement est-il enraciné dans le temps - dans le temps que nous sommes nous-mêmes ». <sup>74</sup>

La première forme d'ennui, la plus superficielle, est « être ennuyé par », (*das Gelangweiltwerden von*) quelque chose nous ennuie : un livre, le train qui tarde. Ce qui nous ennuie vient de l'extérieur. Ce type d'ennui reste toujours lié à une situation précise. Dans sa deuxième forme, l'ennui provient de nous-mêmes, il relève de notre *Dasein*. C'est la forme d'ennui qui s'exprime comme « s'ennuyer à l'occasion de » (*das Sichlangweilen bei*), et il maintient le rapport à une situation déterminée, bien que cette liaison soit plus libre. Par exemple, nous nous ennuyons lors d'une invitation à dîner. L'ennui profond est la troisième forme d'ennui ; c'est « on s'ennuie » (*es ist einem langweilig*). Il est impersonnel, détaché de toute situation concrète. Aucun passe-temps ne nous permet de le fuir, il n'existe aucun remède contre lui. Si le passe-temps dans la première forme consiste à « crier plus fort que l'ennui », dans la deuxième à « ne pas vouloir écouter », dans la troisième, nous sommes, en revanche, obligés d'écouter. Or, cette fois la contrainte d'écoute, provenant de « ce qu'il y a de véritable dans le *Dasein* », <sup>75</sup> va de pair avec une plus intime liberté. Doté d'une surpuissance, il ne se laisse pas illustrer par un exemple non plus. Toutefois, Heidegger en donne un : un dimanche après-midi, nous marchons à travers les rues d'une grande ville. Cependant, ces trois formes de l'ennui possèdent les deux moments structuraux constants. Il ne s'agit pas de « normes rigides », mais tout de même on peut les identifier comme des structures stables. Ces deux

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, p. 201 ; tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p. 204.

<sup>75</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, p. 205 ; tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p. 208.

moments essentiels, qui sont à comprendre dans leur unité spécifique en chaque forme de l'ennui, sont « l'état d'être laissé vide » (*Leergelassenheit*) et « l'état langoureux » (*Hingehaltenheit*). Nous avons vu que le vide et la langueur sont déjà désignés comme les traits essentiels de l'ennui par Gadamer. Dans chaque forme de l'ennui ces composants structuraux subissent les modifications qui leur sont propres. Dans l'ennui superficiel, le vide consiste en un vide précis que nous tentons de combler. Dans la deuxième forme, c'est notre propre étant qui est vide ; notre *Dasein* est abandonné à une situation en s'y dissolvant. Nous sommes délaissés par nous-mêmes. Au contraire, dans la troisième, le vide est indifférence qui entoure l'étant. C'est l'étant en sa totalité qui se soustrait. « Le *Dasein* se trouve ainsi livré à l'étant qui se refuse en entier ». <sup>76</sup> L'état langoureux, comme deuxième moment structural, fait ressortir ce qui est le plus spécifiquement temporel, à savoir le caractère de temporalisation (*zeitigen*) du *Dasein*. Dans chaque forme d'ennui le temps subit une transformation. Dans la première forme, c'est le temps qui tarde à passer. Dans la deuxième, c'est le temps du maintenant arrêté. Le maintenant s'émancipe, c'est le maintenant qui « avale » le flux temporel. Ne restant qu'un seul maintenant qui dure, il se dilate. Le temps se donne comme le maintenant restant toujours le même, ne pouvant passer à un autre maintenant, et dirions-nous, comme le maintenant dans l'exemple aristotélicien du dormeur de Sardos. L'horizon du temps ne disparaît pas, le temps garde toujours le caractère « horizontal », mais cet horizon se trouve profondément modifié. L'accès à l'horizon de l'avenir et du passé se trouve bloqué. Dans la troisième, nous sommes envoûtés par le temps. Le temps disparaît comme une « unité inarticulée » des trois dimensions du temps, sans se laisser réduire à une. Ce n'est plus le maintenant qui se dilate, qui dure, et l'ennui nous saisit. Or,

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, p. 210 ; tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-*

dans un renversement typiquement heideggérien : c'est le temps tout entier de notre *Dasein* qui ainsi jaillit. Dans l'ennui profond se produit un « aiguïsement » du temps, le maintenant, pour ainsi dire, est poussé vers l'instant. L'ampleur du temps de l'ennui se transforme en pointe (*Spitze*), en instant. L'envoûtement est brisé par le temps, par l'instant.

L'ennui force le *Dasein* à entrer dans l'instant qui est la « possibilité fondamentale de sa véritable existence ».<sup>77</sup> C'est l'instant qui rend possible le *Dasein*. L'instant est lié à la dimension pratique, à la dimension d'agir. L'ennui nous conduit à un présent authentique. Dans l'ennui, nous sommes une présence et c'est le présent authentique ou inauthentique qui décide de l'authenticité ou de l'inauthenticité de notre *Dasein*. Toute l'analyse s'organise autour du présent, et ce n'est plus l'avenir qui joue un rôle privilégié. Le caractère extatique n'est plus le centre de gravité du phénomène du temps. En conséquence, s'il est encore permis de se servir des oppositions héritées de l'histoire de la métaphysique, on pourrait dire que le phénomène de la temporalité tel qu'il est thématé dans ce cours est marqué par une passivité.

Quelle est la position de Gadamer face à ce schéma de Heidegger ? D'abord en ce qui a trait au vide ou plus précisément au vide impersonnel dans la troisième forme de l'ennui, il précède le partage entre sujet et objet. Chez Gadamer, au contraire, le vide est compris exclusivement dans sa dimension « subjective », et il correspond aux deux premières formes de l'ennui. C'est le vide qui est à combler. Il en va de même de la langueur : chez Gadamer, en effet, la langueur correspond à ce qui est thématé dans

---

*solitude*, p. 213.

<sup>77</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. GA 29/30, p. 223 ; tr. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p. 226.

la deuxième forme de l'ennui. En d'autres termes, c'est le temps avec lequel on compte. D'où il est possible, pour Gadamer, d'y subsumer ou d'y intégrer le cas inverse de la fuite du temps. Et comme nous l'avons souligné, le temps long et le temps court éprouvés dans l'ennui sont désignés par Gadamer comme inauthentiques. Or, au moins dans le cas de l'ennui profond, les termes de « long » et de « court » sont caractérisés par Heidegger justement comme inadéquats, car la brièveté de l'instant - et Heidegger y insiste - n'est pas celle du temps mesuré. Le temps long et le temps court ne sont plus le long et le court des horloges.

Nous avons signalé que les deux auteurs sont amenés jusqu'à un point où ils sont obligés de renverser leur perspective. Si nous tâchons de préciser en quoi consiste ce renversement, on voit que Gadamer passe de la subjectivité à la réalité qui ne devrait pas nécessairement être identifiée avec l'objectivité, et assurément pas non plus avec celle de la science. Le temps éprouvé dans l'ennui renvoie à la réalité et à une présence qui échappe à la présence au sens de la *Vorhandenheit*, tandis que chez Heidegger il renvoie à la totalité du temps du *Dasein*, qui précède le partage sujet/objet. Toutefois le temps reste le temps du *Dasein*. Le temps c'est notre temps, c'est nous ; les modifications temporelles se placent au cœur du notre *Dasein* (*in unser Dasein hinein*).

Cette brève incursion dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* nous permet de voir en quoi consiste la différence fondamentale entre Heidegger et Gadamer concernant la *Stimmung* de l'ennui et sa relation avec le temps. Elle tient justement à ceci : l'ennui chez Gadamer prouve la réalité du temps, le temps est *in re*. L'authenticité du temps veut dire la réalité du temps. Chez Heidegger, l'ennui révèle le temps authentique, la totalité du temps qui reste le temps du *Dasein* : c'est le *Dasein* qui découvre son temps, c'est le temps qui l'appelle à la décision.

Ce que Gadamer passe sous silence, c'est le fait qu'il considère Heidegger - du moins le Heidegger de l'époque de *Sein und Zeit* - comme le représentant des théories qui prônent l'inexistence du temps, ou plutôt qui placent son existence dans le domaine de la subjectivité. Cette thèse n'est pas explicitée dans la conférence mais, du moins le croyons-nous, elle est centrale ; c'est elle qui en assure la cohérence. Par ailleurs, ce n'est qu'à partir de cette thèse implicite qu'il est possible de comprendre la deuxième thèse principale qui est, en revanche, formulée explicitement et qui évidemment vise Heidegger sans le nommer, à savoir la thèse selon laquelle le temps est à comprendre à partir de l'éternité. En effet, les deux thèses sont fortement solidaires. En les soutenant, Gadamer se meut dans la proximité de la théologie dialectique, et rejoint tacitement son intention principale quant à la conception du temps. Ou, en d'autres mots, Gadamer reprend la critique adressée à la conception heideggérienne du temps par la théologie dialectique. Nous sommes tentés de l'affirmer malgré le fait que Gadamer ne fait aucunement référence à la théologie dialectique. Si l'on a en vue l'abondance des références évoquées par Gadamer, il est étonnant qu'il ne se réfère pas à ce qui l'inspire ou ce qui, par son intention essentielle, pourrait l'inspirer le plus. Notamment, le détachement du temps de l'éternité effectué par Kant et radicalisé par Heidegger représente le défi principal qui s'impose à une pensée théologique, car comme le disait Karl Löwith, « On ne peut pas plus résolument que l'auteur de *Être et Temps* affirmer la temporalité finie et ainsi affirmer l'historicité, et par là-même renoncer à l'éternité » (*Entschlossener als der Verfasser von Sein und Zeit kann man die endliche Zeitlichkeit und mit ihr die Geschichtlichkeit nicht bejahen und damit die Ewigkeit preisgeben*).<sup>78</sup> C'est justement la théologie dialectique qui défend vigoureusement le concept d'éternité contre le subjectivisme et contre

---

<sup>78</sup> Karl Löwith, *Heidegger und Rosenzweig, Gesammelte Abhandlungen*, 1960, p. 99.

l'autofondation du temps, à savoir contre Kant et Heidegger. La réponse de la dialectique théologique qui, eu égard à la temporalité, s'adresse justement à Kant et à Heidegger, consiste à dégager un concept de temporalité qui ne serait pas atemporel, c'est-à-dire un concept d'éternité qui ne serait plus opposée au temps ou placée hors le temps.<sup>79</sup>

Dans cette optique, la position d'Augustin est particulièrement intéressante, car à la fois il prône l'éternité et place le temps dans l'âme. Gadamer résout cette ambiguïté en proposant un concept de temps organique élargissant ainsi l'âme en « grande âme du monde ». Le monde est conçu comme un « grand animal ». Ce qui lui permet de réconcilier deux possibilités ouvertes par Augustin, et d'éviter en même temps la problématique théologique au sens strict de ce mot.

Rappelons l'importance d'Augustin pour la conception gadamerienne du temps, qui était déjà annoncée au commencement de la conférence. Il marque une séparation entre la pensée grecque et la tradition que Gadamer accepte d'assumer. Gadamer est d'accord avec Heidegger dans son jugement sur Augustin selon lequel c'est la « conceptualité » qui lui manque. Mais, et nous voulons le souligner, malgré le fait que Heidegger lui-même soit prêt à concéder à Augustin une nouveauté, il s'agit pour lui d'une nouveauté relative, d'une modification de la conception dominante du temps. Gadamer, au contraire, voit dans la pensée augustinienne un véritable écart par rapport à la tradition grecque, qui dépasse les « difficultés de la pensée grecque ».

---

<sup>79</sup> Nous nous appuyons ici sur le travail de Karl Hinrich Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit, Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Si pour Derrida dans sa critique de Heidegger le mot privilégié est *ama*, pour Gadamer c'est *aion*.<sup>80</sup> On pourrait ainsi identifier les « mots clés » de Heidegger, Derrida et Gadamer : *proteron hysteron, ama, aion*.

...l'*aion* est englobant, sans partie à englober. En lui tout est simultané. Il est pleine présence dans laquelle aucun avenir n'est en attente ou aucun passé en carence. Son être n'est pas une présence sans vie, mais une infinie possibilité ou puissance...<sup>81</sup>

L'*aion* est à penser comme « le temps de la vie du grand animal du monde, la durée illimitée supérieure du monde animé par son âme ». <sup>82</sup> Le temps est à penser « à partir du temps de la vie du monde ». Le temps est mis ici en rapport avec la vie : c'est le temps organique qui devrait, selon Gadamer, échapper au temps métaphysique. « La certitude de la vie (*Lebensgewissheit*) possède une structure temporelle propre, à savoir que lui est dévolue la perception intérieure d'un présent qui dure ». <sup>83</sup> Le présent qui dure se retire de l'homme : dès lors, le temps spécifiquement humain est déficience, ou échec.

Toutefois, le temps spécifiquement humain est à définir à partir de l'éternité, ce qui signifie à partir de la vie du monde. Cette éternité, selon

---

<sup>80</sup> À notre connaissance, Heidegger ne mentionne ce terme qu'une fois : « L'*Aion* est une forme distincte, intermédiaire entre l'éternité et le temps. L'élucidation de l'*Aion* jouera au Moyen Age un rôle important ». Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, p. 327 ; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 280.

<sup>81</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 147 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 97.

<sup>82</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 144 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 93.

<sup>83</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 145 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 95.

Gadamer, ne se confond ni avec l'atemporalité ni avec la présence conçue comme *Vorhandenheit*. Le temps de l'homme, sa finitude est traduite par le mot d'Alcméon : « Les hommes doivent mourir, pour cette raison qu'ils n'ont pas appris à lier la fin avec le commencement ». <sup>84</sup>

Sur cette expression d'Alcméon, qui est « l'une de plus profondes paroles de la tradition grecque », Gadamer greffe la conception du temps de Schelling telle qu'esquissée dans les *Weltalter*. Schelling y avance la conception d'un temps organique qui est inséparable d'un thème crucial pour Gadamer, à savoir celui de l'existence du temps. C'est aussi ici que, parallèlement à l'insistance sur la réalité du temps, s'ancre la compréhension du temps comme ce qui engendre, ou comme une force productrice. Ce qui s'oppose, comme le précise Gadamer, à l'ensemble du sens de notre expérience linguistique. Cette conception de Schelling ne sépare pas l'éternité et le temps : l'éternité y est comprise comme « fille du temps ». <sup>85</sup> Gadamer emprunte aussi de Schelling l'idée d'une multiplicité de temps, de leur hétérogénéité qualitative encore qu'il ne l'exploite pas beaucoup. Cette idée devrait, à son tour, provoquer les questions difficiles relatives au problème de son unité. Étant donné que cette difficulté n'est pas thématifiée, il y a lieu de croire que l'herméneutique philosophique suppose qu'elle est déjà résolue par le concept même d'organique. L'organique veut dire une liaison du singulier et du tout qui conserve la spécificité du singulier : « [chaque] temps singulier présuppose déjà le temps comme un Tout ». <sup>86</sup> La pluralité de temps, selon Schelling, n'empêche pas que leur unité existe si l'on conçoit « le système d'un organisme des temps qui soit infini vers

<sup>84</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p.144 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 93.

<sup>85</sup> F.W.J. Schelling, *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, tr. fr. Bruno Vancamp, Bruxelles, Éditions OUSIA, p. 320.

<sup>86</sup> F.W.J. Schelling, *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, p.146.

l'intérieur, ou dynamiquement, mais, à coup sûr, fini ou clos vers l'extérieur ». <sup>87</sup>

Ouvrons ici quelques pages de *Weltalter* de Schelling, auxquelles Gadamer ne se réfère pas, pour mettre en relief deux points qui sont importants pour notre lecture de la conférence de Gadamer. En premier lieu, nous tâcherons de repérer la réponse de Schelling à la question initiale heideggérienne « où est le temps ? », et deuxièmement de voir quel rôle, dans le contexte qui est le nôtre, est assigné à Kant.

Tout d'abord, dans l'optique de Schelling, nous retrouvons ici la critique du temps mesuré. La prédominance du temps infini et mesuré s'exprime déjà dans la forme même de la question, c'est la manière dont on interroge qui est inadéquate, comme le remarqueront plus tard Heidegger et Derrida. Ainsi on ne peut pas demander : « combien de temps s'est-il déjà écoulé ? », mais « combien de temps furent déjà ? » <sup>88</sup> L'argumentation contre la réalité du temps ne frappe que le temps conçu comme un temps abstrait. Et, selon Schelling, le concept d'un seul temps, à savoir d'un temps abstrait, provient du fait qu'on mesure les temps différents. Bien au contraire, chaque étant possède son propre temps : « aucune chose ne possède un temps externe, mais chacune a seulement un temps interne, qui lui est propre, inné et inhérent ». <sup>89</sup> D'où la conséquence de cette thèse, ou encore sa présupposition qui est formulée explicitement : le temps est dans les choses. On ne peut donc pas dire que les choses sont dans le temps, car c'est justement l'inverse qui est vrai ; ce que Schelling appelle la vraie subjectivité du temps : le temps est dans l'étant, et il en va de même de l'espace.

<sup>87</sup> F.W.J. Schelling, *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, p. 146.

<sup>88</sup> F.W.J. Schelling, *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, p. 144.

<sup>89</sup> F.W.J. Schelling, *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, p. 142.

Et pour soutenir notre thèse, rappelons quelques lignes qui visent Kant. Voici comment Schelling critique la philosophie de Kant, qu'il place sous l'emblème du « mécanisme ».

L'erreur du kantisme à l'égard du temps consiste en ce qu'il ne reconnaît pas cette *universelle* subjectivité du temps; aussi lui attribue-t-il une subjectivité limitée, qui fait du temps une simple forme de nos représentations.<sup>90</sup>

Le vrai subjectivisme n'est pas celui de Kant. Aux yeux de Schelling, Kant apparaît comme un partisan de la conception d'un seul temps, celle de la « succession des parties discrètes », c'est-à-dire d'un temps objectif et abstrait. C'est l'« objectivisme » qui place le temps dans le sujet et ainsi affirme son inexistence. Ce qui revient à dire que l'objectivisme de Kant n'est rien d'autre qu'une conception du temps compris comme *in apprehensione*. Ce qui est contre Heidegger et ce qui, croyons-nous, motive Gadamer dans sa lecture de Schelling.

Revenons à Gadamer. Ce n'est donc pas le temps du *Dasein* qui est authentique, mais c'est le temps du monde, le temps du monde animé, la grande âme du monde. Le temps proprement humain se détermine à partir de l'éternité, à partir du temps de cette grande « âme du monde ». En proposant le temps organique et rattachant l'éternité et la finitude humaine par le biais du concept d'*aion*, Gadamer croit pouvoir en même temps éviter la subjectivité du temps heideggérien et se dispenser de la présence au sens du *Vorhandenheit*.

