

# Étude critique : ontologie fondamentale, herméneutique philosophique et déconstruction : un impossible dialogue?

Autor(en): **Schouwey, Jacques**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 3

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381687>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ÉTUDE CRITIQUE

### ONTOLOGIE FONDAMENTALE, HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE ET DÉCONSTRUCTION : UN IMPOSSIBLE DIALOGUE ? \*

JACQUES SCHOUWEY

#### Résumé

*L'article a pour but de montrer que l'analyse proposée par Jankovic des projets de Gadamer et Derrida de dépassement et de déconstruction du Dasein heideggérien est un essai méritoire de comparaison, mais qui simplifie par trop les positions propres des penseurs abordés, sans toujours bien mettre en évidence le lien spécifique de chaque penseur avec Heidegger. C'est la question de la présentation par l'A. de la déconstruction de la notion de sens et de la vérité chez ces penseurs qui guidera notre analyse et notre discussion du projet du livre.*

La mise en parallèle de la pensée de Gadamer et de celle de Derrida avait trouvé une première expression dans l'étude de J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*<sup>1</sup>. L'auteur s'attachait à montrer comment dans ces philosophies la question du langage occupait une place centrale et ouvrait une articulation de la question du sens. L'analyse de Greisch tendait à se demander pourquoi et en quel sens herméneutique et grammatologie se tournent vers cette problématique du langage, et en quel sens elles se trouvent devant la linguistique. Il s'agissait d'une analyse phénoménologico-herméneutique. Vingt-cinq ans plus tard, Zoran Jankovic, chargé de cours à l'Université du Québec à Montréal, propose une confrontation entre l'herméneutique de Gadamer et la déconstruction de Derrida fondée sur leur critique respective de Heidegger. Il s'agit pour lui de dégager les enjeux ontologiques de ces deux positions qui

\* Remarques et questions à propos de l'ouvrage de ZORAN JANKOVIC, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein ?* Paris, L'Harmattan, 2003. Notons en passant que Heidegger considérait qu'il n'y avait pas de philosophie heideggérienne. Et l'idée de «seuls véritables héritiers de la pensée heideggérienne» que rappelle à plusieurs reprises le livre de Jankovic sonne assez bizarrement.

<sup>1</sup> J. GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977

visent à un dépassement de la métaphysique. Selon l'A., Gadamer et Derrida s'en prennent à la conception heideggérienne du *Dasein* développée dans *Sein und Zeit* et se rapprochent davantage du dernier Heidegger, celui d'après le tournant. Si Greisch rapprochait Gadamer et Derrida sur la base de certains héritages de la pensée occidentale, l'A. les considère comme les deux seuls véritables héritiers qui à la fois assument cette pensée et la trahissent. Il considère que leur rapprochement ne peut être envisagé que dans le champ déjà ouvert par Heidegger.

Cette mise en dialogue suscite quelques questions, tant les textes de Gadamer et de Derrida semblent aux antipodes les uns des autres, et pourtant parfois si proches. Mais le plus essentiel est de savoir si l'A. répond vraiment à la question qu'il pose : est-il possible de dépasser ou de déconstruire le *Dasein* ? Autrement dit : herméneutique et grammatologie sont-elles des fruits de l'ontologie ? Ont-elles dépassé ou déconstruit l'ontologie ?

1. *Un point commun entre Gadamer et Derrida : la tentative de dépasser ou de déconstruire le concept de signe*

