

PIERRE-ANTOINE CHARDEL

**ÉTUDE DES ENJEUX ONTOLOGIQUES ET ÉTHIQUES DE L'ÉCRITURE
DANS LE CHAMP DE
L'HERMÉNEUTIQUE ET DE LA DÉCONSTRUCTION:
M. HEIDEGGER, H.G. GADAMER, E. LÉVINAS, J. DERRIDA**

tôme 1

Thèse de doctorat présentée en cotutelle
à la Faculté des Études Supérieures
de l'Université Laval
Québec

pour l'obtention:
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D)

Faculté de philosophie
Université Laval
Québec

et

École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris
(E.H.E.S.S.)
France

JANVIER 2001



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-57960-3

Canada

Résumé court

Une certaine méfiance à l'égard de l'ontologie est perceptible au XX^{ème} siècle. Initialement héritée du Kantisme, cette méfiance reste dominante bien au-delà de lui et de manière tout à fait inédite à travers deux philosophes français de la différence, E. Lévinas et J. Derrida. En marge d'une "réhabilitation" en faveur de laquelle Paul Ricoeur s'est amplement investi, l'ontologie demeure critiquée, voire récusée dans un large consensus au profit de l'altérité radicale et de l'Autre. Devons-nous cependant rester si sévères à l'égard de l'ontologie contemporaine? Devons-nous continuer d'y voir l'affirmation secrète et violente d'une politique (Bourdieu) dont l'aboutissement serait la négation de l'autre (Lévinas)? Telles sont les questions qui viennent orienter cette étude en nous invitant à (re)lire deux grandes manifestations de l'ontologie contemporaine que constituent l'herméneutique de H. G. Gadamer et celle de M. Heidegger. Cela, non de manière "systématique", mais à partir du thème de l'écriture qui nous paraît fortement redéfinir la relation du même et de l'autre, et par conséquent briser tout consensus. Le même et l'autre ne seront plus en effet opposés ou compris de manière exclusive, mais pourront être envisagés au sein d'un jeu d'*entrelacement* qui respecte les différences. En prenant en compte l'expérience de l'écriture dans la diversité de ses manifestations, il s'agira de remettre en question, au moins de déstabiliser, l'éviction de toute véritable dimension ontologique qui semble s'opérer en vue du *dés-intéressement*. Car nous pouvons véritablement déceler certaines modalités d'accueil au sein d'une écriture qui demeure attentive au déploiement de l'être. Il y en effet une écriture de l'être, qui tout en faisant l'économie du traumatisme et de l'hyperbole, tend à favoriser un certain respect de l'altérité qui s'exprime notamment au sein de la facticité elle-même. Tels sont les enjeux ontologiques de l'écriture qui se renforcent non sans appeler une certaine maturation de notre perception de l'éthique.

Résumé long

Une certaine méfiance à l'égard de l'ontologie est perceptible au XXème siècle. Initialement héritée du kantisme, cette méfiance reste dominante bien au-delà de lui et de manière tout à fait inédite chez deux philosophes français de la différence, Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida. En marge d'une réhabilitation en faveur de laquelle Paul Ricoeur s'est amplement investi, l'ontologie se voit critiquée, voire récusée, au profit de l'altérité radicale et de l'Autre. Face au geste ontologique qui réduirait l'autre au même, Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida nous orientent avec des moyens différents, vers la nécessité d'un autre lieu pour la pensée, ou d'un autre geste qui respecterait la différence et qui serait celui d'une pensée plus attentive à l'autre que la pensée de l'être. Il s'agit d'annoncer un rapport qui puisse mettre en cause l'être comme continuité, unité ou rassemblement de l'être. L'écriture sans présence, sans cause, sans arche, serait alors davantage celle de l'insinuation que de la *monstration*, une écriture qui puisse laisser l'autre véritablement s'inventer. L'écriture devient pour Derrida cette structure référentielle où prévaut le renvoi de signifiants à signifiants, elle implique par conséquent une déconstruction de toute philosophie du sens en la soumettant au jeu inépuisable de la différance. Toutefois, une telle ouverture à l'autre est-elle si incompatible avec l'ontologie? Devons-nous en effet demeurer si catégoriques à l'égard de l'ontologie herméneutique? Devons-nous continuer d'y voir l'affirmation secrète et violente d'une politique (Bourdieu) dont l'aboutissement serait la négation pure et simple de l'autre (Lévinas)? Telles sont les questions qui viennent orienter cette étude en nous invitant à (re)lire deux grandes manifestations de l'ontologie contemporaine que sont les herméneutiques de Hans-Georg Gadamer et de Martin Heidegger. Cela, non de manière "systématique", mais à partir de l'expérience de l'écriture dont la prise en considération nous paraît fortement redéfinir la relation du même et de l'autre en

venant aussi briser toute espèce de consensus lié notamment à l'exacerbation de la différence entendue comme *différance*. Le même et l'autre ne seront plus opposés ou compris de manière exclusive, mais seront interprétés au sein d'un certain jeu d'entrelacement qui respecte les différences. En prenant en compte l'expérience de l'écriture dans la diversité de ses manifestations (il y a chez Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida, *des* expériences d'écriture qui semblent irréductibles les unes aux autres), il s'agira de remettre en question, au moins de déstabiliser, l'éviction de toute dimension ontologique qui semble s'opérer chez Emmanuel Lévinas et Jacques Derrida. Car nous pouvons véritablement déceler de réelles modalités d'attention à l'altérité, voire à l'autre, au sein d'une écriture qui demeure attentive au déploiement de l'être. Et s'il y a un risque d'être dès que l'on veut penser l'autre, un risque d'être trop *là* et de porter ombrage, de ne plus respecter son irréductibilité, il y a peut-être aussi une vertu à être soi en vue d'accueillir l'étranger. Etre soi, rester fidèle à une part d'identité, même improbable ou impossible, c'est sans doute permettre de se montrer plus authentiquement ouvert à l'autre, à ses fragilités, à ses souffrances. Dans un tel contexte, ce détour par certaines instances ontologiques ne serait plus annonciateur d'une occultation mais garantirait une certaine probité à l'égard de l'autre. Car il y a en effet une écriture attentive au destin de l'être qui, tout en faisant l'économie du traumatisme et de l'hyperbole, tend à favoriser un certain respect de l'altérité qui s'exprime notamment au sein de la facticité elle-même. Tels sont les enjeux ontologiques de l'écriture qui se renforcent non sans appeler une certaine maturation de notre perception de l'éthique. L'éthique ne sera pas uniquement conçue à partir de sa loi, mais également à partir de ce qu'elle n'est pas, en nous conviant toujours davantage à prendre en compte la singularité infinie et insoumise de l'autre.

Remerciements

Cette thèse de Doctorat a été préparée dans le cadre d'une convention de cotutelle établie entre l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris et l'Université Laval de Québec (CANADA). Je tiens donc tout d'abord à remercier mes deux directeurs de thèse, Heinz Wismann, Directeur d'études à l'EHESS, et Luc Langlois, Professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, qui ont bien voulu diriger ce travail. Je leur suis reconnaissant de m'avoir suivi durant toutes les étapes de la recherche avec attention, mais sans complaisance, d'avoir toujours permis le dialogue, me permettant ainsi de me confronter avec toujours plus de lucidité aux difficultés de la tâche que je m'étais fixée. Je les remercie vivement de m'avoir fait confiance sur un sujet aussi vaste que délicat: par le choix du thème tout d'abord, et celui des auteurs qu'il semblait sans doute périlleux de réunir de la sorte.

Je remercie aussi Luc Langlois de m'avoir permis d'être son assistant et de bénéficier en même temps de subventions du groupe de recherche "*Philosophie herméneutique et théorie critique*" qu'il dirige avec Jean Grondin, sans lesquelles je n'aurais pu mener ce travail dans des conditions aussi favorables. J'ai ainsi notamment eu l'opportunité de présenter une partie de mes recherches au *Congrès de Sciences humaines et sociales* à l'Université d'Ottawa en mai 1998. J'exprime

aussi toute ma gratitude à Jean-Marc Narbonne. Doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, pour m'avoir également permis de bénéficier de la bourse de soutien Charles-de Koninck pendant le temps de cette recherche.

Je remercie très sincèrement tous les membres du jury pour leur grande disponibilité, leurs conseils et leurs encouragements : Eliane Escoubas, Professeur à l'Université de Paris XII, Marie-Andrée Ricard, Professeur à l'Université Laval, Françoise Dastur, Professeur à l'Université de Nice, Guy Petitdemange, Professeur au Centre Sèvres, Thomas De Koninck, Professeur à l'Université Laval, Heinz Wismann et Luc Langlois.

Je tiens également à remercier Jacques Derrida, Directeur d'études à l'EHESS, qui a bien voulu m'accompagner sur les premiers chemins de ce travail, ses conseils et son enseignement ont évidemment été déterminants pour son élaboration. Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance envers ceux qui, par leurs encouragements et leur confiance, ont contribué à favoriser la naissance de ce travail ainsi que cette expérience canadienne. Je pense ici en particulier à Nicolas Tertulian, Directeur d'études à l'EHESS, Marc B. de Launay, chargé de recherche au CNRS, ainsi que mon ancien professeur de khâgne du lycée Fénelon à Paris, Michel-Pierre Edmond. A titre plus confidentiel, je tiens à remercier tous ceux qui, par l'attention qu'il ont porté à mon orientation philosophique, ou par leur amitié, ont favorisé son épanouissement. Je songe en particulier à Donald Ipperciel, pour m'avoir si chaleureusement accueilli au sein de la *Société Canadienne d'Herméneutique*, Gabriel Rockhill, Adam Leibovitz, Alexis Lacroix, Charles Brion, Zinaïda Polimenova, Frédéric Brument, Bourahima Ouattara, Emmanuel Tourpe et Caroline Combronde de l'Université de Louvain, ainsi que Manola Antonioli qui a eu la générosité de me convier à intervenir dans son séminaire au *Collège International de Philosophie* de Paris.

Et je rends grâce à mes proches pour leur présence et leur soutien inestimable.

Mes Parents, mon Frère.

Mon meilleur ami, Thibault.

et bien sûr, Ines, ma compagne...

"Je ne vois pas de différence entre une poignée de main et un poème..."

Paul Celan.

"Comment s'effectue le passage du silence à l'écrit? Un tremblement de l'écriture, parfois, le révèle: ce tremblement est provoqué par l'écoute, l'ultime et immémoriale écoute qui fait, quelque part, basculer la langue et la pensée. Mais le miracle est que la langue, loin d'en être entamée, s'en trouve enrichie".

Edmond Jabès.

"Mais l'écriture du poète constitue alors effectivement l'activité suprême que vise cette parole en sa gradation, car elle ne signifie pas seulement l'activité du poète: c'est l'activité par laquelle nous participons à ce que nous avons tous à faire, s'il doit y avoir un avenir"

Hans Georg Gadamer.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION:.....p.13

PREMIERE PARTIE:

Pourquoi l'écriture fidèle à l'autre est infidèle à l'être.....p. 39

Chapitre I: Les errances de l'écriture.....p. 40

I.1 L'écriture et la vie remise en question:

Derrida et Gadamer, lecteurs de Platon..... p. 41

A) Derrida p. 41

B) Gadamer.....p. 48

I.2 Les différents enjeux de l'hermeneutique: Schleiermacher et Dilthey.....p. 54

A) Friedrich Schleiermacher.....p. 55

B) Wilhelm Dilthey.....p. 60

I.3 La structure fondamentale du phénomène herméneutique chez Gadamer:

le dialogue.....p. 64

I.4 Du sens au signe: Nietzsche dans Derrida.....p. 70

I.5 L'écriture et l'errance.....	p. 76
A) Heidegger et Blanchot.....	p. 76
B) Derrida:.....	p. 81

I.6 De l'errance et la déconstruction du signe: Derrida.....	p. 88
--	-------

Chapitre II: Les fidélités et les infidélités de l'écriture.....p. 104

II.1 Quelques rappels sur la situation de l'ontologie fondamentale.....	p. 105
II.2 Heidegger: acheminement vers l'écriture.....	p. 112
A) Barvadage et écriture.....	p. 112
B) Quelques tours d'écriture.....	p. 125
II.3 Critiques d'un style heideggerien.....	p. 133
II.4 L'écriture et l'absence: Gadamer et Blanchot.....	p. 142
II.5 De l'ontologie à la trace: Derrida.....	p. 156
II.6 L'ombre de Hegel chez Derrida.....	p. 169

Chapitre III: Les richesses inattendues de l'écriture:

une possibilité pour l'éthique.....p. 175

III.1 Du visage à l'écriture: Lévinas.....	p. 176
A) Le face-à-face et le primat de l'oralité.....	p. 176
B) Le visage et ses traits.....	p. 185
III.2 De l'écriture à l'écriture: les exigences herméneutiques de Lévinas.....	p. 193

A) L'écriture. le dit et le dire.....	p. 193
B) Un autre rapport aux Livres.....	p. 198

III.3 La pensée de l'être et la question de l'autre:

Heidegger et Derrida, critiques de Lévinas.....	p. 206
---	--------

DEUXIEME PARTIE:

<i>Pourquoi l'écriture fidèle à l'être demeure fidèle à l'autre</i>	p. 215
---	--------

Chapitre I: Ecrire sans décrire.....p. 216

I.1 Vers une grammaire pour autrui?.....	p. 217
--	--------

A) L'écriture de Lévinas.....	p. 217
-------------------------------	--------

B) Une certaine tension herméneutique.....	p. 225
--	--------

I.2 Quand la différence ontologique s'écrit : Heidegger.....	p. 235
--	--------

A) Le statut scriptural de la différence.....	p. 235
---	--------

B) De la rumeur à la facticité: Blanchot et Heidegger.....	p. 244
--	--------

Chapitre II: Différence herméneutique et différence.....p. 264

II.1 Identité et altérité: Gadamer. lecteur de Hegel.....	p. 265
---	--------

II.2 L'autre et l'altérité du sens en question dans l'écriture:

Gadamer	p. 275
---------------	--------

II.3 Derrida et Gadamer. lecteurs de Paul Celan.....	p. 287
--	--------

II.4 Les modalités de l'absolu chez Derrida ou la tentation lévinassienne.....	p. 303
--	--------

Chapitre III: Quelques traits de l'être et l'ouverture possible à l'altérité...p. 323

III.1 Les traits de l'être à l'épreuve du silence: Heidegger.....	p. 324
III.2 L'expérience de la pensée et l'écriture de la discontinuité.....	p. 340
III.3 Une herméneutique de la faille.....	p. 357

TROISIEME PARTIE:

L'écriture ou la complémentarité du même et de l'autre.....p. 368

Chapitre I: Quelques limites de l'idéalisme phénoménologique et la naissance de l'éthique.....p. 369

I.1 Remarques sur l'idéalisme husserlien.....	p. 370
I.2 Les transgressions de l'écriture.....	p. 381
A) Heidegger.....	p. 381
B) Gadamer.....	p. 384
C) Lévinas.....	p. 389
D) Derrida.....	p. 394

Chapitre II: Les autres possibilités de l'éthique.....p. 400

II.1 Quand l'éthique s'écrit sans l'autre: Heidegger.....	p. 401
A) L'ambiguïté de l'identité et de la différence.....	p. 401
B) L'éthique et les vertus de l'écriture.....	p. 409
II.2 Le sujet de l'écriture mis en question: Derrida.....	p. 418
II.3 Vers une herméneutique de soi : Gadamer.....	p. 433

A) Le soi et l'altérité dans l'écriture de l'histoire.....	p. 433
B) Le soi et l'autre dans l'écriture poétique de Paul Celan.....	p. 439

II.4 Les responsabilités de l'auteur et du lecteur: Blanchot et Gadamer.....	p. 446
--	--------

II.5 Vers une communauté d'écriture: Blanchot et Lévinas.....	p. 452
---	--------

**Chapitre III: De l'ouverture non-éthique de l'écriture aux véritables
enjeux éthiques de l'écriture.....p. 461**

III.1 Lévinas: l'écriture éthique et les tentations ontologiques.....	p. 462
---	--------

A) La récurrence préalable du soi: Ricoeur, lecteur de Lévinas.....	p. 462
---	--------

B) La récurrence du soi dans l'écriture: de l'amour impossible à l'amitié.....	p. 467
---	--------

III.2 Vers la reconnaissance d'une ipseité chez Derrida.....	p. 478
--	--------

A) De l'indécidable à l'identité narrative: Derrida face à Ricoeur.....	p. 478
---	--------

B) Indécidabilité et responsabilité.....	p. 483
--	--------

III.3 La mémoire en question: comment l'écriture accomplit finalement l'éthique.....	p. 489
---	--------

III.4 Les deux souffrances de l'écriture ou l'indépassable facticité.....	p. 501
---	--------

CONCLUSION.....	p. 510
-----------------	--------

BIBLIOGRAPHIE.....	p. 523
--------------------	--------

Ouvrages et articles cités.....	p. 524
---------------------------------	--------

Ouvrages et articles consultés.....	p. 555
-------------------------------------	--------

INTRODUCTION

Penser l'écriture, c'est avant tout émettre le vœu de lui être fidèle, de l'accompagner comme on suit une trace des yeux. Car si elle constitue une inscription sensible, l'écriture n'en reste pas moins souvent fragile pour son auteur, plus délicate peut-être que la parole. Tout le monde n'écrit pas et ce n'est pas fortuit. "Tous les hommes ne sont pas des hommes d'écriture" écrit Georges Gusdorf¹. Au-delà de l'apprentissage qu'elle implique, elle demande à celui qui s'y adonne, une forme particulière d'attention à soi, mais aussi à l'autre. Une attention à soi qui n'est pas résolument et péremptoirement subjective puisque l'écriture, du moins sous sa forme alphabétique, se comprend comme le lieu d'une objectivation rigoureuse. Son évolution lui a en effet permis de s'affirmer comme la représentation de la parole et de la pensée par des signes. Par conséquent, le soi dans l'écriture n'est jamais tout à fait seul, il y a toujours une part d'altérité implicite dans sa propre manifestation. Pour Aristote, on le sait, ce que la parole est à l'âme, l'écriture l'est à la parole.

¹ - *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*. Paris, Odile Jacob, 1991, p.103.

c'est-à-dire une symbolisation. Le symbole est ce qui lie, l'opération par excellence qui construit le lien, le *logos*. Cette subordination de l'écriture à la parole n'est pas toutefois totale. Quelque chose d'*autre* se passe lorsqu'on écrit, qui dépasse amplement ce schème répandu au sein de la métaphysique traditionnelle. Décider de réfléchir philosophiquement sur l'écriture, c'est par conséquent implicitement emprunter une voie de *dissidence*, un chemin de traverse qui prenne le risque de souligner ce qu'elle nous donne à penser parfois contre toute attente. L'écriture n'est-elle pas en effet inmanquablement une ouverture au monde et à l'autre?

Ecrire pour imposer un silence en décidant une solitude essentielle, c'est encore considérer la nécessité de retrouver le partage et d'assumer une condition d'être au monde. Car si l'écriture demeure l'accord d'une solitude et d'un silence, chaque mot écrit reste néanmoins comme bercé par le chant d'une parole lointaine. L'écriture, d'une certaine manière, n'est pas sans l'autre : elle appelle même parfois un niveau de responsabilité tel qu'il est impossible de s'y résoudre sans conscience du monde et de ses crises. Pour Adorno, le fait historique qu'est Auschwitz prouve de façon irréfutable l'échec de la culture et met en lumière le risque de complaisance en faveur du pire qui touche l'écriture elle-même². Tout viendrait

² - Nous savons que la thématization d'Auschwitz entraîne un fort sentiment de culpabilité. Adorno se demande en effet si on peut encore écrire et même vivre après l'holocauste: "Ecrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes". *Prismes. Critique de la culture et de la société*, Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris, Payot, 1986, p.23.

alors séparer l'écriture de l'éthique. Cependant, il apparaît paradoxalement que quelque chose d'éthique advient par l'acte d'écrire. Une attention à l'autre - tel pourra être le sens que nous attribuerons initialement au terme d'éthique³ - peut même se trouver mis en jeu de manière tout à fait unique. Une attention à l'autre qui pourra être envisagée depuis une orientation ontologique contemporaine, c'est-à-dire à partir d'un certain attachement à ce qui "fut" et ce qui "est" au-delà de tout cloisonnement substantialiste et méthodique⁴. C'est, à tout le moins, dans cet esprit

³ - Nous solliciterons ici Ricoeur qui, dans *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), donne une définition traditionnelle de l'éthique. Le terme d'éthique est ainsi réservé à "la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes", que l'auteur désigne du beau nom de "sollicitude" (p.211). L'éthique est ainsi distinguée de la morale qui quant à elle correspond à l'articulation de la visée de la vie bonne dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte. L'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique* (héritage aristotélicien), la morale est définie par la norme et l'obligation, donc par un point de vue *déontologique* (héritage kantien). Or c'est la seconde composante de la définition de l'éthique que nous retenons ("...avec et pour autrui...", la sollicitude, l'attention envers l'autre) dans la mesure où elle va pouvoir donner lieu à une rencontre entre Lévinas, Derrida et Gadamer (le cas de Heidegger sera plus problématique).

Notre étude consistera notamment à voir dans quelle mesure il ne sera pas impossible de constater un dialogue avec Gadamer, mais aussi avec Derrida, sur une telle conception de l'éthique dans la mesure où, d'une part, la pratique herméneutique repose sur un principe dialogique hérité de la dialectique de Platon (Cf. *L'éthique dialectique de Platon: interprétation phénoménologique du Philèbe*, Arles, Actes Sud, 1994.), et où, d'autre part, l'inventivité déconstructrice consiste à ouvrir, à déstabiliser les structures de forclusion afin de "laisser le passage à l'autre" (Cf. *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987)

⁴ - Nous pensons ici à Gadamer et Heidegger. Ce dernier, on le sait, renonce pourtant au projet et au mot d'"ontologie" qui appartient à la tradition qui consacre l'indistinction de l'ontique et de l'ontologique, du présent et de la présence. Voir en particulier *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 52. Toutefois, nous verrons comment son écriture demeure malgré tout hantée par cette problématique. Cf. Arion L. Kelkel : " Il y a dès lors un monde qui sépare cette ontologie de la tradition de celle qu'entend mettre en œuvre la pensée heideggerienne ". *La légende de l'être. Langage et*

de confrontation que l'herméneutique et la déconstruction seront interrogées au cours de notre étude. Le choix de considérer l'écriture eu égard au souci de penser ensemble l'herméneutique contemporaine et la déconstruction est sûrement délicat, voire paradoxal et surprenant. Pourtant, il apparaît que la prise en considération de l'expérience de l'écriture rapproche de manière décisive et inattendue ces deux courants de pensée en contribuant par là-même à modifier et à affiner notre perception de certaines oppositions. Un rapprochement plus vaste et qui fait encore aujourd'hui amplement autorité est proposé par Jean Greisch en 1977 dans *Herméneutique et Grammatologie*⁵. En confrontant les travaux de Gadamer et de Derrida, l'auteur émet le vœu de voir s'estomper les grandes oppositions sommaires entre le même et l'autre, l'appropriation et le "laisser-être", le vouloir-dire et la textualité généralisée, etc. La conclusion de Jean Greisch revient à souligner, sans pour autant opérer aucun nivellement, "l'étonnante proximité" de l'interprétation grammatologique et de l'interprétation hermeneutique dans la mesure où c'est toujours le *jeu* qui domine dans le travail de compréhension. Selon lui, l'interprétation grammatologique n'est pas sans montrer certaines similitudes avec l'interprétation herméneutique. Car les deux sont un *jeu*, concept central de la pratique textuelle derridienne. Mais le jeu de l'écriture que la lecture

poésie chez Heidegger, Paris, Vrin, 1980. Note 6, p. 364. Pour ce qui concerne Gadamer et son attachement à l'ontologie, il est clair qu'il suit de très près le "premier Heidegger" en privilégiant l'enracinement de la compréhension dans l'existence humaine. Nous allons évidemment revenir sur ces questions.

grammatologique commence à remarquer. se passe du sujet. qu'il soit en posture de maîtrise ou de sujet soumis comme chez Gadamer. Il n'y a pas plus de sujet lisant qu'il n'y a de sujet-auteur. L'interprétation devient une autre écriture qui se passe très bien du sujet: ..."entre l'écriture comme décentrement et l'écriture comme affirmation au jeu, l'hésitation est infinie. Elle appartient au jeu et le lie à la mort. Elle se produit dans un "qui sait ? "sans sujet et sans savoir"⁶. Le problème de l'écriture n'est en revanche pas spécifiquement envisagé par Jean Greisch. Force est d'admettre que la confrontation sur ce thème demeure encore discrète à cette époque. Des recueils de textes comme *L'art de comprendre. Ecrits II* et *La philosophie herméneutique*⁷ de Gadamer ne sont pas encore publiés et constituent pour nous aujourd'hui un apport décisif dans la ré-instauration d'un dialogue entre les deux tendances de pensée depuis l'expérience de l'écriture qui ne sera évidemment pas pensée de manière uniforme. Il y a *des* expériences d'écriture qui semblent bel et bien irréductibles les unes aux autres. Dans *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*⁸. Gilbert Hattois nous met à ce propos en garde

⁵ - *Herméneutique et Grammatologie*, Paris. Ed. du CNRS. 1977.

⁶ - *L'écriture et la différence*. Paris. Seuil. 1967, p.433. Op. Cité, p. 211.

⁷ - *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, *La philosophie herméneutique*, en particulier " Destruction et déconstruction " (1986), " Déconstruction et herméneutique " (1988), Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996.

⁸ - *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, formes, limites*. Préface de Jean Ladrière. Bruxelles, Ed. de l'Université libre de Bruxelles, 1979.

contre toute assimilation hâtive du sens que, par exemple, Derrida et Gadamer attribuent à l'écriture. On peut distinguer au moins deux sens du mot écriture chez Derrida: le sens courant, celui qui oppose l'écriture phonétique à la parole qu'elle est censée représenter et un sens plus radical qui détermine l'écriture en général et qui serait la racine commune de la parole et de l'écriture. Cette écriture renverrait alors immédiatement à l'altérité et à l'absence. En revanche, pour Gadamer l'écriture renvoie immédiatement à la lecture puis à l'interprétation d'une totalité de sens. Si la scripturalité (ou la possibilité de s'écrire) est ainsi propre à l'essence du langage, c'est elle qui symbolise cette stabilité féconde du sens langagier qui fait qu'un texte demeure une source inépuisable de lectures. L'accentuation de l'écriture et de la lecture ne semble donc pas en opposition avec le modèle dialogique de l'herméneutique puisque la lecture est avant tout un dialogue avec le texte. " Dans la parole vivante de la lecture-dialogue, un même (la chose, le sens, la vérité du texte) se livre à chaque coup autrement, nous parle toujours autrement, sans pour cela abandonner toute unité et toute permanence"⁹. Pour apprécier de façon réelle le sens de l'écriture dans l'herméneutique philosophique, il faut alors résister à deux tentations. La première est *archaisante*. Elle revient à croire que la scripturalité n'est qu'un avatar moderne et métaphorique de la très classique idéalité. La seconde est tout au contraire inspirée par une pointe extrême de la secondarité

⁹ - Ibid., p. 189.

contemporaine : l'écriture derridienne. Il faut "congédier l'une et l'autre pour une seule raison : il ne s'agit chez Gadamer ni d'idéalité simple ni de la notion stratégique d'écriture mais du même herméneutique"¹⁰. L'écriture gadamerienne ne pourrait par conséquent se voir rapprochée de l'écriture derridienne dans la mesure où celle-ci constituerait précisément un calcul en vue d'une destruction du charme de l'*hermeneuein*¹¹. Toutefois, devons-nous pour autant rendre impossible tout dialogue et nous en tenir à ces oppositions générales? N'est-ce pas en effet réduire la déconstruction que de la limiter aux pouvoirs d'un calcul destructeur? D'autre part, ne peut-on pas entrevoir des affinités profondes entre les "deux conceptions" de l'écriture? Des affinités qui toucheraient notamment la critique de la présence et de l'univocité ou de l'identité pure?