---

<sup>90</sup> F.W.J. Schelling, *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, p.142.

Toutefois, Gadamer ne peut renoncer à un concept d'identité. La vie est maintenue par une identité. L'*aion* est « la pleine identité de la vie à elle-même qui remplit le présent par la virtualité continue de ses possibilités ». <sup>91</sup> Or, la conception de la vie dont se réclame Gadamer n'exige pas, selon lui, une substance, voire une conscience. L'identité de la vie ne serait pas celle d'un moi ; la vie est conçue comme « ce qui se tient ».

En somme, chez Gadamer tout se passe comme si la conception de la vie garantissait déjà une authenticité qui serait au delà du champ métaphysique. Tout se passe comme si le concept de vie contenait tout le travail de *Destruktion* de l'ontologie fondamentale. Étant donné qu'une « explication » avec le concept de vie et d'organique fait défaut chez Gadamer, toute la problématique se voit transposée dans le domaine d'une *Lebensphilosophie*. Cette problématique se rapprochant ainsi curieusement de celle de Heidegger dans le cours *Les problèmes fondamentaux de la métaphysique*. <sup>92</sup> Or, chez Gadamer, nous ne trouvons pas cet effort heideggérien qui s'oppose à toute *Lebensphilosophie*, visant à franchir le domaine proprement ontologique de la question de l'animalité et de la vie.

Essayons maintenant d'esquisser brièvement les enjeux et les motivations qui sont au fond des « devises » proclamées ou supposées eu égard au problème du temps : « penser le temps à partir du temps » (Heidegger), « penser le temps à partir de l'éternité » (Gadamer) et « penser le temps à partir du signe linguistique » (Derrida).

---

<sup>91</sup> Hans-Georg Gadamer, « Über leere und erfüllte Zeit », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p. 148 ; tr. fr. « Du temps vide et du temps plein », p. 97.

<sup>92</sup> Cf. David Farrell Krell, *Daimon Life, Heidegger and Life Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.

Comme nous l'avons vu, en définitive, c'est la figure de Kant qui s'avère décisive dans les critiques de la conception heideggerienne du temps de Gadamer et de Derrida. Les deux considèrent Kant comme partisan de la thèse de la non-existence du temps. Or le rôle qu'ils assignent à Kant est tout à fait différent. Ce qui pour Derrida confirme la supériorité de la position kantienne, devient pour Gadamer un défaut. Gadamer s'efforce de montrer la réalité du temps et son adversaire principal est Kant. Ce n'est pas fortuit que tous les auteurs mentionnés par Gadamer soient contre Kant. Et ici apparaît le point de divergence avec Derrida : pour lui, le concept de sensible insensible ainsi que la non-réalité du temps étaient au fond du « moment critique » qu'il place à l'intérieur de la métaphysique. Dès lors, malgré le fait que pour Derrida toute tentative de trouver un temps authentique - soit qu'on affirme son existence ou son inexistence - est vouée à l'échec, il opte d'une certaine façon pour la deuxième hypothèse de l'aporie aristotélicienne sur l'existence du temps.

Toutefois, c'est la subjectivité du temps qui est visée par Gadamer et Derrida. La subjectivité du temps ou la subjectivité du sujet ; ou, si l'on veut, la dimension « existentialiste » de *Sein und Zeit*. Chez Gadamer, ce subjectivisme est absorbé par la généralité de la tradition. Chez Derrida, la subjectivité se dissout dans la généralité et l'anonymat du langage. C'est dans les deux cas, en dernière analyse, le langage qui dissipe le sujet : le langage conçu comme langage du grand sujet de la tradition, ou le langage conçu comme jeu des différences.

Ce qui est à l'arrière-plan de la critique derridienne provient du fait que, pour lui, Heidegger reste encore enfermé dans la tradition « humaniste », voire métaphysique. D'ailleurs les travaux de Derrida de cette époque tentent de démontrer en quoi l'analytique existentielle reste encore un « humanisme ». L'intention générale de Gadamer va dans la direction

opposée, mais elle exige aussi que le moment « existentialiste » chez Heidegger soit écarté : tout en réhabilitant la tradition dite « humaniste », l'herméneutique philosophique doit effacer la subjectivité au profit du grand sujet de la tradition.

En conséquence, c'est le caractère extatique du temps ainsi que la primauté de la dimension de l'avenir que Gadamer et Derrida poussent à l'arrière-plan de sorte que tout tourne autour du concept de présence. À cet égard Gadamer et Derrida rejoignent la tentative de Heidegger lui-même, comme en témoignent les cours ultérieurs à *Sein und Zeit* qui, en déplaçant la problématique du temps du *Dasein* vers la problématique du temps de l'être, mettent en lumière la différence entre *Anwesenheit* et *Gegenwart*. Pour trouver une présence authentique, aux yeux de Gadamer, il suffit de la reconnaître dans les conceptions du temps de la tradition. Gadamer croit pouvoir trouver dans l'*aion* une conception de la présence qui ne se confondrait pas avec la présence au sens de la *Vorhandenheit*. Autrement dit, il y voit un concept d'éternité qui ne serait pas séparé de la temporalité. D'une manière paradoxale et ironique, Derrida est en parfait accord avec Gadamer : l'éternité est inséparable de la temporalité. Or c'est justement ce qui rend impossible une présence authentique.

## CHAPITRE IV

### La critique herméneutique et la critique déconstructiviste de la conception heideggérienne de la mort

Dans ce chapitre, nous tenterons de mettre en rapport la critique gadamerienne et la critique derridienne de la conception du temps chez Heidegger avec leurs critiques respectives de la problématique de la mort, telle que développée par Heidegger dans son analytique existentielle. Les deux questions sont étroitement liées : la question du temps a à voir avec la question de la mort, avec cette « difficile question » comme le dit Heidegger. Écoutons ce que dit Fink au sujet de ce lien dans *Metaphysik und Tod* :

Le problème de la mort est lié au problème du temps d'une manière tout à fait particulière. Une question sur la mort qui veut être philosophique ne peut pas être dégagee sans un débat en profondeur au sujet du problème du temps. (*Das Problem des Todes ist in besonderer Weise verknüpft mit dem Problem der Zeit. [...] Eine philosophierende Frage nach dem Tode kann nicht exponiert werden ohne eine eindringliche Auseinandersetzung mit dem Zeitproblem*).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969, p. 10.

En effet, les deux questions s'impliquent : on pourrait également dire inversement : le problème du temps ne peut pas être abordé sans une confrontation avec le problème de la mort. De même que la question du temps et la question de la mort se présupposent, de même la critique du concept heideggérien de temps chez Gadamer et Derrida implique la critique de la conception de la mort. Et il en est ainsi même lorsqu'on veut, comme dans le cas de Gadamer, dissocier ces deux questions. Nous essayerons de voir comment les deux critiques de la conception heideggérienne de la mort sont étroitement liées à une certaine conception du temps.

Ainsi, il est à noter que Derrida assume ce lien, bien qu'il ne le thématise pas explicitement. Pour lui la critique du concept heideggérien de la mort serait intimement liée à celle du concept de temps : c'est précisément cette liaison qui lui permet de formuler sa critique de la conception de la mort d'une manière analogue à sa critique du temps heideggérien. Ceci explique également que sa critique du *Sein zum Tode* dans *Apories* renvoie à *Ousia et Grammé*, et ce, malgré le fait qu'un quart de siècle sépare ces deux textes, et qu'*Apories* manifeste aussi certains changements d'intérêt et de motivation. Notre propos portera certes sur *Apories*<sup>2</sup> - ouvrage qui est explicitement consacré à la question de la mort - mais aussi nous aurons en vue deux autres travaux : *Donner la mort*<sup>3</sup>, et *Fins de l'homme*<sup>4</sup> qui aussi traitent de cette problématique.

---

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Apories*, Galilée, Paris, 1996.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, « Donner la mort », *L'éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, décembre 1990, essais réunis par Jean-Michel Rabaté et Michel Wetzel, Métailié-Transition, Paris, 1992, p. 11-108.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, p. 129-164.

Quant à Gadamer, nous nous intéresserons d'abord à « *Der Weg in die Kehre* »<sup>5</sup> où il critique le plus explicitement le concept de *Sein zum Tode*. Ensuite, nous examinerons son « *Gibt es auf Erden ein Mass ?* »<sup>6</sup> qui est une recension du livre de Werner Marx (portant le même titre) et qui, dans une certaine mesure, représente l'autocritique de Gadamer au sujet de sa compréhension de cette problématique chez Heidegger. Et finalement, nous tournerons vers sa conférence intitulée « La mort comme question ».<sup>7</sup>

L'examen de l'ensemble de ces textes nous permettra de faire apparaître un enjeu central qui est intimement lié à cette question, et qui est celui de la finitude. Nous verrons, en effet, comment la question du lien entre le temps et la mort implique forcément celle de la finitude. Et ensuite, comment cette finitude est déterminée par une certaine conception du langage. Et enfin, nous examinerons comment la conception de la finitude telle qu'elle est développée dans l'ontologie fondamentale sera remise en question par Gadamer et Derrida. Ce faisant nous tenterons de faire apparaître un certain nombre de points communs - plus ou moins explicitement formulés - qui caractérisent les critiques gadameriennes et derridiennes du concept de mort chez Heidegger et ce, malgré les différents registres dans lesquels se meuvent ces critiques. Premièrement, toutes deux s'opposent à la distinction entre authenticité et inauthenticité, de même qu'à la stricte délimitation du champ ontologico-phénoménologique. Conséquemment, ils devraient s'accorder sur la nécessité d'une certaine réhabilitation de l'anthropologie. Enfin, tous deux optent pour une éthique qui est à développer.

---

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Weg in die Kehre », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 271-284.

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, « Gibt es auf Erden ein Mass ? », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 333-349.

**a) Heidegger et Gadamer : la finitude du *Sein zum Tode* et la finitude du *Sein-zum-Texte***

Examinons d'abord la critique gadamerienne. Cette critique se veut immanente : ce qui veut dire qu'elle estime « suivre », « respecter » et « développer » ce qui, selon Gadamer, était en germe dans *Sein und Zeit*. En d'autres mots, cette critique vise donc, comme le répète souvent Gadamer, à montrer comment les intentions intrinsèques de *Sein und Zeit* convergent avec celle de sa propre herméneutique philosophique. Dans un de ces textes consacrés à Heidegger, Gadamer évoque la question qui l'occupe « dès la parution de *Sein und Zeit* ». Nous ressentons le besoin de citer le passage suivant *in extenso* :

L'introduction du problème de la mort dans le développement de la pensée de « Être et Temps », était-elle vraiment nécessaire et appropriée à la cause ? L'argumentation formelle tient au fait que l'interprétation ontologique de l'être-au-monde comme souci (et par conséquent comme temporalité), si elle-même veut être certaine de sa propre cause, doit s'assurer expressément le pouvoir-être-tout du *Dasein*. Or ce *Dasein* est limité par sa finitude, par son être-à-la-fin induit par la mort. Cette interprétation exigeait ainsi la réflexion sur la mort. Est-ce vraiment convaincant ? N'est-il pas plus convaincant de dire que la finitude est déjà impliquée dans la structure du souci comme telle et dans sa forme de passage du temps ? Le *Dasein*, qui se projette vers son avenir, n'éprouve-t-il pas constamment le passé dans le passage du temps comme tel ? C'est dans cette mesure que le *Dasein* accomplit constamment le

---

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Tod als Frage », *Neuere Philosophie II*, GW Bd. 4, p.

devancement vers la mort, et c'est ce que Heidegger a au juste en vue, et non pas le fait que la totalité du *Dasein* surgit ainsi. L'expérience du temps comme telle nous confronte avec la finitude essentielle, qui nous domine comme totalité. *[War die Einführung des Todesproblems in die Gedankenführung von « Sein und Zeit » eigentlich zwingend und der Sache wirklich angemessen ? Die formale Argumentation geht darauf, dass die ontologische Interpretation des In-der-Welt-Seins als Sorge (und in der Folge : als Zeitlichkeit) sich des Ganzseinkönnens des Daseins ausdrücklich versichern müsse, wenn sie selber Ihrer Sache gewiss sein wolle. Aber dieses Dasein werde durch seine Endlichkeit, durch das Zu-Ende-Sein, das mit dem Tode eintrete, eingeschränkt. So bedürfte es der Reflexion auf den Tod. Ist das wirklich überzeugend ? Ist es nicht weit mehr überzeugend, dass in der Sorgestruktur als solcher und in ihrer temporalen Verlaufsform die Endlichkeit bereits liegt ? Erfährt nicht das sich auf seine Zukunft entwerfende Dasein im Vergehen der Zeit als solcher beständig das Vorbei ? Insofern vollzieht das Dasein beständig das Vorlaufen zum Tode, und das ist es, was Heidegger in Wahrheit meint, und nicht, damit man die Ganze des Daseins in den Blick bekomme. Die Zeiterfahrung als solche ist es, die uns mit der wesenhaften Endlichkeit konfrontiert, die uns als Ganze beherrscht].<sup>8</sup>*

Ce qui est étonnant et ce qui saute aux yeux dans la critique de Gadamer, c'est la supposition selon laquelle il serait possible de traiter indépendamment du souci et de la mort, à savoir d'absoudre la problématique du souci de la question de la mort. Plus précisément : il est en effet surprenant de supposer qu'il soit possible de placer d'un côté la problématique du souci et de la temporalité (qui constituent ensemble la finitude) et de l'autre la problématique de la mort. Dans ce passage, Gadamer stipule qu'il est bien possible de penser la finitude sans penser la mort puisque, selon lui, la mort ne donne aucunement la preuve décisive de

161-172 ; tr. fr. « La mort comme question », *Langage et vérité*, p. 113-127.

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Weg in die Kehre », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 277.

la finitude du *Dasein*. Il suppose plutôt comme « plus convaincante » la possibilité de penser le « souci », sans aucune nécessité d'invoquer la question de la mort ou de la thématiser. Selon lui, dans le concept de « souci », ou plus exactement, dans sa structure temporelle, la finitude du *Dasein* serait déjà impliquée (« ...in der Sorgestruktur als solcher und in ihrer temporalen Verlaufsform [liegt] die Endlichkeit bereits »). Ainsi, ce qu'il appelle ici « la structure du souci comme tel » et « sa forme de passage du temps », ou un peu plus loin « l'expérience du temps comme tel » (*die Zeiterfahrung als solche*), ou encore « le passage du temps comme tel » (*...Vergehen der Zeit als solcher...*), tous ces éléments donc suffiraient à nous donner la preuve de notre finitude. Tout se passe comme si Gadamer nous suggérait de suivre l'analyse de Heidegger jusqu'à un certain point (d'ailleurs nous sommes toujours sur le terrain de *Sein und Zeit* et, selon Gadamer, nous suivons la tendance qui lui serait inhérente), à savoir jusqu'au point où précisément la mort doit être invoquée, et de s'arrêter. Car, au fond, l'argumentation de Gadamer, répétons-le, revient à dire que la temporalité elle-même (la temporalité du souci) pourrait nous fournir le concept de la finitude.

Cette prétention, selon nous, est insoutenable. Il est certes vrai que la finitude est la finitude du temps, et que la mort prend sa racine dans la finitude de la temporalité. « *Le mourir se fonde, quant à sa possibilité ontologique, dans le souci* ». <sup>9</sup> Mais, inversement, ce n'est qu'à partir de la mort que la finitude du temps acquiert son sens plein. Chez Heidegger, la mort s'ancre dans le souci, mais, inversement, ce n'est qu'à partir de la mort qui est toujours la mienne, que le souci prend sa signification. Heidegger pourrait répondre que cette « expérience du temps comme tel » n'aurait aucune signification si la mort n'y était pas déjà impliquée, et que la finitude

de la temporalité n'est pas concevable sans la mort. Pour que cette « expérience du temps comme tel », dont parle ici Gadamer, ait un sens pour le *Dasein*, à savoir pour qu'il puisse comprendre sa finitude, il faut qu'il anticipe sa mort ; il faut qu'il soit face à sa mortalité.

Et il semble que Gadamer, dans le même passage que nous commentons, dans un étrange enchaînement, confirme cette nécessité. En effet, après avoir opéré un « arrêt » dans l'argumentation heideggerienne, il formule un propos qui semble contredire étrangement sa thèse selon laquelle la mort serait superflue. De fait, lorsqu'il évoque la mort (« *Insofern vollzieht das Dasein beständig das Vorlaufen zum Tode...* »), il apparaît clairement que cette problématique, loin d'être superflue, doit être effectivement évoquée, et ce, même si la seule structure de la temporalité, comme il le prétend, suffirait à rendre compte de la finitude. Car même s'il en était ainsi, alors la mort devrait à plus forte raison être thématifiée. Autrement dit, si le *Dasein* qui se projette vers l'avenir éprouve le passage du temps (ce qui suffirait à nous donner la preuve de notre finitude) et si le *Dasein* anticipe constamment sa mort, alors, il va de soi que la mort doit faire l'objet d'une thématification explicite.

Dès lors, il ne nous semble pas possible de renoncer à la problématique de la mort et de sauvegarder en même temps le concept de « souci », ainsi que l'analytique existentielle. Plus précisément, ce que nous propose Gadamer ici - et qui constitue la réponse à sa question de départ qui était celle de savoir si le problème de la mort est nécessaire dans *Sein und Zeit* - équivaut en réalité à la question suivante : l'analytique du *Dasein* est-elle vraiment nécessaire dans *Sein und Zeit* ? Alors, il y a lieu de s'interroger

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 252 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 185.

sur la motivation de la critique gadamerienne et sur son véritable point de départ.

Rappelons d'abord le contexte dans lequel cette question est posée : le texte est intitulé *Der Weg in die Kehre*, et Gadamer y reprend un des motifs constants de son interprétation de son rapport à Heidegger. Il s'agit du refus heideggérien du transcendantalisme husserlien. De plus, pour Gadamer tout se passe comme si la tâche la plus urgente et la plus importante devait être de libérer *Sein und Zeit* de son héritage transcendantal. Il s'efforce ainsi de démontrer que cet ouvrage contient, du moins implicitement, le germe de l'abandon du transcendantalisme. En ce sens, Gadamer tâche de faire voir qu'un « *Abschied von Husserl* » s'effectue dans *Sein und Zeit* et qu'il se manifeste justement dans l'insistance sur le « *da* » du *Dasein*. À cet égard, voici son propos :

La philosophie transcendantale pouvait encore se comprendre comme la science parce qu'elle a rejeté toute la métaphysique comme dogmatique ; elle pouvait ainsi offrir aux sciences comme telles une fondation et elle-même se confirmer ainsi comme véritable héritière de la métaphysique. (*Die Transzendentalphilosophie konnte sich noch als Wissenschaft verstehen, gerade weil sie alle bisherige Metaphysik als dogmatisch verwarf; und sie konnte damit den Wissenschaften als solchen eine Begründung anbieten, durch die sie sich selber als der wahre Erbe der Metaphysik bestätigte*).<sup>10</sup>

Notons donc deux motifs centraux de cette conférence : d'abord, la thèse selon laquelle la problématique de la mort est superflue dans la trame de pensée de *Sein und Zeit*, et ensuite, celle de l'abandon du

---

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, « *Der Weg in die Kehre* », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 279.

transcendantalisme, qui en quelque sorte « encadre » la première en en déterminant le contexte plus général.