Considérant – un peu rapidement – Gadamer et Derrida comme les «deux seuls véritables héritiers de la pensée heideggérienne» (p. 9), l'A. affirme que ces deux pensées sont des tentatives de dépassement du concept de signe qui a marqué toute la tradition occidentale du «langage», de Platon à la linguistique moderne. Ces tentatives prennent appui sur la différence entre signifiant et signifié. Gadamer chercherait à supprimer cette distance par une polysémie traduite dans les termes d'une conception du langage comme image où l'image ne s'épuise pas dans sa fonction de renvoi mais a part à ce dont elle est l'image et où le représenté parvient à son être même, alors que Derrida tenterait d'universaliser cette distance en proposant une conception du langage comme écriture généralisée ou archi-écriture ou trace, qui détruit le concept de signe et toute sa logique. Ainsi, si les réponses sont divergentes, le point de départ est identique : une critique virulente du concept de signe. D'entrée de jeu, l'A. se propose de garder une égale distance face à ces deux projets, mais surtout – et c'est peut-être le mérite de l'ouvrage – de les relier aux aspects de la pensée de Heidegger qui les a suscités. Cette tentative, pour louable qu'elle soit, ne risque-t-elle pas d'escamoter un peu facilement l'originalité propre des pensées de Gadamer et de Derrida ? Vouloir les mettre en rapport sous l'angle de ce souci de la critique du concept de sens, n'est-ce pas voir que les projets reposent sur des objectifs bien différents, et que le point commun pourrait n'être que formellement commun ? Ce qui aurait pour conséquence de justifier que le dialogue entre Gadamer et Derrida n'ait jamais vraiment pu avoir lieu. En effet, ce que Gadamer entend par image et sens est bien éloigné de ce que Derrida incrimine sous ces concepts.

De plus, le rapport des deux penseurs à Heidegger ne nous semble pas non plus être uniforme, Gadamer ayant eu avec Heidegger des relations d'élève à maître, même si celles-ci se sont assez rapidement distendues. Il n'en reste pas moins que Heidegger a joué un vrai rôle de stimulateur pour la pensée de Gadamer. On ne peut pas vraiment en dire autant pour Derrida : il nous semble plutôt que Heidegger ait été pour lui une source à laquelle il a puisé à sa guise pour justifier ses intuitions et ses critiques de la pensée occidentale.

## 2. *Le langage-image ou le langage-écriture généralisée ?*

La thématique du langage est suscitée chez les deux penseurs par les réflexions heideggériennes dont ils se distancient presque d'un commun accord ; trois points communs unissent, selon Jankovic, Gadamer et Derrida

- 1) La conception du langage est inséparable de la critique de la compréhension courante, traditionnelle que l'on a du langage compris comme signe, comme instrument de la pensée.
- 2) Les deux se réfèrent au thème de l'oubli : se rattachant à Heidegger qui voit dans l'oubli de l'être la marque de la métaphysique occidentale, Gadamer décèle dans cette même pensée un oubli du langage, et Derrida un oubli de l'écriture. Ces oublis de type ontologique doivent ouvrir une nouvelle ère de la pensée, et les auteurs reconnaissent à Heidegger le mérite d'avoir propulsé le langage sur l'avant-scène de la pensée.
- 3) Gadamer et Derrida voient dans le tournant heideggérien un tournant langagier : il ne saurait y avoir d'accès à la question de l'être si ce n'est par un questionnement de l'être de la parole.

Ces points communs étant mis en évidence, il s'agit de penser à nouveaux frais le langage. C'est ici que les difficultés commencent, car la mise en dialogue de Gadamer et Derrida n'a rien de facile, tant leurs options fondamentales divergent. Il est d'ailleurs aisé de comprendre que les quelques échanges qu'ont eus ces penseurs n'aient pas vraiment abouti à un authentique dialogue, mais bien plutôt à une réaffirmation de leurs points de vue respectifs.

Pour Gadamer, toute la philosophie, depuis Platon jusqu'à la linguistique contemporaine, a réduit le langage à un rôle, en a fait un instrument. L'une des constantes de la réflexion herméneutique consistera dès lors à redonner au langage sa vraie place, en essayant de supprimer la distance entre le mot et la chose, entre le sujet et l'objet, entre la langue maternelle et la langue étrangère. Pour ce faire, Gadamer recourt à l'image, qui se situe entre le signe et le symbole. À la différence du signe et du symbole, l'image ne s'épuise pas dans sa fonction de renvoi, mais elle a part dans son être à ce dont elle est l'image ; ce qui veut dire que dans l'image le représenté parvient à son être même et qu'il subit même un accroissement d'être. Pour Jankovic, cette conception ne va pas très loin, car elle se contente d'une critique de la conception instrumentaliste du langage, sans vraiment offrir une conception positive. Mais

à nos yeux, il est important de préciser un peu mieux ce concept d'image pour faire apparaître en quoi le langage, pour Gadamer, n'est pas simplement un objet de réflexion ou d'étude parmi d'autres, mais bien le medium universel de toute pensée, qui assure au langage son universalité et par là son idéalité, montrant bien en quoi Gadamer reste un fidèle lecteur de Platon. En parlant d'image, Gadamer renvoie au caractère spéculatif du langage, défini ainsi :

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.<sup>2</sup>

Il nous apparaît alors que, loin de simplement critiquer la conception instrumentaliste du langage, Gadamer en propose une conception positive où l'image alliée au symbole fait du langage quelque chose qui n'est pas renvoi à quelque chose d'autre, qui n'est pas pur signe.