Nous aurons évidemment l'occasion d'élucider ces questions. Durant ces vingt dernières années, tant en Europe qu'en Amérique du Nord, s'est ouvert un dialogue timide mais direct, entre l'herméneutique et la déconstruction¹². Il ne sera pas

¹⁰ - Ibid.

¹¹ - Ibid.

¹² - Le dialogue a initialement été ouvert par Gadamer lui-même : voir en particulier "Herméneutique et déconstruction" dans *La Philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996. Jean Greisch en France, Manfred Frank en Allemagne et Jean Grondin au Canada s'efforcent de contribuer à un rapprochement entre les deux courants. Voir à cet égard (comme nous l'avons déjà dit) *Herméneutique et Grammatologie*, mais aussi *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan* (Traduit par Christian Berner, Paris, Cerf, 1989) de Manfred Frank, et de Jean Grondin, le dernier chapitre de *L'universalité de l'herméneutique* (Paris, PUF, 1993), ou plus récemment "La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la

cependant pour nous question de se faire simplement l'écho d'une telle démarche mais, plus *singulièrement*, d'étudier les implications ontologiques et éthiques de l'écriture dans le champ de l'herméneutique et de la déconstruction. Ce qui signifie que le dialogue pourra être considéré comme *indirect*. Notre étude se présentera en effet moins comme une analyse "systématique" des deux courants, qu'une attention portée à une *expérience*, celle de l'écriture, qui enrichit selon nous de manière tout à fait singulière la question du même et de l'autre. Telle sera notre priorité. Qui plus est, le dialogue se verra *élargi* dans la mesure où nous ferons intervenir, au-delà ou en deçà de Gadamer et de Derrida, Heidegger et Lévinas¹³.

Si notre travail prend ses racines dans une volonté de penser l'expérience de l'écriture, c'est parce qu'elle est selon nous le foyer d'un entrelacement décisif et inédit du même et de l'autre, par conséquent d'une relation sans identité. Peuvent s'entrelacer deux différences. La problématique de l'entrelacement n'est en tant que telle évidemment pas spécifiquement contemporaine. La question trouve un essor

déconstruction", *Archives de Philosophie*, 62, 1999. Voir également *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer Derrida Encounter*, edited by Diane P. Michelfelder et Richard E. Palmer, ou encore, *Revue Internationale de Philosophie*, "Herméneutique et néo-structuralisme : Derrida-Gadamer-Searle", 151, 1984 – fasc. 4, PUF. Rappelons enfin que le dialogue entamé par Gadamer a donné lieu à une rencontre en 1981 qui, bien que décevante (selon Gadamer lui-même, cf. Carstend Dutt, *Herméneutique-Esthétique-Philosophie pratique, Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, chap. II, Québec, Fides, 1998) a tout de même ouvert une brèche qui n'est pas négligeable de considérer pour comprendre l'évolution de la pensée de Gadamer.

¹³ - Blanchot sera également très présent. Il aura toutefois une position plus "secondaire", dans la mesure où nous ne voulons pas l'engager directement dans une démarche trop théorique. Il restera avant tout celui qui nous accompagne sur les chemins de l'écriture,

déterminant au XIX^{ème} siècle et se déploie à cette époque en réaction à l'égard de l'idéalisme spéculatif qui décide la primauté de l'identité et qui constitue alors le point d'orgue d'une réflexion qui réhabilite l'absolu après le criticisme kantien¹⁴. La réhabilitation du nouménal permet en effet de prendre en compte l'identité en posant un sujet absolu. C'est l'opération commune à Fichte, Schelling et Hegel qu'il ne nous paraît pas inutile de rappeler très brièvement puisque l'écriture se voit dans cette perspective idéaliste rattachée à une seule et même exigence de signifier l'identité. Dans la *Doctrine de la science*¹⁵, Fichte pose au fondement de la philosophie l'idée d'un Moi actif qui cherche à s'actualiser dans le monde ou le " non-Moi ". Le sujet connaissant s'approprie le monde étranger de la nature en la soumettant à ses propres catégories. Connaître le réel ou agir sur lui revient au même : dans les deux cas, il s'agit d'imposer à une masse informe (le non-Moi) les exigences universelles du Moi. Le sujet fini de Kant cède ainsi sa place à l'idée

nourrissant notre approche de la déconstruction mais également de l'herméneutique.

¹⁴ - La critique kantienne a pour fondement d'instituer un tribunal qui condamne les usurpations de la raison. L'entreprise critique signifie donc que la raison doit procéder à une auto-limitation de ses pouvoirs. Le seul champ légitime de son usage devient dès lors celui de la phénoménalité. Il n'y a pour Kant plus de connaissance possible au-delà des limites de l'expérience. La tâche de la philosophie de la raison pure s'avère donc négative, car il ne s'agit pas d'étendre nos connaissances mais de les interpréter. Kant déconstruit ainsi la figure du sujet absolu et maître de lui-même. Cf. en particulier, " Discipline de la raison pure ", " Théorie transcendantale de la méthode ", *Critique de la raison pure*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Traduit de l'allemand par Alexandre J.- L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.

¹⁵ - *Doctrine de la science 1801-1802: écrits de philosophie première et textes annexes*, Traduit par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1987. Cf. Jean Grondin, " De Kant à Fichte ",

enivrante d'un sujet totalement souverain qui ne reconnaît dans la nature et la sphère pratique que des productions du Moi visant à surmonter ses limites ou l'altérité du non-Moi. L'écart créé par la représentation est de la sorte réduit. Pour Schelling¹⁶, l'enjeu est, dans sa période systématique, la résolution de cet antagonisme dans la synthèse. Pourtant, Schelling s'oppose à l'incongruité d'un absolu conçu à la manière d'une tâche infinie, jamais achevée. L'absolu est déjà réalisé ou il n'est pas, il n'y a pas de troisième possibilité. Il faut donc refondre la conception finie de l'activité absolue dans la *Doctrine de la science* de Fichte. L'absolu réalisé ne se manifeste pas uniquement dans la pensée et l'agir du sujet humain, il est déjà présent, en tant qu'absolu réalisé et objectif, dans la nature ou ce qui est censé être l'"autre" du Moi. L'absolu doit donc être compris, étant acquis qu'il ne tolère aucune altérité et aucune différence, comme identité ou indifférence absolue. Inscrire une différence dans l'absolu équivaldrait à poser une altérité qui en compromettrait l'absoluité. Les différences ne sont alors que des perspectives limitées à partir du moment où l'on s'élève à la pensée de l'absolu. Dès la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*¹⁷, Hegel rejette pourtant ce formalisme schellingien. Ce qui lui semble bel et bien impossible, c'est précisément de partir

dans *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, vol. II/2, Washington, University Press of America, 1989, pp. 471- 492.

¹⁶ - Nous pensons ici au *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), trad. C. Dubois, Louvain, Ed. Peters, 1978.

immédiatement de l'Absolu. fût-ce à l'aide de l'intuition intellectuelle du philosophe. Il importe plutôt de penser un processus d'émancipation, de construction qui porte la conscience naïve à l'absolu du savoir, et donc de faire intervenir une unification progressive de l' " *en soi* " et du " *pour nous* ". Ce n'est alors que lorsque ces deux termes sont posés que le savoir acquis devient absolu. Si le problème métaphysique de la représentation de l'écart du sujet et de l'objet est pensé différemment et donc résolu de manière inégale, il n'en demeure pas moins que ces trois projets répondent à une même exigence de *systematicité* qui se laisse pressentir aussi au niveau de l'écriture elle-même, en particulier depuis certaines lexies qui structurent la pensée. A cet égard, Philippe Grossos, qui consacre dans son étude sur l'idéalisme spéculatif un chapitre sur "L'écriture de la subjectivité"¹⁸, reconnaît que par les termes d' " *en soi* ", de " *pour nous* ", de " *seulement* ", voire d' " *Aufhebung* ", semble apparaître la possibilité d'une mise-en-œuvre des problèmes métaphysiques qui devient la structure même de l'écriture, soit la *systematicité* du système¹⁹. Certes celle-ci est conditionnée, dans son enjeu, par ce

¹⁷ - *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

¹⁸ - "L'écriture de la subjectivité", *Système et subjectivité. Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système. Fichte, Hegel, Schelling*, Paris, Vrin, 1996.

¹⁹ - Le terme de système naît philosophiquement avant l'idéalisme allemand. La première occurrence moderne se trouve dans le *Metaphysica systema methodicum* de Clemens Tipler (1567-1624). Ce terme est ensuite reformulé par Leibniz dans *Le système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), Présentation et notes de Christian Frémont, Paris, Flammarion, 1994. Le terme va cependant connaître une véritable dimension avec l'idéalisme allemand au point de bouleverser l'écriture même de toute l'histoire de la philosophie.

qu'elle donne à penser ; mais c'est d'abord elle qui autorise, par la formulation, le développement de la pensée. La conséquence première de cette *écriture de la subjectivité et de la représentation* est la possibilité, dans la constitution de la philosophie en système du savoir, de l'organisation, plus que hiérarchique, téléologique des questions et de leur résolution²⁰. Ainsi, de Fichte à Schelling, de Schelling à Hegel, au-delà de la singularité de leur propos, et de l'évolution de leur systématisme, l'écriture reste la *même* : elle demeure en effet dominée par une inscription textuelle de la réduction de l'écart entre l'objet et le sujet. Les efforts de dépasser cette réduction ont été multiples²¹. La transgression du principe d'identité est sans nul doute la plus explosive chez Nietzsche. Pour ce dernier, toute identité est "fausse", en particulier l'identité qui naît de la conceptualisation. Tout concept n'émane que d'une chaîne de transpositions métaphoriques et le concept le plus

²⁰ - *Système et subjectivité. Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système* p.123.

²¹ - Manfred Frank, dans *L'ultime raison du sujet* (Traduit de l'Allemand par Véronique Zanetti, Arles, Actes Sud, 1988), se propose à cet égard de tenir compte des investigations notamment de Heinrich Rickert, Paul Natorp, Bertrand Russell, qui aspirent à une théorie non-égologique de la conscience : la conscience de soi, comprise comme conscience du moi, demeure un rapport entre deux étants différents. Dans le domaine littéraire, en revanche, l'exaltation romantique tend également à écrire en déstabilisant les présomptions de l'idéalisme spéculatif. Poètes de la transgression, calcinant le narcissisme conservateur, Hoffman, Kleist (notamment) libèrent alors peu à peu le sujet de toute forme de souveraineté, ébranlent le savoir dans sa continuité. Les poètes romantiques fracturent ainsi la conscience à mesure qu'ils fracturent l'écriture. Il ne s'agit pas encore de faire disparaître le sujet mais de le confronter à sa divisibilité et à sa désubstantialisation. Ce qui est flagrant par exemple dans le cas de Friedrich Schlegel. C'est au demeurant ainsi que le romantisme demeure fidèle au kantisme. Sur ces questions, voir *L'absolu littéraire* de Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Seuil, 1978. Pour une approche plus historique et littéraire, nous nous permettons de renvoyer à Marcel Brion, *L'Allemagne*

"vrai" n'est en fin de compte que celui qui correspond le plus à l'identification, autrement dit à l'image la plus courante et la plus commune, la plus anodine en tant qu'image. Loin d'atteindre la "vérité", tout concept d'identité comme le langage en général fonctionne par conséquent comme un instrument de grégarisation, il devient simplement l'identification pour le plus grand nombre. Il s'agit donc pour Nietzsche de faire jouer l'ensemble de l'appareil logique, sémantique, grammatical au sein duquel la tradition philosophique s'est fourvoyée, le plus à contre-courant de sa finalité habituelle qui est de tout réduire à l'identique: il faut, écrit-il, "savoir danser avec les mots", "danser avec la plume"²². Cette écriture dansante et corporelle entend faire vaciller toute espèce de conformité ainsi que tout principe d'identité. Le décadent chez Nietzsche est alors précisément celui qui n'assume pas les écarts et qui cherche à réduire toutes les sources de tensions pour ne plus subir une sensibilité hypertrophiée et passive. Si Schopenhauer a eu le mérite de souligner l'écart irréductible, la différence insurmontable entre la volonté et la représentation²³, il importe désormais d'exalter et d'*écrire* plus spécifiquement ces réalités. L'art signifie alors non la résignation, mais l'affirmation de la vie jusque sous ses aspects les plus contradictoires. Il s'agit en particulier pour le dernier

romantique, Tomes I et II, Paris, Albin Michel, 1962-1984.

²² - *Le Crépuscule des idoles*, "Ce qui manque aux Allemands", para.7 : « Savoir danser avec les mots : faut-il que je dise qu'il est aussi nécessaire de le savoir avec la *plume*, - qu'il faut apprendre à *écrire* ? ». Traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Œuvres, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993.

²³ - *Le monde comme volonté et comme représentation*, Traduit par A. Burdeau et R. Roos,

Nietzsche de combattre la scandaleuse interprétation schopenhauerienne de l'art, qui fait de celui-ci le pont vers la négation de la vie²⁴. L'art devient une fête des sens, célébration joyeuse, bénédiction du *fatum*, qui concilie hasard et liberté au-delà de toute réconciliation hégélienne²⁵. Il s'agit en effet d'assumer la différence, toutes les différences, celles qui ne cessent de séparer Dionysos et Apollon, l'irréductibilité et la structure. C'est peut-être aussi avec Nietzsche que s'accomplit l'impossibilité de la réduction des écarts. Il y a toujours un jeu de différenciation qui opère au sein même de l'écriture: il s'agit en effet pour Nietzsche d'inventer un nouveau style d'écriture plus à même de célébrer les différences²⁶. Un jeu d'entrelacement du même et de l'autre se laisse ainsi percevoir de manière tout à

Paris, PUF, 1978.

²⁴ - "Ce qui est essentiel dans l'art, c'est la *perfection* de l'être, l'achèvement, l'acheminement vers la plénitude: l'art est essentiellement l'*affirmation*, la *bénédiction*, la *divination de l'existence*...Quel est le sens d'un art pessimiste?...N'y a-t-il pas là une contradiction? - Certainement. - Schopenhauer se trompe lorsqu'il place certaines parties de l'art au service du pessimisme". *La volonté de puissance*, Traduit par Henri Albert, Paris, Livre de Poche, 1991, 362, p.409.

²⁵ - Pour Derrida, il faut voir dans l'opposition nietzschéenne de Dionysos et d'Apollon, une remémoration de la différence antérieure à celle que propose Heidegger, et, comme telle, occultée par ce dernier. " Force et signification " dans *L'écriture et la différence.*, Paris, Seuil, 1967.

²⁶ - Il faut alors renoncer à toute forme de grégarisation, choisir le style aphoristique pour éveiller la singularité : " Dans des livres aphoristiques comme les miens se cachent derrière et entre de courts aphorismes toutes sortes de choses interdites et de longues chaînes de pensée : s'y mêlent aussi beaucoup de questions qui pourraient offrir suffisamment d'intérêt pour Œdipe et son sphynx. Je n'écris pas des traités : ils sont pour les ânes et les lecteurs de journaux " OPC, XI, 1884-1885, 37 (5), p. 313. Voir sur cette question Claude Lévesque, *L'étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Union Générale d'Éditions, 1978, p. 20 : " Ce gai savoir, ce savoir mobile et léger, est essentiellement une sagesse du rythme et de l'esquive : elle vaut plus par son style que par son 'contenu', ce grand style qui scande aussi bien la vie que l'écriture, la vie comme

fait singulière. Or c'est dans la continuité d'un tel principe de subversion de l'idéalisme spéculatif, ou plus exactement, *d'un certain travail de l'identité* au sein de l'idéalisme (car il ne serait pas légitime de le réduire dans son ensemble à un tel principe), que nous aborderons notre étude des enjeux ontologiques et éthiques de l'écriture. La subversion n'aura évidemment pas le sens d'une opposition pure et simple mais plutôt d'un dialogue critique, par conséquent d'un dialogue à part entière, toujours en devenir, et peut-être infini... Nous allons naturellement le voir en particulier avec Gadamer qui reste à sa manière fidèle à Hegel, mais aussi avec Derrida. L'objectif premier de notre travail repose donc sur la possibilité de penser *l'expérience de l'écriture comme le foyer d'un entrelacement qui respecterait le jeu polysémique de la différence*. Par là, nous nous demanderons si l'écriture, en tant qu'elle est toujours d'une manière ou d'une autre engagée pour autrui²⁷, n'offre pas également les modalités d'une expérience ontologique spécifique. Est-ce que la prise en compte de l'écriture ne serait pas ainsi à même de venir modifier ou nuancer certaines de nos interprétations ? Le respect de l'altérité, voire de l'autre lui-même, doit-il être en effet "systématiquement" pensé et écrit en dehors de toute référence ontologique ?

écriture".

²⁷ - " Toute fixation écrite renvoie certes au dit originel, mais il lui faut aussi regarder vers l'avant, car tout dit est aussi toujours dirigé vers la compréhension, et, de ce fait, englobe toujours l'autre. " Herméneutique et philosophie de l'art ", *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien- Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et

Comme nous avons commencé à le souligner, l'attachement de nos principaux auteurs à l'écriture est évidemment loin d'être uniforme. C'est là une première constatation absolument inévitable. Derrida est bien celui qui pense le plus explicitement l'écriture, tout d'abord au sein d'une époque métaphysique, de Platon à Saussure, où il évalue sa dévaluation apparente puis réaffirme (avec beaucoup de nuances) sa valeur²⁸. Or pour ce qui concerne Heidegger, Gadamer et Lévinas, il n'est pas faux de dire que l'écriture joue un rôle plutôt discret²⁹. Discret mais déterminant, dans la mesure où elle permet l'instauration d'un *jeu* dans les oppositions qui séparent habituellement l'herméneutique et la déconstruction, oppositions entre la présence et l'absence, le sens et sa dissémination, l'identité et l'altérité. En prenant en considération l'écriture dans sa plurivocité, car l'écriture est abordée différemment (non seulement par Derrida et Gadamer, mais aussi par Heidegger et Lévinas, nous y reviendrons), les limites ne paraissent plus si nettes et tranchées, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles disparaissent. Elles ne feront peut-être que s'affiner. L'opposition la plus évidente est sans doute celle qui touche une tendance ontologique commune à Heidegger³⁰ et Gadamer, puis sa remise en

Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p.212.

²⁸ - Nous allons évidemment revenir plus en détails sur ce point.

²⁹ - Il eût été sans nul doute plus évident sur ce thème de solliciter des auteurs comme Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Roland Barthes, ou encore Georges Gusdorf. Nous prenons néanmoins ce risque de lire et d'interpréter certains non-dits, pour ainsi faire parler les textes parfois au-delà des thèses avouées.

³⁰ - Nous sommes ici conscients des ambiguïtés qui touchent ce vocable à propos de Heidegger, mais il nous semblerait pourtant difficile d'en faire l'économie.

question herméneutique avec Lévinas, et déconstructrice avec Derrida³¹. Pour Lévinas, ce qui *inter-esse* l'ontologie, c'est que l'être, dans la connaissance, l'emporte sur le non-être, le connu l'emporte sur le néant. Or la question de la substitution et de la responsabilité à l'égard d'autrui n'est pas celle de l'être ou du non-être du connu déterminé et distingué. L'éthique concerne alors la subjectivité qui "passe à l'*autre* de l'être, autrement qu'être"³². Il ne convient pas de fonder l'éthique sur l'ontologie. Lévinas cherche plutôt à la penser comme soumise aux prescriptions d'un Bien qui ne doit plus être contaminé par le souci d'être, d'un Bien au-delà de l'être qu'il nomme aussi l'Infini ou le Dieu invisible. Ce Bien engage l'homme dans la responsabilité pour autrui selon le "schéma singulier que dessine une créature répondant au *fiat* de la Genèse, entendant la parole avant d'avoir été

³¹ - Il est en réalité très délicat d'opérer une quelconque "classification" à partir de ces auteurs. Heidegger, par exemple, a autant influencé le projet herméneutique de Gadamer que le projet déconstructeur de Derrida. Une autre ambivalence peut être décelée concernant Lévinas qui nourrit considérablement la pensée derridienne tout en s'inscrivant parfois dans une démarche proprement herméneutique : Cf. Jean Greisch, "Du vouloir – Dire au pouvoir-Dire" : "Par sa volonté d'entendre en philosophe ce qui se dit dans les discussions rabbiniques, Lévinas donne à sa propre pensée une dimension herméneutique", p. 211, *Les cahiers de la nuit surveillée, Emmanuel Lévinas*, Verdier, 1984. Nous pouvons néanmoins, à titre de point de départ pour notre étude, penser Heidegger, Gadamer et Lévinas du côté de l'herméneutique, puis Derrida parfois enrichi par l'expérience blanchotienne, du côté de la déconstruction. Nous suivrions ici d'assez près une classification qui est proposée par Jean Grondin dans "L'intelligence herméneutique du langage" : "Mais le langage est aussi devenu une obsession pour la philosophie continentale elle-même, dont les trois modes les plus actuels sont sans doute la phénoménologie herméneutique (Heidegger, Gadamer, Lévinas), la 'déconstruction' (Derrida, mais aussi Foucault) et la pragmatique transcendantale (Habermas, Apel), l'héritière critique de l'École de Francfort", *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 253.

³² - *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris, Le livre de Poche, 1978.

monde et au monde"³³, c'est-à-dire avant d'être. Il s'ensuit pour Lévinas que le langage de l'ontologie ne peut exprimer la véritable situation éthique où l'homme répond d'autrui avant de pouvoir persévérer dans son être. Il faut donc un autre langage pour l'autre, une *autre écriture*. Chez Derrida, la structure référentielle du langage n'est plus explicitement référée à une ontologie. L'abolition du référent implique la remise en question de la possibilité de dire ce qui *est présent*³⁴. Le concept d'écriture marque alors l'impossibilité radicale de rejoindre la chose même, c'est-à-dire le signifié transcendantal : il implique par conséquent une déconstruction de toute philosophie du sens en la soumettant au jeu inépuisable de la différance. Une telle différance donne à penser une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans arche, sans *telos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute téléologie, toute ontologie. Une écriture excédant tout ce que l'histoire de la métaphysique a compris dans la forme de la *grammè* aristotélicienne, dans son point, dans sa ligne, dans son cercle, dans son

³³ - *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.250.

³⁴ - Derrida : "La dissémination ouvre, sans fin, cet *accroc* de l'écriture qui ne se laisse plus recoudre, le lieu où ni le sens, fût-il pluriel, ni *aucune forme de présence* n'agraphe plus la trace. La dissémination traite – sur lit – le *point* où le mouvement de la signification viendrait régulièrement *lier* le jeu de la trace en produisant ainsi l'histoire. Saute la sécurité de ce point arrêté au nom de la loi. C'est – du moins – au risque de ce faire sauter que s'entamait la dissémination. Et le détour d'une écriture dont on ne revient pas". "Hors livre", *La dissémination*, Paris, Gallimard, 1972, p.36. " Je n'ai rien contre l'ontologie, mais je n'ai jamais eu à l'égard de ce qui se présente sous ce nom que des questions, des réserves, des hypothèses très suspendues, des parenthèses interminables ". " Nous autres Grecs ", dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, textes réunis par Barbara Cassin, Paris,

temps et dans son espace³⁵. Il s'agit d'annoncer un rapport qui mette en cause l'être comme continuité, unité ou rassemblement de l'être, soit un rapport qui s'excepterait de la problématique de l'être et poserait une question qui ne soit pas relative à l'être : " Ainsi, comme l'écrit à cet égard Blanchot, nous interrogeant là-dessus, sortirions-nous de la dialectique, mais aussi de l'ontologie "³⁶. Toutefois, nous faudra-t-il définitivement condamner l'ontologie ? Est-ce qu'un autre regard sur l'ontologie heideggerienne et gadamerienne ne serait pas envisageable depuis la problématique de l'écriture, même comprise à travers la diversité de ses approches ? Un regard *lisant* moins univoque et catégorique ?

En devenant un partage, l'écriture peut en elle-même devenir le lieu privilégié d'une ouverture, voire d'une attention à l'autre. C'est ce qu'elle exprime, à tout le moins, en tant qu'expérience rationnelle et objective lorsqu'elle rend notamment possible la communication et qu'elle permet une meilleure organisation de la vie collective³⁷.

Seuil, 1992, p. 259.

³⁵ - *Marges - De la philosophie*, Paris, Galilée, 1972, p. 78.

³⁶ - *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 11.

³⁷ - En étudiant les parentés entre les structures sociales des premières grandes civilisations de l'écrit, telles la Mésopotamie, l'Égypte et la Chine, ou encore les effets de l'introduction de l'écriture dans des sociétés orales (à la suite par exemple de la colonisation), Jack Goody a à cet égard mis en évidence la révolution profonde que l'usage de l'écriture, la raison graphique, entraîne dans l'organisation sociale, qu'il s'agisse de la religion (seule l'écriture permet la naissance des religions à dogmes), de l'économie (importance des livres de compte) ou du système politique (fixation des droits). *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge; London; New-York, Cambridge University Press, 1986. L'écrit demeure en fait la seule façon de promouvoir une vie politique harmonieuse

Toutefois, il importe de préciser que la raison graphique n'est pas toute la raison, l'écriture n'est en elle-même nullement dévolue dans tous ses usages à l'accroissement de la rationalité³⁸. L'écriture n'est pas seulement l'expression de la raison, comme elle n'est pas non plus seulement celle du sujet absolu. Elle permet toujours la transgression de ses propres fondements, si écrire consiste aussi à laisser être les mots, ou comme le dit Derrida, " ... se retirer. Non pas dans sa tente pour écrire, mais de son écriture même. S'échouer loin de son langage. L'émanciper ou le désemperer, le laisser cheminer seul et démuné. Laisser la parole"³⁹. Or c'est dans un tel esprit de transgression qu'il nous sera possible de voir comment l'écriture rend compte non pas seulement de la raison ou du sujet absolu, comme l'expérience de *l'idéalisme spéculatif* peut à certains moments nous convier à le penser, mais de l'atténuation de leurs pouvoirs. Tel pourrait être, à tout le moins, un premier point de convergence entre Heidegger, Gadamer, Lévinas et Derrida qui permet aussi de discerner comment le penseur de l'être influence sur ces points précis très fortement

et égale pour tous. Les constitutions de Sparte et d'Athènes rédigées respectivement par Xénophon et Aristote l'illustrent parfaitement. La société civile, la *Koinomia politikè*, la *politeia* athénienne est conditionnée par l'écriture: elle est une cité régie par des lois écrites qui la constituent, lois qui fixent un certain nombre de règles et de procédures où l'écriture est requise. Cf. Dominique Colas, « Une grammaire politique de l'Occident. Sur l'écriture constitutionnelle », Xenophon-Aristote, *Constitution de Sparte*, Texte établi et traduit par François Ollier, *Constitution d'Athènes*, Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoulie, Paris, Gallimard, 1996.