Or, il y a lieu de s'interroger sur le lien entre la position transcendantale et la problématique de la mort. Comment sont-elles liées ? Pourquoi ces deux questions s'entremêlent-elles ? Selon Gadamer, l'idée d'une métaphysique finie que Heidegger essaie de dégager ne peut pas se passer d'une fondation transcendantale.

Nous croyons justement que cette idée de fondation, qui est aux yeux de Gadamer inséparable d'une position transcendantale, a à voir avec la question de la mort. L'ontologie fondamentale ne peut pas être fondée ontologiquement mais uniquement ontiquement, de telle sorte qu'elle se déploie à partir d'un être privilégié qui est le *Dasein*. Et l'analytique du *Dasein* dévoile le temps comme l'horizon transcendantal de la question de l'être; le temps du *Dasein*, le temps fini, le temps authentique, en son point culminant se dévoile comme *Sein zum Tode*. Selon Gadamer, l'idée d'une métaphysique finie que Heidegger essaie de dégager « en dernière analyse, maintient la pensée transcendantale et fondatrice avec la même fermeté que le faisait l'*Antrittsvorlesung* de Feiburg » (*hielt den transzendentalen Begründungsgedanken am Ende ebenso fest wie die Freiburger Antrittsvorlesung das tat*).<sup>11</sup>

Cela explique, croyons-nous, pourquoi chez Gadamer ces deux questions, à savoir celle de la mort et celle du transcendantalisme vont de pair.<sup>12</sup> Il croit ainsi être en conformité avec l'intention et le développement

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Weg in die Kehre », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 279.

<sup>12</sup> Il est intéressant ici de mettre en contraste la position de Gadamer à l'égard du rôle de la question de la mort dans *Sein und Zeit* avec celle de Gianni Vattimo. Cf. Gianni Vattimo,

ultérieur de Heidegger qui, après *Sein und Zeit*, abandonnera le transcendantalisme et le foundationalisme, et qui ne mettra plus jamais la problématique de la mort au centre de ses recherches.<sup>13</sup>

Toutefois, Gadamer insiste sur la finitude humaine. De plus, l'herméneutique philosophique se comprend bel et bien comme une pensée de la finitude humaine. Ceci nous conduit à un certain nombre de questions :

---

*Al di là di soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano, 1981. Vattimo, et à cet égard il est en accord avec l'autointerprétation de Gadamer, range dans la même ligne de filiation Heidegger et Gadamer. Plus précisément, cette ligne serait pour lui celle qui va de Nietzsche à Gadamer en incluant Heidegger. Mais là où Gadamer voit, chez Heidegger, des résidus métaphysiques, Vattimo reconnaît un projet herméneutique par excellence. Si, pour Gadamer, la question de la mort, son apparition dans le développement argumentatif de *Sein und Zeit* était superflue, de sorte que la « *Kehre* » exigeait son abandon, pour Vattimo elle est, en revanche, centrale pour l'élucidation de la signification de la *Kehre* : « le sens de la *Kehre* est de faire jaillir le fait que penser signifie fonder, mais que fonder peut avoir seulement un sens herméneutique » (p. 47). Loin que la question de la mort doive être abandonnée, c'est elle qui procure la continuité à l'entreprise heideggérienne parce que l'élaboration de cette problématique apporte l'idée d'une fondation herméneutique. Selon Vattimo, c'est *Sein und Zeit* qui offre l'idée d'une « fondation herméneutique » ; c'est l'oxymoron qui exprimerait un nouveau concept de fondation, la constitution abyssale (*ab-gründlich*). Dans l'histoire de la pensée, Heidegger n'aurait eu que deux prédécesseurs ; l'idée de fondation herméneutique apparaîtrait d'abord chez Nietzsche, et avant Nietzsche, seulement chez Kant dans sa déduction du goût dans la *Critique du jugement*. Et dans *Sein und Zeit*, c'est justement la mort, comme la possibilité de l'impossibilité du tout, qui fonde l'existence dans un non-fondement. Le fondement se démontre comme absence de fondement, ce qui devrait ébranler toute distinction transcendantale. La mort est ainsi le fondement (*Grund*) abyssal (*ab-gründlich*) de l'existence finie. De plus, selon Vattimo, c'est précisément dans la thématique du *Sein zum Tode*, dans la finitude comme mortalité, que le cercle herméneutique, dans sa forme la plus radicale, s'oppose aux tentatives néo-kantienne de « refondation » (et ici Vattimo vise Apel), ainsi qu'au projet transcendantal et critique (celui de Habermas). « Le sens vertigineux du cercle herméneutique... trouve son explication ultime dans la connexion de la totalité herméneutique et de l'être pour la mort » (p. 82).

<sup>13</sup> À ce sujet, la position diamétralement opposée de Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass ? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg, 1983, et David

on peut dès lors se demander pourquoi la question de la mort n'est pas importante pour la conception gadamerienne de la finitude? Dans quelle perspective cette problématique peut-elle être écartée, quand on conserve par ailleurs une conception de la finitude de l'homme ? Quelle est l'exigence qui dicte une telle mise à l'écart ? Pourquoi, la question de la mort non seulement ne mérite-t-elle pas d'être mise au premier plan, mais d'être considérée comme inappropriée ? Notons aussi que le lieu où l'on traite de la question de la mort, et l'importance qu'on lui accorde n'est pas sans pertinence : l'analytique existentielle de la mort occupe la place centrale dans *Sein und Zeit*, tandis que cette question ne figure pas dans le maître-livre de Gadamer. De plus, le mot même « mort » (*Tod*), n'apparaît aucune fois dans *Vérité et Méthode*. Ou encore, pourquoi la question de la mort est-elle pour l'herméneutique philosophique impertinente? Cela mérite d'être examiné car, à notre connaissance, aucune des différentes critiques de la conception heideggérienne de la mort ne nie sa pertinence. Cette problématique ouvre la deuxième partie de *Sein und Zeit* et elle est au cœur du projet heideggérien. L'herméneutique phénoménologique heideggérienne ne peut en faire l'économie.

Si donc le questionnement de la mort, selon le mot de Gadamer, n'est pas « *der Sache wirklich angemessen* », il y a lieu de se demander, en élargissant un peu le contexte, ce qu'il en est de cette cause (*Sache*) même. Autrement dit, la question se pose de savoir si le projet heideggérien et le projet gadamerien convergent vraiment. La cause (*Sache*) de Heidegger et celle de Gadamer est-elle la même cause ? Malgré les insistances de Gadamer, nous croyons qu'un examen de la problématique relative à la question de la mort laisse entrevoir qu'au fond il n'y a pas de convergence entre l'herméneutique phénoménologique de Heidegger et l'herméneutique

philosophique de Gadamer, et comme nous le ferons apparaître, il en est de même dans leurs développements ultérieurs.

Dans *Sein und Zeit*, le questionnement de la problématique de la mort se déploie à partir d'une « situation herméneutique » précise qui est caractérisée, par Heidegger lui-même, comme insuffisante : « L'insuffisance de la situation herméneutique dont procédait l'analyse antérieure du *Dasein* doit être surmontée ». <sup>14</sup> Par cette « situation herméneutique », Heidegger entend le tout des « présuppositions » de chaque recherche ontologique interprétative. Ce « tout des présuppositions » ou, en d'autres termes, la « situation herméneutique » est déterminée par trois éléments concernant « l'objet » de l'interprétation : la pré-acquisition (*Vorhabe*), la pré-vision (*Vorsicht*) et l'anti-cipation (*Vorgriff*). Cette situation se révèle « insuffisante » (*unzureichende*) car « le tout de l'étant thématique » n'est pas acquis, et une « interprétation ontologique originaire » doit s'assurer de la pré-acquisition (*Vorhabe*) du tout de l'étant qu'on interroge. L'étant en question ici, le *Dasein*, doit être interprété « en son authenticité et en sa totalité ». C'est donc cette « situation herméneutique » qui exige qu'on pose le problème de la totalité (*Ganzsein*) du *Dasein*, ce qui n'est pas encore acquis. Et celle-ci renvoie, à son tour, à la problématique de la mort.

Or, dès qu'on pose la question de la totalité du *Dasein*, on affronte des difficultés qui paraissent insurmontables, car le *Dasein* est caractérisé par un « constant inachèvement » (*ständige Unabgeschlossenheit*). Il s'agit d'une impossibilité ontologique d'être le tout du *Dasein*, car le sens du souci est d'être une « non-totalité » (*Unganzheit*). C'est alors une difficulté qui provient du mode même de l'être qui est en question, et il ne s'agit nullement d'une faiblesse de notre pouvoir de connaissance. À cette difficulté s'en ajoute une

autre : si le *Dasein* est, il ne peut pas être conçu dans sa totalité, mais quand il est atteint dans sa totalité, il perd son caractère d'étant qui est au monde. Au moment même où le *Dasein*, par la mort, atteint sa totalité il perd sa caractéristique essentielle d'être-là. Au fond, cette difficulté n'est rien d'autre qu'une stylisation ontologique du mot célèbre d'Épicure : « Quand je suis, la mort n'est pas, et quand la mort est, je ne suis pas ». Et cette évidence aporétique - nous verrons aussi comment elle sera formulée chez Gadamer et chez Derrida - entame l'essence du concept même de phénomène, car la mort ne peut guère être « vécue » (être un *Erlebnis*), ou comme le remarque Kant dans son *Anthropologie*:

La mort, nul n'en peut faire l'expérience en elle-même (car faire une expérience relève de la vie), mais on ne peut que la percevoir chez les autres.<sup>15</sup>

Personne n'a une expérience « immédiate » de la mort, mais on l'aperçoit chez les autres. Alors, peut-on accéder à ce phénomène à partir de la mort d'autrui, ce qui, du reste, est le seul accès possible ? Non, répond Heidegger, la mort d'autrui, n'étant qu'un thème de substitution (*Ersatzthema*), ne peut « ni ontiquement ni ontologiquement » apporter quoi que ce soit à l'analyse de la totalité du *Dasein*. Il existe, dans le mourir (*sterben*), une « irréprésentabilité » (*Unvertretbarkeit*) d'un *Dasein* par un autre. « Nul ne peut prendre son mourir à autrui ». <sup>16</sup> La mort est toujours « essentiellement mienne » (*Der Tod ist, sofern er « ist », wesensmässig je der meine*). Et Heidegger spécifie qu'il est toujours possible de « se sacrifier pour l'autre », « dans une affaire déterminée ». <sup>17</sup> Mais cette possibilité de

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 236 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 176.

<sup>15</sup> Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964, p. 46.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 240 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 178.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 240 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 178.

sacrifice, du point de vue ontologique, n'a aucune pertinence, car « son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi ». <sup>18</sup>

De fait, face au problème de la mort, selon une formulation de Jaspers, nous assistons à une étrange situation : « La situation est à la fois une situation universelle du monde et une situation spécifiquement individuelle » (*Die Situation ist eine allgemeine Situation der Welt, und sie ist zugleich eine spezifisch individuelle*). <sup>19</sup> En s'appuyant sur ce mot de Jaspers, on pourrait remarquer que tout ce qui apparaît, chez Heidegger, sous l'aspect « général » de cette « situation limite » peut être qualifié d'inauthentique, tandis que, tout ce qui apparaît sous l'aspect « spécifiquement individuel » de cette situation peut être qualifiée d'originale.

Il faut également avoir en vue que Heidegger tient ici avec une rare insistance à effectuer minutieusement une délimitation (*Abgrenzung*) envers l'autre approche possible du phénomène. Cela veut dire que toute approche de type biologique, anthropologique ou psychologique doit être mise entre parenthèses. Et ces approches Heidegger les déterminera comme étant celles qui dans l'ordre ontologique viennent « après » l'analyse existentielle de la mort. Cette analyse précède toute « biologie et ontologie de la vie », toute recherche « ethnologico-psychologique », toute « spéculation ontico-transcendante », voire même « une métaphysique de la mort » ; et il en va de même pour toute théodicée ou toute théologie de la mort.

Il s'agit donc ici de « l'analyse ontologique de l'achèvement du *Dasein* » et il est tout d'abord nécessaire de préciser le sens de ce « tout » et

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 240 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 178.

<sup>19</sup> Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, zweite durchgesehene Auflage, Springer, Berlin, 1922, p. 260.

de cette « fin ». Ainsi, Heidegger énumère ce que être tout (*Ganzein*) n'est pas ; il n'est pas la somme, pas une pièce manquante au sens d'une œuvre d'art, et finir ne signifie nullement « s'accomplir », ni « mûrir », et encore moins simplement « disparaître ». Toutes ces déterminations appartiennent à un « être-à-la-fin » (*zu Ende Sein*), et non « être pour la fin » (*Sein zum Ende*) qui est *Dasein*. « De même que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, est au contraire constamment déjà son ne pas encore, de même il est aussi déjà sa fin ». <sup>20</sup>

Rappelons la « définition » de la mort dans *Sein und Zeit* :

La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme *la possibilité la plus propre, absolue, indépassable*.<sup>21</sup>

Ou bien, une « définition » encore plus exhaustive:

Il est désormais possible de délimiter le concept ontologico-existential plein de la mort grâce aux déterminations suivantes : *la mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, absolue, certaine, et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein*.<sup>22</sup>

De fait, cette « possibilité la plus propre, absolue, indépassable » (*eigenste, unbezüglliche, unüberholbare*) se répète, comme un refrain, tout au long des paragraphes 50 à 53. Ce dernier paragraphe déclame pour ainsi dire ce leitmotiv et à chacune de ces déterminations, viennent s'explicitier et se greffer de nouvelles déterminations. Ainsi « la mort est la possibilité la

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 246 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 182.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 251 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 185.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 258 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 189.

*plus propre...* » signifie : « L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir être le *plus propre*, où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein*. »<sup>23</sup> Ensuite : « la possibilité la plus propre est *absolue* ». <sup>24</sup> L'absolu est ici conçu dans les termes d'une « absence de toute relation ». Et de cette absence de toute relation s'ensuit, nous dit Heidegger, que la mort « interpelle celui-ci (le *Dasein*) en tant que *singulier* ». L'absoluité de la mort « isole le *Dasein* vers lui-même » (*vereinzelt das Dasein auf es Selbst*). De plus, « la possibilité la plus propre, absolue est *indépassable* ». <sup>25</sup> Contrairement aux apparences, indépassable équivaut à une liberté ; ce qui signifie être libre « pour les possibilités le plus propres déterminées à partir de la fin, c'est-à-dire comprises comme finies... ». <sup>26</sup> Cette possibilité est également certaine. Aussi « la possibilité la plus propre, absolue et indépassable est *certaine* ». <sup>27</sup> La certitude de la mort est cette certitude *a priori*. Elle est la certitude qui subroge la certitude cartésienne : à la place du *cogito sum* cartésien vient le *sum moribundus*, et ce n'est qu'à partir du *sum moribundus* que le *Dasein* peut dire « je suis » : « *Erst im Sterben kann ich gewissermassen absolut sagen 'ich bin'* ». <sup>28</sup> Et enfin « la possibilité la plus propre, absolue, indépassable et certaine est *indéterminée* en sa certitude ». <sup>29</sup> Ce qui veut dire, bien entendu, que la mort est indéterminée quant à son quand. Indéterminé signifie donc « être possible à tout instant ».

La définition de la mort, ce thème de la « possibilité la plus propre... », qui revient, qui se répète sur un ton emphatique, entraîne une singularisation (*Vereinzelung*) extrême. Ce que l'analyse existentielle de la mort révèle en

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 263 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 192.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 263 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 192.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 264 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 192.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 264 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 193.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 264 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 193.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 440.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 265 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 193.

vérité, c'est une radicale et irréductible singularité. La mort individualise, la mort induit la « singularité » par excellence, une particularisation inouïe. Par toutes ces déterminations de la mort, par son « irréprésentabilité » (*Unvertretbarkeit*), par sa mienneté irréductible, s'effectue un isolement, voire un esseulement fondamental du *Dasein*.<sup>30</sup>

Et c'est exactement cette « singularisation » qui sera au centre de maintes objections et critiques qui visent l'analytique de la mort. Elles la contesteront en tentant de démontrer que cette « hypostase » de la singularité conduit à l'inévitable difficulté de trouver une juste place pour autrui et corrélativement à l'impossibilité de rendre compte de toute dimension sociale.<sup>31</sup> En réalité, toutes ces critiques visent ce qui pourrait être une éthique et qui fait défaut dans *Sein und Zeit*.<sup>32</sup>

Et d'ailleurs, ce qui motive la critique gadamerienne du *Sein zum Tode*, croyons-nous, c'est exactement cette singularisation radicale qui est

---

<sup>30</sup> Cf. « *Die äusserste Möglichkeit des Todes ist die Seinsweise des Daseins, in der es schlechthin auf es selbst zurückgeworfen wird, so absolut, dass auch das Mitsein in seiner Konkretion irrelevant wird* ». Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA 20, p. 439-440.

<sup>31</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, *La mort et le temps*, L'Hermès, Paris, 1991.

<sup>32</sup> Cf. en ce sens, par exemple, la critique de Karl Löwith : chez lui l'analytique existentielle de Heidegger est mise en contraste avec la philosophie de Rosenzweig : la question de la mort qui ouvre *L'étoile de la Rédemption* est mise en parallèle avec le *Mittelpunkt* de *Sein und Zeit* ; *Gewissheit des Ewigen Lebens* est opposé à *Freiheit zum Tode*. Selon lui, l'absence, chez Heidegger, de tout terme qui exprimerait l'unité du phénomène du *Dasein* et du monde - qui ne s'exprime qu'à l'aide de « trois traits d'union (*In-der-Welt-Sein*) » - trahit l'impossibilité pour l'ontologie fondamentale de penser autrui et le monde. Car le *Dasein* ne rencontre que soi-même. (« ...*Dasein trotz seines Mitseins, begegnet immer nur wieder sich selbst* » (p. 82). Dans le phénomène de la mort « *das Dasein von Sein und Zeit, dem es immer nur 'um sich selbst geht', ist heillos geschlossen in der Entschlossenheit zu sich selbst. Auf die Frage nach dem Sinn seines Seins antwortet ihm weder ein Gott noch ein Mitmensch* ». Voir K. Löwith, « M.Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit* », *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften* 8, p. 83.

irréconciliable avec l'intention centrale de sa philosophie. La mort traduit cette singularisation, et c'est bien évidemment pour cette raison que l'herméneutique philosophique conteste l'importance qui est accordée à cette problématique par Heidegger. Car elle se donne comme un fondement à partir duquel on peut tenter de fonder une philosophie transcendante. Par un seul mouvement - par le biais de la mort qui est toujours la mienne - s'effectue chez Heidegger une radicalisation ultime du temps, une « subjectivisation » du temps comme horizon transcendantal. Donc : justement ce que l'herméneutique philosophique ne peut nullement approuver.