Mais il est vrai que cette conception peut soulever la difficile question de la traduction d'une langue dans l'autre, ce que l'A. appelle le scandale herméneutique : pourquoi y a-t-il plusieurs langues ? Et comment peut-on traduire ? Si Heidegger pouvait affirmer que le passage d'une langue à l'autre n'est pas vraiment possible et que le discours métaphysique est le fruit de l'Occident<sup>3</sup>, Gadamer insiste sur le fait que la traduction est toujours possible, même et peut-être surtout dans le cas poétique, et que le langage de la métaphysique en tant que tel n'existe pas. Il est impossible de prendre une distance par rapport au langage, c'est-à-dire par rapport à la choséité, à la tradition. C'est pourquoi tout peut venir au langage, et c'est la tradition qui y est rendue présente. S'il se distancie de Heidegger quant à la traduction, Gadamer s'en rapproche néanmoins, en ce que pour les deux, c'est à chaque fois l'être qui parle, l'homme ne faisant qu'écouter ce qui vient à se dire. Mais, à la différence de Heidegger, Gadamer, sans nier la possibilité de l'altérité de l'être par rapport à ce que l'on peut en dire, ne le conçoit pas comme ayant été occulté par la tradition. Pour lui, au contraire, le rapport à la tradition est à chaque fois compréhension.

Jankovic insiste fortement sur le rôle de la tradition, de l'écoute, de l'appartenance (*Zugehörigkeit*), comme contrainte<sup>4</sup>. C'est en cela que l'herméneutique philosophique reste, à son avis, prisonnière du langage. Mais cela mérite

<sup>2</sup> H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 491.

<sup>3</sup> Remarquons cependant que les voies proposées par Heidegger (*Wege, nicht Werke*) ont trouvé écho dans de nombreuses langues, et que le dialogue de la pensée de Heidegger avec le Japon n'est pas d'un moindre intérêt pour la question. Cf. H. BUCHNER, *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Messkirch zum hundersten Geburtstag Martin Heideggers*, Sigmaringen, 1989.

<sup>4</sup> JANKOVIC, *op. cit.*, p. 51-52.

remarque et critique : l'appartenance à la tradition n'équivaut pas à une soumission aveugle à du donné, à un respect inconditionnel, morbide, du passé, mais à une vraie appartenance à quelque chose de vivant et qui se poursuit (*Wirkungsgeschichte*), qui est hérité du passé, qui fait vivre le présent et anticipe le futur. En ce sens aussi la confrontation avec les horizons des autres langues n'a rien de scandaleux, mais constitue bien au contraire une grande richesse culturelle et que Gadamer n'a cessé de montrer par les innombrables interprétations qu'il a proposées. La multiplicité des langues est un enrichissement, non un appauvrissement. De mémoire, «*Wer nur eine Sprache spricht, spricht nicht.*» L'universalité de la Raison n'est pas possible sans le langage.

Faire du langage l'être qui vient à se dire a le mérite de faire réfléchir à la complexité du «*tout de l'expérience humaine du monde*», et l'herméneutique philosophique se présente comme l'essai de compréhension de toute expérience possible, mais il n'en demeure pas moins que cette inflation du signe langage laisse dans la pénombre le statut ontologique de ce qui est et vient à se dire. Si tout peut venir au langage, c'est qu'il y a dès l'abord quelque chose qui est antérieur au fait de se dire. En ce sens, la position de Heidegger semble plus proche de l'expérience quotidienne que celle de Gadamer : il y a de l'être qui vient à se dire. Cette proposition a le mérite de mieux maintenir la transcendance de l'être par rapport au langage et de laisser ouverte la question de l'être, pour peu, nous pourrions dire : le mystère de l'être.