³⁸ - Comme l'attestent par exemple, d'un point de vue anthropologique, ses utilisations divinatoires. Voir sur cette question, *Divination et rationalité* (Jean-Pierre Vernant éd.), Seuil, Paris, 1974.

³⁹ - *L'écriture et la différence*, p.106.

les trois autres auteurs. Tous les trois ont en effet œuvré dans le sillage heideggerien en instaurant chacun à leur façon des déplacements décisifs qui s'organisent principalement autour d'un intérêt pour la question ontologique telle qu'elle est reformulée par Heidegger, mais aussi de sa critique profonde. Or c'est bien sur la reformulation et peut-être la revalorisation de l'ontologie que nous allons porter notre attention. En effet, notre thèse consistera en premier lieu à démontrer comment l'écriture rend finalement impossible l'éviction d'une dimension ontologique, cela même lorsque cette écriture se voit liée au vœu de favoriser l'accueil de l'altérité⁴⁰. C'est donc cette problématique de l'*entrelacement* que nous serons conduits à suivre, en accentuant avec (mais aussi après) Derrida, les risques qui s'avèrent sous-tendus par l'absence radicale de contamination⁴¹. Il s'agira en ce

⁴⁰ - Il s'agira ici de se rendre compte de certains acquis de deux "ontologies" contemporaines qui se déploient chez Heidegger et Gadamer. Il ne sera donc nullement question de réhabiliter l'ontologie en général, comme est amené à le faire notamment Pierre Boutang dans *l'ontologie du secret*, Paris, PUF, 1973. Pour ce qui concerne la constitution de la métaphysique et l'origine du mot "ontologie" avec Clauberg et Wolf, voir Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990, en particulier les pages 248 à 263.

⁴¹ - En abordant une telle problématique, nous sommes évidemment conscients qu'une certaine proximité va être susceptible de s'instaurer avec le travail de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990), en particulier avec la "Dixième étude" intitulée "Vers quelle ontologie?", où s'élabore, depuis et après Heidegger et Lévinas, une véritable dialectique du même et de l'autre. Outre le fait que nous ne prétendons pas égaler la force des analyses ricoeuriennes, notre "différence" sera néanmoins justifiée au moins à deux niveaux : tout d'abord, nous nous montrerons attachés au thème de l'écriture chez ceux qui semblent l'occulter, à savoir, Heidegger, Lévinas, mais aussi Gadamer. D'autre part, il s'agira à partir de l'écriture elle-même d'envisager une réhabilitation explicite du jeu du même et de l'autre, non pas "depuis et après", mais *chez* ces auteurs eux-mêmes. S'ils s'agira donc parfois de regarder dans une direction semblable, c'est avec des moyens d'étude qui demeureront souvent différents.

sens de montrer que si la fidélité dans l'écriture vis-à-vis de l'altérité instaure une infidélité à l'égard de toute manifestation ontologique, la fidélité à l'égard de l'être ne semble pas en revanche marquée par la même exclusivité. S'il y a un risque à penser la question de l'être et de l'autre, celui-ci mérite sans doute d'être assumé si l'on veut tenter de redonner un sens à la pensée de l'accueil de l'autre. Dans ces conditions, *l'entrelacement du même et de l'autre* perceptible dans l'écriture instaurerait peut-être un certain jeu de respect et de *complémentarité* entre ces deux termes. De quelle façon l'écriture qui s'inscrit dans une orientation ontologique assume et gère cette avancée vers l'altérité puis vers l'autre⁴² ? Quel est son degré d'ouverture ? N'apporte-t-elle pas certaines nuances aux positions qui tentent d'enfermer l'ontologie dans une politique de négation de l'autre ? Telles sont les questions qui vont dominer au cours de notre présente étude.

Nous reviendrons lors d'une première partie sur l'interprétation que Derrida propose du statut de l'écriture chez Platon, pour en définitive mettre en valeur l'importance de la lecture. Il sera alors question de confronter la réception derridienne à l'interprétation gadamérienne des dialogues platoniciens. Nous

⁴² - On doit dès maintenant en effet distinguer l'altérité de l'autre. L'altérité peut être définie comme ce qui ne relève pas du même, de l'être, sans pour autant être encore un être empirique susceptible d'apparaître. L'autre, en revanche, sera compris de manière phénoménale, comme profondément irréductible et sera en ce sens tout sauf un moment nécessaire à la résolution dans l'identité, réglée d'avance, comme par exemple chez Hegel. Cf. à ce propos G. Jarczyk et P.-J. Lababierre, " Le statut logique de l'altérité chez Hegel ",

décèlerons la vie possible de l'écrit et les manifestations de l'altérité qui sont rendues possibles. Nous verrons alors comment l'éviction de la part du lecteur chez Derrida coïncide avec un refus de l'identité idéaliste et de l'univocité ontologique. Nous observerons que si l'altérité radicale est revendiquée par Derrida au détriment de l'ontologie herméneutique de Gadamer, au point de récuser ce qu'il y a d' "entrelaçant" chez ce dernier, c'est aussi en passant outre l'ouverture qui se profile pourtant dès l'ontologie fondamentale de Heidegger. Ouverture qui se concrétise au niveau de l'écriture elle-même. Nous verrons comment se laisse percevoir chez Heidegger le paradoxe d'une attention croissante vis-à-vis de l'écriture ainsi qu'une atténuation sensible du logocentrisme. Toutefois, l'ouverture à l'altérité, sous le sceau de l'être, sera ici insuffisante. C'est à ce moment que nous serons conduits à penser avec Derrida, Blanchot puis Lévinas la conjonction du retrait (ou de l'atténuation) de l'être et du respect de l'autre.

Dans une deuxième partie, il nous incombera d'accentuer considérablement le jeu d'entrelacement du même et de l'autre en montrant précisément dans quelle mesure l'écriture pour autrui, en privilégiant un certain "excès", tend paradoxalement à négliger certaines modalités de l'hospitalité et de l'accueil. Nous nous intéresserons en effet à ce vœu sans doute hyperbolique d'accéder à une écriture dont la vertu première serait d'être immédiatement ouverte à l'altérité. Nous questionnerons sa

forme, ses possibilités, puis sa légitimité constatant l'extrémité à laquelle elle tend parfois à nous convier. Or c'est à partir de là que nous envisagerons la capacité d'ouverture et de fidélité à l'altérité qui caractérise paradoxalement l'écriture de l'être ou celle qui est comprise de manière ontologique. Nous serons dès lors engagés dans la question de savoir à quel moment l'écrit peut signifier la présence sans pour autant renier l'altérité : doit-on inévitablement excéder la présence en vue de favoriser son épanouissement au risque de se perdre dans l'absolu ? Il s'agira d'étudier le sens de l'éviction de toute référence à l'être chez Derrida et Lévinas, en insistant sur la question de la légitimité d'une telle radicalisation. Puis, comme pour répondre à une telle radicalité, nous étudierons la place de l'altérité chez Gadamer en vue d'insister sur sa dimension d'*immanence* qui semble parfois répondre aux ambition hyperboliques de Derrida et Lévinas... comme si l'approche gadamerienne de l'autre pouvait constituer une " alternative " à la question de la reconnaissance de l'altérité. Nous serons ainsi amenés à constater comment même depuis le champ de l'ontologie, l'altérité peut faire l'objet d'une véritable attention. Une attention qui se verra également confirmée au sein de l'herméneutique du "dernier Heidegger ".

Enfin, au cours d'une troisième partie, nous nous efforcerons de souligner une orientation éthique déjà implicite. Il s'agira en particulier de réfléchir plus explicitement sur le statut éthique de l'écriture qui s'affirme en premier lieu, de manière très subtile mais flagrante, contre l'idéalisme husserlien. Cela, dans la

mesure où l'écriture demeure bel et bien une expérience de la faille, de l'altération etc... qui semble nous conduire loin des ambitions idéalistes, non seulement du sujet absolu, mais du sujet transcendantal. C'est, à tout le moins, l'expérience à laquelle nous convient différemment Heidegger, Gadamer, Lévinas et Derrida. Expérience qui trouvera une justification "pratique" ou "théorique" avec l'écriture. Tout, à ce niveau de notre exigence éthique dans ces conditions nous imposera finalement de réfléchir sur la manifestation de l'être-soi et de l'ipséité dans l'écriture contre la primauté du sujet absolu et de l'ego transcendantal. Car s'il y a un risque d'être dès que l'on veut penser l'autre, un risque d'être trop là et de porter ombrage, de ne plus respecter son irréductibilité, il y a peut-être aussi une vertu à être soi en vue d'accueillir l'étrangeté. Etre soi, rester fidèle à une part d'identité, même improbable, c'est sans doute permettre de se montrer plus authentiquement ouvert à l'autre, à ses fragilités, à ses souffrances. Une telle voie nous conduira en fait à discerner ces traces d'instances ontologiques inavouées au niveau de certains rapports à l'écrit, ceux entretenus par le lecteur puis par l'auteur. Le rapport à ces instances se révélera en effet peut-être incontournable dans l'écriture, et ce, même à partir de ses potentialités éthiques les plus prégnantes.

PREMIERE PARTIE

POURQUOI L'ECRITURE DE L'AUTRE EST INFIDELE A L'ETRE.

Chapitre I
Les errances de l'écriture

I. 1 L'écriture et la vie remise en question : Derrida et Gadamer lecteurs de Platon.

A) - Derrida:

Ecrire, c'est faire advenir les choses à l'existence, c'est décider de les faire sortir de l'obscurité du néant pour les guider jusqu'au rayonnement. De l'écriture naissent la présence et l'absence. Toutefois, pour être, même dans l'absence, il ne suffit pas d'être nommé par les mots, il faut accéder à l'acte d'écriture lui-même. Il faut écrire afin de rompre le voile de l'impersonnalité pour s'éprouver dans une liberté d'être. Une liberté qui ne consiste pas seulement à se libérer, mais à trouver en soi la possibilité de conquérir une unité intérieure et silencieuse. Ecrire, c'est en cela être mû par une volonté de tracer en trouvant une identité, et de gagner par là même une place dans le monde. L'être de l'homme conquiert une unité au sein de l'écriture. Celle-ci rend possible une persévérance dans l'être et peut rendre compte, selon Gadamer, d'une "authenticité surprenante"¹. Cependant, est-ce que l'instauration

¹ - *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p.176. La rencontre entre Derrida et Gadamer ne saurait ici s'enfermer dans une simple opposition de l'écriture et de la parole puisque ni l'un ni l'autre ne succombent aux facilités du dualisme et de la hiérarchie. Si Gadamer privilégie le dialogue, c'est toujours, nous le verrons, relativement au texte qui le provoque : si tout le texte a besoin de l'échange vivant des interlocuteurs, que serait, en revanche, la conscience herméneutique sans l'écrit ? On peut

d'une telle unité ne va pas avoir pour conséquence de figer toute manifestation d'altérité et d'impétuosité relatives à l'expérience de la pensée elle-même ? Autrement dit, est-ce que cette unité ne va pas appeler une mortification ? Telle est, à tout le moins, la suggestion de Derrida . La situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l'écrit, foncièrement la même que celle du lecteur. Cette dérive essentielle tenant à l'écriture comme structure itérative, coupée de toute responsabilité absolue, de la *conscience* comme autorité de dernière instance, orpheline et séparée dès sa naissance de l'assistance de son père, "c'est bien ce que Platon condamnait dans le *Phèdre*². Si le geste de Platon est, comme je le crois, le mouvement philosophique par excellence, on mesure ici l'enjeu qui nous occupe " ³ .

Le problème de l'écriture envisagé dans sa relation avec une mort dont elle serait l'auteur touche, nous le savons, l'argumentation principale du *Phèdre* de Platon. Nous en rappellerons brièvement les étapes. L'écriture se voit soumise à un procès

à cet égard convenir avec Paul Ricoeur qu'il demeure très délicat de distinguer pour opposer la voix et l'écrit. On peut en fait d'une manière générale parler tour à tour d'une infiltration de l'écriture dans l'oralité et d'une promotion de l'oralité par l'écriture: "D'abord, la fixité des traditions orales et la subtilité des procédures mnémotechniques constituent l'équivalent d'un phénomène d'inscription; en outre, les peintures corporelles et autres stratifications, abondantes précisément dans les sociétés dites "sans écriture", pour ne rien dire des peintures pariétales et autres marques (entailles, incisions), constituent de véritables inscriptions" (*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p.309). Giambattista Vico soulignait déjà la contemporanéité de l'oral et de l'écrit: "Les philosophes ont cru bien à tort que les langues sont nées d'abord et plus tard l'écriture; bien au contraire, elles naquirent jumelles et cheminèrent parallèlement"(*Scienza nuova*, Naples, 1744, 3,1, cité par Claude Hagège dans *L'homme de paroles*, Paris, Fayard, 1985, p.71).

² - *Phèdre*, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, Paris, GF-

qui s'organise autour d'un jeu de métaphores, qui va de la drogue à la peinture et du jardinage au collage. L'intérêt de ce jeu est de laisser paraître deux dimensions de sens qui vont avoir pour fin de partager deux types d'écriture. La première critique énoncée par Platon remonte à l'origine du langage écrit. Un tel retour nous permet en effet de penser, entre ce qui devrait être le langage inventé et ce qu'il est devenu au cours de son utilisation l'horizon d'un renversement. Etant censée aider la mémoire, l'écriture apporte l'oubli⁴. A l'instar de toute drogue, l'écriture véhicule certains avantages immédiats ainsi que des conséquences néfastes. Elle offre en effet des points de repère à notre mémoire tout en contribuant à l'atrophie de cette faculté, dans la mesure où elle nous empêche de nous en servir régulièrement⁵.

"Telle sera, en son schéma logique, précise Derrida, l'objection du roi à l'écriture :

Flammarion, 1992.

³ - *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p.29.

⁴ - *Phèdre* 275a. On voit en fait cet axiome platonicien perdurer à travers l'histoire. Certains tenants de l'oralité, remarque justement Claude Hagège, s'en prennent à la "redoutable amnésie livresque" dont la responsabilité serait imputable à la diffusion en Occident de l'écriture imprimée: "Les écrivains d'abord, puis les imprimeurs et les industriels et de la papeterie ont commis le même attentat sur la faculté du souvenir. Ils ont rendu notre mémoire paresseuse et c'est tout juste aujourd'hui si les mieux doués parviennent à retenir les noms de leurs amis les plus intimes"(C.L. Julliot, *L'éducation de la mémoire*, Paris, 1919, p.33-35, cité par Claude Hagège dans *l'homme de paroles*, Opus cité, p.71).

⁵ - Voir aussi "Rhétorique de la drogue", *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 247 : "Le *pharmakon* "écriture" ne sert pas la bonne mémoire, la mémoire authentique. Il est l'auxiliaire mnémotechnique d'une mauvaise mémoire. Il a plus d'affinité avec l'oubli, le simulacre, la mauvaise répétition, qu'avec l'anamnèse et la vérité. Ce *pharmakon* engourdit l'esprit, il perd la mémoire au lieu de la servir. C'est donc au nom de la mémoire authentique et vivante, au nom de la vérité aussi, que le pouvoir suspecte cette mauvaise drogue qu'est l'écriture, c'est-à-dire ce qui porte non seulement à l'oubli mais à l'irresponsabilité. L'écriture est l'irresponsabilité même, l'orphelinat d'un signe errant et

sous prétexte de suppléer la mémoire, l'écriture rend encore plus oublieux: loin d'accroître le savoir, elle le réduit"⁶. Elle ne répond pas au besoin de la mémoire mais seulement à l'*hypomnesis*. L'écriture est en ce sens considérée comme étrangère à la vie, elle est essentiellement mauvaise, extérieure à la mémoire, productrice non de science mais d'opinion, non de vérité mais d'apparence. Le pharmakon produit le jeu de l'apparence à la faveur duquel il se fait passer pour la vérité. Une deuxième critique s'élabore à partir d'une définition métaphorique du langage comme image et table sur l'analogie de l'écriture et de la peinture "dont les produits ont l'allure du vivant", mais "si on leur pose une question, ils gardent gravement un silence total"⁷. L'illusion de la vie est donc le propre de l'écriture et de la peinture. Toutefois, le silence de l'écriture apparaît comme étant équivoque, car elle peut ne signifier "qu'une seule chose, toujours la même"⁸, comme elle peut également "rendre en tout sens"⁹ en s'adressant à tout le monde indistinctement. D'autres critiques au sein du *Phèdre* dénoncent la pratique de l'écriture qui évolue autour du jeu métaphorique du jardinage et du collage. Platon dénonce alors les abus de l'écriture qui, à l'image des jardins des Adonies, ne sont qu'un divertissement et n'apportent que le plaisir d'écrire : "C'est en vue du divertissement

joueur".

⁶ - Derrida, "La pharmacie de Platon", *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p.124.

⁷ - *Phèdre*, 275d.

⁸ - *Ibid.* 275 d

⁹ - *Ibid.*

qu'il sèmera et écrira"¹⁰. En outre, il apparaît que l'écriture rhétorique ne renvoie pas directement à la chose. Elle fonctionne comme un collage. En effet, dès son premier jugement sur le discours de Lysias, Socrate considère que "les termes en sont brillants et polis, comme si chacun d'eux avait été passé exactement au tour"¹¹. Socrate vient alors à dire que le "rédacteur de discours"¹² tourne les mots en tous sens et en y mettant le temps, qu'il les scelle les uns aux autres ou les retranche¹³. Ainsi composés artificiellement, les mots ne renvoient qu'à eux-mêmes, et cela, conformément à un principe d'écriture horizontale et à la loi du discours continu qui s'oppose à la loi dialectique du discours qui repose sur l'enchaînement et l'entrecroisement. Or face à ce mauvais discours qui sépare les mots des choses, silencieux, mortuaire, Socrate oppose "les règles simultanées du bien-dire et du bien-écrire"¹⁴. Les règles supposent "chez celui qui parle, une pensée informée de la vérité de ce dont il va parler"¹⁵, donc la primauté de "ce qu'il faut dire" sur les mots qui le signifient et la priorité absolue de la "recherche" sur la "composition"¹⁶. En somme, l'antériorité de "ce qui est vrai" sur "ce qui est dit". Ainsi, c'est en fait moins l'écriture qui est condamnée comme telle que les règles de la discontinuité qui doivent s'appliquer autant à l'écriture qu'à la parole. A cet égard, Gadamer discerne

¹⁰ - Ibid. 276 d

¹¹ - Ibid. 234 e

¹² - Ibid. 278 e

¹³ - Ibid.

¹⁴ - Ibid. 253 e

¹⁵ - Ibid.

justement bien que lorsque Platon déclare désespéré le cas de l'écrit, il s'agit de toute évidence d'une exagération ironique qui lui permet de dissimuler sa propre œuvre littéraire et son art du dialogue en fin de compte écrit¹⁷. Il reconnaît alors qu' il en va de l'écrit comme du discours parlé. De même qu'il y a dans le discours un art du simulacre et un art de la pensée vraie, la sophistique et la dialectique, qui se correspondent, de même y-a-t-il de toute évidence un dédoublement de l'art d'écrire, dont les deux formes servent respectivement les deux formes de pensée. De fait, il existe aussi un "art d'écrire capable de "porter secours" à la pensée" ¹⁸. De la sorte, nous comprenons qu'il y a sans doute une insuffisance à interpréter la différence établie dans le *Phèdre* entre la parole et l'écriture comme une différence empirique. La véritable division, montre à cet égard Monique Dixsaut, a un principe qui n'a rien d'empirique, elle opère entre deux usages du

¹⁶ - Ibid. 236 a

¹⁷ - Gadamer se distancie ici explicitement de Derrida qui refuse de considérer ce qui relève de la forme littéraire chez Platon. Derrida, en effet, s'oppose à l'interprétation que propose l'herméneutique schleiermacherienne et gadamerienne: "Schleiermacher croit pouvoir corroborer cette légende d'un argument dérisoire: un vieil écrivain n'aurait pas condamné l'écriture comme Platon le fait dans le *Phèdre* "... (*La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 82). Ne doit-on pas cependant cultiver ce paradoxe ? C'est en tout cas ce que fait Blanchot vis-à-vis de Socrate lui-même : "Certes Socrate n'écrit pas, mais sous la voix, c'est par l'écriture cependant qu'il se donne aux autres comme le sujet perpétuel et perpétuellement destiné à mourir. Il ne parle pas, il questionne. Questionnant, il interrompt et s'interrompt sans cesse, donnant forme ironiquement au fragmentaire et vouant par sa mort la parole à la hantise de l'écriture ..." *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p.107.

¹⁸ - *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p.415.

logos. La présence ou l'absence de l'art dialectique, du savoir¹⁹, de la liaison à la vérité²⁰, est le seul principe permettant de différencier les discours. La position de ce principe suffit pour répondre à la question : "Le logos, à quelle condition est-il beau de le parler ou de l'écrire ?". L'usage dialectique ou non-dialectique du logos constitue le principe d'une véritable division qui annule, rend indifférente l'opposition entre la parole et l'écriture prises comme activités empiriques²¹. Ce qui nous intéresse à travers la restitution d'un tel débat, c'est précisément l'idée selon laquelle la métaphysique semblerait avoir été contrainte de se structurer en opposant de manière systématique deux formes d'écritures, la bonne et la mauvaise. Il s'agirait ainsi d'entrevoir l'horizon de l'écriture selon une dualité métaphysique, puisqu'elle ferait précisément écho au dualisme de l'intelligible et du sensible, et qui véhiculerait alors, selon Derrida, toutes les oppositions conceptuelles du "platonisme", considéré ici comme la structure dominante de l'histoire de la métaphysique²². C'est en ce sens que Derrida lit dans les dialogues platoniciens une dualité inaugurante, et distingue par là même, la première entrée dans la

¹⁹ - *Phèdre* 276c.

²⁰ - *Ibid.* 276b.

²¹ - *Le naturel philosophe : essai sur les dialogues de Platon*, Université de Paris XII, Vrin-Les belles lettres, 1994, pp.19-20.

²² - Derrida conclut en effet à l'existence de deux valeurs de la trace, celle de la parole et celle de l'écriture : "L'écriture et la parole sont donc maintenant deux sortes de trace, deux valeurs de la trace ; l'une, l'écriture, est trace perdue, semance non viable, tout ce que le sperme se dépense sans réserve, force égarée hors du champ de la vie, incapable d'engendrer, de se relever, de se régénérer soi-même. Au contraire, la parole vive fait fructifier le capital, elle ne dévie pas la puissance séminale vers une jouissance sans

métaphysique²³. Il y aurait une écriture-simulacre et une écriture-vraie, c'est-à-dire, authentique, répondant à sa valeur, conforme à son essence, écriture de la vérité dans l'âme de celui qui a *l'épistémè*. La lecture qu'offre Gadamer des dialogues platoniciens va à cet égard s'avérer différente et particulièrement enrichissante.

B) - Gadamer:

Il est pour Gadamer primordial d'essayer de penser l'écriture d'un autre point de vue. C'est-à-dire, au-delà d'une distribution systématique qui viendrait opposer l'inertie de la trace sensible à l'inscription intelligible, ou bien diviser un usage non-dialectique et un usage dialectique. Car au-delà de la condamnation de l'essence d'un type d'écriture, se pose un problème qui serait moins lié à l'écriture elle-même qu'à l'usage que peut faire le lecteur de tel ou tel logos. Comme on le sait, explique Gadamer, Platon voyait dans cette situation de l'écrit, privé de tout secours, une faiblesse plus grande encore que celle qui affecte le discours parlé (*to asthenes ton logon*). Et quand il requiert l'aide de la dialectique pour secourir cette faiblesse des paroles, et qu'il déclare désespéré le cas de l'écrit, il s'agit évidemment d'une

paternité", *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p.176.

²³ - Derrida se pense quant à lui, sans le dire ou du moins sans l'écrire, à la place de *Khôra* entre le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire à la place d'un troisième genre d'être et de discours, entre l'intelligible, le *logos*, et le sensible, le *muthos*. Voir sur ce point, Francis Wolf, "Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme", p.232-248, *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Textes

exagération ironique qui lui permet de dissimuler sa propre œuvre littéraire et son art personnel ²⁴. Il s'agirait en outre moins d'identifier un type d'écriture que d'interroger le problème de la réceptivité et de l'activité du lecteur, c'est-à-dire de concevoir le statut de l'écriture plus immédiatement sous le sceau de l'altérité. Cela dans la mesure où l'essentiel réside dans le bon usage que peut faire le lecteur ou l'auditeur des discours écrits ou parlés. Lorsqu'on lit des dialogues de Platon, est-il vrai de dire que ces textes ne répondent pas, ou disent toujours la même chose ? Ils répondent sans doute la même chose, mais toujours autrement selon nos différentes manières de les interroger. Ils nous enseignent, et enseigner est une provocation à s'interroger. Rappelons en effet dans un contexte strictement platonicien qu'il appartient au lecteur de penser par soi-même et de faire preuve d'intelligence afin de faire vivre le discours écrit comme il revient à l'auditeur d'être suffisamment

réunis par Barbara Cassin, Paris, Seuil, 1992. Cf. aussi, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

²⁴- On ne lit vraiment que si l'on répond à une provocation, que si l'on pense, interroge et s'interroge. Sinon, il y a bien une ressemblance de l'écriture avec la peinture. D'ailleurs, la parole ne se défend parfois guère mieux, preuve en est la condamnation de Socrate. La métaphysique a commencé avec la malédiction d'une parole incomprise, et Platon a su en tirer les conséquences. Il importe plutôt de penser en faveur d'une interdépendance de la voix et de l'écrit, comme nous y convie Donald G. Marshall dans "Dialogue and Ecriture" (*Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, edited by Michelfelder and Palmer) : "Socratic dialogue is by no means opposed to writing, and certainly not as "voice" to "graph". Dialogue and writing are dialectically intertwined and together set "idle talk". The real difference between Gadamer's and Derrida's interpretation (...) is that Derrida, following the "hermeneutics of suspicion", must separate from the text an essentially neoplatonic metaphysics which, he has to claim, Plato wants to mean, though it is made impossible by the very vehicle of its expression. Gadamer by contrast argues that Plato invented his literary form, written dialogue, not as a "clever hiding place for his 'doctrines', but as a meaningful expression of them made possible precisely by the art of writing", p. 209.

réceptif et critique à l'égard du discours oral. Car ni les discours écrits ni les discours oraux, précise Platon, n'ont la qualité d'être sélectifs²⁵. En ce sens, le logos devient vivant dès qu'il s'inscrit dans l'âme de l'auditeur et dans celle du lecteur : c'est-à-dire lorsqu'il est lié à une "écoute" ou à une "lecture" active, autrement dit à un souci de ne pas se soumettre à une parole étrangère sans initialement la soumettre à l'épreuve du soi et d'une critique. Ce que Gadamer souligne en précisant que le lecteur des dialogues doit toujours lui-même être impliqué en eux pour devenir un participant véritablement actif. Seul celui qui sait penser peut tirer profit de l'écrit : *"Der Gebrauch der Schrift als solcher dagegen wird von Sokrates in der Folge durchaus nicht verurteilt. Als ein Trost und Heilmittel gegenüber der Vergeßlichkeit des Alters und in einem weiteren Sinne als ein Erinnerungsmittel für den, der weiß - und der zu denken weiß -, wird die Schrift vielmehr anerkannt"*²⁶. L'activité de l'écrit demeure indissociable de l'action de l'interprète. La forme des dialogues platoniciens nous suggère effectivement en permanence que la valeur de l'écrit est principalement liée à sa réception : elle n'offre en effet aucun exposé systématique. Puisque Platon, contrairement à Socrate, a décidé d'écrire, il lui faut toutefois conserver, malgré l'écriture, le caractère vivant de la démarche dialectique. Pour que l'écrit ne se réduise pas à une parole morte, il incombe de lui laisser une

²⁵ - *Apologie de Socrate*, Œuvres complètes, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau, Paris, Gallimard, 1950.