Nous avons brièvement invoqué la « situation herméneutique » de *Sein und Zeit* qui a exigé l'analyse du phénomène de la mort. Nous avons également souligné ce qui dicte sa mise à l'écart chez Gadamer. Maintenant nous précisons la « situation herméneutique » qui, selon nous, la rend possible.

Reprenons notre question : quelle conception de la finitude peut se dispenser de la question de la mort ? Quelle est la « situation herméneutique » qui permet de contourner la problématique de la mort ? On peut se demander alors : quel est le phénomène qui peut, pour ainsi dire, « absorber » la question de la mort ? N'est-ce pas, peut-être, le langage qui permet de dissoudre l'individualité, l'existence, ou plutôt la « singularité » qu'entraîne le *Sein zum Tode* ? Cette situation herméneutique qui n'exigerait plus une élaboration de la problématique de la mort, croyons-nous, est assurée chez Gadamer par le langage, par sa généralité. Car, ce n'est pas, en effet, à partir de la temporalité mais plutôt à partir du langage que Gadamer pense la finitude humaine. Dans un autre contexte, Gadamer l'affirme explicitement :

Notre pensée et notre connaissance sont toujours déjà biaisées par l'interprétation langagière du monde... Dans cette mesure le langage est la véritable trace de notre finitude. Il nous a toujours déjà dépassés. (*Wir sind in allem unserem Denken und Erkennen immer schon voreingenommen durch die sprachliche Weltauslegung.... Insofern ist die Sprache die eigentliche Spur unserer Endlichkeit. Sie ist immer schon über uns hinweg*).<sup>33</sup>

C'est donc le langage qui nous dépasse. Et dans cette conférence que nous venons d'évoquer, les deux traits essentiels (*Wesenzüge*) de l'être du langage, les deux moments qui caractérisent le langage, sont justement *Ichlosigkeit* et *Universalität* (le troisième est *Selbstvergessenheit*). Ce sont donc ces deux traits qui font signe vers un type de généralité qui ne serait pas soumis au transcendantalisme et à la « philosophie du sujet ». *Ichlosigkeit* veut dire que parler, c'est toujours parler à autrui - la dimension du dialogue étant, comme l'indique inlassablement Gadamer, essentielle pour le langage. Le langage appartient ainsi d'emblée à une sphère qui dépasse le domaine de la subjectivité : « *Insofern gehört Sprechen nicht in die Sphäre des Ich sondern in die Sphäre des Wir* ». <sup>34</sup>

Si la finitude de l'homme a à voir avec le caractère langagier de son expérience et non directement avec sa « mortalité » ou, autrement dit, si cette finitude de l'homme provient, comme nous sommes tentés de l'interpréter, de son rapport à la tradition qui constitue son interlocuteur suprême et qui lui assigne sa place dans la structure dialogale, alors il y a lieu de s'interroger sur le rapport entre le temps, la mort et le langage. Or, ce rapport entre le langage et la mort, c'est justement ce que le dernier Heidegger désigne comme impensé :

<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamer, « Mensch und Sprache », *Hermeneutik II*, p. 150.

Les mortels sont ceux qui ont la possibilité d'expérimenter la mort en tant que mort. La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Le rapport entre mort et parole, un éclair, s'illumine ; mais il est encore impensé. Il peut pourtant nous faire-signer et nous indiquer le mode sur lequel le déploiement de la parole nous intente en nous réclamant pour elle, et ainsi nous rapporte près de soi - pour le cas où la mort fait ensemble partie de ce qui nous intente. (*Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in die Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich belangt und so bei sich verhält, für den Fall, dass der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt*).<sup>35</sup>

La mort est ici pensée sous le signe des mortels (*Sterbliche*). Heidegger cependant laisse ouverte la question du rapport entre le mourir et le parler. La mort et le langage sont juxtaposés en tant qu'« attributs » de l'homme : seul l'homme meurt, seul l'homme parle. Chez Gadamer, tout au contraire, il s'agit d'écarter le mourir à partir du langage. « L'être qui parle et qui meurt », ce sont les deux plus vieilles déterminations de l'homme<sup>36</sup> ; on

<sup>34</sup> Hans-Georg Gadamer, « Mensch und Sprache », *Hermeneutik II*, p. 151.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 215 ; tr. fr. *Acheminement vers la parole*, p. 201.

<sup>36</sup> C'est justement le projet de Giorgio Agamben (Cf. Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Oxford, 1991) qui s'assigne la tâche d'examiner ce lien : c'est la question initiale de cette importante étude de Giorgio Agamben qui s'ouvre sur cette citation de Heidegger. Notamment, dans la tradition occidentale, l'homme apparaît comme être mortel et comme être parlant. Agamben propose d'examiner ce lien entre le langage et la mort sous l'aspect de la négativité. Partant du « *da* » de Heidegger et du « *Diese* » de Hegel, et en examinant le rôle de ces pronoms [dans la philosophie médiévale où il existe un lien essentiel entre la grammaire et l'ontologie (« le dieu des théologiens et aussi le dieu des grammairiens »), le pronom joue un rôle privilégié] dans la linguistique contemporaine, il démontre que les deux fonctionnent comme « shifters » (Jakobson). En d'autres mots, leur fonction consiste à rendre possible le passage

voit pourtant comment pour l'être qui parle, « le mourir » devient, chez Gadamer, quelque chose de non pertinent. Parler absorbe le mourir : le plus universel et le plus général absorbe le plus singularisant. La mort « incommunicable », radicalement mienne, la mienneté la plus radicale s'estompe dans le médium universel qu'est le langage.

D'où les deux concepts de finitude : Heidegger affirme la finitude radicale, « fondée » en elle-même, tandis que Gadamer « déduit » la finitude, c'est-à-dire qu'il n'est en mesure de l'affirmer que par rapport à l'infinitude, même si cette infinitude n'est qu'infinitude du dialogue. Le véritable fondement de la finitude chez Heidegger se situe dans le rapport que le

---

du langage à la parole, c'est-à-dire entre le code et le message, de sorte que le langage indique ainsi sa propre instance. Assurant le lien entre la signification et l'indication, ils ouvrent la possibilité de l'actualisation du langage. Ce n'est que par le biais de cette fonction que s'ouvre la question de l'être et du langage. Or, ce qui est ici supposé par cette autoréférentialité du langage, c'est la voix ; la voix en tant que « pure indication », car ce n'est qu'à partir de la prononciation, de la voix vive que la « contemporanéité » et une situation existentielle de l'événement du langage peuvent avoir lieu. Ainsi, en dernière analyse, la voix ne peut pas être prononcée dans le langage dont elle ouvre la possibilité : la Voix silencieuse (en majuscule pour la distinguer de la *phonè* des animaux) apparaît comme le « suprême shifter », le shifter de tous shifters : « Tout shifter est structuré comme Voix ». La Voix, dans son lien avec la voix silencieuse, la voix qui n'appartient pas aux hommes, comme le lieu de la négativité, découvre son lien avec la mort. Or la Voix, dans sa négativité se démontre inséparable de la métaphysique. Car ce n'est pas la voix que la pensée occidentale sur le langage comprend comme origine, mais plutôt la *grammè*. *Grammè* s'avère comme quelque chose qui présuppose et la voix et sa suppression. Dans cette perspective, ce que Derrida pensait pouvoir être une voie pour un dépassement de la métaphysique ne serait que sa fondation négative. Agamben, en effet, ne consacre à Derrida que quelques phrases, qui méritent d'autant plus d'être citées : « *For metaphysics is not simply the primacy of the voice over the grammar. If metaphysics is that reflection that places the voice as origin, it is also true that this voice is, from the beginning, conceived as removed, as Voice. To identify the horizon of the metaphysics simply in that supremacy of the phonè and then to believe in one's power to overcome this horizon through the grammar, is to conceive of metaphysics without its coexistent negativity. Metaphysics is always already grammatology and this is fundamentology in the sense that the grammar (or the Voice) functions as the negative ontological foundation* ». p. 39.

*Dasein* maintient avec sa mort, avec sa fin, tandis que chez Gadamer le fondement de la finitude se situe dans le rapport que le *Dasein* entretient avec le langage, avec ce qui le dépasse. Chez Heidegger, la finitude c'est la finitude de la temporalité, et elle est appelée *Sein zum Tode*. La finitude, pour Gadamer, signifie que le langage exerce sa suprématie sur le « sujet » ; elle traduit la position dominante du langage par rapport à l'être humain. Tout se passe comme si les deux définitions les plus anciennes de l'homme trouvaient leur reformulation ultime et contemporaines chez Gadamer et chez Heidegger : chez Gadamer, la finitude de l'homme en tant qu'être qui parle et qui meurt se déduit du caractère langagier de son être, alors que chez Heidegger elle provient de sa mortalité.

Quelques années après la publication de « *Der Weg in die Kehre* » Gadamer révisera sa position au sujet de la question de la mort chez Heidegger. Dans cette recension du livre de Werner Marx<sup>37</sup> qui se présente comme une autocritique, il formulera le propos suivant : « *Von Marx konnte ich lernen dass das* (son jugement sur la question de la mort dans *Sein und Zeit*) *nur bedingt richtig ist* ». <sup>38</sup> Et c'est grâce à Werner Marx qu'il a compris qu'il est vrai que ce thème chez le dernier Heidegger ne disparaît pas mais plutôt trouve sa formulation conceptuelle.<sup>39</sup> Or, quoi qu'il en soit de cette question chez le dernier Heidegger, et malgré cet aveu de Gadamer, sa position, au fond, n'a subi aucune modification. En ce sens, il ne renonce pas à son argumentation mais plutôt la répète. En effet, il s'agit d'une récapitulation : l'introduction du thème de la mort dans le contexte de

<sup>37</sup> Hans-Georg Gadamer, « Gibt es auf Erden ein Mass ? », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 333-349.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer, « Gibt es auf Erden ein Mass ? », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 338.

<sup>39</sup> Dans une note de cette recension, Gadamer avoue qu'il avait tort quand il croyait que l'introduction du thème de la mort dans *Sein und Zeit* n'était qu'une improvisation. La publication des cours qui précèdent *Sein und Zeit* l'a convaincu de son erreur.

l'argumentation de *Sein und Zeit* était superflue : pour rendre compte de la finitude et de l'historialité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein*, il suffit de constater le passage du temps, ou plus exactement, cette finitude et cette historialité résident dans l'irréversibilité du temps : « *Aber die Geschichtlichkeit und Endlichkeit des Daseins bestätigt sich in jedem Augenblick, da die Vergehende Zeit unumkehrbar ist* ». <sup>40</sup>

De fait, la mort, telle qu'elle est conçue chez Heidegger, fait signe vers deux choses : d'abord vers la singularité, mais aussi vers le néant. C'est justement le lieu où s'enchaîne le projet de Werner Marx.<sup>41</sup> D'où sa thèse centrale : la mort est l'intermédiaire entre l'être et le néant (*Sein und Nichts*). Le « désespoir » (*Hilflosigkeit*) face à la mort « ouvre » le *Dasein* vers autrui. Ainsi interviennent les « anciennes vertus » (*alte Tugend*) que sont l'amour (*Liebe*), la pitié (*Mitleid*) et la reconnaissance (*Anerkennung*). Selon Marx, le *Dasein* face à la mort, partant de l'isolement et de l'indifférence (*Gleichgültigkeit*) envers autrui, va vers la solidarité. Ce qui pourrait conduire vers la fondation d'une éthique non-métaphysique. Et ici, Gadamer est contre Marx : selon lui, ce qui est premier, c'est la solidarité ; elle n'a pas besoin d'être, pour ainsi dire, dérivée d'un abandon à soi devant la mort. La solidarité, qu'on trouve dans les *Liebensgemeinschaften* (communautés qui sont liées par l'amour) telles que la famille, l'école, etc., insiste Gadamer, vient en premier. C'est d'emblée la solidarité qu'on éprouve ; il n'est pas nécessaire de parcourir ce chemin que propose Marx, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire de partir du désespoir devant la mort qui est à la base de « l'indifférence » envers autrui, pour arriver aux « anciennes vertus ». Ce

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, « Gibt es auf Erden ein Mass ? », *Neuere Philosophie I*, GW Bd. 3, p. 338.

<sup>41</sup> Sur cette question de Hölderlin et sur sa « mésinterprétation » chez Heidegger, cf. aussi Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1994, p. 369-372.

n'est pas le désespoir devant la mort qui nous « ouvre » à autrui. Et sur ce point, comme l'affirme Gadamer, l'analyse qu'offre *Sein und Zeit* est irréfutable : « L'expérience de la mort renvoie toujours à la singularité » (*radikal auf einem selbst zurückwirft*).

De fait, cette critique gadamerienne du projet de Marx fait la lumière sur la spécificité de sa propre position. Cependant, cette singularité de l'expérience de la mort que Gadamer partage avec Heidegger, lorsque replacée sur le terrain de sa propre philosophie herméneutique ne peut pas même apparaître comme une difficulté. Car, pour Gadamer, toute la problématique trouve son point de départ et sa résolution, comme nous l'avons souligné plus haut, dans la tradition qui s'exprime dans le médium universel du langage.

Notons ici une autre différence capitale entre Heidegger et Gadamer qui apparaît dans cette recension et qui tient à la conception de l'historialité : chez Heidegger, le *Dasein* n'est pas temporel parce qu'il est dans l'histoire, mais plutôt inversement, il est « *geschichtlich* », il existe historiquement, parce qu'il est temporel. « L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du *Dasein* » (*Das eigentliche Sein zum Tode, das heisst die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins*).<sup>42</sup> Chez Gadamer, par contre, c'est bien à partir de l'histoire que se détermine la finitude humaine.

En comparant la position de Gadamer avec celle de Marx, Pöggeler remarque que ce dernier est plus proche de Heidegger. Cela provient du fait que Gadamer réinterprète Heidegger à partir d'une position de la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*). Nous pensons que cette réinterprétation de la

philosophie de Heidegger ne se borne pas exclusivement à la problématique en question, mais qu'elle peut servir à caractériser une des démarches fondamentales de la philosophie herméneutique.

Ce n'est pas un hasard si Gadamer a besoin de Graf Yorck, et ce, non seulement en tant que bon luthérien, mais, avant tout, en tant que celui qui - par le concept de vie - opère une médiatisation entre la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et *La crise* de Husserl. (*Nicht von ungefähr braucht Gadamer den Grafen Yorck nicht nur als guten Lutheraner, sondern vor allem als jenen, der durch den Begriff des Lebens zwischen Hegels Phänomenologie des Geistes und Husserls Krisis-Werk vermittelt*).<sup>43</sup>

Nous tenons à souligner l'importance de cette remarque de Pöggeler, car il nous semble que Hegel et Husserl sont précisément les deux penseurs dont l'influence est le plus notable dans l'herméneutique philosophique. En réalité, comme semble le laisser entendre Pöggeler, ce sont les deux penseurs dont la philosophie est à maints égards plus proche de Gadamer que de la pensée de Heidegger.

Pour vérifier la thèse selon laquelle Gadamer s'inspire de la *Lebensphilosophie*, il convient de lire la conférence qui s'intitule « La mort comme question ».<sup>44</sup> Le titre fait écho bien évidemment à Heidegger : la mort c'est d'abord la question. De plus, étant donné que cette conférence n'est pas une critique (du moins explicite) de la conception de la mort chez Heidegger, mais qu'elle traite plutôt de cette question à partir des prémisses propres à l'herméneutique, elle nous offre la possibilité de voir comment

---

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* p. 386 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 266 (souligné par Martin Heidegger).

<sup>43</sup> Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, p. 378.

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Tod als Frage », *Neuere Philosophie II*, Bd. 4, p. 161-172 ; tr. fr. « La mort comme question », *Langage et vérité*, p. 113-127.

cette problématique réapparaît chez Gadamer sous un aspect, pour ainsi dire, plus « positif ».

Ainsi, par exemple, Gadamer peut commencer cette conférence en évoquant la tradition, la tradition de l'Occident bien entendu, et c'est justement ce commencement qui déjà dévoile tout l'abîme qui sépare l'herméneutique phénoménologique de Heidegger de *Sein und Zeit* et l'herméneutique philosophique de Gadamer. Le début de ce texte entame la question de la mort en se tournant vers la tradition et, de surcroît, en en promettant une nouvelle interprétation. Pour Heidegger, l'analytique de la mort, ontologiquement et méthodologiquement, précède toute les spécificités culturelles, et elle cherche à formuler ce qui serait valable dans toute tradition. La tradition - ce qui chez Heidegger est mis entre parenthèses - devient chez Gadamer le point de départ .

Il semble que toutes ces approches qui sont exclues et mises entre parenthèses par Heidegger réapparaissent chez Gadamer. Ainsi, par exemple, pour Gadamer il n'est aucunement problématique et aporétique de commencer sa conférence par une différence éminemment anthropologique :

La véritable distinction de l'homme par rapport à tous les êtres vivants engendrés par la nature, c'est qu'il enterre ses morts et qu'il dirige son sentir, son penser, son imaginer vers la tombe.<sup>45</sup>

Concentrons-nous sur le concept de certitude. Gadamer pose la question suivante : le savoir de la mort, la certitude de la mort (qui est un des traits de la « définition » de la mort chez Heidegger), n'est-elle pas secondaire, par rapport à la certitude de la vie ? Ainsi, l'aporie épicurienne

réapparaît ici chez Gadamer dans la formulation suivante : comment peut-on s'interroger sur la mort quand toute question est « supportée par le vivant » ?