Quant au projet derridien d'une grammatologie qui vise à détruire le concept de signe et toute sa logique, il repose sur le présupposé que toute la métaphysique occidentale, toute la philosophie concernant l'être, est l'époque du logocentrisme, époque qui assigne au logos l'origine de la vérité. Proche en cela de Heidegger, Derrida voit dans le logocentrisme le caractère inséparable du phonocentrisme, de la proximité absolue de la voix et de l'être. Toute la pensée occidentale correspond dès lors à un abaissement de l'écriture :

... 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>5</sup>

Dans la même logique que celle de l'ontologie et de l'herméneutique, Derrida établit une distinction entre l'écriture au sens courant et le «*concept d'écriture généralisée*», cela pour faire apparaître l'écriture comme antérieure aux oppositions traditionnelles entre écrit et oral :

<sup>5</sup> Z. JANKOVIC, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein ?*, p. 66. L'A. cite J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 35.

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>6</sup>

Pour Derrida, la rupture de l'attache naturelle entre le mot et la chose devient la condition de possibilité du langage, et si chez Gadamer le signe est pur renvoi et qu'il n'y a à langage que des «choses mêmes», selon Derrida le pur renvoi fait que la chose n'est qu'un signe.

La comparaison des positions de Gadamer et Derrida laisse apparaître des affinités entre l'herméneutique et la thèse naturaliste du langage, et entre la déconstruction et la thèse conventionnaliste. Mais toutes deux se trouvent au-delà – nous dirions plutôt en deçà – du concept de signe. Pour bien marquer sa position, Derrida introduit la notion de trace qui désigne ce qu'il entend par écriture ou archi-écriture. Il est dès lors possible de comprendre la langue comme écriture, et plus généralement tout signe et toute expression, comme trace laissée, comme archi-écriture, pensée et parole n'étant que – mais étant déjà d'emblée – des écritures :

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 différance.... <sup>7</sup>

Ce pur renvoi engendre selon Jankovic un scandale analogue à celui de l'herméneutique : ici aussi, nous sommes en face de l'absence de référent. Mais la question de la traduction est ici à l'inverse de celle posée par l'herméneutique : il ne s'agit plus de savoir comment justifier la multiplicité, mais d'identifier, à partir des différentes langues, quelque chose comme le sens. La position derridienne engendre l'absence du sujet de l'écriture, qui est aussi l'absence de la chose ou du référent. Le signe, écrit ou oral, implique toujours la mort du sujet. La radicalité de la déconstruction derridienne vise à montrer que chaque recherche de l'origine, comme dans la philosophie transcendantale husserlienne, reste dans le contexte ontico-ontologique et que seul le concept de différance, qui ne peut être recouvert par aucun concept métaphysique, ouvre le concept de trace ou de marque qui pourrait désigner un archi-transcendantal, en quelque sorte une origine de l'origine. Mais, pour Derrida, cette analyse l'amène à la conclusion qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir d'origine absolue du sens en général. Mais, pour nous, cette déconstruction, cette absence de sujet, n'a de scandaleux que le nom en ce sens que Derrida

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 66-67. Renvoi aussi à J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 18.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 74.

mène une quête radicale, sans compromis, qui l'amène à oser franchir tous les pas en amont de la pensée.