²⁶ - "Unterwegs zur Schrift ?", *Gesammelte Werke* 7, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1985, p. 264.

forme souvent inachevée (nous pensons par exemple au *Ménon*). Il revient alors sans cesse au lecteur de s'interroger tout en interrogeant les dialogues. C'est pour cela qu'il faut lire et penser, lire selon l'*anamnesis*, ne pas oublier que "rien n'est plus fort que le savoir"²⁷ ; le vrai savoir n'étant pas ici la simple acquisition mais une véritable intériorisation. C'est donc au-delà de tout dogmatisme que nous pouvons penser la cohérence platonicienne, cohérence d'une réflexion qui se conçoit elle-même comme une force de rupture et de renversement, qui dissipe toute possibilité de se clore métaphysiquement sur elle-même. Car la philosophie demeure pour Platon attachée à une dynamique ludique, elle est ce "jeu sérieux"²⁸, à une force de capture, elle est la "chasse de l'être"²⁹ ... elle échappe en cela à toute permanence doctrinale, à toute mêmété³⁰. Dans un article consacré à la lecture gadamerienne de Platon, François Renaud reconnaît à cet égard qu'une certaine convergence semble en effet s'imposer entre le dialogue socratique, comme forme littéraire, et la philosophie herméneutique : l'une et l'autre conçoivent l'activité de

²⁷ - *Protagoras*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

²⁸ - *Les Lois*, III, 688b et 769a. Texte établi et traduit par Edouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

²⁹ - *Phédon*, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

³⁰ - Gadamer revendique à cet égard haut et fort la distinction entre Platon et le platonisme. La lecture dualiste de Platon est véritablement étrangère aux intentions premières de l'auteur : « *Das Nachdenken darüber dient mir dazu, und kann uns allen dazu dienen, sich beständig daran zu erinnern, dass Plato kein Platoniker war und Philosophie nicht Scholastik ist* ». « Anhänge », *Gesammelte Werke 2*, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1985, 508. Voir aussi, « *Platos Denken in Utopien* », *Gesammelte Werke 7*, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1985.

philosopher comme la recherche en commun par question et réponse, opposée au discours monologique et dogmatique. La philosophie, en sons sens socratique, n'est autre que le savoir de l'ignorance. Elle est donc, d'abord et avant tout, initiation, exhortation. Le lecteur est lui-même sollicité pour prendre part au dialogue : « Lire Platon, c'est suivre les innombrables implications des questions que posent les dialogues, sans les résoudre »³¹. C'est pour cette raison d'ailleurs que l'écriture, et celle des dialogues en particulier, nous fait signe vers la vie en ouvrant un horizon de réflexion et d'interprétation où l'errance, le tâtonnement, la divagation et l'altérité deviennent des conditions de la rencontre du vrai : "*daß einem Lessings berühmtes Wort, daß er die Suche nach der Wahrheit dem Besitz der Wahrheit vorziehen würde, wenn ihm die Wahl gelassen wäre, gar zu sehr im Sinne ist*"³². Dans ces conditions, l'écriture n'est plus perçue dans l'horizon de la mort mais s'ouvre à la vie dès que l'autre-lecteur se trouve en activité face au texte. Autrement dit, à partir du moment où elle est une rencontre et s'inscrit donc dans une problématique d'un entrelacement possible du même et de l'autre. Or c'est sans doute sur une telle dimension herméneutique que Derrida ne semble pas avoir suffisamment insisté. Ce qui n'est au demeurant sans relation avec la façon dont il dénigre, nous aurons l'occasion de le voir, l'herméneutique en général et la place limitée qu'il accorde à

³¹ - "Gadamer, lecteur de Platon", *Etudes phénoménologiques*, 1997, N°26, p. 44.

³² - "Untenwegs zur Schrift ?", *Gesammelte Werke* 7, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1985, p.265.

l'autre-lecteur qui peut en effet disparaître : il y a toujours une possibilité de l'absence et de la mort du destinataire qui s'exerce ³³. Cela, à la différence de Gadamer pour qui écrire consiste toujours à affirmer, en anticipant, la présence (vivante) de l'autre, et à établir une forme de dialogue avec un destinataire connu ou supposé. Celui qui écrit essaie, tout comme celui qui se trouve en situation de dialogue, de faire part de ce qu'il veut dire, ce qui inclut la prise en considération anticipante de l'autre, celui avec qui il partage des présupposés et sur la compréhension duquel il compte ³⁴. L'autre accompagne et concrétise ce qui est dit. C'est aussi pour cette raison que l'écrit demeure malgré tout apparemment limité³⁵ par rapport à l'immédiateté du dialogue qui permet une bonne compréhension ainsi qu'une argumentation solide, et qui préserve de cette façon davantage le sens originel. Les *logoi* qui se présentent en dehors de la situation de compréhension sont toujours susceptibles d'être exposés à la mésinterprétation. Une primauté du dialogue semble donc exister chez Gadamer. Lequel s'inscrit de manière singulière dans l'histoire de l'herméneutique dont nous allons rappeler brièvement quelques étapes.

³³ - *Marges – De la philosophie*, Minuit, 1972, p.375.

³⁴ - "Texte et interprétation" dans *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, pp.211-212. Et l'on pourrait remarquer avec Vincent Descombes, qui refuse de créditer la critique derridienne de la présence, qu'il est impossible d'échapper à la présence du lecteur: même une lettre anonyme a été écrite pour quelqu'un. *Grammaire d'objet en tous genres*, Paris, Minuit, 1983, p.79.

I. 2 Les différents enjeux de l'herméneutique: Schleiermacher et Dilthey.

L'herméneutique est la technique, l'art de l'*hermeneuein*, à savoir l'art d'interpréter et d'expliquer. Dans la mythologie grecque, Hermès était l'envoyé des Dieux, celui qui transmettait aux mortels les ordres divins en les traduisant dans une langue comprise par les hommes. L'herméneutique consiste alors à transcrire et à traduire un sens étranger en un sens propre. Il est en fait admis que sa forme moderne procède d'une double source, la tradition philosophique et l'exégèse biblique qui, jusqu'au XVIII^e siècle, suivent deux chemins séparés. La première naît avec le *Peri hermeneia* d'Aristote, qui définit l'interprétation comme une production de sens à travers le son émis par la voix. La seconde s'appuie sur l'existence d'un texte dont il importe de découvrir le sens caché et a conduit à l'élaboration d'une science des règles de l'exégèse. Ainsi, comme le rappelle très pertinemment Jean Quillien³⁶, se trouve mise au premier plan la notion de texte, tout d'abord en tant que texte écrit, qui appelle un double travail selon que l'on s'attache à sa matérialité ou à son contenu. Le premier vise à restituer le texte original, par-delà les lacunes, altérations, erreurs de transcriptions, etc.: c'est l'objet de la philologie, qui s'est forgé un outil approprié, la critique des textes. Le second, qui constitue à proprement

³⁵ - Nous allons voir comment cette limitation va s'avérer en fin de compte très relative.

³⁶ - "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. Von Humbolt", *La naissance du paradigme hermèneutique. Schleiermacher, Humbolt, Boeckh, Droysen*, édité par André Lask et Ada Neschke, Lille,

parler l'interprétation, se donne pour tâche de dévoiler, derrière celui qui se donne immédiatement à lire, le sens authentique. Telle est la première signification de l'herméneutique qui évolua de façon considérable à travers l'histoire. C'est ce que nous allons pouvoir observer au moins avec Schleiermacher et Dilthey, dont les contributions vont déterminer d'une certaine manière l'orientation de Gadamer³⁷.

A) - Friedrich Schleiermacher (1768-1834):

Avec Schleiermacher, la question principale qui se pose est celle du comprendre en tant que tel. Avant lui, il existe d'une part une philologie des textes classiques, essentiellement ceux de l'Antiquité gréco-latine, d'autre part une exégèse des textes sacrés, Ancien et Nouveau testaments. Dans ces deux cas, le travail d'interprétation varie en fonction de la nature des textes. Or avec Schleiermacher, l'herméneutique ne se voit plus restreinte à l'unité dogmatique du canon biblique ou classique. Il permet l'élaboration d'une herméneutique générale qui impose que l'on s'élève au-dessus des différentes particularités des textes et de leurs règles, en discernant les opérations communes aux deux branches de l'herméneutique. L'originalité de

³⁷ - Pour une approche historique de l'herméneutique, dans sa complexité et sa diversité, nous renvoyons à Georg Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988, à Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, et à Gadamer, pour une approche plus critique, en particulier, la deuxième partie de *Vérité et méthode*, Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

Schleiermacher³⁸ qui permet la définition d'une herméneutique générale en tant que systématique donnant un fondement assuré aux herméneutiques spéciales, est d'opérer la jonction, dans un contexte kantien, des deux courants jusqu'alors séparés, philologique et exégétique. Il connaît l'humanisme issu de Winckelmann, reconfiguré par Heyne et Wolf, et a reconnu lui-même avoir élaboré le projet d'une herméneutique dans le prolongement de ses cours d'exégèse du Nouveau Testament. Comme le rappelle Ricoeur, le kantisme constitue alors l'horizon philosophique le plus proche de l'herméneutique: "cette subordination des règles particulières de l'exégèse et de la philologie à la problématique générale du comprendre constituait un renversement tout à fait semblable à celui que la philosophie kantienne avait opéré ailleurs, par rapport aux sciences de la nature principalement"³⁹. La critique kantienne renverse le rapport entre une théorie de la connaissance et une théorie ontologique: il faut mesurer la capacité du connaître avant d'affronter la nature de l'être. Toutefois, parce qu'il s'est limité à la recherche des conditions universelles de l'objectivité en physique et en éthique, le kantisme est jugé trop impersonnel et anhistorique. Pour les romantiques, l'esprit est avant tout un inconscient créateur au travail dans des individualités géniales. En ce sens, le projet herméneutique de Schleiermacher s'enrichit d'un apport critique et romantique: romantique par son appel à une relation vivante avec un processus de création, critique par sa volonté

Seuil, 1996.

d'établir des règles universellement valables de la compréhension. Le point de départ de son herméneutique universelle est la conviction que l'expérience de l'étrange et la possibilité de la méconnaissance sont universelles, même s'il y a différents degrés. L'expérience de l'étrangeté et la possibilité de la méconnaissance sont plus importantes à partir d'un discours écrit que d'un discours oral. Cependant, cette expérience demeure universelle pour Schleiermacher. Par rapport à l'ancienne herméneutique, l'étrangeté se donne avec l'individualité du "tu" . Le "tu" est ici à entendre comme l'altérité en général et non uniquement comme l'autre personne. De cette façon, Schleiermacher entend se distancier du "non-Moi" fichtéen à qui il reproche de ne plus rien incarner. L'individuel n'apparaît donc pas comme un lieu de plénitude, comme un noyau d'identité indécomposable ou un étant qui, souligne Manfred Frank, par un processus de déduction, "pourrait être développé à partir d'un idéal de la raison"⁴⁰. Au contraire, le sentiment individuel est toujours le complément d'un manque constitutif de toute conscience de soi. La lacune qui le distancie de la plénitude du concept hégélien lui interdit par conséquent l'identité d'une présence à soi originaire et totale. En d'autres termes, l'absence d'une signification naturelle qui définirait une fois pour toutes l'individu en son essence le force à prendre la voie de l'interprétation. A chaque instant, il doit projeter son sens

³⁸ - Cf. *Herméneutique*, Traduit par Christian Berner, Paris-Lille, Cerf-PUL, 1989.

³⁹ - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil (Points Essais), 1986, p.86.

⁴⁰ - *Qu'est-ce que le néo-structuralisme? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, Traduit par Christian Berner, Paris, Cerf, 1989, p.261.

d'une façon nouvelle. et jamais ne pourra résoudre les perspectives changeantes dans lesquelles se présentent à lui son être propre et l'être du monde dans une pensée identique et écarter toutes les différences. L'individualité demeure donc habitée par un manque insurmontable qui garantit la différence contre toute forme d'absoluité du sujet⁴¹. Cependant, si le sujet absolu disparaît, c'est en revanche la subjectivité qui semble toujours en jeu dans l'exercice d'interprétation des textes. Les difficultés de compréhension et les mécompréhensions n'apparaissent pas comme des moments périphériques et extérieurs, mais sont des moments propres à la compréhension. Tout au long de son oeuvre, Schleiermacher distingue alors deux formes d'interprétation: l'interprétation "grammaticale" et l'interprétation "technique". L'interprétation grammaticale s'appuie sur des caractères du discours qui sont communs à une culture. L'interprétation technique (qui sera aussi appelée psychologique) s'adresse à la singularité et à la génialité du message de l'écrivain. Concernant les rapports qu'entretiennent ces deux types d'interprétation, les avis divergent. Selon Ricoeur, le véritable projet herméneutique de Schleiermacher

⁴¹ - Schleiermacher fut en réalité le premier à se prononcer aussi explicitement contre un modèle proprement rationnel de l'interprétation, et en particulier, comme le rappelle Heinz Wismann, « contre le modèle spinoziste d'une herméneutique de la raison. Par le modèle spinoziste qui élimine le contingent et cherche à saisir des vérités rationnelles, on ne peut atteindre ce que Schleiermacher définit comme le véritable objet de toute herméneutique générale : l'individuel. Pour lui, c'est précisément l'individuel qui reste à comprendre. Le véritable défi herméneutique consiste ainsi à rendre intelligible quelque chose de contingent, qui appartient à l'histoire, qui est *phénomène* ». « Herméneutique générale, herméneutique universelle : la place des formes symboliques de Cassirer ». *Herméneutique : texte, sciences*, Paris, PUF, 1997, p.77.

repose sur une complémentarité entre les deux types d'herméneutique. On ne peut d'ailleurs jamais véritablement les distinguer. L'interprétation psychologique ne se borne jamais à une simple affinité avec l'auteur. Elle implique des motifs critiques dans l'activité de comparaison. On ne saisit jamais directement une individualité en faisant l'économie de sa différence avec un autre et avec soi-même. Gadamer en revanche, insiste davantage sur la prévalence de l'interprétation technique dans son sens psychologique. L'effort de compréhension vise alors une connivence avec l'auteur. L'herméneutique doit même mettre en lumière certaines choses qui sont restées inconscientes au créateur lui-même. Or une telle esthétique de l'individualité implique selon Gadamer la perte du problème de la vérité, "le langage est un champ d'expression, et sa priorité dans le domaine de l'herméneutique signifie pour Schleiermacher qu'en tant qu'interprète il considère les textes indépendamment de leur prétention à la vérité"⁴². Nous reviendrons plus en détails sur cette lecture gadamerienne. Ce que nous pouvons reconnaître pour le moment, c'est que les textes sont alors considérés par Schleiermacher comme un pur phénomène d'expression en dehors de toute prétention de validité. C'est à présent dans ces circonstances que Dilthey, suivant les travaux engagés par l'école historique

⁴² - *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris. Seuil, 1996, p.216.

(notamment représentée par Johann Gustav Droysen⁴³), va subordonner une telle problématique philologique et exégétique à la réalité de l'histoire. C'est un tel élargissement dans le sens d'une plus grande universalité qui prépare le déplacement de l'épistémologie vers l'ontologie.

B) - Wilhelm Dilthey(1833-1911):

Avec Dilthey, l'herméneutique acquiert une ampleur considérable. Le problème général de la compréhension se trouve déplacé. Il passe de l'interprétation générale des textes à un niveau plus ample, celui de la compréhension historique qui va peu à peu aboutir à la recherche d'un fondement herméneutique des "sciences de l'esprit". Le texte à interpréter, désormais, c'est la réalité elle-même et son enchaînement. Avant de poser la question "comment comprendre un texte du passé?", une question plus fondamentale se pose: "comment concevoir un enchaînement historique?". Avant la question de la cohérence d'un texte vient celle de l'histoire, considérée comme le grand document de l'humanité, comme la plus fondamentale expression de la vie. Une des questions fondamentales qui se pose alors est de savoir comment les sciences de l'esprit sont possibles.

⁴³ - Cf. "Johann Gustav Droysen: "Historik" et herméneutique", par Ulrich Muhlack, dans *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humbolt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990, p.359-380.

Cette question nous conduit au seuil de la grande opposition qui traverse l'oeuvre de Dilthey, entre l'explication de la nature et la compréhension de l'esprit. Toute science de l'esprit, à savoir, toutes les modalités de la connaissance de l'homme impliquant un rapport historique, présuppose la possibilité de se transposer dans la vie psychique d'autrui. Dans la connaissance naturelle, en effet, l'homme n'est confronté qu'à des phénomènes distincts dont la chose lui échappe. Dans un contexte humain au contraire, aussi étranger que l'homme soit, il ne l'est pas au sens de la chose physique. La différence de statut entre la chose naturelle et l'esprit détermine par conséquent une différence de statut entre comprendre et expliquer: "Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique (*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*). Car les opérations d'acquisition, les différentes façons dont les fonctions, ces éléments particuliers de la vie mentale, se combinent en un tout, nous sont données aussi par l'expérience interne. L'ensemble vécu est ici la chose primitive, la distinction des parties qui le composent ne vient qu'en second lieu. Il s'ensuit que les méthodes au moyen desquelles nous étudions la vie mentale, l'histoire et la société sont très différentes de celles qui ont conduit à la connaissance de la nature"⁴⁴. L'homme n'est jamais radicalement un étranger pour l'homme dans la mesure où il donne des signes de sa propre existence. Comprendre des signes, c'est donc comprendre l'homme. Toute étude des expressions de la vie de l'esprit exige

⁴⁴ - *Le monde de l'esprit*, "Idées concernant une psychologie descriptive et analytique" (1894), Traduit par M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, p.150.

cette méthode appropriée qui est la compréhension et l'interprétation, méthode qui doit être explicitée par une série de règles qui orientent la bonne interprétation. L'herméneutique vise alors à reproduire un enchaînement, un ensemble structuré, en prenant appui sur une catégorie de signes, ceux qui ont été fixés par l'écriture ou par tout procédé d'inscription équivalent à elle. Il n'est plus possible alors de saisir directement la vie psychique d'autrui, il faut la reconstruire en interprétant les signes objectivés. La fameuse règle de l'herméneutique tient dans la reconnaissance d'une circularité méthodique, à savoir, le cercle herméneutique⁴⁵ qui sous-entend que la partie n'est compréhensible qu'à partir du tout et que celui-ci doit être compris en fonction de ses parties. L'approfondissement herméneutique du sens d'un texte s'effectue par conséquent par un renvoi du texte à un contexte culturel, à une époque, à une histoire. Afin de comprendre une expression de l'esprit, il faut donc la situer dans son contexte historique. L'effort de Dilthey revient alors à vouloir donner un statut de science objective à la connaissance de toute réalité conditionnée historiquement, malgré le conditionnement historique propre. Ce n'est qu'à partir du moment où nous nous élevons au-dessus de nos préjugés, liés à notre époque et notre culture, que nous pouvons saisir le sens originel d'une oeuvre. Interpréter

⁴⁵ - L'idée du "cercle herméneutique" reçoit sa première formulation chez F. Ast. dans les *Fondements de la grammaire, de l'herméneutique et de la critique*. Voir sur ce point, Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p.83 : "La loi fondamentale de toute compréhension et connaissance consiste à trouver l'esprit du tout depuis la partie et à comprendre la partie à travers le tout », para .75, *Grundliniem der Grammatik. Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808.

revient alors à cheminer vers une compréhension de plus en plus profonde et objective. L'interprète se doit d'évacuer la subjectivité qui détermine initialement toute compréhension immédiate et qui rend l'accès à l'objectivité du sens originel impossible. Force est d'admettre qu'en voulant affirmer la méthode et l'objectivité, l'herméneutique de Dilthey reste dépendante de certaines exigences qui appartiennent aux sciences de la nature, dont elle veut pourtant se distancier. Or c'est, entre autres, cette contradiction qui va se voir nuancer par Gadamer. Ce dernier ne pense pas en effet l'herméneutique comme une technologie de la compréhension ou comme un système de règles qui décrirait et orienterait les procédés des sciences de l'esprit. A la suite de Heidegger (dont nous évaluerons plus loin la portée herméneutique), Gadamer donne à l'herméneutique une tournure fondamentalement philosophique, telle qu'il la formule lui-même dans l'introduction de *Vérité et méthode*: "L'herméneutique développée ici n'est donc pas une méthodologie des sciences de l'esprit, mais une tentative pour s'entendre sur ce que ces sciences sont en vérité par-delà la conscience méthodique qu'elles ont d'elles-mêmes, et sur ce qui les rattache à notre expérience du monde ne sa totalité"⁴⁶. Ce que Gadamer recherche avant tout, c'est une constitution ontologique fondamentale de la compréhension humaine où le sujet apparaît dans la tradition, c'est-à-dire, non pas devant ni au-dessus, comme si elle était un objet ou un lieu dont il serait

⁴⁶ - Opus cité, p.13.

possible de sortir. La subjectivité n'est ainsi ni transcendante ni transcendantale. Or c'est à partir de notre horizon historique que nous sommes amenés à rencontrer les oeuvres du passé et que nous rentrons avec elles en dialogue. Dans ce dialogue, l'interprète offre ses propres préjugés. Si cet apport peut altérer le dialogue, il demeure finalement inévitable. Il ne s'agit plus alors de vouloir aborder une oeuvre du passé de manière totalement objective. La seule manière consiste en fait à l'interpeller comme lorsqu'un interlocuteur s'adresse à quelqu'un. C'est uniquement ainsi que le passé devient parlant et que le dialogue a vraiment lieu.

I. 3 La structure fondamentale du phénomène herméneutique chez Gadamer : le dialogue.

Une exigence fondamentale pour Gadamer consiste à vouloir contrecarrer l'objectivation logique et statique de l'énoncé en exaltant la fluidité inhérente au dialogue. Ce que masque toute réduction logiciste du langage, c'est précisément, souligne Luc Langlois, "ce que veut mettre au grand jour l'herméneutique, à savoir la contextualité de toute proposition et l'horizon de questions d'où surgit tout énoncé. Ni l'ambition logique d'un éclaircissement prédicatif intégral des choses, ni

l'idéal de la conquête méthodologique du réel qui lui fait directement écho, ne pourront jamais masquer entièrement le fait que derrière chaque phrase proférée par l'homme s'agit une interrogation qui veut trouver signification, si bien que pour l'herméneutique, tout ce qui est dit demande invariablement à être compris comme réponse à une question"⁴⁷. Grâce au dialogue, le contexte peut de nouveau être pris en compte. Quelque chose de fini vient miner l'horizon du partage qui devient pour cette raison plus authentique. La forme du dialogue permet de s'assurer à tout instant que l'autre participe bien à la progression de l'enquête, et elle évite par ailleurs à celui qui parle de sombrer dans une parole vide, perdant de vue la chose visée, péril qui guette en fait tout discours⁴⁸. C'est en fait par le dialogue qu'une véritable communication est rendue possible car le *logos* peut dépasser l'opinion subjective des interlocuteurs : il n'est ni le mien ni le tien, ni le même ni l'autre. Aucune relation proprement dite ne se tisse mais plutôt une ouverture sur une pensée commune. Ce qui caractérise en propre le dialogue, par opposition à la forme figée des déclarations qui poussent à la fixation par écrit, c'est bien qu'ici,

⁴⁷ - Luc Langlois ainsi que Jean Grondin ont en effet très justement souligné que le langage ne peut s'épanouir que dans une certaine mobilité propre au dialogue et non dans l'objectivation logique et statique de l'énoncé : respectivement dans "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et méthode*", *Laval théologique et philosophique*, 53, I, février 1997, p.82, et *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Chapitre XIII, "L'intelligence herméneutique du langage", Paris, Vrin, 1993.

⁴⁸ - *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe*. Essai traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994, p.91.

dans la question et la réponse, dans le don et l'accueil, que l'on ne s'entende pas ou que l'on parvienne à l'accord, de toute manière le langage réalise la communication de sens, qu'il revient à l'herméneutique d'élaborer avec art vis-à-vis de la tradition littéraire: "Que le travail herméneutique se conçoive comme entrée en dialogue avec le texte, c'est par là par conséquent plus qu'une métaphore : c'est le rappel de la situation originelle"⁴⁹. Ce qui est transmis par écrit se voit donc affranchi de l'aliénation dans laquelle il se trouve pour être réorienté dans le présent vivant du dialogue et ainsi réinterprété dans une communication de sens originelle. C'est selon un tel principe que Gadamer se réclame de Platon pour mettre en valeur la forme littéraire du dialogue, qui seule permet de cultiver la vivacité des questions et des réponses en préservant de cette manière un mouvement originel : "Le verbe est ainsi privé de tout abus dogmatique "⁵⁰. Seule la structure du dialogue vivant permet de rendre compte des détours et des tâtonnements propres à tout véritable échange. Or c'est à partir de cette structure que le phénomène herméneutique se trouve justifié. En effet, le fait qu'un texte devienne l'objet d'une interprétation signifie qu'il se manifeste comme une question posée à l'interprète. Comprendre un texte, c'est comprendre une question. Il faut donc pour comprendre, que l'interrogation remonte en deçà du dit. Il faut comprendre celui-ci comme une réponse, à partir de la question à laquelle il apporte la réponse. Mais, une fois *remonté* en deçà du dit.

⁴⁹ - *Vérité et méthode*, p. 391.

on est nécessairement *allé au-delà de lui*, par la question que l'on pose. En effet, "on ne comprend le texte dans le sens qui est le sien qu'en acquérant l'horizon d'interrogation qui, comme tel, comporte nécessairement la possibilité d'autres réponses. Ainsi, le sens d'une proposition est relatif à la question à laquelle elle répond ; mais cela signifie qu'il dépasse nécessairement ce qui est énoncé" ⁵¹. En outre, la compréhension de la question à laquelle un texte donne réponse ne peut être comprise comme une orientation inflexible et totalement définie. En cela, la simple reconstitution de ce que l'auteur avait à l'esprit ne représente qu'une réduction eu égard à la tâche herméneutique qui vise avant tout à comprendre le sens d'un texte. Ce qui devient alors premier, c'est la question que nous pose le texte : "Ce qui est transmis et s'adresse à nous, texte, œuvre, trace, pose lui-même une question, et fait accéder par là notre pensée à ce qui est en suspens (*das Offene*)"⁵². Il s'agit de penser ce que précisément l'auteur n'a pas pensé en le mobilisant pour le faire entrer dans le suspens de la question, et dévoiler ce qui ne cesse de "surgir" et de se "produire"⁵³. Ainsi, l'interrogation demeure effective. Le sens se donne - et c'est pour Gadamer une priorité - non de le constituer mais de l'éclairer dans son

⁵⁰ - Ibid. p. 392.