C'est la certitude de la vie qui reste incontournable ; cette certitude rend possible, supporte et « porte » la certitude de la mort. Dans le meilleur des cas, nous ne pouvons penser que l'angoisse, et non la mort ; la pensée de la mort reste toujours supportée par le vivant. Or cette aporie qui, selon Gadamer, n'est que méthodologique, contient déjà en soi la réponse : sa solution tient à la « transcendance de la vie » (*Transzendenz des Lebens*), à savoir à la qualité de la vie d'aller au-delà de soi, hors de soi, la vie étant une « surabondance » (*Überfluss*). Pour clarifier et pour justifier son idée, Gadamer se réfère explicitement à Simmel :

Je voudrais expliciter la direction dans laquelle je cherche la réponse à l'aide du concept de la transcendance de la vie. C'est une expression de Georg Simmel.<sup>45</sup>

Il faudrait s'arrêter ici car Simmel est l'auteur qui pourrait nous servir de lieu de délimitation entre l'herméneutique de *Sein und Zeit* et l'herméneutique gadamerienne. Simmel est, au sujet de la question de la mort, l'auteur dont se réclame Gadamer et en même temps celui que Heidegger rejette explicitement. De plus, Heidegger et Gadamer ont en vue le même livre de Simmel ; il s'agit de *Lebensanschauung*.<sup>47</sup> Dans une des rares notes de *Sein und Zeit*, la philosophie de Simmel est explicitement rejetée par Heidegger. Le nom de Simmel figure dans cette note avec celui de Jaspers et de quelques autres qui, tout en ayant un certain mérite, n'ont

<sup>45</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Tod als Frage », *Neuere Philosophie II*, Bd. 4, p. 162 ; tr. fr. « La mort comme question », 1995, p. 114.

<sup>46</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Tod als Frage », *Neuere Philosophie II*, Bd. 4, p. 168 ; tr. fr. « La mort comme question », 1995, p. 122.

pas accédé au phénomène de la mort, comprise comme structure ontologique. Simmel, malgré qu'il ait bien compris l'indissolubilité de la mort et de la vie, n'a pas fait la distinction entre la problématique biologique et celle du domaine proprement ontologique.<sup>48</sup>

Pour Gadamer, tout au contraire, Simmel est l'auteur qui lui ouvre la voie de sa recherche sur la question de la mort et qui par sa conception de la « transcendance de la vie » (*Transzendenz des Lebens*) lui semble offrir la résolution de maintes apories. Il convient donc de s'arrêter ici et de rappeler, ne serait-ce que schématiquement, certaines thèses défendues par Simmel dans sa *Lebensanschauung*<sup>49</sup> et qui sont pertinentes pour notre propos. Ceci nous permettra, d'une part, de faire apparaître la proximité et la parenté de la position de Gadamer avec celle de la *Lebensphilosophie* dans sa version simmélienne. D'autre part, ceci nous permettra du même coup d'établir avec une netteté certaine la différence entre Gadamer et Heidegger.

---

<sup>47</sup> Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, zweite Auflage, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1922.

<sup>48</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 249 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 184. Toutefois, selon le témoignage de Gadamer, dans une note de *Vérité et Méthode*, Heidegger lui a parlé, vers 1923, de Simmel avec admiration. De plus, selon Gadamer, cette admiration ne se bornerait pas à la personnalité de Simmel, mais porterait plutôt sur son œuvre et sur *Lebensanschauung* en particulier. Cf. *Wahrheit und Methode. Hermeneutik I*, GW Bd. 1, p. 247.

<sup>49</sup> Que la problématique du temps se trouve constamment au fond de ces questions est attesté par la définition de la vie que nous trouvons chez Simmel dans le premier chapitre : « *Die Existenzart, die ihre Realität nicht auf den Gegenwartsmoment beschränkt und damit Vergangenheit und Zukunft ins Irreale rückt - deren eigentümliche Kontinuität vielmehr sich realiter jenseits dieser Scheidung hält, so dass ihre Vergangenheit wirklich in die Gegenwart hineinexistiert, die Gegenwart wirklich in die Zukunft hinausexistiert - diese Existenzart nennen wir Leben* » (p. 12). Simmel soulève d'ailleurs la même objection contre Kant, c'est-à-dire l'objection contre la « subjectivité » ou l'irréalité du temps chez Kant, que nous avons traitée dans le chapitre précédent. Pour la philosophie de la vie, en effet, le temps doit être réel : « *Nur für das Leben ist die Zeit real...* » (p. 11).

Notamment, il nous semble qu'il y a une complicité réelle entre les difficultés auxquelles se heurte l'herméneutique de Gadamer et celles rencontrées par Simmel à l'époque de *Lebensanschauung*. Du reste, ces difficultés ne se bornent pas exclusivement à la problématique spécifique de la mort. Dès lors, il semble que la philosophie de Simmel soit en mesure d'offrir des solutions susceptibles d'être acceptées par Gadamer. Ainsi, dans ce premier chapitre de *Lebensanschauung*, dont se réclame Gadamer, il s'agit de s'engager dans la plus grande difficulté d'une philosophie de la vie, ou en d'autres termes de pénétrer dans la « problématique métaphysique ultime de la vie » (*eine letzte metaphysische Problematik des Lebens*), c'est-à-dire de comprendre la vie comme la continuité, et en même temps comme le « moi » déterminé. Cette problématique se concentre autour de l'individualité de la vie, car la vie est, poursuit Simmel, au fond, individuelle : ce qui implique toute une série de contradictions logiques, la vie étant à la fois la limite illimitée, capturée et libre, subjective et objective, formée et ce qui rompt la forme. Et ce sont bien évidemment ces contradictions - certes dans une autre forme - qui réapparaissent dans l'herméneutique de Gadamer.

Cela explique pourquoi Gadamer peut reprendre littéralement l'idée de ce premier chapitre : la vie est conçue comme ce qui englobe la mort.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Ce qui correspondrait aussi à une compréhension de la mort que Bollnow décrit sous la rubrique « *Die romantische Deutung* » : La vie, sa permanence, se démontre comme ce qui englobe l'éternel échange de la vie et de la mort : « *Nur im ewigen Wechsel von Leben und Sterben erhält sich der ewige Strom eines übergreifenden Lebens* » (p.115). Cette interprétation de la mort du point de vue d'une philosophie de la vie (*Lebensphilosophische Todesdeutung*) qui comprend la vie et la mort dans leur unité, (Bachofen : « *Identität von Leben und Tod* »), se retrouve chez les poètes, (Hofmannsthal, Rilke) mais curieusement, à en croire Bollnow, non pas chez les philosophes. À la différence des poètes, les philosophes n'ont pas compris la mort, et ici pour Bollnow la philosophie de Fichte est exemplaire, où la mort est comprise dans les termes d'une simple opposition figée et pétrifiée à la vie. Parmi les philosophes, seul Simmel, (ni Dilthey ni Nietzsche n'ont compris la mort car, chez eux, la

Chez Simmel, c'est le concept de la vie conçu comme absolu qui, au fond, est pour ainsi dire « superposé » à la vie et à la mort comme relatives, car le concept absolu de vie « comporte » la mort comme « *genus proximum* » ; la vie, et la vie comme vraie absolue, contient en soi la mort ; la mort n'étant rien d'autre que « *hinausgehen des Lebens über sich selbst* » et l'idée d'immortalité n'étant rien d'autre que le sentiment accumulé de cet « aller au-delà de soi-même ».

Or, malgré l'affirmation de Gadamer selon laquelle le phénomène de la mort n'est pas ici dissimulé (*[es] gibt kein Verdecken des Todes durch die Sicherheit unserer Lebensgewissheit*), il est nécessaire de mettre cette thèse en contraste avec celle de Heidegger et de souligner ainsi la différence au sujet du concept de certitude : chez Gadamer, c'est la certitude de la vie (*Lebensgewissheit*) qui vient en premier et non pas la certitude de la mort (*Todesgewissheit*). En ce sens, Gadamer peut parler d'un « dépassement de la mort » (*Überwindung der Todesgewissheit*), ce qui pour Heidegger n'est point possible. D'où la thèse qui clôt la conférence selon laquelle « l'incompréhensibilité de la mort est le plus grand triomphe de la vie ». <sup>51</sup> La thèse rassurante et humaniste qui croit en la force de la vie, en sa capacité d'aller « hors de soi », s'exprime sur un ton fort éloigné de celui de l'analyse de Heidegger.

L'aporie, chez Gadamer, est formulée en termes de philosophie de la vie et elle est résolue par l'absoluité de la vie. La vie devrait à la fois

---

mort est quelque chose d'étrange qui se soustrait à la compréhension, qui doit rester « en dehors ») a compris le problème de la mort « dans sa profondeur » et, à bien des égards, il suit les conceptions romantiques. De plus, il a le mérite de traduire en concepts ce qui était dit dans les « témoignages poétiques ». Cf. Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958, p. 113-120.

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, « Der Tod als Frage » *Neuere Philosophie II*, Bd. 4, J.C.B. p. 172 ; tr. fr. « La mort comme question », p. 127.

dépasser la philosophie du *cogito* et de la mienneté sans supprimer l'individuel. En s'appuyant sur Simmel, Gadamer croit pouvoir échapper aux contradictions, car chez Simmel, la vie est certes individuelle, mais elle est aussi et en même temps « objective » et « absolue ». Mais dès lors, Gadamer ne peut éviter les conséquences d'une ontologie de la vie.

En effet, la mort n'est-elle pas ici conçue comme une transgression (*Übergang*), ne serait-ce que comme dépassement de la vie par elle-même, ne serait-ce que dans une tentative de comprendre la mort comme quelque chose qui « appartient » à la vie et comme une négation d'une fin absolue ? Cette conception de la mort, ne peut-on pas la classer sous la rubrique que Heidegger nomme « métaphysique de la mort » ?

Cette conférence donne un témoignage d'une proximité de l'herméneutique philosophique à la *Lebensphilosophie*, et on voit dans quelle mesure Gadamer s'inspire ici de Simmel et non pas de Heidegger. Et, en se plaçant dans un contexte plus général, cela peut nous aider peut-être à mieux comprendre deux affirmations de Gadamer qui portent sur son rapport à Heidegger.

J' [ai parlé] de la conscience de l'efficience de l'histoire qui est plus être que la conscience, en me rattachant au concept de l'herméneutique de *Être et Temps...* (*ich [sprach] in Anknüpfung an den Hermeneutik-Begriff von Sein und Zeit von dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein... das mehr Sein als Bewusstsein sei*).<sup>52</sup>

Mon propre motif d'introduire le concept de conscience de l'efficience de l'histoire était de frayer le chemin vers le dernier Heidegger. (*Mein eigenes Motiv, den Begriff des*

<sup>52</sup> Hans-Georg Gadamer, « Gibt es auf Erden ein Mass ? », GW Bd. 3, p. 346-347.

*wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins einzuführen, lag aber gerade darin, zum späten Heidegger den Weg zu bahnen).*<sup>53</sup>

Deux affirmations d'autant plus énigmatiques, (la première en effet fait écho à la célèbre définition de Marx) quand on sait que tout au long de son cheminement Heidegger a visé une *Destruktion* du concept de conscience en le dénonçant comme éminemment cartésien. Certes, Gadamer connaît très bien cette intention, mais il n'en demeure pas moins qu'il « réintroduit » ce concept. À ses yeux, il semble n'y avoir rien de contradictoire dans cette reprise du concept de conscience, car il le pense à maints égards selon le modèle de la philosophie de la vie. Selon nous, cette proximité de l'herméneutique et de la philosophie de la vie ne se bornerait pas uniquement aux concepts de temps et de mort, mais aussi au concept de conscience, et ce, même si Gadamer reste muet à cet égard. Dès lors, contrairement à ce qu'il affirme, il nous semble que Gadamer ne s'engage pas sur le « chemin » (*Weg*) menant au dernier Heidegger, mais plutôt à celui qui mène à une *Lebensphilosophie*.

#### **b) Derrida : la différance n'est pas la finitude**

Par la problématique de la limite (*Grenze*) qu'induit la philosophie de la vie de Simmel,<sup>54</sup> nous rejoignons pour ainsi dire indirectement Derrida. Bien que Simmel ne soit pas l'auteur auquel se réfère Derrida, il est cependant possible d'enchaîner ici son *Aporie* à *Lebensanschauung*, car la problématique des frontières et des limites ainsi que celle du « passage des

<sup>53</sup> « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik » *Hermeneutik II*, GW Bd. 2, p. 10.

<sup>54</sup> Il est à noter que Simmel comprend le concept de vie comme ce qui en même temps pose et transgresse la limite, limite qui n'est pas que spatiale mais également temporelle.

frontières » n'a cessé d'occuper Derrida pendant ces dernières années. En effet, Derrida aborde cette problématique de différentes façons, sous différents angles, toutefois c'est bien l'aspect éthico-politique qui, à chaque fois, l'intéresse avant tout. C'est donc dans ce contexte qu'il faut aussi comprendre *Apories*.

Ainsi, le discours sur la mort, nous dit Derrida, comporte toujours « une rhétorique de frontières ». De toute évidence, cette « rhétorique », ainsi que la thématique du « passage des frontières », représentent l'enjeu le plus important de l'analyse heideggérienne de la mort. Dans *Apories*, Derrida distingue les trois formes de limites chez Heidegger et il les nomme « la clôture problématique », « la frontière anthropologique » et « la démarcation conceptuelle ». Par ailleurs il énumère - en essayant, selon ses propres mots, de « formaliser » son propos - ce qui constituerait les frontières infranchissables de l'*Abgrenzung* heideggérienne : d'abord, il y a la distinction ou la frontière qui passe entre le finir (*Enden*) et le mourir proprement dit (*Sterben*), à savoir la distinction qui recoupe celle entre tout autre vivant et l'homme. C'est la différence capitale qui est à la base de toute autre différence. Ensuite, il y a la délimitation du champ du questionnement proprement ontologique par rapport aux autres approches possibles, et finalement une distinction au niveau des concepts correspondant à chacun de ces domaines. Dans cette perspective, comme le remarque Derrida, seule l'analytique existentielle de la mort n'aurait pas de frontières. Étant donné qu'elle est dite universelle et ontologique, elle serait bien entendu universellement valable et dépasserait toutes les limitations régionales.

En effet, tout *Apories* se donne comme un long commentaire « corollaire » de l'analytique existentielle de la mort. L'ensemble de l'ouvrage ne cessera de paraphraser, de « répéter », de varier les questions de cette rigoureuse *Abgrenzung* heideggérienne, pour la déstabiliser, pour la

déplacer, pour faire apparaître ses apories inhérentes, et pour les remettre en question.

La stratégie de la lecture derridienne consiste justement à tenter de franchir ou de compromettre ces frontières établies par Heidegger. Et d'ailleurs, dirions-nous, toutes les tentatives de critiquer ou de se distancier de Heidegger sur la question de la mort ne reviennent, au fond, qu'à ceci : tenter d'effacer les frontières que trace si rigoureusement le paragraphe 49 de *Sein und Zeit*.<sup>55</sup>

Ainsi, il remettra en question la distinction entre « ma mort » et celle d'autrui. À cet égard Derrida pose la question de savoir dans quelle mesure la mort peut être la mienne. Peut-on parler de « ma mort »? Ou disons-le dans un langage traditionnel : dans quelle mesure peut-elle être « subjective »? En d'autres termes, Derrida tâche, d'une certaine manière, de réconcilier Lévinas et Heidegger (par la distinction *ableben/sterben*).<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Cet effacement des frontières de l'analyse heideggérienne et à partir de Heidegger, est effectué le plus radicalement chez Fink. Cf. Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1979. Dans l'anthropologie de Fink tout se passe, pour ainsi dire, « au même niveau », et c'est la compréhension de la mort qui détermine la compréhension du *Sein*. Tous les domaines y sont co-originaires et avec cet effacement des frontières c'est aussi la hiérarchisation - un des moments essentiels de l'analytique de la mort - qui est mise à l'écart. Fink, en réalité, ne cesse de brouiller tout ce que Heidegger distingue rigoureusement, et par conséquent de « contaminer » la pureté du domaine ontologique. (Et à cet égard, il existe une proximité stratégique avec Derrida). Il ne fait que « supplémenter » les concepts heideggériens pour éviter la *Einseitigkeit* ou ce qu'il appelle la *Verabsolutisierung* d'une approche (évidemment celle de Heidegger). Cet élargissement, ou cette complémentarité de la position heideggérienne, consiste d'abord en une autre possibilité inhérente au *Dasein*, à savoir la possibilité de tuer. Cette possibilité, ouvre pour ainsi dire, la dimension sociale, manquante chez Heidegger, ou ce que Fink appelle « *Polis zum Tode* ».

<sup>56</sup> C'est également Fink qui essaie de réconcilier « ma mort » et « la mort d'autrui » : en démontrant que dans ce contexte la différence subjective/objective est nettement insuffisante, tout comme celle entre *Erlebnis/Ereignis*. Évoquant à cet effet ce qui, selon lui,

Ensuite, il tente de brouiller la frontière qui sépare l'homme des autres vivants, et si nous comprenons bien, le plus audacieux du projet derridien consiste à brouiller la frontière même qui sépare le vivant et le non-vivant.

Maintenant, nous tenterons, pour notre part, de « formaliser » ou de regrouper l'argumentation de Derrida. Elle se développe, semble-t-il, en trois lignes d'argumentation principales. 1) Premièrement, dans l'expression aporétique « la possibilité de l'impossibilité », il cherche à démontrer l'impossibilité même de l'aporie. Derrida reste dans l'aporie, mais lit « la possibilité de l'impossibilité » à partir de l'impossibilité. 2) En deuxième lieu, il essaie de montrer les résistances métaphysiques chez Heidegger. 3) Enfin, Derrida démontre que Heidegger réintroduit subrepticement des motifs qui proviennent directement de la théologie.

D'abord, voyons la première ligne d'argumentation qui, en effet, vise ce « comme tel » de la mort assigné exclusivement à l'homme par Heidegger. Notons également que, pour Derrida, il n'y a pas chez Heidegger de rupture au sujet de la mort, ou bien s'il y a certains déplacements, certaines nuances, ils n'ont aucune importance dans le contexte qui est le sien. À cet effet, il cite et commente le passage important de *Holzwege* que

---

apparaît chez Heidegger comme un danger de « solipsisme » dans la philosophie de la mort. (« *Solipsismus* » in der *Todesphilosophie*), ou bien un « ponctualisme existentiel » (« *Wenn das menschliche Dasein jeweils je-meinig ist, so scheint ein existenzieller Punktualismus die rechte Konsequenz zu sein* », p. 99), il propose plutôt de concevoir la mort comme étant à la fois la plus individualisante et la plus enracinée dans le *Lebensgrund* : « *Der Fremde Tod ist nicht der 'objektive', äusserliche Tod, der ein biologisches Ereignis, eine konstaterbare Tatsache ist – und weiter nichts. Und der eigene Tod ist auch nicht der erlebte, von innen her erfahrene, spezifisch 'menschliche Tod'* » (p. 141-142). Et dans un enchaînement que nous pouvons lire comme une critique de Heidegger, Fink poursuit ainsi : « *Man kann nicht mit Recht sagen, dass der Fremdtod geringeren Ranges sei in seiner Erschliessungskraft für das Wesen des Todes als der eigene* » (p. 142). Ce n'est pas cependant par une conclusion

nous avons déjà cité, sans signaler le moindre changement de position chez Heidegger qui pourtant semble s'annoncer par le concept de « *Sterbliche* ». Ce qui importe aux yeux de Derrida, c'est ce « comme tel » ; à savoir « la mort comme telle ». Tout se passe comme si l'impensé du rapport de la mort et du langage consistait exclusivement en la possibilité de nommer la mort, à savoir de dire la mort comme telle. Ce passage n'intéresse Derrida que dans la mesure où il nous parle du « comme tel » de la mort, de « la mort comme telle ». C'est donc ce « comme tel de la mort » que Derrida retient de ce passage en le transférant dans le contexte de *Sein und Zeit*, et en s'efforçant de démontrer que le plus authentique est le plus inauthentique.