Comme on peut le voir, herméneutique et déconstruction sont en quête de fondement, de sens, d'origine, mais aussi refus d'une pensée instrumentaliste du langage et de l'écriture. Le fond sans fond auquel elles renvoient, la place qu'elles accordent au non-dit (herméneutique) et à l'écrit non écrit, font apparaître les limites d'une pensée en quête d'un en deçà ne voyant dans l'évidence du langage ou de l'écriture, au sens courant de ces termes, que des épiphénomènes. Le texte de Jankovic souligne, mais sans vraiment dégager en quoi cela peut constituer une authentique problématique, la parenté de ces pensées avec celle de Heidegger : une quête en amont, mais où la source n'est jamais atteinte. Il faut bien reconnaître que cette démarche peut susciter un engouement, voire une nostalgie, pour l'origine, le fond, le point alpha de toute pensée. Mais il est surprenant que, fondées sur une critique du signe, de ce qui indique une direction, ces pensées de déconstruction de la métaphysique occidentale ne prennent pas vraiment en compte l'aval, ce qui jaillit de la source. Plus la pensée tend vers l'originale, l'originel ou même l'original, moins elle s'ancre dans la quotidienneté de l'expérience humaine du monde. Cela se manifeste par le côté déconcertant des textes de Derrida – notons qu'avec les ans les textes de Derrida deviennent de plus en plus hermétiques – et par l'aspect au premier abord étrange du continuel rattachement des textes de Gadamer à la tradition, ou du moins à une certaine tradition dont il serait utile de dégager les présupposés, ce que ne fait pas suffisamment Jankovic et qui aurait permis de mieux cerner en quoi leur parenté à Heidegger est réelle et profonde.

Mais la question du sens gagne toutefois ici toute son actualité ; elle devient même la question du sens du sens. Jankovic offre une judicieuse mise en présence de la monosémie présentée par Husserl, de la polysémie défendue par Gadamer et de la dissémination derridienne comme opposée à l'horizon sémantique herméneutique. Ce qui est à questionner, c'est l'accusation réciproque de Derrida et Gadamer d'élaborer des théories métaphysiques, Gadamer partant du signifié, Derrida du signifiant. On en reste décidément au signe ! L'incompréhension mutuelle des deux penseurs provient certainement du souci – terme heideggérien par excellence – de remonter le plus loin possible et de se détacher au mieux des conceptions classiques du sens :

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 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.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 102.

Ces accusations réciproques, que Jankovic ne fait que relever, ne seraient-elles pas la limite de la pensée, au-delà de laquelle il n'y a plus rien ? Trace et finitude ne sont-elles pas deux mots pour désigner – dé-signer – l'indésignable, l'impensable, ce qu'aucune pensée ne saurait énoncer ? Mais alors, y a-t-il encore possibilité de penser ? N'en reste-t-on pas à un creux verbalisme qui ne parle de rien, mais dont tout proviendrait ? Y a-t-il encore du sens à parler du sens, si tout est ou polysémique ou disséminé ?

Ces refus du hors-langage et du hors-écriture comme critique de ce qui est communément appelé tradition occidentale onto-théologique ou métaphysique ouvrent la voie à la non-pensée, au refus du donné, au rejet de la modestie qui caractérise si bien les tentatives de compréhension de ce qui est, de Parménide à Heidegger. Si Gadamer et Derrida se réclament, en quelque sorte, de ce dernier, s'ils en sont – reconnaissons-le – de vrais héritiers, leur souci s'est déplacé de celui de l'être à celui de ce que nous pourrions appeler des régions de l'être, même si l'expression n'est pas très heureuse. Il nous semble que le souci heideggérien de l'être inclut en lui l'herméneutique et la déconstruction, plus que celles-ci ne le contiennent.

### 3. *Mot, image, vérité : quels liens ?*

S'il est un point névralgique de discussion en philosophie, c'est bien celui du lien entre « chose », langage et vérité. Comme on a déjà pu le voir, herméneutique et déconstruction évacuent le référent (la « chose »). Reste à penser comment l'herméneutique conçoit les liens entre mot et vérité, et comment la déconstruction conçoit ceux entre écriture et vérité. Le point de départ de la réflexion gadamérienne est l'art : c'est lui qui permet « d'ouvrir la voie vers l'expérience proprement herméneutique de la vérité »<sup>9</sup>. Gadamer propose une ontologie de l'œuvre d'art qui a pour but d'arracher l'art à la subjectivité et de tenter de rétablir son lien avec la vérité. Toute cette analyse de l'œuvre d'art se caractérise par la contemporanéité entre l'œuvre et le spectateur, contemporanéité définie ainsi :

Elle signifie qu'une chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa représentation.<sup>10</sup>

Le temps de l'œuvre d'art peut être comparé à celui de la fête, qui est toujours à la fois même et autre. C'est ce que désigne le concept de tradition. En ce sens, la *mimesis*, caractéristique de l'art, n'est pas seulement ni premièrement imitation et représentation, mais véritable connaissance de l'essence. La *mimesis* renvoie à l'image et au symbole : par l'image, le représenté est présent en personne et, par le symbole, il est en quelque sorte absent. C'est