⁵¹ - Ibid., p. 393.

⁵² - Ibid., p. 397.

⁵³ - Hans Robert Jauss applique admirablement cette logique de la question et de la réponse au texte spécifiquement littéraire. Ainsi, la belle étude sur *l'Iphigénie* de Racine et *l'Iphigénie* de Goethe constitue une démonstration exemplaire de cette logique. Cf. H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1978, ainsi que, "réponse à Claude Piché",

effectivité relative à l'inachèvement de l'histoire. La conscience d'une telle effectivité rend possible la responsabilité devant l'histoire, de même qu'on ne se comporte de manière responsable à l'égard d'autrui que dans la mesure où on lui accorde le droit de nous interpeller. Il y a une correspondance étroite entre la reconnaissance d'autrui en tant qu'autre, et l'altérité de l'histoire: Laisser parler l'histoire, la laisser nous interpeller, au lieu de l'interroger sans fin, comme le fait la raison historique, telle pourrait être la maxime du "*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*". Cela exclut d'emblée la possibilité que l'altérité, l'étrangeté de l'histoire ne soit rien d'autre que cette expérience des choses qui ne nous disent plus rien ⁵⁴. Notons à ce propos que s'il arrive à Gadamer de s'interroger sur les diverses modalités d'une donation de sens, c'est toujours d'un point de vue sémantique et jamais d'un point de vue syntaxique. Il existe au demeurant une certaine tension entre l'analyse sémantique et herméneutique : "d'un côté, l'analyse sémantique est essentiellement descriptive, alors que l'herméneutique est effective. On pourrait appliquer à l'herméneutique ce que Hegel affirme de la conscience : l'herméneutique a le langage dans le dos comme la conscience a dans son dos la logique dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La sémantique par contre, a le langage devant elle, comme objet d'investigation. Entre les deux perspectives semble exister une

Revue *Texte*, Toronto, 1984.

⁵⁴ - Jean Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977, p.57.

nécessaire complémentarité plus qu'une rivalité !" ⁵⁵ Une telle complémentarité peut également être décrite comme la tension inhérente à tout langage naturel, entre une tendance à la convention et une tendance à l'individualisation. L'analyse sémantique est plus proche de l'usage conventionnel de la langue que son usage individuel et créateur. C'est ainsi en fait que se manifeste une méfiance herméneutique envers le signe, précisément contre son interprétation métaphysique. Sur ce point, Gadamer demeure fidèle aux positions de Heidegger. Contre Platon, il s'agit de récuser l'écart susceptible d'apparaître entre le mot et la chose. Gadamer plaide ainsi en faveur d'une perfection absolue du mot : entre la manifestation sensible et la signification, il n'y a pas "un rapport sensible, donc pas une distance" ⁵⁶. Les interrogations du *Cratyle* ⁵⁷ se trouvent de la sorte discréditées puisque un mot est vrai dès l'instant où il est employé correctement. Le sens n'est donc pas réduit au signe mais s'avère précisément interprété dans son contexte. Ainsi, si l'herméneutique est tournée vers le sens, il semble qu'elle ne rencontre pas le signe en tant que tel. La déconstruction en revanche, nous allons le voir, a dans son dos un formidabile mouvement d'une

⁵⁵ - Ibid. p. 93.

⁵⁶ - *Vérité et méthode*, cité par Jean Greisch, *Herméneutique et Grammatologie*, p.93.

⁵⁷ - Nous rappellerons brièvement la thèse du *Cratyle*. Pour Hermogène, la nature n'assigne aucun nom en propre à aucun objet. Le lien entre le nom et la chose est donc purement conventionnel. Pour Cratyle en revanche, il existe une juste dénomination naturelle pour chacun des êtres. Il y a naturellement une juste façon de nommer qui est la même pour tous (383a-b). Socrate, lui, tout en avouant son souci de voir les noms semblables aux objets, craint la nécessité de recourir à cet expédient grossier de la convention (435). La conclusion du dialogue est qu'il faut partir des choses et non pas des noms (438c). Ces choses étant sans aucun doute des réalités intelligibles.

inquiétude sur le langage⁵⁸ que constitue la réflexion structuraliste. Plus précisément, c'est à partir de la distinction saussurienne du signifiant et du signifié qu'elle s'engage de manière critique. Si pour l'herméneutique, le lecteur participe à l'écriture, il n'en reste pas moins lié à une attitude de relative passivité et d'effacement dans le dialogue qui recherche le sens. Le jeu du même et de l'autre semble en quelque manière "neutralisé" dans la mesure où ce qui est visé est avant tout une pensée commune où l'altérité semble suspendue au profit du sens. Cette situation jouerait de toute évidence contre l'exaltation derridienne du signe et de l'altérité dont nous allons désormais examiner la portée.

I. 4 Du sens au signe : Nietzsche dans Derrida.

Avec Nietzsche, en amont de la déconstruction, une force adverse à l'herméneutique semble pour Derrida se déployer⁵⁹. Il n'est pas pour lui question du sens mais bel et

⁵⁸ - *L'écriture et la différence*, p.9.

⁵⁹ - Notons qu'il s'agit ici de l'herméneutique en tant que tradition qui semble privilégier l'identité, et moins en tant que pratique qui se discerne distinctement chez Nietzsche. Bien que ce terme apparaisse peu chez lui, sa pensée, originellement formée à la philologie, demeure foncièrement "herméneutique" par rapport aux productions et institutions humaines - la morale, la religion, la métaphysique - mais également par rapport au monde

bien de la syntaxe et du signe. Derrida voit ainsi en lui un adversaire passionné de l'herméneutique. Ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, que toute thèse et tout sens : "Le style peut donc *aussi* de son éperon protéger contre la menace terrifiante, aveuglante et mortelle (de ce) qui se *présente*, se donne à voir avec entêtement : la présence, donc, le contenu, la chose même, le sens, la vérité – à moins que ce ne soit *déjà* l'abyme défloré en tout de dévoilement de la différence"⁶⁰. Nietzsche rend en fait pour Derrida possible une rupture avec l'herméneutique en proposant un autre concept d'interprétation. Il y aurait en effet chez lui deux concepts de l'interprétation. Tout d'abord le concept classique du déchiffrement d'un sens ou d'une vérité abrités dans un texte, permettant une lecture thématique et finalement dogmatique de sa pensée. Afin de discréditer une telle attitude interprétative, Derrida vient à reproduire ce fragment énigmatique : "J'ai oublié mon parapluie"⁶¹. Le sens de cette phrase nous échappera toujours et nous ne

et à la vie en général. On peut lire à ce sujet Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

⁶⁰ - *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978, p.30.

⁶¹ - Fragment classé avec la cote 12/175 dans le *Gai Savoir*. Derrida rappelle en notes : "P.-S. Les éditeurs auraient-ils de loin soudé notre fragment à tel autre (430), dont je dois la lecture à Sarah Kofman, et qui se clôt ainsi : "Il n'est pas rare qu'une femme se découvre l'ambition de s'offrir à un tel sacrifice, protéger le grand homme et détourner vers elle l'agressivité qu'il suscite nécessairement, et le fait est que l'homme peut alors s'en montrer fort content, à condition, s'entend, d'être assez égoïste pour accepter auprès de lui cette sorte de paratonnerre, parafoudre et parapluie volontaire (*um sich einen solchen freiwilligen Blitz-, Sturm- und Regenbleiter in seiner Nähe gefallen zu lassen*)."? C'est peu probable, pour toutes sortes de raisons, encore que Nietzsche ait parfois regretté la

serons jamais certains de savoir ce que l'auteur a voulu dire en écrivant ces mots. Ont-ils simplement un sens tout à fait banal qui témoignerait d'un jour où l'auteur aurait oublié de reprendre son parapluie ou bien signifient-ils tout autre chose ? A cet égard, précise Derrida, la note des éditeurs qui ont classé ces inédits est un mouvement de "somnambulisme herméneutique" dont chaque mot recouvre avec la tranquillité la plus insouciant une fourmilière de question critiques ⁶². Or Nietzsche n'a peut-être rien voulu dire de signifiant, ou fait semblant de vouloir dire quelque chose. Cette phrase n'est peut-être d'ailleurs pas de Nietzsche, suggère Derrida, même si l'on se croit sûr d'y reconnaître sa main : qu'est-ce qu'écrire de sa main ? Assume-t-on même sa "propre" signature ? La structure même de la signature (la signature/tombe) disqualifie la forme de ces questions. C'est donc sans savoir qu'il faut accueillir ce fragment, en préservant ce qui s'enfuit, en respectant sa part d'irréductibilité : "Lire, se rapporter à une écriture, c'est donc perforer cet horizon ou ce voile herméneutique, éconduire tous les Schleiermacher, tous les faiseurs de voile, selon le mot de Nietzsche rapporté par Heidegger. Et il s'agit bien de *lire* cet inédit, *ce pour quoi* il se donne en se déroband, comme une femme ou une écriture"⁶³. Le mouvement de cette phrase peut aussi n'avoir en fait aucun centre. Elle peut ne rien vouloir dire, n'avoir aucun sens décidable ou se jouer du sens ...

présence d'une telle femme à ses côtés ..." (*Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, pp. 104-105)

⁶² - Ibid. p. 104.

⁶³ - Ibid. pp. 107-108.

"se déporter par greffe, sans fin, hors de tout corps contextuel ou de tout code fini. Lisible comme un écrit, cet inédit peut toujours rester secret, non qu'il détienne un secret mais parce qu'il peut toujours en manquer et simuler une vérité cachée dans ses plis"⁶⁴. La simulation et le jeu l'emportent ainsi sur les vœux de l'herméneute. D'autre part, à côté d'un concept classique d'interprétation, il y a l'interprétation comme "activité transformatrice" dissociée de la valeur de vérité et de l'espace "onto-herméneutique" de la question du sens de l'être. Aussi, c'est l'altérité elle-même qui s'émancipe à travers cette définition de l'interprétation. L'activité du lecteur est enfin réelle et libre: La lecture et donc l'écriture, souligne Derrida, seraient pour Nietzsche des opérations "originaires" au regard d'un sens qu'elles n'auraient pas d'abord à transcrire ou à découvrir, qui ne serait donc pas une vérité signifiée dans l'élément divin ou structure de nécessité apriorique⁶⁵. Il s'agit en effet pour Nietzsche de former un nouveau type de lecteur qui soit non plus simplement réceptif et spectateur, mais véritablement acteur et inventeur, assez vif et curieux pour lire des énigmes dans les intervalles d'un texte⁶⁶. Si l'écriture "métaphysique"

⁶⁴ - Ibid. p. 11. Voir à cet égard Claude Lévesque : "Pour Nietzsche, l'interprétation n'est jamais que l'interprétation d'une multitude incalculable d'interprétations : aucune ne peut prétendre atteindre un sens fondamental et dernier qui viendrait arrêter le procès signifiant (...). Comme Zarathoustra dans ses chemins escarpés, une telle pensée efface constamment derrière elle les traces qu'elle produit : une pensée furtive et tournante qui n'est jamais là où on la cherche, se détournant, se différenciant, parlant différemment et en vertu de la différence". *L'étrangeté du texte*, Paris, Union générale d'Éditions, 1978, p. 27.

⁶⁵ - *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 32.

⁶⁶ - La conscience face au texte doit permettre l'accueil de l'altérité et donc en quelque sorte savoir se "vider" de toute prétention systématique. Dans *Palomar* (Traduit par Jean-Paul

contraint le lecteur à se soumettre à un point de vue dominant, un texte fait d'aphorismes ne contient pas de directives contraignantes. C'est pour cela que le lecteur doit s'engager corps et âme dans ces textes. La lecture des fragments (comme d'ailleurs celle des dialogues de Platon) nous fait ainsi sans cesse signe vers la "vie" en ceci qu'elle nous libère de l'obsession d'une rectitude systématique du regard. Et si l'écriture, telle qu'elle s'offre dans l'aphorisme, fait naître l'inspiration et suscite un effort de pensée, c'est principalement parce qu'elle communique des états, des tonalités affectives (*Stimmungen*) : "Communiquer par des signes un état, ou la tension interne d'une passion, tel est le sens de tout style"⁶⁷. Cet état créatif devient alors proche de l'état du danseur, de sa vivacité, de son élasticité. Il faut, dit Nietzsche, "donner à un lecteur une *Stimmung* si élastique qu'il se dresse sur la pointe des pieds"⁶⁸. Le texte doit avoir pour effet une élévation du corps et de l'esprit : l'écriture devenant une ouverture sur la vie lorsque le lecteur fait preuve d'assez de vivacité pour élucider les suggestions et les insinuations⁶⁹. Il faut danser

Manganaro, Paris, Seuil, 1985), Italo Calvino nous offre un beau contre-exemple d'une telle attitude : le protagoniste est en effet obsédé par la compréhension et l'explicitation du tout. Sa lecture du monde se remplit alors au point d'aboutir à un état de saturation absolu. La vraie conscience (de soi et de l'autre) meurt ainsi ...

⁶⁷ - *Ecce homo*, Oeuvres philosophiques, Paris, Gallimard, 1974, p. 281.

⁶⁸ - *Fragments posthumes 1871-1872*, vol. I, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Gallimard, p. 188.

⁶⁹ - Les premières volontés d'écrire par fragment, bien après les présocratiques, remontent aux Romantiques, à Friedrich Schlegel, et même à Schelling. Mais Nietzsche se rattache lui-même plus volontiers aux moralistes du siècle classique comme Chamfort, Vauvenargues ou La Rochefoucault. Notons que concilier l'irréductibilité de la vie et l'écriture est toutefois une tâche que s'imposent aussi Maine de Biran, Sören Kierkegaard

avec les mots, en essayant toujours davantage d'allier force et lenteur : "La ruminant philologique, précise à cet égard Heinz Wisman, n'est pas réservée aux seules âmes passives, capables d'apprécier, après coup, ce que des intelligences plus énergiques ont produit. Elle affecte, le cas échéant, la production elle-même. A preuve la préface *d'Aurore*: "Un tel livre, un tel problème n'ont pas d'urgence ; d'ailleurs, nous sommes tous deux amis du *lento*, moi tout autant que mon livre. Ce n'est pas pour rien qu'on a été philologue, qu'on l'est peut-être encore, ce qui veut dire professeur de lecture lente : on finit par écrire aussi lentement". Venant se loger au cœur même de l'écriture, la lecture ranime sans cesse la tension que masque la réussite du texte, et qui oppose le dire au dit, la phrase au sens, le mot à la pensée"⁷⁰. Depuis l'activité que requiert la lecture, il nous est alors légitime de

jusqu'à Gilles Deleuze. Celui-ci peut notamment écrire: "On écrit toujours pour donner la vie, pour libérer la vie là où elle est emprisonnée, pour tracer des lignes de fuite. Pour cela, il faut que le langage ne soit pas un système homogène, mais un déséquilibre, toujours hétérogène: le style y creuse des différences de potentiels entre lesquelles quelque chose peut passer, se passer, un éclair surgit qui va sortir du langage même, et nous faire voir et penser ce qui restait dans l'ombre autour des mots, ces entités dont on soupçonnait à peine l'existence", "Sur la philosophie", *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp.192-193. On assiste toutefois à une radicalisation incomparable de ce phénomène chez Nietzsche. Sur les liens entre les moralistes français et les romantiques allemands, voir Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, pp.57-58.

⁷⁰ - " Nietzsche et la philologie", dans *Nietzsche aujourd'hui, Colloque de Cerisy*, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 332. L'expérience de la lecture engage l'existence toute entière. Elle ne se limite plus à l'apprentissage de la critique et du jugement. Citons ici Marc Crepon: "Elle est aussi la découverte de contenus de pensée dont la puissance d'ébranlement est sans commune mesure avec les vertus, aussi efficaces soient-elles, d'une méthode d'interrogation. Lire, c'est avant tout s'exposer, c'est accepter de prendre le risque qu'une fois le livre fermé, plus rien ne soit comme avant. La lecture devient alors une épreuve dont les traces se répercutent, par cercles concentriques, et atteignent avec plus ou moins de violence toutes les relations dont est faite l'existence". "Amitié, lecture et

penser l'écriture comme le lieu d'une rencontre nécessaire et décisive du même et de l'autre : rencontre véritable au-delà de la forme grégaire des affirmations, à savoir, des énoncés et des affirmations. L'entrelacement devient alors possible au creux des mots écrits, à l'ombre d'un style qui exalte la rencontre. Ce que Derrida reconnaît d'ailleurs très bien à propos de Nietzsche : l'écriture devient l'issue comme descente hors de soi en soi du sens: "métaphore-pour-autrui-en-vue-d'autrui-ici-bas" ⁷¹. Métaphore comme possibilité d'autrui ici-bas, métaphore comme métaphysique où l'être doit s'évincer si l'on veut que l'autre apparaisse. Creusement dans l'autre vers l'autre où le même cherche sa veine et l'or vrai de son phénomène : "L'écriture est le moment de cette vallée originaire de l'autre dans le même". L'écriture devient alors ce lieu insoupçonné de vie et de rencontre⁷². Une vie qui se voit toutefois fondamentalement attachée à l'errance.

écriture", *Ecrits autobiographiques 1856-1869*, traduction et notes par Marc Crepon, Paris, PUF, 1994, p.210.

⁷¹ - *L'écriture et la différence*, p. 45.

⁷² - On sait cependant que pour Nietzsche, le langage retombera inévitablement malade et que sera préférée une "pensée musicale", "sans paroles". Michel Haar : "Alors apprendre à laisser être le silence musical, au lieu de céder à la conceptualisation grégaire ou bien de s'épuiser à guérir l'inguérissable "vulgarisation" de la parole, n'est-ce pas là le secret et le dernier mot de la sagesse dionysiaque : "Chante ! Ne parle plus !" ?" (*Nietzsche et la*

I. 5 L'écriture et l'errance.

A) - Heidegger et Blanchot:

La vie dans l'écriture est fondamentalement une vie errante. La structure des dialogues platoniciens porte en elle une dimension de l'errance qui se traduit par une perpétuelle remise en question : la pensée à l'œuvre dans le logos va toujours de l'avant en prenant du recul. Il s'agit sans cesse, pour les lecteurs que nous sommes, de revenir sur ce qui s'est dit, pour le dépasser, le contredire ou l'épurer. Ce mouvement perpétuel auquel nous convie parfois l'écriture nous permet alors d'échapper à une structure du même. C'est en effet à travers le lent cheminement du logos qui se cherche et qui finit parfois par se trouver, que la pensée parvient à ses fins. La pensée est donc fille de l'errance, une "errance, écrit Derrida, qui est toujours plus riche que le savoir, ayant toujours du mouvement pour aller plus loin que la certitude paisible et sédentaire"⁷³. Un tel nomadisme n'est pas ici sans nous rapprocher de Heidegger dans la mesure où le premier caractère de la vérité est selon lui de pouvoir se dissimuler : la vérité est oubliée par le Dasein qui est entièrement à la tâche de dévoiler des étants particuliers"⁷⁴. Si l'être-au-monde est

métaphysique, Paris, Gallimard, 1993, p. 126).

⁷³ - *L'écriture et la différence*, p. 109.

⁷⁴ - "De l'essence de la vérité", Traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 182-183.

oubli de l'être, c'est parce qu'il est d'abord oubli de l'oubli de la dissimulation. Ainsi, c'est dans la mesure où elle se dissimule elle-même que la vérité s'affirme. Un tel mouvement qui impose au Dasein de se détourner de lui-même vient du fait qu'il se pense selon une "agitation inquiète", selon une "errance" ⁷⁵. La marche à la rencontre de la vérité s'engage alors pour Heidegger dans les chemins d'une errance contemporaine de la vérité, d'une dissimulation qui annonce une révélation, d'un nomadisme qui appelle la profondeur ... "Paradoxe sur paradoxe, écrit à cet égard Henri Birault. L'étant dévoilé comme tel et dans son ensemble est dévoilé comme voilé. Ce qui est voilé n'est pas masqué ni même caché. ni encore moins aboli : il se donne comme absent ou comme manquant. Présence réfractaire à toute présentation, le non-voilement de l'étant dans sa totalité parle sur le mode du silence et ne cesse de parler" ⁷⁶. L'errance se dissimule ainsi dans l'ambivalence du paradoxe et dans l'indéclinable qui portent l'homme au cœur du contresens vertueux. L'homme devient alors cet être étrange qui ne peut jamais manquer de se méprendre sur la vérité de l'être ⁷⁷. Son égarement est permanent. L'homme ne peut s'égarer de telle ou telle façon que parce qu'il est depuis toujours et pour toujours un être foncièrement égaré. Il ne sombre donc dans l'errance comme si celle-ci se bornait à longer le cours de son existence. Du premier jusqu'au dernier jour, il est dans l'errance, une errance qui entre de manière constitutive dans la trame de son

⁷⁵ - Ibid., p. 186.

être. Etre signifie donc être dans l'errance au même titre qu'être dans la vérité au-delà de toute identité préalable. L'homme est bel et bien en proie à une transformation agissante. En ce sens, décider d'épouser le chemin de la vérité, c'est déjà errer dans un désert et se dé-sédentariser. Et si l'écriture se faisait l'épouse de l'errance ? C'est à propos de l'écriture que Blanchot, alors fidèle à Heidegger, évoque l'errance de l'écrivain comme étant essentielle. L'écriture s'avère être essentiellement l'expérience d'une secrète et silencieuse "démarche hors du vrai" ⁷⁸, sa seule exigence étant de s'éprouver dans l'errance et dans l'erreur. C'est ainsi que l'écriture doit "aller jusqu'au bout de l'erreur, de se rapprocher de son terme, de transformer ce qui est un cheminement sans but dans la certitude du but sans chemin" ⁷⁹, car elle seule donne sens : c'est "l'approche du désert qui est maintenant la vraie terre promise" ⁸⁰. L'exigence de Blanchot retentit alors comme un écho à Heidegger : "il faut errer" ⁸¹. La vérité implique la manifestation de la non-vérité. Aussi, pour Heidegger, la tâche de la pensée de l'être n'est pas simplement d'arracher l'être de l'étant à sa dissimulation. La résolution quant à l'être est " la résolution rigoureuse qui, sans détruire la dissimulation, amène celle-ci, en préservant sa nature, à la clarté de l'intellect et ainsi la contraint à se manifester dans

⁷⁶ - *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 507.

⁷⁷ - *Ibid.*, p. 509.

⁷⁸ - *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 93.

⁷⁹ - *Ibid.*, p. 92.

⁸⁰ - *Ibid.*, p. 91.

⁸¹ - *Ibid.*, p. 93.

sa propre vérité" ⁸². Une telle exigence d'errance, Blanchot la revendique notamment au cours de son interprétation du *Château* de Kafka où la démarche hors du vrai est représentée par l'image de l'arpenteur. Celui-ci est le héros de l'obstination inflexible qui nous est décrit "comme ayant renoncé à jamais à son monde, son pays natal, la vie où il y a femme et enfants" ⁸³. Ecrire, c'est se laisser évoluer comme un arpenteur. Il faut toujours se mouvoir, aller, "dans le sens de l'erreur extrême" ⁸⁴. L'errance de l'arpenteur n'étant en aucune façon voulue par lui mais antérieure à sa propre volonté. Ce qui se voit justifié par le fait que "dès le commencement, il est (...) hors du salut, il appartient à l'exil, ce lieu où non seulement il n'est pas chez lui, mais où il est hors de lui ..." ⁸⁵. Avant toute décision de sa part, l'arpenteur est emporté sur les voies de l'errance. De la même façon pour Heidegger. "l'homme ne tombe pas dans l'errance à un moment donné", comme s'il tombait dans "un ravin qui longerait son chemin et dans lequel il lui arriverait quelquefois de choir", mais "se trouve toujours-déjà dans l'errance" ⁸⁶

Ainsi pour Heidegger et Blanchot l'errance s'impose comme essentielle. En elle le temps se confond avec la lenteur et la patience. Elle nous enseigne aussi qu'il n'y a pas d'expérience véritable sans détour et donc sans refus de l'identité radicale. Une

⁸² - "De l'essence de la vérité", p. 190.

⁸³ - *L'espace littéraire*, p. 92.

⁸⁴ - Ibid. p. 92.

⁸⁵ Ibid. p. 92

seule et même voie ne mène nulle part. Il y a des voies, certaines nous conduisent à l'erreur, d'autres au vrai, sans jamais nous égarer. C'est du moins cette expérience à l'œuvre chez Heidegger et Blanchot que Derrida épouse. En la faisant éclater bien sûr, en excédant les limites encore perceptibles qu'elle contient sous sa forme ontologique. L'errance pure semble ainsi s'écrire au-delà du concept de signe.

B) - Derrida:

L'errance constitue une modalité essentielle de l'écriture pour Derrida. L'absence de clôture laisse le contexte sémantique indéterminé à l'infini. L'absence absolue d'une arché ou d'un telos appelle le sens du sens à devenir une implication infinie, un renvoi indéfini de signifiant à signifiant : "Si sa force est une certaine équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au sens signifié, l'engageant, en sa propre *économie*, à faire signe encore et à *différer* ?"⁸⁷. L'irruption de la différance doit ainsi empêcher le saisissement réciproque de l'être et du sens. Il n'y a pas entre eux, comme pour l'herméneutique, de relation de pré-compréhension. La chose ne se donne pas dans une pure coïncidence à la conscience qui l'appréhende. Elle se diffère à travers un réseau de médiations, s'expose dans le déploiement d'une temporalité différentielle qui fracture son présent. Les signifiants indéterminés sont

⁸⁶ *De l'essence de la vérité*, p. 196

alors la source d'un sens nomade qui ne peut alors ni être stabilisé ou stabiliser : l'errance (est) infinie. Si le livre fait partie intégrante de la théologie occidentale, les lignes du livre vont naturellement au-delà d'elles-mêmes pour donner naissance à une culture du livre qui échappe à l'ordre du signe proprement dit. Ainsi, interpréter un livre, c'est tenter de déceler "une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe"⁸⁸. Il n'existe pas de *logos* caché derrière le voile des signifiants. Par conséquent, c'est bel et bien l'aspect théologique qui se voit contesté, c'est-à-dire l'idée d'un ordre immuable et préétabli. De même qu'il y a une théologie négative, il y a une athéologie négative. Complice, elle dit encore l'absence de centre quand il faudrait déjà affirmer le jeu. Mais le désir du centre n'est-il pas comme fonction de jeu lui-même, l'indestructible ? Et dans la répétition ou le retour du jeu, comment le fantôme du centre ne nous appellerait-il pas ? C'est ici qu'entre l'écriture comme décentrement et l'écriture comme affirmation du jeu, l'hésitation est infinie. Elle appartient au jeu et le lie à la mort. Elle se produit dans un "qui sait ?" sans sujet et sans savoir. "Le dernier obstacle, l'ultime borne est, qui sait ? Le centre. Alors, tout viendrait à nous du bout de la nuit de l'enfance" (Edmond Jabès)⁸⁹. C'est donc le jeu qui doit l'emporter, le vacillement possible du signe qui hésite. Cette hésitation est déjà une promesse athéologique. Elle prévaut sur la clôture. Renoncer à la clôture du livre (ou du monde) revient alors à ouvrir

⁸⁷ - *L'écriture et la différence*, p. 42.

infiniment le texte. Ecrire revient à se fondre dans une véritable exigence d'écriture: "non plus l'écriture qui s'est toujours mise (par une nécessité nullement évitable) au service de la parole ou de la pensée dite idéaliste, c'est-à-dire moralisante, mais l'écriture qui, par sa force propre lentement libérée (force aléatoire d'absence), semble ne se consacrer qu'à elle-même qui reste sans identité et, peu à peu, dégager des possibilités tout autres, une façon anonyme, distraite, différée et dispersée d'être en rapport par laquelle tout est mis en cause, et d'abord l'idée de Dieu, du Moi, du Sujet, puis de la vérité et de l'Un, puis l'idée du Livre et de l'œuvre, en sorte que cette écriture (entendue dans sa rigueur énigmatique), loin d'avoir pour but le Livre, en marquerait plutôt la fin : écriture qu'on pourrait dire hors discours, hors langage"⁹⁰. Une relativité irréductible constitue alors tout texte comme inter-texte. Compris ainsi, un "texte" est un événement relationnel, et non pas une substance à analyser. Avec le livre, le canon et la tradition qui se défont, l'écriture devient libre de dériver sans fin ⁹¹. Dès lors, le texte n'abrite plus un logos fixé à jamais qui pourrait faire l'objet d'une révélation. Une interprétation active est alors requise, interprétation qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer

⁸⁸ - Ibid. p. 247.