C'est donc en regard de cette distinction entre authenticité et inauthenticité, qui lui apparaît comme un « point faible » (et pour les autres aussi) de *Sein und Zeit*, que Derrida entend développer sa critique du concept heideggerien de la mort. De plus, s'appuyant sur ce qui, selon ses propres mots, représente « un geste analogue quoique différent », <sup>57</sup> à celui qu'il avait esquissé au sujet du temps chez Heidegger, il essaiera donc d'effacer ou de brouiller la frontière entre l'authentique et l'inauthentique : tout comme il n'existe pas de concept de temps authentique, il n'y a pas non plus le concept vulgaire de la mort.

Aussi, Derrida croit-il pouvoir tourner contre Heidegger lui-même cette « possibilité de l'impossibilité » de la définition de la mort de l'analytique existentielle et de la comprendre littéralement, <sup>58</sup> pour la lire ainsi :

---

inductive que l'homme acquiert la certitude de sa propre mort, ce serait plutôt *a priori* - et à cet égard, Fink est en parfait accord avec Heidegger.

<sup>57</sup> Jacques Derrida, *Apories*, p. 34.

<sup>58</sup> Derrida, au moment où il veut retourner la thèse principale de Heidegger contre lui-même, évoque Blanchot, qui ne cesse de méditer l'impossibilité de mourir. En effet, Il s'agirait pour Derrida de savoir seulement « dans quel sens (au sens de la direction et du trajet) on lit l'expression "possibilité de l'impossibilité" ». Jacques Derrida, *Apories*, p. 134.

... la mort est bien la possibilité de l'impossible et donc *la possibilité de l'apparaître comme tel de l'impossibilité d'apparaître comme tel...*<sup>59</sup>

D'où la thèse suivante : la mort comme telle n'est pas possible. Et Heidegger, remarque Derrida, ne prend jamais en considération la contradiction évidente de ce propos. L'homme ne serait pas non plus en mesure de connaître la mort comme telle. En effet, la stratégie de Derrida consiste à comprendre littéralement, « la possibilité de l'impossibilité » (Heidegger ne la prend jamais en considération, remarque Derrida). Ce qui est, dirions-nous, le bon sens même : si l'impossibilité est la possibilité, si la possibilité ultime se dévoile comme une impossibilité, alors on peut attribuer à la mort tous les termes contraires :

Dès lors, le propre du *Dasein* se voit, du dedans le plus originaire de sa possibilité, contaminé, parasité, divisé par le plus impropre.<sup>60</sup>

La possibilité la plus authentique serait l'inauthentique. Et par conséquent il ne serait plus possible de distinguer les différentes modalités

---

Ainsi Blanchot parle de la mort qui précède la vie, et de la vie qui ne commence que par tuer *infans*. (« on tue un enfant » ; ce concept *d'infans* est emprunté à la psychanalyse de Leclaire). C'est donc le meurtre qui rend possible le parler. Cette mort qui « s'amortit d'elle même », c'est la mort qui ne permettra ni négativité ni *Aufhebung*. Dans un fantastique retournement, Blanchot donne sa « définition » de la vie : « la mort impossible nécessaire ». Comme le remarque Derrida, le texte de Blanchot n'est pas une critique ni une approbation, mais il s'agit d'une neutralité, qui se donne comme une possible analytique de la mort qui se déploie à partir de l'impossibilité. On peut entendre le texte de Blanchot, comme un écho, qui répond terme à terme, en les inversant cependant, à l'analytique existentielle de Heidegger ; à la liberté, la possibilité et la certitude de Heidegger correspondent la mort incertaine, la mort qui n'est pas la mienne, « la mort impossible nécessaire » de Blanchot. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980.

<sup>59</sup> Jacques Derrida, *Apories*, p. 133.

<sup>60</sup> Jacques Derrida, *Apories*, p. 134.

du « finir » (*Enden*) ; et la différence entre mourir, périr et décéder ne pourrait plus être assurée. Il en irait de même pour toutes les autres limites que l'analytique de la mort veut maintenir. Selon Derrida, ce « comme tel » de la mort, étant le fondement de l'analytique existentielle, s'avérerait ce qui la « ruine ».

2) Or, la vraie attaque porte sur le concept heideggérien de « *Diessigkeit* ». C'est autour de ce concept que Derrida essaye « d'entamer » l'analytique de la mort ou, pour reprendre la métaphorique derridienne, d'infecter, de contaminer la pureté du phénomène. Cette attaque se rattache à celle que Derrida a formulée dans *Fins de l'homme*, trente ans plus tôt. C'est justement autour de ce motif de la proximité de soi que Derrida concentre sa critique de Heidegger. Ce motif représenterait, selon la critique de Derrida, un trait proprement « métaphysique » au sens heideggérien de ce mot ; le privilège du *Dasein* de se tenir le plus proche de soi-même, ce qui, avec l'ensemble des métaphores de la « proximité », et malgré toutes les distances prises par rapport à l'humanisme, « réinscrirait » Heidegger sur le sol métaphysique. À cet égard, *Apories* n'apporte, au fond, rien de nouveau, mais plutôt témoigne d'une nouvelle accentuation du projet derridien, et de son insistance sur la thématique « politique » ainsi que sa dimension pratique qui est placée ici sous l'aspect de la problématique des frontières.

Il s'agit pour Derrida de dénoncer la décision heideggérienne d'entreprendre l'analytique de la mort à « partir de l'ici », de ce « côté-ci », et ce malgré le fait qu'il ne faille pas confondre cet ici avec un « ici-bas » de la chrétienté. La décision heideggérienne qui privilégie « de ce côté-ci », « *das Diesseits* », provient du caractère fini du temps, du *Dasein*, de sa finitude. Et comme le remarque Derrida, Heidegger est ici du côté de Kant (tout comme l'est le plus souvent Derrida lui-même). Toutefois Derrida oppose ici à Heidegger, du moins nous semble-t-il, un argument de type

hégélien, argument qui le place plutôt du côté de Simmel et - assez indirectement et étrangement - du côté de Gadamer.<sup>61</sup> En d'autres mots, il est nécessaire de franchir la frontière pour la connaître : on est déjà de l'autre côté de l'ici. La finitude ne pourrait se passer du concept de l'infinitude, la mortalité de celui d'immortalité, l'infini n'a de sens que pour un être fini, l'immortalité ne prend sens que pour l'être fini, et c'est aussi seulement l'homme qui peut connaître l'immortalité comme telle.

Nous aimerions ouvrir ici une parenthèse et toucher une question que soulève le passage suivant de Heidegger :

Dans le mourir des autres peut être expérimenté le remarquable phénomène d'être qui se laisse déterminer comme virage d'un étant du mode d'être du *Dasein* (ou de la vie) au ne-plus-être-là. La *fin* de l'étant comme *Dasein* est le commencement de cet étant comme sous-la-main. [*Am Sterben der Anderen kann das merkwürdige Seinsphänomen erfahren werden, das sich als Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. des Lebens) zum Nichtmehr Dasein bestimmen lässt. Das Ende des Seienden qua Dasein ist der Anfang dieses Seienden qua Vorhandenen*].<sup>62</sup>

Cette question fut déjà entamée par Sternberger et elle porte sur le « *Umschlag* » (virage) que subit le *Dasein* et qui est laissé dans l'ombre par Heidegger : « ...ob der Umschlag selber ein Sein habe und was für eines ! », <sup>63</sup> écrit-il. Ensuite, Heidegger, dans le passage cité, omet de rendre compte de ce qui est thématiqué ici, à savoir le simple fait qu'après la mort

<sup>61</sup> Simmel est contre Kant, car à ses yeux Kant apparaît « comme celui qui pose les frontières ».

<sup>62</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 238 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 177.<sup>63</sup> Adolf Sternberger, *Der Verstandene Tod*, Verlag von S.Hirzel in Leipzig 1934, p. 37.

d'un homme reste le cadavre.<sup>64</sup> Et il y a lieu de s'interroger sur le statut ontologique de ce type d'être. Ou disons-le dans un langage traditionnel : le cadavre n'est ni tout à fait « objectif » ni tout à fait « subjectif », car il s'agit d'une modalité d'être spécifique contenant quelque chose et de la sphère de la mort « d'autrui » et de la sphère de « ma propre mort ». Ainsi, comme le note Derrida, le cadavre n'appartient à aucune modalité ontologique que nomme l'ontologie fondamentale : il n'est ni *Vorhandene*, ni *Zuhandene*, ni *Dasein*.

A cet « oubli » ontologique correspondrait aussi une négligence anthropologique et thanatologique : on consacre très peu d'attention à cette problématique : comme le remarque Louis-Vincent Thomas,<sup>65</sup> l'un de deux auteurs (l'autre est Ariès) du domaine anthropologique auquel se réfère Derrida, on n'est jamais content du cadavre comme tel, ou de la « vitesse du cadavre » - on se dépêche toujours de le brûler ou de le balsamer.

Il serait intéressant de placer cette question dans le cadre de la problématique derridienne des « limites » et des frontières. Alors on pourrait poser les questions suivantes : Où se situe la limite dans le cadavre ? La limite passe-t-elle par le cadavre ? La limite heideggérienne, est-elle conçue exclusivement en termes temporels, à savoir comme limite qui n'a rien de spatial, comme l'arrêt du temps qui se projette. La mort n'apparaît-elle pas chez Heidegger être la limite, mais la limite temporelle, la limite à partir de

---

<sup>64</sup> Selon Sternberger, Heidegger à cet égard suit Hegel : « *Ganz ähnlich umkleidet Hegels Dialektik des Begriffs das fremde Element der Leiche (Rechtsphilosophie, paragraph 21 Zusatz) : Ein toter Mensch ist daher noch eine Existenz, aber keine Wahrhafte mehr, ein begriffloses Dasein : deswegen verfällt der Körper* » (cité ici d'après Sternberger). Adolf Sternberger, *Der Verstandene Tod*, p. 37.

<sup>65</sup> « Il est curieux de constater que, parmi les nombreux ouvrages consacrés aux problèmes de la mort, le cadavre se trouve quasi systématiquement escamoté ». Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975, p. 250.

laquelle le temps subjectif s'arrête, et à partir de laquelle il n'existe qu'un temps du *Mitsein*, temps objectif, temps pour les autres ? Comment déterminer le cadavre si la limite temporelle n'existe plus et la limite spatiale n'a pas encore cessé d'exister ?

3) Selon le troisième groupe d'arguments, Heidegger lui-même ne pourrait tenir l'ontologie fondamentale à l'intérieur des frontières qu'il lui a assignées:

Car malgré toutes les distances prises au regard de l'anthropo-théologie, voire de l'onto-théologie chrétienne, l'analytique de la mort dans *Sein und Zeit*, en réinscrit ou réimprime tous les motifs essentiels...<sup>66</sup>

Et Derrida énumère ces « motifs » : *Verfallen*, la *sollicitudo*, la *cura* (souci, *Sorge*), le péché, la culpabilité originaire (*Schuldigsein*), l'angoisse. Peu importe que l'ontologie fondamentale « en creuse encore l'originalité jusqu'à son fondement ontologique ». Or, cette objection contre l'ontologie fondamentale n'est pas neuve, car Derrida répète ici Löwith (Derrida ne le mentionne pas ici) et quelques autres. Écoutons Löwith :

Heidegger lui-même ne nous donne pas la réponse à cette question, mais seulement l'histoire de ses existentiels : ils proviennent tous de la tradition chrétienne, malgré le fait que mort, conscience, dette, souci, angoisse, et échéance soient ontologiquement formalisés, et comme les concepts du Dasein, neutralisés. (*Die Antwort auf diese Frage gibt uns nicht Heidegger selbst, sondern nur die Geschichte seiner Existenzialien : sie stammen insgesamt von der christlichen Überlieferung ab, sosehr*

---

<sup>66</sup> Jacques Derrida, *Apories*, p. 138.

*auch Tod, Gewissen, Schuld, Sorge, Angst und Verfallen ontologisch formalisiert und zu Begriffen des Daseins neutralisiert sind).*<sup>67</sup>

Soulignons ici une remarque de Derrida qui nous paraît assez convaincante et qui fait jaillir un autre « motif » théologique de l'ontologie fondamentale. Notamment, si éloignée qu'elle puisse l'être des approches anthropologiques, l'analytique de la mort, avec son jugement selon lequel il existe une « perte de l'authenticité », rejoint ce que les anthropologues et thanatologues constatent souvent, à savoir qu'il existe une « disparition » de la mort dans les sociétés occidentales. En ce sens l'analytique de la mort, elle aussi, serait une version d'*Ars bene moriendi*. Il est vraiment difficile de n'y pas entendre un écho qui résonne à travers l'histoire de l'Occident : on peut toujours reconnaître une convergence ou une complicité entre la « critique » heideggérienne de l'inauthentique, et ce qui s'exprime, par exemple, dans le titre du célèbre essai de Montaigne « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Aussi dans l'affirmation de *Sein und Zeit* qui juge que « l'on interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour »,<sup>68</sup> on peut toujours y entendre la remarque de Montaigne selon laquelle « le remède du vulgaire c'est de ne pas y penser ».<sup>69</sup> De même, on peut reconnaître dans la description du mourir inauthentique un diagnostic portant sur la disparition de la mort en Occident, diagnostic qui convergerait par exemple avec celui de l'anthropologie de Max Scheler, qui s'exprime par la distinction entre « mort naturelle » et « mort catastrophique ».<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Karl Löwith, « M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit* », *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Sämtliche Schriften 8, p. 89.

<sup>68</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 254 ; tr. fr. *Être et Temps*, p. 187.

<sup>69</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, adaptation et traduction en français moderne par André Lanly, Éditions Slatkine, Genève-Paris, 1987, p. 107.

<sup>70</sup> Cf. Max Scheler, « Tod und Fortleben », *Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Francke Verlag Bern, 1957, p. 9-64. Selon Scheler, outre un refoulement naturel et universel de l'intuition de la mort, qui est nécessaire pour la vie - et

selon lui l'homme possède une certitude intuitive de la mort (*intuitive Todesgewissheit*) - il existe en plus chez l'homme moderne un refoulement de l'idée de la mort qui est spécifique et qui le caractérise en propre. Dans ce monde qui commence à se profiler à partir du 13<sup>e</sup> siècle, et dans lequel penser équivaut à calculer, la crainte de la mort est disparue parallèlement à la croyance en l'immortalité, car la mort même est disparue. (« ...er [l'homme moderne] [leugnet] *den Kern und das Wesen des Todes im Grunde* » (p. 15). L'homme moderne, à qui manque même le symbole de la mort, ne « meurt » pas sa propre mort : « *Er wird nicht mehr ehrlich und bewusst gestorben. Und niemand fühlt mehr und weiss, dass er zu sterben habe : seinen Tod* » (p. 31). « *Und so stirbt für ihn [pour l'homme moderne] auch nur immer der andere - und er selbst auch einmal nur als 'ein anderer' für die anderen ! Er weiss nicht, er sterbe auch für sich* » (p. 31). Et ici on pourrait également insérer dans l'analytique existentielle les vers de Rilke que Scheler cite : « *O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod* ».

Bien que le concept d'angoisse ne soit pas chez Scheler un terme technique et qu'il soit très loin de tenir le rôle que Heidegger lui assigne, il est tout de même intéressant de noter qu'il y détiendrait une certaine place : le monde est devenu l'objet de l'angoisse éternelle, et « l'apriori émotionnel du cogito » : « *Welt, das ist nun Gegenstand der ewigen Angst, nicht mehr kühn und froh ergriffenes 'Ohngefähr'. Angst gebiert Rechenhaftigkeit der Lebensführung und ist das emotionale Apriori des stolzen 'cogito ergo sum'* » (p. 29). On pourrait entreprendre une lecture de Scheler, et y placer le mot de Heidegger « *Le devant-quoi de l'angoisse est l'être au monde comme tel* » (*Sein und Zeit*, p. 187 ; tr. fr. p. 144). Il serait aussi possible (dans une lecture qui ne serait pas nécessairement d'inspiration derridienne), d'« inverser » des ordres de priorités ontologiques de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire de ne pas partir du *Dasein* et de la structure universelle de la mort et de l'angoisse, mais de penser l'angoisse et la mort, selon les termes de Scheler, à partir de leur cadre historique. En d'autres mots, le concept de l'angoisse heideggérien serait historiquement conditionné. Il ne serait donc possible que dans un monde moderne, dans un monde devenu l'objet du travail. Ainsi, dans cette lecture, l'anthropologie de Scheler décrirait ce qui apparaît comme ce qui conditionne historiquement les termes essentiels de *Sein und Zeit*.

Il est à noter que chez Scheler on trouve une critique du concept heideggérien de souci et d'angoisse. Cette critique, développée dans son « *Das emotionale Realitätsproblem* » écrit en septembre 1927, ne fut publiée qu'après sa mort et représente par ailleurs une des premières critiques pertinentes de *Sein und Zeit*. Toutefois, Scheler ne put mener à termes les développements relatifs aux concepts de mort, de temps et d'historicité. Cf. Max Scheler, *Zu « Idealismus-Realismus » Aus Teil V, Das Emotionale Realitätsproblem, Späte Schriften, Versammelte werke, Bd. 9*, Francke Verlag Bern und München, 1976, p. 254-294. Cependant, soulignons ce qui dans la partie publiée est susceptible d'intéresser notre propos : Heidegger y est désigné comme étant tributaire de la philosophie de la vie : « *Angst und Sorge sind Vitalbegriffe* » (p. 280). Scheler parle d'un rapprochement *de facto* de Heidegger et de la philosophie de la vie, malgré la *Abgrenzung* de

De cette « contamination » de l'ontologie fondamentale par les concepts théologiques, et de l'impossibilité de maintenir le projet de l'ontologie fondamentale à l'intérieur du champ qui lui est assigné, Derrida tire la conclusion suivante :

...ni le langage ni la démarche de cette analytique ne sont possibles sans l'expérience chrétienne, voire judeo-christiano-islamique, de la mort dont elle témoigne. Sans cet événement et l'irréductible historicité dont il témoigne.<sup>71</sup>

Et, poursuit Derrida, « l'incluant et l'inclus échangent régulièrement leur place » de telle sorte que toute anthropologie ou thanatologie pourrait être lue comme une « petite monographie » qui illustre « la puissante et universelle délimitation qu'est l'analytique existentielle de la mort... », mais aussi inversement on peut lire *Sein und Zeit* comme « un petit document tardif parmi tant et tant d'autres ».