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 112

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 117.

cette présence-absence qui constitue la vérité de l'œuvre d'art. Le fait que toute représentation ne soit pas que copie d'un original, mais venue à l'être à chaque fois originelle (de l'original) peut poser le problème du statut ontologique de la vérité. Y a-t-il encore origine ? Si oui, quel en est le statut par rapport aux représentations ? Si dans le cas de la représentation d'une œuvre théâtrale, on peut comprendre que chaque représentation est à chaque fois nouvelle, et décèlement de la vérité de l'œuvre, en va-t-il de même pour une œuvre plastique ? L'original n'est-il pas plus vrai que les copies ou représentations ? Il est clair que si l'on conçoit la question de la vérité du point de vue de l'expérience que l'on peut en avoir, dans chaque cas, toute expérience est participation à la vérité et chaque manifestation est vraie. Mais, dans la situation où l'on se pose la question de la vérité de l'œuvre elle-même, de son authenticité, la situation est autre : dans un cas – celui du théâtre, par exemple – chaque représentation est en soi authentique, vraie, mais dans l'autre – celui du tableau par exemple – la question de l'authenticité se pose avec une acuité nouvelle. Pour Gadamer, faisant référence au concept platonicien de *methexis*, la multiplicité des représentations ne constitue en rien une diminution ontologique. C'est pourquoi :

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 eu égard à la conviction que «la vérité n'a pas sa résidence originelle dans le jugement». <sup>11</sup>

Cette approche de la vérité par l'expérience de l'art conduit Gadamer à voir la vérité comme autoprésentation du sens :

Alors, pour lui, l'*aletheia*, à ce qu'il nous semble, doit être comprise comme l'autoprésentation du sens. Pour caractériser ce processus d'autoprésentation, Gadamer se sert notamment du terme d'*aletheia* qu'il traduit par manifestation. <sup>12</sup>

Jankovic affirme à juste titre que Gadamer n'échappe pas totalement à la conception de la vérité comme *adaequatio*, et qu'elle prend appui sur la dernière phase de la pensée de Heidegger :

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 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 la tradition sur la conscience chez Gadamer. <sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 128. L'A. fait référence ici à M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, et à sa traduction dans *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 133.

Il montre également judicieusement l'appartenance de l'herméneutique gadamérienne au contexte de l'onto-théologie. Mais il y a encore une question à poser, et que nous ne faisons que soulever : en quoi l'expérience de l'art peut-elle être modèle de toute conception de la vérité ? Qu'est-ce qui permet de dire que la vérité s'énonce dans toute autoprésentation ? Si l'on admet que l'herméneutique philosophique se veut le souci de la compréhension du tout de l'expérience humaine du monde, on est en droit de se demander s'il y a possibilité d'une vérité objective ou si celle-ci n'est que contextuelle, relative. Et là, une référence précise au projet et au plan de *Wahrheit und Methode* aurait été bienvenue pour mieux montrer en quoi la conception gadamérienne de la vérité à la fois se rattache au dernier Heidegger et s'en distancie. Cela aurait surtout permis de comprendre en quoi l'herméneutique philosophique se trouve plus du côté de la question que de la réponse, et pourquoi la vérité est pour elle une question pour laquelle la réponse ne peut pas être univoque. Ce qui rapproche peut-être le plus Gadamer de Heidegger est le souci de ce qui est, en tant qu'il vient à se dire, Heidegger mettant davantage l'accent sur l'aspect d'être, Gadamer sur l'aspect langagier. Si cette parenté avait été davantage creusée, il aurait été possible de mieux cerner pourquoi les liens qui unissent Gadamer à Heidegger sont d'un autre ordre que ceux qui unissent Derrida à Heidegger. Pour Heidegger et Gadamer, la vérité est un concept qui a certes été galvaudé par la philosophie, dont la signification courante a traversé les siècles, et qu'il faut questionner à nouveaux frais. Alors que, nous allons le voir, pour Derrida le concept de vérité est le reliquat d'une tradition qui n'a plus sa place dans une quête philosophique.