⁸⁹ - *L'écriture et la différence*, p. 433

⁹⁰ - Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969. "Le livre indique toujours un ordre soumis à l'unité, un système de notions où s'affirme le primat de la parole sur l'écriture, de la pensée sur le langage et la promesse d'une communication un jour immédiate et transparente", p. 7.

⁹¹ - Mark C. Taylor, *Errance. Lecture de Derrida, un essai d'a-théologie postmoderne*, Traduit par Michel Barat, Paris, Cerf, 1985, p. 274.

au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme étant le nom de cet être qui, à travers l'histoire de la métaphysique ou de l'ontothéologie, c'est-à-dire de toute son histoire, a rêvé la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu ⁹². Le texte est ainsi voué à l'incertitude et à l'improbabilité de l'errance, l'écrivain quant à lui se soumet aux aléas du déracinement : "Déraciné, anonyme, sans attache avec son pays et sa mission, ce signifiant presque insignifiant est à la disposition de tout le monde, également des compétents et des incompetents, de ceux qui s'entendent et s'y entendent et de ceux que cela ne regarde en rien. et qui, n'y connaissent rien. peuvent l'affliger de toutes les impertinences" ⁹³. L'errance sans fin de l'écriture appelle l'affirmation joyeuse du jeu de mots et d'un monde alors perçus sans faute, sans vérité, sans cesse offert à l'activité de l'interprétation, celle qui affirme le *jeu*: Tout dans le tracé de la différance est stratégique et aventureux. Stratégique parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ. Aventureux

⁹² - *L'écriture et la différence*, p. 427

⁹³ - *La dissémination*, p. 165. Notons que c'est également contre l'esprit de maîtrise que Søren Kierkegaard entreprend déjà de penser et d'écrire, c'est-à-dire contre cet esprit hégélien qui tend à instaurer un rapport de nécessité entre l'auteur et ce qui est lu, et qui par conséquent restreint le dit du texte à un seul auteur: "Je suis en effet impersonnellement ou personnellement à la troisième personne un souffleur qui a poétiquement créé les auteurs qui ont eux-mêmes créé leurs préfaces et leurs noms. Il n'y a donc pas dans les livres pseudonymes un seul mot qui soit de moi-même; je n'ai de jugement à leur sujet que celui d'un tiers, de connaissance de leur signification qu'en tant que lecteur, pas le moindre rapport privé avec eux...", *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*. Vol.II, Traduit par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Ed. De l'Orante, 1977, p.302. Cf. Jean Wahl, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Préface et

parce que cette stratégie n'est pas une simple stratégie au sens où l'on dit que la stratégie oriente la tactique depuis une visée finale, un *Telos* ou le thème d'une domination, d'une maîtrise et d'une réappropriation ultime du mouvement ou du champ. Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique. S'il y a une certaine errance dans le tracement de la différence, elle ne suit pas plus la ligne du discours philosophico-logique que celle de son envers symétrique et solidaire. le discours empirico-logique. Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie. l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin⁹⁴. Et, comme l'explique d'ailleurs bien Manfred Frank, c'est par une radicalisation de l'idée de "structuralité de la structure" que Derrida est alors conduit à abandonner un présupposé fondamental du structuralisme classique selon lequel il y aurait soit un ou plusieurs centres interdiscursifs imbriqués les uns dans les autres, soit une identité formelle de la structure⁹⁵. Décentrement, continue de préciser Manfred Frank, ne signifie pas à proprement parler, "qu'il y avait auparavant un centre de la structure qui, par un dépassement révolutionnaire, serait passé, comme Louis XVI, sous la guillotine, mais bien plutôt que l'idée qu'une structure exige par essence un centre et une identité fixe relève de la métaphysique. et est donc

notices de Vincent Delecroix. Postface de Frédéric Worms, Paris, Hachette, 1998.

illusoire" ⁹⁶. Et lorsque Derrida affirme que "tout est structure", il ne veut pas dire que tout est soumis à une taxinomie, mais que tout est sens, toute vision du monde se trouve immergée dans un jeu infini de différences, et qu'il n'y a pas d'interprétation de l'être et du monde immuable. Interpréter ne signifie donc ici - et c'est sans nul doute la source de son opposition à l'herméneutique - déceler un sens fixe mais épouser la pluralité donnée par le texte. L'idée d'un texte clos sur lui-même et l'idée d'une interprétation contraignante et objective sont dissoutes pour des "raisons structurelles" ⁹⁷. Les structure ne peuvent être pensées que décentrées, et les textes sans centre ne peuvent connaître une "interprétation centrale" qui toucherait le cœur du texte. Derrida introduit alors le concept de "supplémentarité". Lorsque le centre d'une structure ou d'un texte fait défaut, l'interprétation doit *suppléer* ce manque par son interprétation. Et c'est à ces conditions d'absence tangible de repères que l'autre peut s'inventer, qu'il devient possible selon cette liberté de le "laisser venir": *laisser venir* car si l'autre, c'est justement ce qui ne s'invente pas, l'initiative ou l'inventivité déconstructive ne peuvent déclôturer, déstabiliser des structures de forclusion pour laisser le passage à

⁹⁴ - *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 7.

⁹⁵ - Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, pp. 64-65.

⁹⁶ - Ibid.

⁹⁷ - Derrida écrit à ce propos : "Déconstruire, c'est un geste à la fois structuraliste et antistructuraliste : on démontre une édification, un artefact, pour en faire apparaître les structures, les nervures ou le squelette (...), mais aussi, simultanément, la précarité ruineuse d'une structure formelle qui n'expliquerait rien, n'étant ni un centre, ni un principe, ni une force, ni même la loi des événements, au sens le plus général de ce mot". "Le

l'autre. Mais on ne fait pas venir l'autre, on le laisse venir en se préparant à sa venue. La venue de l'autre ou son revenir, c'est la seule survenue possible, mais elle ne s'invente pas, même s'il faut la plus géniale inventivité qui soit pour se préparer à l'accueillir: "pour se préparer à affirmer l'aléa d'une rencontre qui non seulement ne soit plus calculable mais ne soit même pas un incalculable encore homogène au calculable, un indécidable encore en travail de décision. Est-ce possible ? Non bien sûr, et voilà pourquoi c'est la seule invention possible" ⁹⁸. L'écriture se rend alors *passible* de l'autre, ouverte et minée par lui, dans ses moindres recoins silencieux en ne laissant jamais s'enfermer dans l'économie du même. Cependant, il ne s'agit pas pour Derrida explicitement ici d'éthique : "L'ouverture, ou l'attente, une certaine soumission, une certaine fidélité à la venue, chaque fois, de l'autre singulier, a une dimension qui ne peut se laisser convenir dans ce qu'on appelle le domaine de l'éthique" ⁹⁹. Il ne s'agit pas ici de se montrer contre la loi au sens éthique du terme, mais de plaider pour une négociation, pour une stratégie, dans laquelle, tout en restant vigilant sur la nécessité de l'éthique et de la loi, de la tradition, on essaie - mais c'est quelquefois impossible, et c'est bien cet impossible qu'il faut penser - d'en accorder l'axiomatique en quelque sorte à l'autre, à la *singularité irréductible* de l'autre, à ce qui ne peut pas entrer dans le calcul de l'éthique. C'est toujours un débordement de l'autre, et non plus uniquement de l'altérité, qui l'emporte sur toute

presque rien de l'imprésentable", dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 88.

espèce de classification. Et l'éthique comme visée de la vie bonne avec et pour autrui, par conséquent comme une forme de calcul, serait encore un frein à l'expansion de l'autre. Ce qui appelle aussi pour Derrida, de manière spécifique, un travail de déconstruction du signe lui-même.

I. 5 De l'errance à la déconstruction du signe

Sans pour autant faire l'économie du concept de signe, Derrida le détermine différemment et développe ainsi une certaine "pensée du langage". Au sein de l'époque métaphysique et même aussi de sa critique, de Platon à Heidegger, la question de l'écriture semble prendre parfois l'allure d'un procès. Procès intenté au nom de la parole dans la mesure où la métaphysique semble avoir toujours assigné au *logos* l'origine de la vérité : "L'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été, à la différence près d'une diversion métaphorique (...) l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la 'parole pleine'"¹⁰⁰. Ainsi, dans une opération traditionnelle (qui fut également celle de Platon, Aristote, Rousseau, Hegel, Husserl, Heidegger), Saussure, qui représente l'orientation délibérément et systématiquement phonologique de la linguistique, détermine l'écriture comme un phénomène de "représentation extérieure": "Langue et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier.

⁹⁸ - *Psyché. L'invention de l'autre*, p. 60.

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. Mais le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image, qu'il finit par usurper le rôle principal ; on en vient à donner autant et plus d'importance à la représentation du signe vocal qu'à ce signe lui-même. C'est comme si l'on croyait que, pour connaître quelqu'un, il vaut mieux regarder sa photographie que son visage"¹⁰¹. L'abaissement de l'écriture n'est cependant pas totalement gratuit. Il œuvre en faveur de l'épanouissement de la présence. L'écriture est abaissée parce qu'elle doit s'effacer pour que s'offre la plénitude de la parole vive, parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle et à celui qui en reçoit le sens, le contenu, la valeur¹⁰². La subordination de l'écriture à la parole se voit donc attachée à une tâche ultime de parvenir à l'immédiateté de ce qui se dit, ce qui serait pour le sujet un véritable moyen de maîtrise. C'est en effet le motif de la présence qui conduit à critiquer la substance graphique et à exalter la substance phonique. L'ébranlement de la métaphysique de la présence implique alors un réexamen de ce procès intenté contre l'écriture, ce qui implique pour Derrida une autre pensée du langage ainsi qu'un examen de la théorie classique du signe¹⁰³. Un contexte

⁹⁹ - *Altérités*, Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Osiris, 1989, p.72.

¹⁰⁰ - *De la grammatologie*, p. 12.

¹⁰¹ - *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1973, p.48.

¹⁰² - *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p.37.

¹⁰³ - Derrida se distingue ici explicitement de Heidegger qui a déployé sa réflexion sur le langage en dehors de tout apport "scientifique" : "Le langage, en son essence, n'est pas le

scientifique défini par le structuralisme de Saussure l'encourage dès lors à mettre la linguistique au service d'une critique de la métaphysique. Au point de vue de la méthode aussi, remarque à ce propos Habermas, il accomplit le passage, "jusque-là omis, de la philosophie de la conscience à celle du langage, s'ouvrant ainsi - grâce à la grammatologie - un champ d'investigation pour des analyses qui, au niveau de l'histoire de l'Être, étaient restées inadmissibles pour Heidegger"¹⁰⁴. Si la distinction de l'écriture et de la parole paraît renvoyer à une distinction concevable à l'intérieur du signe lui-même, c'est par conséquent l'idée de signe qu'il faut déconstruire par une médiation sur l'écriture "qui se confondrait, comme elle doit le faire, avec une *sollicitation* de l'onto-théologie, la répétant fidèlement dans sa *totalité* et l'*ébranlant* dans ses évidences les plus assurées"¹⁰⁵. L'écriture se trouve traditionnellement identifiée au signifiant, elle est plus précisément un "signifiant de signifiant", et se voit pensée comme la représentation extérieure de la parole, elle-même identifiée au signifié¹⁰⁶. Le concept de signe (signifiant/signifié) porte en lui-même la nécessité

moyen pour un organisme de se manifester, ni non plus l'expression d'un vivant. On ne saurait, pour cette raison, le penser d'une manière conforme à son essence, partant de sa valeur de signe, pas même peut-être de sa valeur de signification. Le langage est la venue à la fois éclairante et celante de l'Être lui-même". "Lettre sur l'humanisme", traduit par Roger Munier, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 83. Sur cette question, voir Beda Allemann, "Heidegger et la critique littéraire", *Hölderlin et Heidegger*, Traduit par François Fédier, Paris, PUF, 1987, p.243-282.

¹⁰⁴ - *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p.193.

¹⁰⁵ - *De la grammatologie*, p. 107.

¹⁰⁶ - Ainsi, si pour Aristote "les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix" (*De l'interprétation*, Traduction

de privilégier la substance phonique et d'ériger la linguistique en "patron" de la sémiologie. La *phonè* 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. Quand nous parlons, non seulement nous avons conscience d'être présent à ce que nous pensons, mais aussi de garder au plus proche de notre pensée un signifiant qui ne tombe pas dans le monde, que nous entendons aussitôt que nous l'émettons, qui semble dépendre d'une pure spontanéité. "n'exiger l'usage d'aucun instrument, d'aucun accessoire, d'aucune force prise dans le monde"¹⁰⁷. Non seulement le signifiant et le signifié semblent s'unir, mais, dans cette confusion, le signifiant semble s'effacer ou devenir transparent pour laisser le concept se présenter lui-même, comme ce qu'il est, ne renvoyant à rien d'autre qu'à sa *présence*. L'abaissement de l'écriture s'inscrit ainsi dans un mouvement général d'effacement du signifiant au profit du signifié. Derrida souligne alors que la théorie classique du signe attribue à celui-ci une fonction de renvoi. Le signe représente la chose en son absence. Dans cette conception, l'écriture apparaît comme simple substitut du phénomène originaire de la manifestation du *logos* entendu comme voix, immédiateté du signifié dans l'immédiateté (ou la présence) de sa transmission. Pour les linguistes, il existe en

nouvelle et notes par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1989; 1, 16a 3), la voix, productrice des premiers symboles, a un rapport privilégié avec l'âme. Elle signifie l'état d'âme. *De la grammatologie*, pp. 21-22.

¹⁰⁷ - *Positions*, p.33.

fait, comme le rappelle Jean-Marie Schaeffer ¹⁰⁸, trois pôles dans le signe : le signe comme support matériel, l'objet auquel il renvoie et l'aspect sous lequel il renvoie à cet objet : "Frege distingue ainsi entre *Zeichen*, *Sinn* et *Bedeutung*, Peirce entre, *representamen*, *interpretant* et *object*, Morris entre *sign vehicle*, *designatum* et *denotatum*, Ogden et Richards entre *symbol*, *thought* et *referent*. On dit souvent que la conception du signe de Saussure ne distingue que deux pôles, le **signifiant**, c'est-à-dire le phénomène matériel, et le **signifié**, c'est-à-dire le concept, mais ceci est simplement dû au fait que Saussure adopte une perspective purement interne concernant le signe : cela ne l'empêche pas de reconnaître la fonction référentielle, comme le montre son insistance sur la nécessité de distinguer signifié et référent"¹⁰⁹. Cette division tripartite du signe n'est cependant pas propre à la linguistique moderne mais à une tradition qui perpétue la distinction classique (et métaphysique) du sensible et de l'intelligible. La division du signe s'appuie en effet sur l'opposition entre la matérialité et l'idéalité, comme le rappelle à cet égard Jakobson que Derrida lui-même est conduit à citer : "La pensée structuraliste moderne l'a clairement établi : le langage est un système de signes, la linguistique est partie intégrante de la science des signes, la *sémiotique* (ou dans les termes de Saussure, la *sémiologie*). La définition médiévale - *aliquad stat pro aliquo* - , que notre époque a ressuscitée, s'est montrée toujours valable et féconde. C'est ainsi que la marque constitutive de

¹⁰⁸ - *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Oswald Ducrot, Jean-

tout signe en général, du signe linguistique en particulier, réside dans son caractère double : l'un sensible et l'autre intelligible – d'une part le *signans* (le *signifiant* de Saussure), d'autre part le *signatum* (le *signifié*)" ¹¹⁰. De la sorte, il s'avère que le signifié relève de l'idéalité tandis que le signifiant (le mot) et la chose (le monde, le réel) relèvent de la matérialité. Or une telle distinction entre signifié et signifiant appartient, de façon profonde et implicite, à l'époque de l'histoire de la métaphysique. Selon Derrida, "on ne peut pas retenir la commodité ou la 'vérité scientifique' de l'opposition stoïcienne, puis médiévale entre *signans* et *signatum* sans amener aussi à soi toutes ses racines métaphysico-théologiques. A ces racines n'adhère pas seulement – et c'est déjà beaucoup – la distinction entre le sensible et l'intelligible, avec tout ce qu'elle commande, à savoir la métaphysique dans sa totalité" ¹¹¹. Et cette distinction se trouve en général acceptée comme allant de soi par les linguistes et les sémiologues les plus vigilants et les plus critiques, ceux-là mêmes qui pensent que la scientificité de leur travail commence là où se termine la métaphysique. Définir le signe selon une distinction entre signifié et signifiant, c'est ainsi être indirectement renvoyé à la distinction classique entre l'intelligible et le sensible. Sur la base de cette distinction, on aura à choisir entre le champ de

Marie Schaeffer, Paris, Seuil, 1995, p.257.

¹⁰⁹ - Ibid.

¹¹⁰ - Jakobson, *Essais de linguistique générale. I Les fondations du langage*, Traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, Paris, Minuit, 1963, p. 162 ; cf. *De la grammatologie*, pp. 24-25.

¹¹¹ - *De la grammatologie*, p. 24.

l'idéalité ou le champ de la matérialité des choses et du signifiant. Mais en définitive, il semble devenir impossible de sortir d'une telle distinction (métaphysique). La définition du signe à partir de la distinction signifiant-signifié implique également l'adhésion à d'autres présupposés implicites, en particulier, d'ordre théologique. La "science" sémiologique ou, plus étroitement, linguistique, ne peut retenir la différence entre le signifiant et signifié - l'idée même de signe - sans la différence entre le sensible et l'intelligible, certes, mais sans retenir aussi en même temps, plus profondément et plus implicitement, la référence à un signifié pouvant "avoir lieu", dans son intelligibilité, avant sa "chute", avant toute expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible. En tant que face d'intelligibilité pure, il renvoie à un *logos* absolu auquel il est immédiatement uni. Ce *logos* absolu était dans la théologie médiévale une subjectivité créatrice infinie: "la face intelligible du signe reste tournée du côté du verbe et de la face de Dieu"¹¹². Derrida contribue de cette manière à discerner l'entrelacement de la dimension *sémiologique* et *théologique*: le signe et la divinité ont un même lieu et un même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique. "Elle ne *finira* peut-être jamais. Sa *clôture* historique est pourtant dessinée"¹¹³. La pensée qui pense le signe à partir de la distinction signifiant-signifié rend possible le fait de concevoir un signifié en lui-même, c'est-à-dire dans sa présence pure et totalement autonome par rapport à

¹¹² - Ibid. p. 25.

¹¹³ - Ibid.

un système de signifiants. En permettant de penser cette autonomie, on se soumet dès lors à l'exigence d'un "signifié transcendantal", c'est-à-dire à l'exigence d'une instance hors structure qui ne renverrait à aucun signifiant. Or cette possibilité d'isoler le sens d'un signifié hors de toute structure signifiante demeure déterminée par une exigence onto-théo-logique. S'il n'est pas toujours explicitement théologique, le signifié transcendantal l'est implicitement dans la mesure où il constitue un *fondement*. Cette référence au sens d'un signifié transcendantal pensable au-delà de tout signifiant reste ce qui demeure profondément suspect. C'est donc l'idée de signe qu'il faudrait déconstruire par une médiation sur l'écriture qui se confondrait, comme elle doit le faire, "avec une *sollicitation* de l'onto-théologie, le répétant fidèlement dans sa *totalité* et l'ébranlant dans ses évidences les plus assurées. On y est conduit en toute nécessité dès lors que la trace affecte la totalité du signe sous ses deux faces. Que le signifié soit originairement et essentiellement (et non seulement pour un esprit fini et créé) trace, qu'il soit toujours *déjà en position de signifiant*, telle est la proposition en apparence innocente où la métaphysique du logos, de la présence et de la conscience, doit réfléchir l'écriture comme sa mort et sa ressource" ¹¹⁴. En ce sens, la définition saussurienne du signe comme résultant d'une distinction entre un signifiant et un signifié apparaît particulièrement problématique. Ce qui ne fait que souligner le double rôle de la

¹¹⁴ - Ibid. pp. 107-108

sémiologie de type saussurien. D'une part, elle a marqué, contre la tradition, que le signifié était inséparable du signifiant, que le signifié et le signifiant sont les deux faces d'une seule et même production. Saussure a lui-même explicitement refusé de conformer cette opposition aux rapports d'une âme et d'un corps: "On a souvent comparé cette unité à deux faces avec l'unité de la personne humaine, composée du corps et de l'âme. Le rapprochement est peu satisfaisant"¹¹⁵. En soulignant les caractères différentiel et formel du fonctionnement sémiologique¹¹⁶, en montrant qu'il est impossible que le son, élément matériel, appartienne lui-même à la langue et que dans son essence le signifiant linguistique n'est aucunement phonique, en désubstantialisant à la fois le contenu signifié et la "substance d'expression", en faisant ainsi de la linguistique une simple partie de la sémiologie générale, Saussure a "puissamment contribué à retourner contre la tradition métaphysique le concept de signe qu'il lui empruntait"¹¹⁷. Pourtant, Saussure a aussi été amené à confirmer cette tradition dans la mesure où il a continué à se servir du concept de signe. De celui-ci, on ne peut faire un usage absolument nouveau. On est obligé d'assumer, de façon non critique, au moins une partie des implications qui sont inscrites dans son système. Il y a au moins un moment où Saussure doit renoncer à tirer toutes les

¹¹⁵ - *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964, p.145.

¹¹⁶ - Merleau-Ponty : "Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux ". "Le langage indirect ou les voix du silence", *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.49.

conséquences du travail critique qu'il a amorcé, c'est "le moment non fortuit où il se résigne à se servir du mot "signe", faute de mieux"¹¹⁸. Or la langue usuelle n'est pas neutre et innocente. Elle est pour Derrida la langue de la métaphysique occidentale. C'est ainsi que chez Saussure, le maintien de la distinction rigoureuse entre le *signans* et le *signatum*, l'équation entre le *signatum* et le concept laissent ouverte en droit la possibilité de penser un concept signifié en lui-même, dans sa présence simple à la pensée, dans son indépendance par rapport à la langue, c'est-à-dire par rapport à un système de signifiants. En laissant cette possibilité ouverte, Saussure contredit ses propres acquisitions critiques. Il fait droit à l'exigence classique de ce que Derrida appelle un "signifié transcendantal", qui ne renverrait en lui-même, dans son essence, à aucun signifiant. En outre, bien qu'il ait reconnu la nécessité de mettre entre parenthèses la substance phonique, Saussure doit pour des raisons essentielles et essentiellement métaphysiques, privilégier la parole, tout ce qui lie le signe à la *phonè*. Il parle ainsi de lien naturel entre la pensée et la voix, le sens et le son. Pour toutes ces raisons, il incombe pour Derrida d'essayer de penser le signe *autrement*. Car Derrida, nous l'avons dit, n'entend pas faire l'économie du concept de signe: il y aurait quelque chose comme une "niaiserie"¹¹⁹ à conclure qu'il faille passer à autre chose et se débarrasser du signe, de ce terme et de cette notion. Il ne

¹¹⁷ - *Positions*, p.28.

¹¹⁸ - *Ibid.*, p.29.

¹¹⁹ - *De la grammatologie*, p. 26

s'agit pas davantage d'opérer un simple renversement du signifiant et du signifié : "La 'primauté' ou la 'priorité' du signifiant serait une expression intenable et absurde à se formuler illogiquement dans la logique même qu'elle veut, légitimement sans doute, détruire. Jamais le signifiant ne précédera en droit le signifié, sans quoi il ne serait plus signifiant et le signifiant 'signifiant' n'aurait plus aucun signifié possible"¹²⁰. Le problème porte donc sur la détermination du signifié. Selon Derrida le signifié n'est qu'un signifiant placé dans une certaine position. Il importe donc de montrer que la signifiante fonctionne jusqu'à l'intérieur du signifié, c'est-à-dire de déconstruire le concept de "signifié transcendantal" (cette instance qui met un terme rassurant au renvoi de signe à signe). Et Derrida reconnaît à cet égard que Charles Sanders Peirce (1839-1914) est le premier à avoir mené un tel travail de déconstruction. Selon C.S. Peirce, la manifestation elle-même ne révèle pas une présence, elle fait signe : "On peut lire dans *les Principles of Phenomenology* que 'l'idée de *manifestation* est l'idée d'un signe'. Il n'y a donc pas de phénoménalité réduisant le signe ou le représentant pour laisser enfin la chose signifiée briller dans l'éclat de sa présence. La dite 'chose même' est toujours déjà un *representamen* soustrait à la simplicité de l'évidence intuitive. Le *representamen* ne fonctionne qu'en suscitant un *interpretant* qui devient lui-même signe et ainsi à l'infini. L'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse. Le propre du

¹²⁰ - *De la grammatologie*, p. 32, note 9.

representamen, c'est d'être soi et un autre, de se produire comme une structure de renvoi, de se distraire de soi. Le propre du *representamen*, c'est de n'être pas *propre*, c'est-à-dire absolument *proche* de soi (*propre, proprius*). Or le *représenté* est toujours déjà un *representamen*. Définition du signe : '*Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum ...*'¹²¹. La thèse de Peirce paraît en ce sens déterminante dans la mesure où elle pose l'indéfiniété même du renvoi comme le critère sur la base duquel il est possible de voir si on se trouve devant un système de signes : il ne saurait y avoir de signe véritable sans régression à l'infini et si la suite est interrompue, le signe, par le fait même, perd son parfait caractère signifiant. "Ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible. La chose même est un signe"¹²². C.S. Peirce met ainsi en évidence une manifestation qui loin de révéler une présence, *fait signe* : il n'y a donc pas de phénoménalité réduisant le signe ou le représentant pour laisser enfin la chose signifiée briller dans l'éclat de sa présence: la chose même se dérobe toujours. Et il faut ici souligner que pour Derrida l'absence de référent de l'écriture n'équivaut pas à l'abolition pure et simple de la référence. La

¹²¹ - C.S. Peirce, *Elements of logic*, p. 302/ *De la grammatologie*, p. 72.