Par cette affirmation sur la complémentarité entre « ontologique » et « anthropologique » Derrida vise aussi Lévinas et Freud qui avec Heidegger représentent les trois types possibles du discours « fondamentalistes » sur la mort.

Et en s'opposant à ces discours de type fondamentaliste, Derrida propose de penser ou de repenser toute cette problématique à partir d'un « concept » de deuil ou plus précisément à partir d'un « deuil originaire ». Même si cette idée n'est pas développée ou élaborée quant à son contenu « positif », Derrida nous donne quelques indications sur ce que devrait

---

Heidegger, étant donné que l'angoisse est le sentiment vital central (« *zentralste Lebensgefühl* »).

<sup>71</sup> Jacques Derrida, *Apories*, p. 139.

contenir ce type de deuil – contenu qui, selon lui, n'était envisagé ni par Heidegger ni par Levinas ni par Freud, ou encore par les anthropologies. Ce deuil est celui qui effacerait les limites posées par le discours « de type fondamentaliste ».

Voyons comment Derrida envisage ce deuil quant à la différence entre « ma mort » et la « mort d'autrui ». Ce deuil permettrait de relativiser l'importance de cette question qui est celle de savoir si le point de départ doit être « ma mort » ou « la mort d'autrui » de sorte qu'elle n'aurait qu'une « pertinence d'entrée de jeu limitée ». <sup>72</sup>

...si la *Jemeinigkeit*, celle du *Dasein* ou celle du moi (au sens courant, au sens psychanalytique ou au sens de Lévinas) est constituée dans son ipséité à partir d'un deuil originaire, alors ce rapport à soi accueille ou suppose l'autre au-dedans de son être-soi même comme différent de soi. Et réciproquement : le rapport à l'autre (en soi hors de moi, hors de moi en moi) ne se distinguera jamais d'une appréhension endeuillée. <sup>73</sup>

C'est bien ce deuil qui ne serait « ni externe ni interne », ce deuil qui distribuerait les frontières, et à partir duquel on penserait la mienneté et autrui. Dans cette perspective, ce serait la mort d'autrui, en tant que la mort « première » qui donne sens à l'expression « ma mort » : la mort d'autrui « en moi » précise Derrida, qui relativise la différence en apparence irrévocable. Le « deuil originaire » apparaît ainsi comme un fondement d'autrui et du moi. Mais bien que ce deuil soit qualifié d'originaire, il ne

<sup>72</sup> Cette relativisation représente, en effet, une réconciliation de Lévinas et Heidegger. La mort comme la mienne rend possible la thématique du sacrifice. Le sacrifice n'est possible que dans la mesure où il est impossible de « mourir au lieu de quelqu'un ». La mort ne se donne pas et ne se prend pas : elle rend possible donner/prendre.

<sup>73</sup> Jacques Derrida, *Apories*, p. 111.

faudrait pas le comprendre comme un fondement au sens traditionnel, mais plutôt comme quelque chose qui brouille les bordures entre les champs. Tout au contraire, ce deuil devrait faire apparaître - contre les approches « fondamentalistes » dont les partisans les plus importants sont Lévinas, Freud et Heidegger - que la délimitation entre les différents champs n'est pas possible. Toutefois, Derrida omet de parler de ce en quoi consisterait précisément ce deuil originaire.

\*  
\* \*

Nous avons vu que la mort chez Heidegger est essentiellement conçue en termes de mienneté. Et il ne peut en être autrement car la mienneté radicale de la mort se fonde sur la « subjectivité » du temps ; et réciproquement, c'est le temps extatique qui trouve son point culminant dans la mort qui est toujours la mienneté. Ce qui est ici supposé, c'est que le temps objectif n'existe pas. « L'objectivité » et la « subjectivité » de la mort et du temps vont de pair. C'est pourquoi, croyons-nous, il existe chez Gadamer une complicité entre son affirmation de l'objectivité du temps et sa compréhension « de la question de la mort ». Et c'est aussi pourquoi - comme nous avons tenté de le reconstruire - il y a une affinité entre son herméneutique et la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) d'inspiration simmelienne. La conception de la mort comme « transcendance de la vie », fait signe vers les termes dans lesquels s'exprime sa conception du temps : à la conception du temps comprise comme *Aion*, qui est le « grand animal animé », correspond la mort comme force de la vie qui l'englobe. Ce parallélisme entre la conception du temps et celle de la mort est nettement plus visible chez Derrida : pour lui, de même qu'il n'y a pas de temps

vulgaire, ou qu'il n'y a que du temps vulgaire, de même il n'y a pas de mort authentique. Et son effort consiste à effacer ou à relativiser toutes les délimitations rigoureusement établies par Heidegger.

Au fond, Gadamer et Derrida concentrent leurs critiques respectives de l'analytique de la mort autour de la conception heideggérienne de la mienneté. Pour Gadamer, c'est la mienneté radicale qui, en tant que singularisation irréductible (*Vereinzelung*), mène au transcendantalisme, tandis que, selon Derrida, cette mienneté appartient toujours au domaine métaphysique. En effet, si nous essayons de résumer la position de Derrida, il semble que sa critique intervienne en deux temps : a) d'abord, la mienneté est pour lui une « restance métaphysique » et tout se passe comme s'il voulait « radicaliser » la pensée de Heidegger. b) Dans un deuxième temps, Derrida cherche à se placer sur un terrain où cette question portant sur la « subjectivité » et « l'objectivité » de la mort n'aurait plus d'importance.

Il en résulte donc une redistribution des concepts de temps, de mort et de langage, qui tous ensemble, déterminent et conditionnent les termes du concept de finitude. Heidegger pense la finitude à partir de la mort, Gadamer pense la finitude à partir du langage sans penser la mort. Derrida, suivant Heidegger, affirme que le lien entre temps et mort est décisif. Mais il estime en même temps que la finitude envisagée par *Sein und Zeit* porte aussi les signes de son héritage métaphysique. Toutefois, dans ses travaux ultérieurs cette problématique se trouve déplacée et « recouverte » pour ainsi dire par celle des « limites ». Or, dans les deux cas, la critique derridienne a à voir avec une certaine compréhension du langage.

Aussi il est à noter que pour Gadamer et Derrida la question heideggérienne de la mort ne peut être détachée d'une certaine conception de la vérité qui leur apparaît inacceptable. Cette singularité de la mort

entraîne la certitude existentielle de la mort. La question de la certitude, de la certitude de la mort que possède l'homme, cette certitude inouïe est intimement liée à la question de la vérité. Et aux yeux de Gadamer, cette vérité est transcendante et fondationaliste, tandis qu'aux yeux de Derrida elle renvoie, en revanche, au concept d'authenticité. Elle est inséparable du « mourir authentique », car, comme le rappelle Derrida, Heidegger définit l'existence inauthentique, à savoir celle à qui il manque la possibilité de la mort authentique, comme non-vérité (*Unwarheit*).

Tout tourne autour de la mienneté ; la mienneté qui scelle la mort et le temps : au mot de Heidegger « *Den Tod überhaupt gibt es nicht* », <sup>74</sup> correspond le mot de Gadamer : il n'y a pas de moi dans le langage, le langage est essentiellement déterminé par une *Ichlosigkeit* : dans le langage, la mienneté est dissoute. Derrida soutient plutôt qu'il ne faut partir ni de « ma mort » ni de la mort « d'autrui », mais d'un deuil qui, tout de même, n'est pas un fondement. Ce qui représente bien évidemment une position typiquement déconstructiviste. En dernière instance - si éloignées que soient les recherches ultérieures de Derrida d'un examen direct et thématique du langage - cette position est elle-même tirée d'une certaine conception du langage. Car, la logique d'un « ni » « ni », qui intervient à propos de la « finitude humaine » et qui est par ailleurs constante dans la déconstruction, n'est acquise que sur le terrain d'une « théorie » du langage.

Or, une fois sur le terrain de la généralité langagière, Gadamer a de la difficulté à trouver une place pour « l'individualité ». En d'autres mots, tout en essayant de supprimer la dimension transcendante et « subjective » de *Sein und Zeit*, Gadamer veut conserver les termes de l'« individualité » qui proviennent directement de cette conception et qui en sont inséparables. Et il

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 433.

en est de même pour tous les concepts que Heidegger s'est employé de « déconstruire » (*abbauen*). Tel est, en effet, le cas des concepts de conscience et de conscience historique. D'ailleurs, ce recours au concept de conscience chez Gadamer est d'autant plus surprenant que, comme nous avons tenté de le démontrer, Gadamer refuse même la conception heideggérienne de « mienneté » de la mort et du temps comme étant toujours tributaire du transcendantalisme et de la « philosophie de la subjectivité ».

La déconstruction, en revanche, dans sa tentative de développer une dimension plus « positive » de l'herméneutique et de ne pas rester enfermée dans la « négativité », perd, nous semble-t-il, de sa rigueur. Ainsi, malgré toute la rhétorique de Derrida, il n'est pas clair en quoi consisteraient justement tous ces concepts et pourquoi ils sont censés échapper au domaine métaphysique. Au fond, Derrida se heurte à la même difficulté que Gadamer : sauvegarder à tout prix les valeurs qui proviennent de la philosophie dite transcendantale, mais, cette fois « déconstruite » et non-métaphysique.

Par ailleurs, il y a un autre point commun - tout aussi problématique - entre l'herméneutique et la déconstruction : celui du projet d'une éthique non-métaphysique. Mais cette éthique est, semble-t-il, condamnée à rester toujours en germe et « à venir ».

## CONCLUSION

Nous avons tenté de reconstruire le débat entre l'herméneutique et la déconstruction en partant de leurs conceptions du langage. Ce faisant, nous avons tenté d'élucider la position déconstructiviste ainsi que celle de l'herméneutique là où elles se cristallisent dans leur forme la plus extrême. Certes, nous avons essayé de tenir compte des nuances, mais pour mettre plus clairement en évidence les enjeux et les conséquences de ce débat, ce sont les formulations de leurs positions les plus radicales que nous avons examinées.

Pour reconstruire ce débat, il s'avérerait nécessaire de le situer par rapport à la philosophie de Heidegger. L'herméneutique et la déconstruction interprètent le tournant heideggérien comme un tournant langagier, et suivent le dernier Heidegger, en accordant une importance considérable au langage. Nous avons tenté d'explicitier la signification spécifique que le « langage » possède chez Gadamer ainsi que chez Derrida. Ceci nous a conduit à faire voir le rôle extraordinaire que joue le concept de distance tiré du signe linguistique. Chez Derrida, la distance spatiale se transforme en principe déconstructiviste, qui « produit » à la fois le temps et l'espace. Chez

Gadamer, en revanche, cette distance se trouve tout bonnement supprimée par le biais d'une ontologie de l'image. Chacune de ces conceptions du langage vise un « dépassement » du signe. Et le signe, comme nous avons pu le voir, est compris comme l'époque métaphysique ou du moins l'époque de l'oubli langagier. Cependant, comme nous avons pu également le constater, ce dépassement impliquait aussi le « dépassement » du concept du *Dasein*.

En fait, la philosophie heideggerienne s'avère être le pivot autour duquel s'articulent l'herméneutique et la déconstruction. On a pu constater, en effet, que Gadamer et Derrida, malgré les différentes motivations qui les animent, visent et s'attaquent à certaines des thèses principales défendues par Heidegger. En réalité, ces critiques que Derrida et Gadamer adressent, tantôt explicitement tantôt implicitement, se cristallisent finalement dans la critique du concept central de l'ontologie fondamentale qui est celui de *Dasein*. Cette critique du *Dasein*, comme nous avons tenté de le démontrer permet de faire apparaître la spécificité des positions défendues par l'herméneutique et la déconstruction. Nous avons vu comment le langage comme image et le langage comme écriture articulent les catégories de vérité, de temps et de mort, de telle sorte qu'elle s'écartent de Heidegger dans deux directions diamétralement opposées. Cependant il ne s'agit pas d'un écart symétrique. Notamment, elles découlent de Heidegger, mais d'une manière asymétrique. On pourrait, en réalité, parler d'une symétrie, si la déconstruction n'effectuait pas toujours pour ainsi dire un pas supplémentaire. Ce pas supplémentaire, qui constitue, en effet, l'essence même de la pratique déconstructiviste, est celui de la « rature ». Après avoir fait valoir les éléments refoulés, subordonnés des oppositions binaires constitutives de la métaphysique, la déconstruction en vient en un second temps à se placer au-delà de ces oppositions ; elle s'engage en quelque

sorte dans une logique du ni-ni. Et ce pas qui empêche la symétrie, Derrida lui-même le résume ainsi : « *Tertium datur*, sans synthèse ».

Or, malgré cette asymétrie, l'herméneutique et la déconstruction partagent un certain nombre de difficultés. Plutôt que de les traiter pour elles-mêmes, nous avons surtout tenté d'aborder leurs présuppositions. En somme, ces difficultés, communes à Derrida et Gadamer, portent sur le « dépassement » de la philosophie du sujet et de l'*Aufklärung* : elles tentent ce « dépassement » sans renoncer aux valeurs inhérentes à l'*Aufklärung*,

Les deux visent un dépassement de la philosophie du sujet (*Subjektphilosophie*), ou plus précisément, les deux, se plaçant dans le sillage de Heidegger, visent un dépassement du sujet et de la substance.<sup>1</sup> À cet égard, tout en soupçonnant le concept de *Dasein* d'être resté dans le domaine de la philosophie du sujet, l'herméneutique et la déconstruction se comprennent comme une radicalisation de la philosophie heideggérienne.

Malgré le fait que Gadamer voie clairement que la philosophie de Heidegger écarte non seulement le concept de conscience mais aussi celui de « soi » (*Selbtheit*),<sup>2</sup> la radicalisation qu'il entreprend le conduit tout de même à remplacer le concept du *Dasein* par celui de « conscience ». Or, cette conception de la « conscience » au sens proprement herméneutique, croit-il, devrait échapper à la philosophie de la subjectivité. Ce qui veut dire que Gadamer, en s'appuyant sur le concept de *Selbstverständnis*,<sup>3</sup> opte pour un concept de conscience qui, selon lui, serait pour ainsi dire plus

<sup>1</sup> Sur cet aspect de la pensée heideggérienne chez Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, « Zur Problematik des Selbstverständnisses », *Hermeneutik II*, GW Bd 2, p. 125-126.

susceptible de rendre compte de la facticité (*Faktizität*) que le *Dasein*. Pour Gadamer, le concept de « conscience » est plus apte que celui de *Dasein* à exprimer la « facticité » de l'homme, son rapport à l'histoire et le langage. Autrement dit, ce concept de conscience exprimerait mieux sa finitude radicale. Chez Derrida, cette radicalisation interdit, au contraire, tout discours non seulement sur la conscience mais aussi sur la « finitude ». À ses yeux, la finitude ne peut se passer de sa provenance métaphysique, et c'est la raison pour laquelle « la différance n'est pas la finitude ». Sans pouvoir offrir un autre concept, en se raturant elle-même, la différance dissout la « conscience » et le *Dasein*.

La difficulté principale de la déconstruction et de l'herméneutique, en tant que critiques de la *Subjektphilosophie*,<sup>4</sup> réside donc dans le fait qu'elles ne parviennent pas à formuler positivement en quoi pourraient consister les valeurs d'une « nouvelle Aufklärung ». Nous avons laissé entrevoir cet horizon plus large qui est celui d'une critique de l'*Aufklärung* entreprise par Heidegger, Gadamer et Derrida. En ce sens, nous avons indiqué quel est le « destin » des concepts de sujet et de raison dans l'herméneutique et la déconstruction sans les aborder directement. Ainsi nous avons signalé également l'importance de la figure de Habermas pour cette problématique. Et à cet égard, Habermas, nous semble-t-il, a tort quand il affirme que Derrida (avec Heidegger) reste prisonnier de la philosophie de la

<sup>3</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, « Zur Problematik des Selbstverständnisses », *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzung, Register*, GW Bd 2, p. 126.

<sup>4</sup> Sur le problème du sujet, cf. par exemple, Manfred Frank et al (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, un recueil d'essais d'inspiration herméneutique ; et également Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy, (Eds.), *Who comes after subject ?*, Routledge, New York, 1991, d'inspiration nettement plus proche de la déconstruction.

subjectivité.<sup>5</sup> Ce qui nous semble problématique, c'est plutôt le fait que Derrida - et il en va de même pour Gadamer - congédie le sujet, mais veut en même temps conserver les valeurs traditionnelles issues de ce concept. Après avoir abandonné le transcendantalisme, dénoncé le « sujet », et démontré même sa complicité avec le concept du *Dasein*, l'herméneutique et la déconstruction se comprennent toutes deux comme n'étant ni *Ursprungsphilosophie* ni téléologie. Sans *télos*, arrachées à toute origine, elles ne veulent nullement renoncer aux valeurs de *l'Aufklärung*. Voilà, nous semble-t-il, la difficulté principale commune à l'herméneutique et à la déconstruction. Autrement dit, elles renoncent au concept de sujet (tout comme au *Dasein*) et à tout son système conceptuel sans accepter les conséquences ultimes, conséquences qui sont, par exemple, formulées explicitement par Richard Rorty.<sup>6</sup>

En d'autres termes - et en nous servant du mot de Habermas - il ne s'agissait aucunement pour nous de nous pencher sur les autres sorties possibles de la philosophie de la subjectivité (*andere Auswege aus der Subjektphilosophie*).<sup>7</sup> Nous nous sommes plutôt contentés d'en esquisser les contours.

Lors de son débat avec Gadamer, Habermas a fait valoir l'argument que l'herméneutique ignore la « puissance de la réflexion » (*Kraft der*

<sup>5</sup> « ...auch Derrida entwindet sich den Zwängen des subjektphilosophischen Paradigmas nicht ». Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 197.