Derrida voit, quant à lui, dans le concept de *mimesis* un concept relevant encore de la métaphysique, selon lequel l'imité est plus vrai, plus réel que l'imitant. Les remarques de Gadamer sur la *mimesis* ne sortent pas, selon lui, de l'ontothéologie. On en reste au problème de l'*adaequatio*, de la vérité comme simple conformité du jugement à ce qui est. Jankovic voit bien chez Derrida la difficulté qu'il y a à comprendre ce rapport entre l'original et les copies, entre l'original et la reproduction. En évacuant le référent, Derrida en vient à la recherche du fond sans fond, à la quête de l'image où tout est fantôme :

Plus exactement le référent est mis à l'écart : le Mime est la *mimesis* sans référent. 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 la représentation sans représenté ; « la mimique qui mime les fantômes, fantômime. »<sup>14</sup>

Le pas non effectué par Gadamer l'est par Derrida : de miroir en miroir, il ne reste que l'image, qui n'est elle-même que reflet, pâle copie d'un original dont il ne reste que la trace. Selon Jankovic, on assiste ici à deux attitudes

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 141. L'A. cite J. DERRIDA, *La dissémination*, p. 201

opposées en ce qui concerne l'ontologie occidentale : d'un côté, il y a hyperontologisation, de l'autre désontologisation :

Dès lors, nous pourrions, du moins nous semble-t-il, désigner l'herméneutique et la déconstruction, comme deux surcroûts: le surcroût de la signification et le surcroût de l'espace. Ce qui revient à dire un surcroût du temps et un surcroût de l'espace. Et s'il nous est permis de nous servir de néologismes, nous serions tenté de dire: le surcroût qui hyperontologise et le surcroût qui désontologise.<sup>15</sup>

Ainsi, pour Derrida procéder à une désontologisation, c'est tenter de sortir du rapport à la vérité comprise comme *aletheia* ou *adaequatio*, c'est-à-dire sortir de la *mimesis*. La critique derridienne de la *mimesis* élimine le signifié en même temps que le signifiant, elle ne laisse place qu'à la trace qui est l'objet de la recherche de Derrida, celle du fond sans fond. Le texte de Jankovic ne fait pas assez clairement voir que le concept de vérité est entièrement évacué de cette quête, car il appartient à ce que Derrida n'a cessé d'appeler le logocentrisme ou le phonocentrisme occidental. Dans cette ligne, il aurait aussi été utile de mieux cerner comment Derrida se situe par rapport à Heidegger, car ici la rupture est vraiment consommée : on peut parler de parricide : Derrida, s'il veut remonter à la source, rejette le questionnement heideggérien, sous prétexte d'appartenance à l'ontologie. On est alors en droit de se demander si le préjugé derridien n'est pas aussi une forme d'ontologie. N'est-il pas aussi en quête d'une certaine vérité ?

#### 4. *En guise de conclusion*

Vouloir comparer ou mettre en dialogue deux penseurs comme Gadamer et Derrida dans leur rapport à Heidegger est méritoire, mais cela suppose souvent de grandes approximations qui laissent de côté des aspects essentiels des pensées respectives, ce qui risque de les déformer. Une telle lecture peut aussi engendrer des malentendus sur les parentés réelles ou supposées entre les penseurs. Mais c'est aussi ce qui fait que parfois le dialogue entre des penseurs s'avère fertile, parce qu'il révèle des différences insurmontables et ouvre ainsi des horizons nouveaux. Si les réflexions de Jankovic ont une pertinence certaine dans l'approche des démarches, elles ne relèvent pas toujours assez clairement les enjeux de la question abordée, en particulier par exemple en ce qui concerne la question de la vérité. Mais le mérite de l'analyse proposée est d'avoir dégagé que Gadamer et Derrida visent à montrer que la conception traditionnelle de la vérité ne saurait rendre compte à elle seule de ce que l'humain appelle vérité et que la question de la vérité ne saurait purement et simplement être éludée. En ce sens, herméneutique et déconstruction appartiennent bel et bien à une certaine forme d'ontologie, et ne peuvent se défaire totalement du souci heideggérien de l'être et de la vérité.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 144.