¹²² - *De la grammatologie*, p. 72. Il faudrait aussi comprendre que si le signe n'est signe qu'à condition qu'il puisse se traduire en un autre signe, il ne s'agit pas pour autant ici d'une errance infinie du sens. A cet égard, Jean-Marie Schaeffer, rappelle que l'objet, "qui dès lors que la visée pragmatique de l'acte sémiotique est atteinte, interrompt le processus interprétatif (fût-il en droit infini). *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p.215. Derrida est bien évidemment plus radical que Peirce.

référence subsiste en fait comme une différence: "Il faut 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"¹²³. Ce qui paraît nécessaire, c'est en réalité de déterminer *autrement*, selon un système référentiel, les effets d'idéalité, de signification, de sens et de référence. Cette structure de renvoi généralisée, Derrida la nomme "écriture". Le concept d'écriture proposé par Derrida s'annonce par conséquent comme un concept généralisé : il désigne l'impossibilité pour une chaîne de s'arrêter sur un signifié qui ne la relance pour s'être déjà mis en position de substitution signifiante¹²⁴. Ce qui signifie que l'écriture pour Derrida ne se réfère pas simplement "aux écrits sur la page", cela correspondrait à une conception "vulgaire" de l'écriture¹²⁵. Après avoir montré que l'écriture ne peut se laisser assujettir à la parole, Derrida ouvre et généralise ainsi le concept d'écriture pour l'étendre à toutes les traces de différence, "tous les rapports à l'autre"¹²⁶. En réalité, ce concept d'écriture investi par la *différance*¹²⁷ excède et comprend celui de langage, si bien qu'il est possible de

¹²³ - *Positions*, p.90.

¹²⁴ - *Ibid.*, pp. 109-110.

¹²⁵ - Sur un modèle heideggerien, Derrida parle en effet d'un "concept vulgaire d'écriture", *De la grammatologie*, p. 89.

¹²⁶ - *Points de suspension*, p. 89

¹²⁷ - Ce concept de différence, n'est à la lettre, "ni un mot ni un concept". A propos de ce *a* Derrida précise que "cette discrète intervention graphique, qui n'est pas faite d'abord ni simplement pour le scandale du lecteur ou du grammairien, a été calculée dans le procès écrit d'une question sur l'écriture. Or il se trouve, je dirais par le fait, que cette différence graphique (le *a* au lieu du *e*), cette différence marquée entre deux notations apparemment vocales, entre deux voyelles, reste purement graphique: elle s'écrit ou se lit, mais elle ne

dire que le langage est d'abord écriture. Et Geoffrey Bennington d'expliquer : "En deux mots : 'écriture' implique répétition, absence, risque de perte, mort ; mais aucune parole ne serait possible sans ces valeurs ; d'ailleurs, si 'écriture' a toujours voulu dire signifiant qui renvoie à un autre signifiant, et si (...) tout signifiant ne renvoie qu'à d'autres signifiants, alors 'écriture' nommera proprement le fonctionnement de la langue en général"¹²⁸. Cessant de définir le redoublement accidentel et la secondarité déchuée, l'écriture décrit le mouvement même du langage, se manifestant bien avant l'écriture linéaire ou phonétique, mais aussi le mouvement de l'autre, ce que Derrida nomme l'*archi-écriture*: "...l'archi-écriture, mouvement de la différance, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet de son champ"¹²⁹. L'archi-écriture qui ne peut se réduire à la forme de la présence, ne saurait également se définir logiquement. Elle est avant tout une certaine expérience d'écriture en excès sur la conceptualité. Comme l'écrit Silvano Petrosino, "le mot archi-écriture reste sans mots, aucune

s'entend pas. On ne peut l'entendre et nous verrons en quoi elle passe aussi l'ordre de l'entendement. Elle se propose par une marque muette, par un monument tacite, je dirai même une pyramide, songeant ainsi non seulement à la forme de la lettre lorsqu'elle s'imprime en majeur ou en majuscule, mais à tel texte de l'*Encyclopédie* de Hegel où le corps du signe est comparé à la Pyramide égyptienne. Le *a* de la différence, donc, ne s'entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau: *oikesis*". *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 4.

¹²⁸ - *Derridabase*, p. 50, Paris, Seuil, 1991

¹²⁹ - *De la grammatologie*, p. 88.

pensée ne convient à son nom"¹³⁰. Toutefois, si elle est difficile à prononcer, c'est bien parce que son "essence" est d'être avant tout un mouvement, une opération de transgression de l'autorité du signe. L'écriture devient en ce sens une partie intégrante de l'élaboration de ce qui reste un concept sans jamais pour autant se laisser enfermer dans une quelconque définition. Il s'agit en fait d'un concept qui s'écrit, ou qui trouve une manifestation dans l'écriture (l'archi-écriture s'écrit), avant même de pouvoir se dire.

Si la différence se voit revendiquée par Derrida au détriment, notamment, de l'ontologie herméneutique de Gadamer, au point de récuser ce qu'il y a pourtant d'entrelaçant dans la forme même du dialogue, c'est aussi, nous allons le voir, en passant outre l'ouverture qui semble se profiler dès l'ontologie fondamentale de Heidegger. Ouverture discrète qui paraît se concrétiser au niveau de l'écriture elle-même qui n'aura alors évidemment pas le sens immémorial qui lui accorde Derrida. Toutefois, étant donnée l'unicité de l'archi-écriture, que peuvent désormais nous apporter d'autres approches de l'écriture moins innovatrices ? Dans quelle mesure un dialogue pourra s'instaurer entre cette conception inventée par Derrida et celles, apparemment moins radicales que nous identifierons chez Heidegger, Gadamer et Lévinas ? Est-ce que le thème de l'ouverture à l'altérité susceptible d'être à l'œuvre

¹³⁰ - *Jacques Derrida et la loi du possible*, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris Seuil, 1994, p.140.

chez ces trois auteurs ne pourra pas permettre d'établir une dynamique de face à face et de dialogue ? Enfin, est-ce que l'expérience scripturaire de Derrida, écrivant à partir du concept qu'il innove, ne sera pas à un moment donné susceptible d'être rattrapée par des exigences non seulement plus communes¹³¹, mais aussi plus fondamentalement, "ontologiques" ?

Avant d'approfondir ces questions, examinons pour le moment ce qu'il en est du rapport que Heidegger entretient avec l'écriture tel qu'il se laisse percevoir tout d'abord dans *Etre et Temps*.

¹³¹ - Est-ce que Derrida sera en effet toujours fidèle à l'archi-écriture ? Silvano Petrosino nous semble ici poser une question fondamentale: "Mais l'archi-écriture" est-elle un autre concept d'écriture? Il pourrait le sembler – mais peut-on dire que le discours de Derrida trouve son achèvement dans ce nouveau concept ?", *Jacques Derrida et la loi du possible*, p. 138, note 6. Nous aurons évidemment l'occasion de revenir sur ce point.

Chapitre II

L'écriture : entre fidélité et infidélité

II. 1 Quelques rappels sur la situation de l'ontologie fondamentale:

Le traité de *Etre et Temps* (1927) est orienté par une question fondamentale, celle du sens de l'être. Avant d'aborder le problème de l'écriture en tant que tel, il nous paraît essentiel de rappeler dans quel contexte ontologique celui-ci se trouve posé: "L'élaboration concrète de la question du sens de l'"être" constitue le propos du présent essai. L'interprétation du *temps* comme l'horizon de toute compréhension de l'être en général, tel est son but provisoire"¹. La question de l'être est néanmoins tombée dans l'oubli. Si cette question a nourri les réflexions de Platon et d'Aristote, elle s'est éteinte très tôt, tout du moins comme thème explicite. En effet, si Platon demande ce que veut dire "étant" et questionne en direction de l'étantité, c'est-à-dire de l'essence de tout ce qui est, Heidegger quant à lui pose la question de l'être au sens verbal. "Avec Heidegger, remarque à ce propos Lévinas, dans le mot être s'est réveillée sa "verbalité"². En outre, l'évolution des grands courants philosophiques des années vingt (néo-kantien, néo-positiviste, phénoménologique et de la philosophie de la vie), ne se penchent pas sur la question ontologique proprement dite. C'est donc dans une atmosphère peu propice à cette question que Heidegger

¹ - *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1972, p.1, Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, *Etre et Temps*, Authentica, 1985, p.23.

² - *Ethique et infini*, Paris, Livre de Poche, 1982, p.28.

déploie sa réflexion *déconstructrice*³. Plusieurs préjugés ont selon lui entretenu l'indifférence à l'égard du problème de l'être. Heidegger en distingue à cet égard trois principaux qu'il mentionne dès le premier paragraphe de *Etre et temps*. Le premier préjugé repose sur un énoncé de la *Métaphysique* d'Aristote qui dit que "l'étant est ce qu'il y a de plus universel". Suit une citation de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin qui, suivant Aristote dit que l'universalité de l'être transcende toute universalité générique. "l'"universalité" de l'"être" n'est pas celle du *genre*". dans la mesure où l'ontologie médiévale voit dans l'*ens* un concept transcendantal. L'universalité de l'être est par conséquent transcendantale par rapport à la multiplicité des concepts génériques et c'est l'unité de cette universalité qu'Aristote a reconnue comme étant une "unité analogique". Selon Heidegger, l'obscurité de cette unité analogique n'a été élucidée ni par Aristote lui-même, ni par la philosophie médiévale qui reste dépendante de cette définition de l'être comme étantité. Quant à Hegel, qui incarne l'aboutissement moderne de l'ontologie antique, il obéit à la même tendance en définissant l'être comme "l'immédiat indéterminé", il n'accomplit

³ - La déconstruction n'a évidemment pas encore le caractère si radical que la déconstruction derridienne qui s'attache plus explicitement à déstabiliser le logocentrisme (ou phonocentrisme) auquel Heidegger, selon Derrida, est encore soumis. Heidegger souligne que la *Destruktion* n'a pas le sens négatif d'un ébranlement conduisant à un écroulement de la tradition ontologique, mais au contraire un sens positif, celui d'une délimitation de ses possibilités et par conséquent de ses limites, qui a pour but de discerner la finitude intrinsèque de tout questionnement comme étant précisément ce qui le rend possible. Elle détruit en quelque sorte que pour mieux faire apparaître. Cf. sur ce point Gadamer, « Destruktion und Dekonstruktion », *Gesammelte Werke 2*, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1986.

en fait aucun pas nouveau par rapport à Aristote qui lui aussi considérait l'être comme quelque chose d'indéterminé, ne recevant de détermination que par des significations catégoriales. Le second préjugé touche le caractère indéfinissable du concept d'être. Heidegger s'appuie alors sur une pensée de Pascal qui souligne que l'être est dans toute définition: "On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on en peut définir un mot sans commencer par celui-ci. *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition"⁴. Le caractère indéfinissable de l'être, bien que légitime, tient cependant du préjugé lorsqu'on en déduit que la question du sens de l'être devient superflue. Or selon Heidegger, "l'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément l'exige"⁵. Enfin, le troisième préjugé est celui de son évidence qui dispense que nous l'interrogeons davantage. Or pour Heidegger, sa compréhension courante - lorsque nous disons "le ciel est bleu" ou "je suis joyeux" - démontre en fait son incompréhension. Car cette compréhension apparente ne fait pas la distinction entre le "est" du "ciel est bleu" et le "suis" de "je suis joyeux", entre le mode d'être des choses et celui de l'être humain.

Ces trois préjugés paraissent altérer toute recherche rigoureuse à propos de

⁴ - *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Paris, 1912, p.169.

l'ontologie en la rendant inutile et vaine. Or loin d'empêcher totalement la répétition de cette question, ils traduisent en fait, à partir du moment où ils deviennent correctement compris, son obscurité essentielle. Avant de répondre à la question du sens de l'être, Heidegger commence par en analyser la structure. L'être détermine l'étant et est ce à partir de quoi nous comprenons l'étant comme étant. Il est en effet à la fois l'apriori de l'étant et l'horizon à partir duquel il se manifeste. Le propre de la démarche philosophique consiste dans cette attitude critique qui revient à distinguer, non cet étant d'un autre, ce qui est au fond, le propre des sciences positives, mais l'être de l'étant. Heidegger vient alors à citer un passage du *Sophiste* dans lequel il est question du passage du *mythos*, qui cherche l'être dans un étant particulier, au *logos*, qui cherche l'être dans sa différence avec l'étant. Platon ne pense plus l'être dans l'étant sans pour autant thématiser leur différence. Ce qui est demandé (*das Erfragte*), c'est d'abord le sens de l'être dans sa différence avec l'étant. Il y a ensuite ce qui est questionné (*das Gefragte*), c'est-à-dire ce sur quoi porte la recherche, l'être. Il y a enfin ce qui est interrogé (*das Befragte*), c'est-à-dire ce qui constitue le point de départ de la recherche, à savoir l'étant dans la mesure où l'être ne se révèle qu'à travers lui. Le choix de Heidegger se porte sur l'étant qui pose la question de l'être, c'est-à-dire sur l'étant que nous sommes nous-mêmes, et qu'il détermine comme *Dasein*. Le *Dasein* jouit en effet d'un privilège insigne qui

⁵ - *Etre et Temps*, para. 1, p.28.

l'amène à être l'objet interrogé en premier lieu. La formule qu'emploie alors Heidegger est celle qui définit au plus près le Dasein, à savoir comme l'étant pour qui "*il y va dans son être de cet être*", ce qui implique que sa constitution propre d'être est d'être en rapport avec cet être, rapport qui est avant tout un rapport de compréhension. Heidegger emploie en ce sens afin d'exprimer ce rapport de compréhension le terme *Erschlossenheit*, qui implique que son être n'est pas un état de fait, mais bel et bien un mode d'être qu'il comprend et dans lequel il s'engage effectivement. Ce qui caractérise par conséquent le Dasein, c'est qu'il est ontologique. Ceci ne signifie pas cependant qu'il s'agit d'élaborer une ontologie comme une science théorique de l'être, mais avant tout de penser l'être dans le monde. La compréhension n'est alors plus une opération inverse ou ultérieure à celle de la vie vers l'idéalité. Elle constitue ce caractère ontique originaire de la vie même. C'est dans l'explicitation (*Auslegung*) que se manifeste le mieux la structure herméneutique du Dasein, c'est-à-dire une identité du comprendre et de la transcendance du Dasein: "En tant que comprendre, le Dasein projette son être vers des possibilités"⁶, et c'est cela même qui s'accomplit en se configurant dans l'explicitation, précisément dans le processus effectif du comprendre. Or il est évident que cette propriété – la projection des possibles – est structurellement identique au schéma de l'interprétation de l'herméneutique textuelle. Comprendre un texte, c'est

⁶ - *Etre et Temps*, para. 32, p.121.

toujours, à partir d'un horizon originel, se porter vers le tout, vers "la chose même" en devançant ce que seul un regard porté sur la totalité permettrait de saisir: "La pointe de la réflexion herméneutique de Heidegger, écrit à cet égard Gadamer, est moins de prouver qu'il y a un cercle que de prouver que ce cercle a un sens ontologique positif"⁷. Heidegger détermine l'analyse préliminaire du Dasein "L'analytique existentielle" qui ne doit pas se confondre cependant avec une simple description des choix existentiels et ontiques qui orientent le Dasein dans sa vie. L'analytique a une portée ontologique et se donne pour tâche de souligner les différents modes d'être du Dasein, ce que Heidegger appelle les existentiels pour les distinguer des catégories de l'ontologie traditionnelle. En tant qu'exploration de la structure ontologique de l'étant qui comprend l'être, l'analytique existentielle conditionne la possibilité de toute autre recherche ontologique, c'est la raison pour laquelle elle se voit définie comme une *ontologie fondamentale*.

Le point de départ de l'analytique existentielle est l'examen d'une structure fondamentale du Dasein, l'"être-au-monde" (*In-der-Welt-sein*). L'être-au-monde, en

⁷ - *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p.287 : « On ne peut donc déprécier ce cercle en le qualifiant de vicieux, quitte à en prendre son parti. Le cercle cache en lui une possibilité positive du connaître le plus originel ; on ne la met correctement à profit que si l'interprétation a su se donner pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis, de même que ses anticipations de vue et de saisie, par des intuitions et notions populaires, mais d'assurer le thème scientifique en portant celles-là au terme de leur élaboration à partir des

tant qu'existential, est une relation originaire. Le Dasein n'existe pas en effet d'abord isolément mais se trouve d'emblée rapporté au monde qui est le sien. Cette relation n'est en ce sens pas comparable avec une simple connaissance d'un objet par un sujet. Dans l'existence quotidienne, le dasein ne se rapporte pas toutefois au monde de façon purement désintéressée, mais selon le mode de la préoccupation (*Besorgen*). L'étant auquel le Dasein se rapporte dans la quotidienneté n'est en aucun cas un étant subsistant (*Vorhanden*) qui serait compris objectivement, mais d'abord comme quelque chose qui sert: "Le crayon, précise Jean Greisch, n'est pas un objet oblong de couleur noire, affûté à une extrémité, avec un certain poids, volume, etc. Non: c'est "un machin pour écrire"..."⁸. Chaque outil n'est donc pas une réalité simplement subsistante mais se donne à partir d'un usage déterminé (*Zuhanden*), il renvoie toujours à autre chose, à un mode. Le monde de la préoccupation quotidienne n'est donc pas l'ensemble de tous les étants subsistants, mais l'horizon signifiant où le Dasein rencontre des étants auxquels il se rapporte. Toutefois, le Dasein ne rencontre pas seulement bien sûr des outils dont il dispose mais se confronte à d'autres Dasein. Le monde du Dasein est en effet toujours un monde commun, un monde qu'il partage avec autrui. Dans la quotidienneté, le Dasein entretient cependant un certain rapport avec autrui. C'est ce que nous allons désormais voir.

elles-mêmes".

II.2 Heidegger: acheminement vers l'écriture

A) - *Bavardage et écriture:*

La lecture est ce moment où s'entrelacent le même et l'autre, où l'autre lecteur contribue à faire jaillir l'altérité de ce qui est écrit. Toutefois, c'est négativement que la lecture peut aussi être envisagée. Selon Heidegger l'écrit suit tout d'abord la manifestation du "on dit". Le "on" est alors l'expression anonyme et négative d'autrui, qui "déploie sa véritable dictature" sur le Dasein⁹. Il impose au Dasein ses modes d'exister, d'être au monde et de comprendre. Il va ainsi à l'encontre des intentions qui animent le discours du Dasein dans son authenticité. Lévinas décrit cette situation heideggerienne: "On est un être entre autres êtres avec lesquels on est au milieu des choses qui nous servent et qui nous sollicitent, au milieu desquelles on oublie ou on perd ou on fuit sa destinée d'existence" ¹⁰. Se perdant dans la publicité du "on", le Dasein écoute les autres sans pour autant se mettre véritablement à leur écoute et sans jamais s'écouter soi-même. Se laissant emporter dans le discours palabrant, le Dasein se laisse soumettre au pouvoir du "on" dans

⁸ - *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Paris, PUF, 1994, p.130.

⁹ - *Etre et temps*, para. 27, p 108.

lequel il perd tout de lui. L'espace public fait ainsi régner la loi du conformisme. La publicité apparaît ici comme la plus haute puissance de dissimulation dans l'identique. Loin de révéler l'étant en son être, le "on" finit à force de palabrer par l'enfourer. Toutefois, il importe de ne pas l'interpréter de manière trop péjorative le bavardage chez Heidegger, puisque ce terme signifie aussi un "phénomène positif qui constitue le mode d'être du comprendre et de l'explicitier du Dasein quotidien"¹¹. Or n'y a-t-il pas là un paradoxe ? Comment interpréter de façon "positive" un tel phénomène qui véhicule une signification ontologique "négative" ? En fait, il s'agit de considérer que le Dasein est toujours déjà établi dans l'explication instaurée par le bavardage public et que toute interprétation authentique à laquelle il veut tendre se fait toujours en prenant appui sur l'explication publique sédimentée dans le palabre quotidien. Le poids de la *doxa* est tel que jamais le Dasein ne semble échapper totalement aux effets de ce pouvoir. Cela jusque dans le mode d'être fondamental dans lequel le Dasein se laisse affecter par le monde, tant la parole "révélatrice" que la parole "dissimulatrice" sont ancrées dans l'essence du discours comme des modalités différentes du pouvoir-dire. Toutefois, force est de constater que le Dasein pris dans le bavardage, qui est le mode d'être de la compréhension déracinée du Dasein, est victime de la capacité dissimulatrice du "on" dans lequel il sombre en se coupant de tout rapport ontologique au monde, à autrui et à lui-même.

¹⁰ - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p.82.

sans rompre cependant tout rapport ontique avec eux et avec lui-même. Il se voit ainsi évoluer dans l'équivoque qui risque d'accentuer son déracinement ontologique. La perpétuelle inflation de paroles que constitue le bavardage étant vécue par le Dasein comme des modalités plutôt séduisantes et rassurantes. Ainsi, jamais le Dasein ne peut initialement être envisagé indépendamment de la réalité publique. Tout se passe en fait comme s'il avait besoin de cette réalité inauthentique, où règne le langage commun, de prendre appui sur elle, pour mieux s'en extraire et trouver ainsi la possibilité de reconquérir son authenticité : "C'est en lui (l'être-explicité du bavardage), et à partir de lui, contre lui que s'accomplit tout comprendre, tout expliciter, tout communiquer, toute redécouverte, toutes réappropriations véritables"¹². Il appartient au Dasein de se confronter à l'inauthenticité et au bruit du bavardage des autres avant de pouvoir prétendre accéder à une parole authentique. Ainsi, c'est parce que le bavardage appartient à une modalité originaire du Dasein et à la nature profonde du discours, qu'il est possible de lui attribuer une positivité, tout en admettant qu'il véhicule un sens ontologiquement négatif. Le bavardage ne demeure pas cependant restreint à la re-dite orale. Il trouve en effet une actualisation pernicieuse dans l'écrit : "La redite, ici, ne se fonde pas tant dans un oui-dire qu'elle ne se repaît de ce qu'elle lit, c'est-à-dire récolte"¹³. Dans ces conditions, l'écrit suit le bavardage en lui donnant une forme qui le confirme.

¹¹ - *Etre et temps*, para. 35, p. 134.

L'écriture n'est alors pour Heidegger qu'une autre forme d'inauthenticité qui rejoint à beaucoup d'égards la description que Levi-Strauss fait des sociétés modernes : " (...) ce sont les sociétés de l'homme moderne qui devraient plutôt être définies par un caractère privatif. Nos relations avec autrui ne sont plus, que de façon occasionnelle et fragmentaire, fondées sur une expérience globale, *cette appréhension concrète d'un sujet par un autre*. Elles résultent, pour une large part, de reconstructions indirectes, à travers des documents écrits (...). Et sur le plan du présent, nous communiquons avec l'immense majorité de nos contemporains par toutes sortes d'intermédiaires – documents écrits ou mécanismes administratifs – qui élargissent sans doute immensément nos contacts, mais leur confèrent en même temps un caractère *d'inauthenticité*"¹⁴. La relation authentique correspondrait en revanche à des relations de face à face et de proximité. Or là où Heidegger se sépare des analyses de l'ethnologue, c'est lorsque vient la critique d'un mode de lecture que l'on pourrait qualifier de superficiel, qui s'en tient en fait à recevoir sans aucune espèce de souci critique, le prolongement de ce que dit le "on". Ce n'est plus l'écriture en tant que telle qui se voit critiquée, mais une certaine lecture, en l'occurrence celle qui se contente de reproduire le discours dominant. De la sorte, nous pouvons comprendre que si l'écriture se voit dépréciée, c'est bien dans la mesure où elle n'apporte rien de décisif pour l'être en accordant trop de place au

¹² - Ibid., para. 35, p. 134.

règne du "on" qui est aussi celui du même. Car dans le "on", chacun est l'autre et nul n'est vraiment soi-même. Le soi et l'autre sont en quelque manière le même. Cet être-en-commun dissout complètement le Dasein propre dans le mode d'être des "autres", de telle sorte que les autres s'évanouissent toujours plus dans leur caractère différencié et explicite ¹⁵. En ce sens, tant que l'écrit est lu sous l'autorité du bavardage, rien ne se joue d'un point de vue ontologique, rien d'*autre* n'arrive vraiment, tout est en quelque sorte neutralisé : "La compréhension moyenne du lecteur ne pourra jamais décider ce qui est puisé et conquis à la source et ce qui est re-dit. Plus encore, la compréhension moyenne ne voudra même pas, n'aura même pas besoin d'une telle décision, puisqu'en effet elle comprend tout"¹⁶. Mais en comprenant tout, elle ne comprend authentiquement rien, ou tout du moins, rien de l'être, rien qui puisse faire surgir autre chose et qui briserait la complaisance dans le "on".

Toutefois, dans un court texte intitulé "*Was heisst Lesen ?*" (1954), Heidegger vient à penser l'activité de la lecture sous un mode que nous pourrions qualifier légitimement d'*authentique*. Cela dans la mesure où la lecture devient réellement décisive pour l'écoute de l'appel de l'être. Elle est également une condition de

¹³ - Ibid., para. 35, p. 133.

¹⁴ - *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1984-1985, pp. 400-402.

¹⁵ - *Etre et temps*, para. 35, p.134.

¹⁶ - Ibid., p. 133.

possibilité pour voir ce qui nous regarde et pour considérer ce qui apparaît. La lecture permet en ce sens un rapport privilégié à l'être, et donc par conséquent, à l'autre de l'étant. Lire revient alors à accueillir l'irréductible altérité qui nous constitue pour finalement briser toute espèce de complaisance dans le strict horizon du même. Lire, c'est voir ce qui nous regarde: *"Was heisst Lesen? Das Tragende und Leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen. Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen"*¹⁷. La lecture authentique est ce rassemblement sur ce qui, sans que nous le sachions, a déjà réclamé notre être. Cette situation nous apparaît pour le moins ambiguë dans la mesure où elle semble rompre avec celle qui est décrite dans *Sein und Zeit* où la lecture et l'écrit sont envisagés négativement. En ce sens, nous pouvons déjà remarquer comment Heidegger semble se distancier du phonocentrisme. Cette distanciation, Derrida en formule l'aspect énigmatique : "C'est ainsi qu'après avoir évoqué la "voix de l'être". Heidegger rappelle qu'elle est silencieuse, muette, insonore, sans mot, originairement a-phone (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen ...*). La voix des sources ne s'entend pas.