<sup>6</sup> C'est-à-dire de renoncer à son rôle social. Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. À ce sujet cf. aussi son essai « Habermas, Derrida and the Functions of the Philosophy », dans Richard Rorty, *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge University Press, 1998, p. 307-326.

<sup>7</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 344-389.

*Reflexion*).<sup>8</sup> Cette objection, il la reprenait *mutatis mutandis*, plusieurs années plus tard, contre Derrida.<sup>9</sup> Dans ce dernier débat toutefois, Habermas associe cette « puissance de la réflexion » à la raison communicationnelle qu'il avait depuis entrepris de développer. Comme nous avons pu le voir, le concept de réflexion tel que thématiqué par l'herméneutique et la déconstruction, est bien maintenu, mais il est en réalité radicalement modifié. La réflexion n'est plus un pouvoir du sujet, mais elle est déplacée dans le langage en tant que structure langagière spéculaire reflétant la chose même (Gadamer) et en tant que structure réflexive qui ne reflète rien, une structure sans référent (Derrida). Tel est donc le concept de réflexion travaillé par le langage comme image et comme écriture généralisée ; et nous avons vu quel est le destin de la métaphore du miroir dans l'herméneutique et la déconstruction : le miroir comme structure spéculaire qui donne toujours la chose elle-même et le miroir comme structure réflexive qui ne permet pas l'existence de la chose même.

Cependant cette structure n'est pas une structure transcendantale ; le sujet écarté, le *Dasein* dépassé, ce n'est pas le langage qui reprendrait la fonction du transcendantal chez Gadamer ; c'est plutôt le langage qui interdit toute transcendantalité. La déconstruction, comme nous avons pu voir, après être passée par une « phase transcendantale », indispensable, rature cette transcendantalité. Ainsi, la déconstruction continue de se servir du terme de « quasi-transcendantal », dont la signification reste, somme toute assez vague. Toutefois l'herméneutique identifie le langage avec la Raison ; la

---

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 306.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 191-247. Cf. aussi la réaction de Derrida dans la postface de *Limited INC.*, intitulé « Vers une éthique de la discussion », *Limited INC a b c...* p. 243-248.

déconstruction tâche de démontrer comment le langage présuppose que la Raison a toujours besoin du supplément.

De ces conceptions du langage, il découle qu'il est difficile - et ce autant pour l'herméneutique que pour la déconstruction - d'explicitier en quoi consisterait, du moins dans son volet « positif », une dimension critique. Ainsi, nous semble-t-il, Derrida ne parvient pas à préciser la signification d'une nouvelle, « toute nouvelle *Aufklärung* ». En ce sens, son effort considérable au cours de la dernière décennie pour développer ce « nouveau » volet, le contenu de cette « toute nouvelle *Aufklärung* » n'est pas sans poser problème. Ces nouveaux développements visant à expliciter par le biais des « concepts » tels que le « sacrifice », le « don », la « dette », la « promesse », comment une communauté est susceptible de « se tenir » semble aboutir à une certaine eschatologie. Certes, cette « structure eschatologique »<sup>10</sup> sans eschatologie devrait, selon Derrida, échapper à la structure classique et métaphysique. Toutefois, il nous semble que la déconstruction reste ici tributaire de cette structure classique, ou du moins, son projet est incompréhensible sans elle. Inversement, Gadamer doit faire face à la difficulté de justifier la tradition, étant donné que le langage est le langage de la Raison, ce qui revient à dire que toute la tradition apparaît comme rationnelle. En d'autres mots, si pour Derrida une nouvelle *Aufklärung* est toujours « à venir », pour Gadamer elle a, pour ainsi dire, toujours déjà eu lieu. Ainsi, quant au « contenu » de l'*Aufklärung*, la déconstruction le projette toujours vers l'avenir, l'herméneutique le pousse toujours vers le passé.

D'ailleurs le « oui » de la structure de la promesse déconstructiviste, tout comme le concept de l'appartenance de Gadamer renvoient au langage et à Heidegger. Chez Gadamer, par la reprise de la *Zugehörigkeit*, c'est la

<sup>10</sup> Cf. Jacques Derrida, *Les Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1994.

dimension du passé qui devient dominante, tandis que Derrida par la reprise du *Zuspruch*, privilégie la dimension de l'avenir. Sans origine ni fin, la déconstruction s'oriente de plus en plus vers la « fin » ; sans origine ni fin, l'herméneutique ne peut que se tourner vers « l'origine ».

Tout en insistant sur le caractère testamentaire de l'écriture, la déconstruction se tourne vers l'avenir. Quant à l'herméneutique, malgré son insistance sur la parole vive, cette dimension reste déterminée par le passé. Ainsi, l'herméneutique se laisse guider par ce qui est mort ; la déconstruction par ce qui est à naître. Dès lors, la réanimation du sens passé s'avère être la véritable tâche herméneutique, de même que l'élaboration de la « structure de promesse » d'un sens qui est à venir appartient à la déconstruction. En dernière analyse, dans l'herméneutique, le langage qui est la vie, le vivant, est déterminé par le passé, par la mort. Dans la déconstruction, l'écriture qui est la mort est déterminée par la vie qui est à venir. Autrement dit, le langage conçu comme écriture et comme image « retourne » pour ainsi dire contre elles-mêmes les métaphores déconstructivistes et herméneutiques. Ainsi le langage comme image et comme vie renvoie à l'herméneutique la métaphore de la mort ; et le langage comme écriture généralisée testamentaire renvoie à la déconstruction la métaphore de la vie qui est à venir. Le langage reflète ainsi à l'herméneutique la métaphore fondamentale de la déconstruction et son reflet, comme dans un miroir, fait apparaître à la déconstruction la métaphore fondamentale de l'herméneutique.

## BIBLIOGRAPHIE

### ŒUVRES DE HANS-GEORG GADAMER :

GADAMER, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen :

*Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Bd. 1, 1986 ; tr. fr. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merio, Seuil, Paris, 1996.

*Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzung, Register*, Bd. 2, 1986.

*Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, Bd. 3, 1987.

*Neuere Philosophie II, Probleme, Gestalten*, Bd. 4, 1987.

*Griechische Philosophie I*, Bd. 5, 1985.

*Griechische Philosophie II*, Bd. 6, 1985.

*Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*, Bd. 7, 1991.

*Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Bd. 8, 1993.

*Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, Bd. 9, 1993.

*Hermeneutik im Rückblick*, Bd. 10, 1995.

### ŒUVRES DE JACQUES DERRIDA :

HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris, 1962.

*De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.

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

*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris, 1967.

*La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.

*Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1967.

*Positions*, Minuit, Paris, 1972.

*Glas*, Galilée, Paris, 1974.

« Économimesis », in *Mimesis des Articulations*, Sylviane Agacinsky (dir.), Aubier-Flammarion, 1975.

*Éperons, les styles de Nietzsche*, Aubier-Flammarion, Paris, 1978.

*La vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978.

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

*Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986.

*Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987.

*Psyche. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.

*De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.

*Mémoires. Pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988.

*Limited Inc.*, présentation et traductions par Elisabeth Weber, Galilée, Paris, 1990.

*Apones*, Galilée, Paris, 1996.

#### **ŒUVRES DE MARTIN HEIDEGGER :**

*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957 ; tr. fr. E. Martineau, *Être et Temps*, Authentica, Paris, 1985.

*Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen, 1956.

*Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959 ; tr. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et François Fédier, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976.

*Nietzsche*, 2 Bände, Neske, Pfullingen, 1961.

*Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969.

*Frühe Schriften*, GA 1, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

*Holzwege*, GA 5, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 ; tr. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962.

*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Klostermann, Frankfurt am Main, 1971 ; tr. fr. H. Corbin, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1962.

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, tr. fr. ; J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985.

*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

*Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 ; tr. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, Gallimard, Paris, 1992.

*Vom Wesen der menschlichen Freiheit : Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982 ; tr. fr. E. Martineau, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Gallimard, Paris, 1987.

#### LITTÉRATURE SECONDAIRE

APPEL, Karl-Otto. *Die Idee des Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1963.

APPEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

AGAMBEN, Giorgio. *Language and Death : The Place of Negativity*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Oxford, 1991.

ARISTOTE. *Traité du temps. Physique*, livre V, 10-14, introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert, Éditions Kimé, Paris, 1996.

BENNINGTON, Geoffrey. *Deidabase*, Seuil, Paris, 1991.

BARTH, Heinrich. *Das Sein in der Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933.

BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

BOJANIC, Petar. *Prijatelj-Neprijatelj, Zak Derida i Karl Smit*, Svetovi, Novi Sad, 1995.

BERNET, Rudolf. « Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität », *Phänomenologische Forschungen, Studien zur neueren französischen Philosophie*, Bd. 18 (Hrsg. Ernst Wolfgang Orth), K. Alber, Freiburg, 1986, p. 88-98.

BISER, Eugen. *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Kösel Verlag, München, 1970.

BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980.

BOLLNOW, Otto Friedrich. *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958.

BOLLNOW, Otto Friedrich. *Studien zur Hermeneutik*, Karl Albert Verlag, Freiburg-München, Bd.1, 1982, Bd. 2, 1983.

BRÜTTING, Richard. *Écriture und texte : die französische Literaturtheorie nach dem Strukturalismus*, Bonn, Bouvier, 1976.

BULTMANN, Rudolf. *Das Problem der Hermeneutik*, in le même, R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, t. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1952, p. 211-235.

CADAVA, Eduardo, Peter CONNOR, Jean-Luc NANCY (eds.), *Who comes after subject ?*, Routledge, New York, 1991.

CASSIN, Barbara (dir.). *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris, 1992.

CHARCOSSET, Jean-Pierre. « 'Y' Notes sur la Stimmung », *Exercices de la patience*, 3/4, 1982, p. 49-63.

CLAUSERT, Dieter. *Theologischer Zeitbegriff und politisches Bewusstsein in Karl Barths Dogmatik dargestellt am Beispiele der Prolegomena*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1982.

CONSTANTINO, Salvatore. *Hegel. La dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano, 1980.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*, P.U.F., Paris, 1990.

de MAN, Paul. *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

DICENSO, J. *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1990.

DIEMER, Alwin. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1965.

DOHERTY, Joseph E. *Sein. Mensch, und Symbol, Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1972.

DÜSING, Klaus. « Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen Rezeption », *Kant-Studien* 71, 1980, p. 1-34.

ECO, Umberto. *La structure absente*, Paris, Mercure de France, 1972.

ECO, Umberto. *Sugli specchi, il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Bompiani, Milano, 1987, p. 9-37.

ECO, Umberto. *Le signe : histoire et analyse d'un concept*, Labor, Bruxelles, 1988.

FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'Ermeneutica*, Fabri-Bompiani, Milano, 1988.

FERRARIS, Maurizio. *Postille a Derrida. Con due scritti di Jacques Derrida*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

FERRARIS, Maurizio. *La de-costruzione: testualità et interpretazione*, ETS, Pisa, 1990.

FINK, Eugen. *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969.

FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1979.

FORGET, Philippe (Hrsg.). *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1984.

FRANCK, Didier. *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris, 1986.

FRANK, Manfred. *Was ist Neostrukturalismus ?* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

FRANK, Manfred. *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

FRANK, Manfred. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

FRANK, Manfred. *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

FRUCHON, Pierre. *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, CERF, Paris, 1994.

GASCHÉ, Rodolphe. *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986.

GASCHÉ, Rodolphe. *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.

GEBAUER, Günter, Cristoph WULF. *Mimesis*, Reinbeck, 1992.

GENETTE, Gerard. *Mimologiques. Voyage en Cratylé*, Seuil, Paris, 1976.

GREISCH, Jean. *Herméneutique et grammatologie*, Éditions de C.N.R.S, Paris, 1977.

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

GREISCH, Jean. *La parole heureuse. Martin Heidegger, entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris, 1987.

GREISCH, Jean. « Mise en abîme et objet. Ontologie et textualité », *Le texte comme objet philosophique*, présentation de Jean Greisch, Beauchesne, Paris, 1987

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

GRONDIN, Jean. *Hermeneutische Wahrheit ? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, (Monographien zur Philosophischen Forschung, 215) Forum Academicum, Königstein, 1982.

GRONDIN, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*, P.U.F, Paris, 1993.

GRONDIN, Jean. *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

GRONDIN, Jean. « Das innere Ohr, Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik » *Denken der Individualität*, Thomas Sören Hoffmann und Stefan Majetschak (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1995, p. 325-334.

GRONDIN, Jean. « La définition demidienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction ». *Archives de Philosophie*, tome 62, Cahier 1, 1999, p. 5-17.

HAAR, Michel. *La fracture de l'histoire, Douze essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble, 1994.

HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

HABERMAS, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

HABERMAS, Jürgen. « Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer », H.-G. Gadamer und J.Habermas, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, p. 9-31.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

HEINZ, Marion. *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Rodopi, Würzburg, Amsterdam, 1982.

HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart : die Frage nach der Seinsweise des Transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Nijhoff, Den Haag, 1966.

HENRICH, Dieter. « Selbstbewusstsein », in *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer und Reiner Wiehl, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 257-284.

HENRICH, Dieter. « Was ist Metaphysik, was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas », *Konzepte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, p. 11-43.

HILBERATH, Bernd Jochen. *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1978.

HÜLSMANN, Heinz. *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*, Verlag Anton Pustet, München, 1964.

INEICHEN, H. *Philosophische Hermeneutik*, Karl Alber Verlag, München-Freiburg, 1991.

JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen, zweite durchgesehene Auflage*, Springer, Berlin, 1922.

KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964.

KELKEL, Arion L. « Conscience et Dasein », *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi, J-F Mattei, Th. Sheehan, et al. (dir.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988, p. 145-165.

KOFMAN, Sarah. *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984.

KRELL, David Farrell. *Daimon Life, Heidegger and Life Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.

LANDGREBE, Ludwig. « Husserls Abschied vom Cartesianismus », *Philosophische Rundschau*, 9, 1962.

LÈVESQUE, Claude et Christie MCDONALD (dir). *L'Oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions ; textes et débats avec Jacques Derrida*. VLB éditeur, Montréal, 1982.

LÈVESQUE, Claude. *L'étrangeté du texte, essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, VLB éditeur, Montréal, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel. *La mort et le temps*, L'Heme, Paris, 1991.

LLEWELYN, John. *Derrida on the Threshold of Sense*, Macmillan, 1986.

LÖWITZ, Karl. *Heidegger - Denker in dürtiger Zeit, Sämtliche Schriften* 8, J. B. Metzlershe Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984.

MADISON, G. B. *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.

MANZKE, Karl Hinrich. *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

MARION, Jean-Luc. « L'angoisse et l'ennui », *Archives de Philosophie* 43, 1980.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation*, P.U.F, Paris, 1989.

MARTINEAU, Emmanuel. « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps, Note sur les Grundprobleme der phänomenologie », *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 99-120.

MARX, Werner. *Heidegger und die Tradition*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

MICHELFEIDER, Diane P. & Richard PALMER E. (ed.). *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, edited by State University of New York Press, Albany, 1989.

MOHANTY, N. H. *Husserl's Theory of Meaning*, Nijhoff, The Hague, 1964.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, adaptation et traduction en français moderne par André Lantier, Éditions Slatkine, Genève-Paris, 1987.

NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix*, Galilée, Paris, 1982.

PICHÉ, Claude. « Expérience esthétique et herméneutique philosophique », *Texte*, No 3, Les éditions Trintexte, 1984, p. 179-191.

PICHÉ, Claude. « Gadamer, Aesthetics and Modernity », *Eidos*, Vol. IX, No 2, Waterloo, 1990, p. 159-174.

PICHÉ, Claude. « Art and Democracy in Habermas », in H. Silverman (ed.). *Writing the Politics of Difference*, State University of New York Press, Albany, p. 265-274.

PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.

PÖGGELER, Otto. *Schritte zur einer hermeneutischen Philosophie*, Alber, München, 1994.

PÖGGELER, Otto (Hrsg.). *Hermeneutische Philosophie*, Numphenburger Verlagbuchshandlung, München, 1972.

RAPAPORT, Herman. *Heidegger and Derrida*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1989.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit, I, II, III*, Seuil, Paris, 1985-87.

ROMBACH, Henrich. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Alber, Freiburg/München, 1980.

RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

RORTY, Richard, « Habermas, Derrida and the Functions of the Philosophy », dans Richard Rorty, *Truth and Progress, Philosophical Papers*. Volume 3, Cambridge University Press, 1998, p. 307-326.

ROSALES, Alberto. *Transzendenz und Differenz*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

RÜHLE, Volker. « Spekulation und Dekonstruktion », *Philosophisches Jahrbuch*, 100. Jahrgang, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1993, p. 22-38.

- SARCEVIC, Abdulah. *Iskon / smisao*, Maslesa, Sarajevo, 1976.
- SCHELER, Max. « Tod und Fortleben », *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Francke Verlag, Bern, 1957, p. 9-64.
- SCHELER, Max. Zu « Idealismus-Realismus ». Aus Teil V, *Das Emotionale Realitätsproblem, Späte Schriften, Versammelte Werke*, Bd. 9, Francke Verlag Bern und München, 1976, p. 254-294.
- SCHELLING, F. W. J. *Les âges du monde. Versions premières 1811 et 1813*, tr. fr. Bruno Vancamp, Bruxelles, Éditions OUSIA, 1988.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Reflexion und Diskurs, Fragen einer Logik der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen, 1972.
- SILVERMAN, Hugh J. *Textualities : between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, New York, 1994.
- SIMMEL, Georg. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, zweite Auflage, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1922.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle's Physics 4.1-5,10-14*, translated by J. O. Urmson, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992.
- SOUCHE-DAGUES, Denise, « Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le paragraphe 82 de Sein und Zeit », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 1, 1979, Armand Colin, Paris, p. 101-120.
- SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement : a historical introduction*, Nijhoff, The Hague, 1960.
- SPITZER, Leo. *Classical and Christian ideas of World Harmony*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963.
- STERNBERGER, Adolf. *Der Verstandene Tod*, Verlag von S. Hirzel in Leipzig, 1934.
- STRASSER, Stephan. « Von einer Husserl-Interpretation zur einer Husserl-Kritik. Phänomenologische Forschungen, Studien zur neueren französischen Philosophie. (Hrsg. Ernst Wolfgang Orth), Bd. 18, K. Alber, Freiburg, 1986.
- SUNDRA, Rajan R. *Studies in phenomenology, hermeneutics and deconstruction*, New Delhi, 1991.
- THOLEN, Toni. *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999.

TUGENDHAT, Ernst. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.

MEULEN van der, Jan. *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1959.

VATTIMO, Gianni. *Al di là di soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano, 1981.

VITIELLO, Vincenzo. *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida editori, Napoli, 1979.

WALDENFELS, Bernhard. *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990.