¹⁷ -"Was heisst Lesen?", *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe 13*, Frankfurt

Rupture entre le sens originnaire de l'être et le mot, entre le sens et la voix, entre "la voix de l'être" et la "phoné", entre l' "appel de l'être" et le son articulé : une telle rupture, qui confirme à la fois une métaphore fondamentale et la suspecte en accusant le décalage métaphorique, traduit bien l'ambiguïté de la situation heideggerienne au regard de la métaphysique de la présence et du logocentrisme. Elle y est comprise et la transgresse à la fois. Mais il est impossible de le partager"¹⁸. Une énigme demeure donc quant à la situation de Heidegger. Car selon Derrida, l'ontologie heideggerienne n'est le plus souvent qu'une pure et simple continuation de la métaphysique logocentrique : la valorisation du langage parlé semble selon Derrida constante et massive chez le penseur de l'être. C'est avant tout dans le discours parlé que se joue en effet l'ouverture de l'être-au-monde. Pour Heidegger, le discours est pleinement constitutif de l'existence du Dasein. La question de son existence conduit pour cette raison à prendre en compte la structure discursive de son existentialité. Puisque le discours se réalise existentiellement en tant que langage, le problème de l'essence du discours ne peut s'éclairer que dans le cadre d'un questionnement ontologique de l'existentialité de l'existence du Dasein en tant que tel. Mais quels sont les moments constitutifs fondamentaux du Dasein comme discours ? Il s'agit avant tout d'identifier la structure ontologico-existentialité du discours que seule l'analytique existentielle est capable de mener. C'est alors que

am Main, V. Klostermann, 1983, p.111.

le discours apparaît moins comme une faculté quelconque qu'une propriété constitutive de l'existence même du Dasein. La tâche revient ainsi à décrire d'un point de vue phénoménologique le parler en tant que manifestation du discours compris comme "l'articulation signifiante de la structure compréhensible de l'être-au-monde"¹⁹. Parler revient tout d'abord à déterminer un comportement pratique et renvoie directement à un mode d'existence intersubjectif de sorte qu'il ne peut se décrire en dehors de ses moments. A travers le concept de parole se laisse alors percevoir un ensemble d'actes concrets, comme par exemple, acquiescer ou décliner, s'expliquer ou demander, etc ... tant de situations qui viennent en fait interdire toute conception solipsiste du parler dont la nature "intersubjective" est incontestable. Ainsi Heidegger situe l'étude phénoménologique du langage dans un horizon de communication, il privilégie la structure expressive du langage à l'exemple d'une anthropologie existentielle qui voit dans la parole un pont jeté entre la conscience d'autrui et la mienne, ou plutôt selon le mot de Merleau-Ponty, "le lieu naturel de la conscience d'autrui"²⁰, une sorte d'intermonde commun qui se

¹⁸ - *De la grammatologie*, p. 36.

¹⁹ - *Etre et temps*, para. 34, p. 161

²⁰ - Notons à cet égard que Sartre et Merleau-Ponty ont également développé, à partir de ces indications de Heidegger l'idée que le langage loin d'être un phénomène accessoire se surajoutant à l'être-soi pour l'ouvrir sur autrui et instituer une communication inter-humaine effective, est originellement *l'être-pour-autrui* (*L'Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1991, p. 440). C'est dans l'expérience du langage que se constitue un mode intersubjectif, une sorte d'*intermonde* où ma parole et celle d'autrui s'insèrent comme une opération commune, par quoi j'accomplis mon être-pour-autrui en même temps que l'autre son être-pour-moi (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1992, p. 407).

constitue par l'expérience du dialogue. Le discours se définit donc pour Heidegger comme ontologiquement fondé sur l'être-en-commun sans qu'il soit cependant subordonné à la réalisation pratique de la communication. En outre, tous les caractères qu'il est possible de déterminer lorsqu'on analyse "ce que parler veut dire", tendent à décrire un phénomène unitaire ancré dans la constitution existentielle du Dasein. Une analyse descriptive permet d'ailleurs d'énumérer quatre moments constitutifs du discours en tant qu'il s'offre dans la totalité de ses structures existentielles : "ce-sur-quoi du parler (ce dont il est parlé), le parler comme tel, la communication et l'annonce" ²¹. Autrement, dit, l'objet intentionnel du discours, le dit comme tel, le fait de communiquer et la manifestation. Nous pouvons ainsi noter que tout discours me renvoie toujours à quelque chose : ce vers quoi il fait signe, ce vers quoi il me porte n'est pas uniquement tel ou tel objet désigné mais bien la situation à travers laquelle se manifeste mon être au monde : "Le parler a nécessairement ce moment structurel parce qu'il co-constitue l'ouverture de l'être-au-monde, et ainsi parce qu'il est préformé en sa structure propre par cette constitution fondamentale du Dasein"²². Or, tout parler a une fonction communicative. "Dans tout parler, il y a un parlé comme tel, à savoir le dit comme tel de tout souhait, de toute question, de tout débat sur ... c'est en lui que le parler se partage (communique)". Toutefois, il ne s'agit pas ici de penser la

²¹ - *Etre et temps*, para. 34, p. 129.

communication comme un phénomène purement empirique. Elle doit en effet se comprendre dans un sens ontologique : car si le discours est bien une "communication", c'est au sens où elle constitue "l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif" ²². C'est en ce sens qu'elle accomplit le partage, comme le précise Arion L. Kelkel. "Elle communique explicitement en accomplissant à la lettre le 'partage' de l'être-au-monde entre moi et autrui participant au même sentiment de la situation (*MitBefindlichkeit*) et partageant la même compréhension de l'être-avec-autrui" ²³. Ainsi, il est possible d'admettre que loin de fonder la communication, la parole présuppose la coexistence qui est toujours déjà manifeste dans le sentiment commun de la situation et dans la compréhension commune" ²⁴. Le discours tend à réaliser l'être en commun sans pour autant m'attribuer l'être-avec-autrui qui constitue la modalité fondamentale de mon Dasein. En ce sens, si parler tend à réaliser mon être en tant qu'être avec autrui ce n'est pas en le constituant à partir d'un univers solipsiste ou monadique mais en faisant surgir par la parole des "sujets" parlants comme inter-locuteurs. Or pour Heidegger, "rien ne manifeste mieux la connexion du parler avec le comprendre et la compréhension que cette possibilité existentielle qui appartient au parler lui-même : l'entendre" ²⁵. Ainsi, le parler authentique est primordialement fondé dans l'acte d'entendre. Parler de

²¹ - *Etre et temps*, para. 34, p. 129.

²² - *Ibid.*, p. 130.

²³ - *La Légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, p. 301.

²⁴ - *Etre et temps*, para. 34, p. 129.

manière authentique signifie pour Heidegger savoir se mettre à l'écoute de ce qui se dit et par conséquent de savoir *faire silence*²⁷. On comprend alors que parler n'a rien à voir avec une quelconque émission de sons, en d'autres termes de phonèmes. De la sorte, nous sommes conviés à penser que si d'un point de vue ontologique, le discours est un mode du comprendre, c'est qu'il est de façon tout à fait primaire "savoir entendre"²⁸. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si nous disons que nous n'avons pas compris lorsque nous avons pourtant bien entendu. Heidegger tend ainsi à destituer l'idée selon laquelle l'acte d'entendre serait réduit à un phénomène acoustique. Ce que nous entendons en effet, ce ne sont jamais "des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette"²⁹. Il en va de même lorsque nous écoutons le discours d'autrui. L'expérience originiaire que nous avons de la parole nous enseigne que "ce que nous comprenons d'abord, c'est le dit – ou plus exactement nous sommes d'entrée de jeu déjà avec autrui auprès de l'étant dont il est question. En revanche, nous n'entendons d'abord rien de tel que l'exprimé de l'ébruitement. Même lorsque le parler d'autrui est peu clair, même lorsque sa langue nous est étrangère, nous entendons d'abord des mots inintelligibles, et non pas une multiplicité de datas sonores"³⁰. Autrement dit, nous

²⁶ - Ibid. para. 34, p. 130.

²⁷ - Nous reviendrons plus en détails sur la place accordée au silence dans l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein.

²⁸ - Ibid.

²⁹ - Ibid. , para. 34, p. 131.

³⁰ - Ibid.

comprenons initialement ce qui est dit dans le discours d'autrui alors même que nous pouvons ne pas être réceptifs aux sons du discours. Ainsi, le langage tend à remplir peut-être mieux sa tâche lorsqu'il se retire en quelque manière devant ce qui est dit. Car nous comprenons d'autant plus ce qu'Autrui veut nous dire lorsque nous sommes pleinement réceptifs et donc attentifs à ce qu'il dit et que disparaissent (dans le silence) les sons de la voix. C'est à ce moment d'ailleurs que peut s'exercer une véritable mise en commun. S'attachant à une véritable destitution du "phonique", Heidegger s'attache alors à opérer un renversement dans la description phénoménologique et dans l'expérience que nous faisons habituellement du langage. Et cela précisément parce qu'il nous convie à revenir à une expérience plus initiale et plus primitive du parler en s'attachant à relativiser au sein même du langage le rôle phonologique et son mécanisme en accordant une importance toute particulière au Dire en tant que tel. Ainsi, se demande Arion L. Kelkel, n'y a-t-il pas là quelque chose comme une révolution copernicienne qui en dénonçant tout à la fois l'impérialisme du langage, appareil linguistique, s'exerçant au détriment du Dire, dont on fait un simple satellite, et la superbe d'un "sujet" tout puissant capable de diriger à sa fantaisie cet univers toujours déjà parlant et parlé, tend au contraire à faire graviter désormais la parole et le parler autour du dire authentique ? ³¹. Nous pouvons en effet le penser. Car Heidegger se situe bien à l'encontre des études

³¹ - *La légende de l'être*, p. 311.

linguistiques qui imposent que l'on parte de la réalité phonique du langage, pour ensuite que l'on puisse se rendre au logos.

Dans *De la grammatologie* Derrida s'attache à souligner le privilège qui est accordé par la tradition philosophique au logos entendu comme l'origine de la vérité, pour ensuite montrer qu'à ce logos est liée de façon originnaire la phoné. Celle-ci émet un ensemble de sons qui selon Aristote correspondent aux "symboles des états de l'âme" ³². La voix en tant que telle est en ce sens véritablement "productrice du premier signifiant", et "au plus proche du signifié" ³³. La voix rend possible la manifestation de la pensée de l'être comme signifié transcendantal. Il se manifeste ainsi "une 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" ³⁴. En cela, au logocentrisme vient s'associer une forme du "phonocentrisme". Cependant, c'est précisément contre un tel privilège de la phoné impliquée par la métaphysique que Heidegger s'attache à revenir à une expérience plus originelle de la parole qui consiste à en identifier les conditions d'authenticité. C'est-à-dire, le pouvoir-entendre qui prend sa source dans le faire silence. Car celui qui fait-silence peut donner plus véritablement à comprendre,

³² - Aristote, *De l'interprétation* (Traduction nouvelle et notes par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1989: I, 16a): "La parole (*phônê*) est un ensemble d'éléments symbolisant les états de l'âme, et l'écriture un ensemble d'éléments symbolisant la parole". Ainsi, ce que la parole est pour l'âme, l'écriture l'est pour la parole : une symbolisation".

³³ - *De la grammatologie*, p. 22.

³⁴ - Ibid. p. 23.

"autrement dit mieux configurer la compréhension que celui qui ne se défait jamais de la parole" ³⁴. Nous nous confrontons ainsi avec le langage aux deux modalités principales qui s'avèrent liées à un mouvement de déplacement à l'intérieur du logocentrisme et que nous allons retrouver avec l'écriture, à savoir l'ouverture de la lecture à l'altérité et la destitution de l'autorité phonocentrique.

B) Quelques tours d'écriture:

Vis-à-vis de l'écriture proprement dite, l'attitude "théorique" de Heidegger demeure néanmoins suspecte. Il n'est en effet pas possible de convenir d'une adhésion théorique immédiate en faveur de l'écrit ³⁵. Pour Heidegger, c'est à partir du moment où la pensée est entrée dans la littérature qu'elle a vu son propre déclin : Socrate n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent du mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a

³⁴ - *Etre et temps*, para. 34, . 131.

³⁵ - Nous pouvons objectivement convenir avec Samuel Ijsseling que Heidegger demeure très discret sur l'essence de l'écriture, "bien que les remarques qu'il formule soient d'une importance fondamentale. Ces remarques sont formulées le plus souvent en passant, mais les remarques en passant qui échappent pour ainsi dire au contrôle du penseur sont souvent plus révélatrices d'une philosophie qu'un exposé qu'un penseur estime maîtriser complètement " : "Une écriture sans intentionnalité ", p. 355 in *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Textes réunis et présentés par Dominique Janicaud (Paris, Vrin, 1995). Cette discrétion rend cependant la place de l'écriture d'autant plus subtile et délicate. Il ne s'agit donc pas pour nous d'y renoncer mais au contraire, de l'accompagner Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p.91.

rien écrit : "Car qui commence à écrire au sortir de la pensée doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort (...). La pensée décline au moment où l'on commence à écrire" ³⁶. L'accusation est ici ferme et orientée. Derrida y voit à juste titre la "récurrence incessante" de l'affirmation du logocentrisme et du phonocentrisme³⁷. Cependant, faut-il rester prisonnier d'un tel contexte logocentrique comme par exemple chez Rousseau ou Lévi-Strauss³⁸? Devons-nous irrémédiablement penser ensemble la langue et le logos? Proposant un commentaire de *Was heisst Lesen*, Daniel Giovannangeli est à cet égard conduit à poser les questions suivantes : Nous est-il permis de conclure à la coexistence nécessaire du *logos* et de la *phoné* ? Et vérifiée l'hypothèse d'une prévalence de la voix dans le logocentrisme, y inculper Heidegger

³⁶ - Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Traduit par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, p.91. On pourrait avec Kostas Axelos reconnaître que les deux plus grandes pensées de l'Occident sont restées orales: "Les deux paroles et vies qui ont marqué plus profondément l'histoire méditerranéenne-européenne et, par là, mondiale: Socrate et le Christ. Ils n'ont pas écrit. Ils vécurent et ils moururent leurs paroles, transformées ensuite par les disciples en livres", *Le jeu du monde*, Paris, Minuit, 1969, pp.152-153.

³⁷ - "La main de Heidegger (*Geschlecht II*)", dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p.203.

³⁸ - Rousseau et Lévi-Strauss sont pour Derrida deux figures emblématiques du logocentrisme qui favorise l'abaissement de l'écriture. Rousseau, en particulier dans *L'Essai sur l'origine des langues*, oppose la voix à l'écriture comme la présence à l'absence et la liberté à la servitude. On peut ainsi lire à la fin de l'Essai: "Or je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile; il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là" (Chap.XX). Lévi-Strauss quant à lui présuppose que le "mal d'écriture" vient nécessairement du dehors pour entamer l'intégrité d'une communauté originellement innocente et bonne. L'innocence des Nambikwara est ainsi remise en cause par l'instauration de l'écriture. *Tristes tropiques*, Chap.XXVIII, Paris, Plon, 1955. Voir à ce propos en particulier la deuxième partie de la *Grammatologie*, "Nature, Culture, Ecriture", p.145-445.

lui-même ? Mais Heidegger, la chose est bien connue, échappe là où on le cherche: il ne s'agit évidemment pas de le ramener aux positions, historiquement situées, qu'il discerne, ni, en particulier de lui faire endosser un *logos* platonicien ou aristotélicien. Ce serait à coup sûr faire tort à son analyse que de précipiter pareilles conclusions quant à un *logocentrisme* résolu³⁹. Car Heidegger lui-même juge secondaire la liaison du *logos* à la langue. *Legein* pourrait être entendu comme dire, sans pour autant signifier l'activité des organes "comme la bouche et la langue, l'enclos des dents, le larynx, le souffle et ainsi de suite"⁴⁰. Correspondant du *legen* allemand, le *legein* recouvre les diverses acceptations de poser (faire un exposé, poser la pensée sur quelque chose), "et c'est à partir de *posen*, non l'inverse, que les Grecs concevaient le *dire*, en outre, *legere*, parce que lire exige de rassembler les lettres d'un écrit"⁴¹. Si un tel privilège accordé au rassemblement discrédite toute espèce de dissémination et de dispersion, l'attachement au *logos* comme phoné reste ambigu. Une ambiguïté qui s'avère d'autant plus flagrante quand Heidegger vient à distinguer deux types d'écriture : l'écriture "manuscrite" et celle de la machine à écrire. La mécanisation de l'écriture annihile l'identité du mot et son unicité. Ecrits à la machine, tous les mots en effet se ressemblent. Derrida reconnaît à cet égard que la mécanisation typographique détruit cette unité du mot, cette identité intégrale,

³⁹ - *Ecriture et répétition. Approche de Derrida*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 70.

⁴⁰ - *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 186.

⁴¹ - *Ibid.*

cette intégrité propre du mot parlé que la "manuscripture, à la fois parce qu'elle paraît plus proche de la voix ou du corps propre et parce qu'elle lie les lettres, préserve et rassemble" ⁴². La machine à écrire tend à détruire le mot en arrachant l'écriture au domaine de la main, c'est-à-dire du mot, de la parole. Elle dévalorise ainsi le mot ou la parole qu'elle réduit à la condition d'un simple moyen, à un simple objet de communication. Rien d'essentiel ne semble alors plus pouvoir s'écrire. Dans l'écriture à la machine les hommes sont soumis à un gigantesque pouvoir d'uniformisation. Tous sont alors réduits au règne aliénant du même. Au-delà de l'identité préservée par l'écriture manuscrite où l'unicité de chacun est respectée, c'est toujours le Même qui l'emporte. Aussi, notons avec Derrida que la protestation contre la machine à écrire appartient de toute évidence à une critique de la technique ⁴³. Ce qui rend d'autant plus délicate la critique heideggerienne de l'écriture. Car si une écriture se voit dévalorisée, ce n'est sans doute pas toute l'écriture qui l'est, mais bel et bien celle qui se voit pervertie par la technique

⁴² - "La main de Heidegger (*Geschlecht II*)", p.200.

⁴³ - "La forme fondamentale sous laquelle la volonté de la volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée peut être appelée d'un mot: la "technique". Cette appellation englobe alors tous les domaines de l'étant, qui forment à chaque instant l'équipement du tout de l'étant: la nature objectivée, la culture maintenue en mouvement, la politique dirigée, les idéaux surhaussés". *Essais et conférences*, Traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1980, p.92. Les derniers mots écrits de Heidegger (24 mai 1976, deux jours avant sa mort) sont aussi très éloquents: "...Il faut se demander en effet comment il peut encore exister un pays natal à l'époque de la civilisation mondiale soumise à l'uniformisation de la technique", cité par Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, Grasset, 1996, p. 451.

uniformisatrice, en d'autres termes, celle qui nie l'altérité au profit du même. En outre, quelle est la valeur des positions critiques de Heidegger à l'encontre de la littérature de l'écriture en général si nous venons à penser à l'attention dont il sait témoigner pour sa propre écriture, voire à l'écriture de l'être proprement dite ?

Nous savons dans quelles conditions la différence ontologique devient contemporaine d'un souci pour la graphie. Dans *Beiträge zur Philosophie*⁴⁴, une nouvelle graphie pour dire l'être dans sa différence avec l'étant apparaît, à savoir, *Seyn*. C'est ce qui est d'ailleurs suggéré dans *Sein und Zeit* où il est précisé qu'on ne peut appliquer le mode de détermination de l'étant à l'être, car la "définition" de la logique traditionnelle, bien que "justifiée dans certaines limites", n'est qu'une manière de déterminer l'étant et non pas peut-être la meilleure, car elle considère celui-ci comme une donnée préexistante et de type subsistant (comme "*ein Vorhandenes*")⁴⁵, la logique traditionnelle n'étant pas en effet une manière "générale" de penser qui serait indépendante de toute ontologie, c'est-à-dire de toute conception de l'être, mais au contraire fondée sur l'ontologie antique qui est une ontologie de la subsistance ou de la présence au sens de préexistence. Il y a donc bien une préoccupation d'ordre graphique et grammaticale qui se trouve liée au fait de vouloir penser autrement. Il y a dès lors un enjeu "grammatologique" perceptible chez Heidegger qui se manifeste aussi à partir du moment où il vient à indiquer que

⁴⁴ - *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1989.

⁴⁵ - *Etre et temps*, para. 1, p. 28.

la présence et le logocentrisme, cette dernière écriture est aussi la première écriture ⁴⁶. Cette biffure en croix permet de rompre avec cette habitude qui consiste à représenter l'être comme "un En-face qui se tient en soi" et ne peut se voir réduite à un simple signe. Elle indique les quatre régions du cadran (*des Gevierts*) et leur assemblage dans le lieu où se croise cette croix. Celle-ci repose sur cette règle selon laquelle la multiplicité du sens reste "en balance". Si l'on veut en effet annuler la représentation de l'être comme un "en face" qui se tiendrait objectivement devant l'homme, il incombe d'éliminer cette détermination propre à la relation sujet-objet. Or "*la biffure en croix*", précise Jean-François Mattéi, où nous reconnaissons le *chiasme* du *Déploiement de la parole*, lui-même héritier du *chiasme platonicien* de la *République* et du *Timée*, ne se réduit pas à une rature simplement négative. C'est une biffure *en croix*, qui montre clairement, en son déchirement, "les quatre régions du Cadran et leur Assemblage dans le Lieu où se croise cette croix" ⁴⁷. Chacun des quatre cadrans reflète ainsi à sa manière l'être des *autres*. Et c'est peut-être là l'autre moment d'une ouverture à l'altérité. Ouverture retenue, silencieuse que nous ne pouvions néanmoins laisser impensée.

Si ce "tour d'écriture" proposé par Heidegger est un geste explicite, il n'en reste pas moins, selon Derrida, trop discret et hésitant. Pourtant, ce "tour" nous paraît

⁴⁶ - *De la grammatologie*, p. 38.

⁴⁷ - *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983, p.528.

essentiel et nous invite par là même à nous demander s'il n'y a pas une certaine persistance de la part de Derrida à minimiser la portée de telles ruptures qui nous invitent sans cesse à revenir sur les déclarations de Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?*⁴⁸ avec d'autant plus de vigilance. Devons-nous en effet les accepter pour elles-mêmes, dans leur brutalité, sans les questionner dans un contexte scripturaire auquel Heidegger lui-même ne semble pas échapper ?

Car une telle réticence envers la "littérature", n'est-elle pas davantage liée à l'idée que l'on puisse parler d'une catégorie strictement définie ? Est-ce vraiment une réticence envers l'écriture en général, ou bien, pour un genre qui serait inféodé à une définition trop "scientifique" ? Nous savons que Blanchot lui-même manifeste la plus grande hésitation envers le terme "littérature". Il préfère parler de "non-littérature" ... "l'essence de la littérature, c'est d'échapper à toute détermination essentielle, à toute affirmation qui la structure ou même la réalise ..." ⁴⁹. Nietzsche également, dont nous avons rappelé l'attention passionnée qu'il porte à l'écriture, sait déclarer son mépris à l'encontre de certaines de ses conséquences. Il faut d'abord savoir exactement exposer une idée oralement avant d'oser écrire. Ecrire doit être une imitation. Parce que bien des moyens d'un conférencier manquent à qui écrit, il doit de façon générale prendre pour modèle un style d'exposé oral très expressif : la réplique de cela, l'écrit, aura l'air de toute façon nécessairement beaucoup plus pâle.

⁴⁸ - *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, PUF, 1992.

⁴⁹ - *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 293.

Et si l'écriture vise avant tout à communiquer une *Stimmug*, il faut qu'elle sache s'éclipser, "soit qu'elle ait atteint son but soit qu'il soit trop élevé pour elle. Au-delà du langage, il y a ce qui l'a toujours précédé: non le pur silence, mais une "pensée" musicale, sans paroles"⁵⁰. Et si nous devons conclure que Heidegger est fondamentalement hermétique à l'écriture, quel serait alors le sens de son amitié avec un mode d'écriture poétique ? Faudrait-il, à l'instar de Gadamer, occulter ce versant de la réflexion heideggerienne⁵¹ ? Enfin, le dénigrement "apparent" de l'écriture n'est-il pas en réalité davantage lié à la méfiance que tout auteur (philosophe, écrivain, poète) éprouve au seuil des mots, comme s'il se trouvait au plus près de l'improbable ? Ecrire suppose en effet une ambiguïté, voire une contradiction permanente : "Ecrire, nous confie Blanchot, c'est se méfier absolument en s'y confiant absolument, de l'écriture"⁵². Une méfiance serait donc opérante chez Heidegger et qui ne saurait se réduire à une négation radicale. Car il demeure indéniable que le penseur de l'être s'achemine vers (un souci pour) l'écriture. C'est, à tout le moins, ce que nous nous proposerons de montrer en partant de ce que Heidegger ne nous dit pas explicitement, en essayant notamment de proposer une

⁵⁰ - *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 125.

⁵¹ - Gadamer en effet, n'estime gère les "tentatives poétisantes" de Heidegger : "Sa 'déconstruction' de la métaphysique devient en quelque sorte une lutte avec la force de la tradition de la réflexion. Celle-ci finit dans le mutisme presque torturé, qui contraignit ce penseur virtuose du langage à l'ésotérisme le plus artificiel". Heidegger et l'histoire de la philosophie, *Cahier de l'Herne : Heidegger*, Traduit de l'allemand par Catherine Perret, Paris, Le Livre de Poche, 1989, p.130.

⁵² - *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 170.

lecture différente du "dernier Heidegger", en montrant comment l'attention portée à l'écriture coïncide avec une ouverture (discrète) à l'altérité. Cependant, cette nouvelle lecture du penseur de Fribourg ne peut pour le moment nous détourner de l'"étroitesse" propre à certains de ces chemins d'écriture. Avant de voir se confirmer une quelconque ouverture à l'altérité (déjà peut-être amorcée par la critique du on et de sa diffusion dans l'écrit), il paraît inévitable de constater combien certains chemins peuvent sembler bien étroits.

II. 3 Critiques d'un "style" heideggerien

Si les chemins sont encore "étroits", c'est sans doute avant tout parce que l'écriture de Heidegger demeure une langue pour l'être qui évolue, selon les auteurs qui l'ont critiqué, dans le culte du Lieu et de l'irrationalité. Un culte qui semble particulièrement indifférent à l'autre. Adorno cherche à cet égard dans *Jargon der Eigentlichkeit*⁵³ à déceler dans le langage de Heidegger tout ce qui pourrait ressusciter ce qu'il nomme "*Seinsgläubigkeit*", qui a en son temps été le soubassement de l'idéologie nationale-socialiste. Il s'agit ainsi de dénoncer avec

⁵³ - *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1964. Traduit par Eliane Escoubas, *Le jargon de l'authenticité*, Postface de Guy Petitdemange, Paris, Payot, 1989.

vigueur le versant propagandiste de l'écriture de Heidegger qui n'est pas sans sous-tendre une certaine violence. La pure tautologie, qui propage le concept tout en refusant de le déterminer, et qui, au lieu de cela le répète de façon rigide, est l'esprit comme acte de violence: "La requête du jargon, qui veut toujours en avoir une, est de poser à égalité l'essence – "authenticité" – et le fait le plus brutal de tous. La contrainte de répétition, cependant, manifeste un échec : l'esprit, mû par la violence, rebondit sans le saisir sur ce qu'il aurait à penser, aussi longtemps qu'il doit rester esprit. La violence est inhérente au noyau de la philosophie heideggerienne, comme à la forme de sa langue ..." ⁵⁴. Le jargon est le maniement de la langue, en l'occurrence écrite, qui se comprend avant tout par l'impression sensible qu'il produit : il séduit et fascine plus qu'il ne construit. Une magie, commente à cet égard Guy Petitdemange, lui confère le prestige du radical: "Le lecteur est saisi. La pensée s'immobilise en des mots qui imposent le silence autour d'eux pour n'être là que comme mots. La pensée n'est plus jugement, relation, construction ; elle se cristallise en îlots sourdement retentissants" ⁵⁵. Le langage de Heidegger devient alors foncièrement tendencieux et mystificateur. Adorno n'est évidemment pas seul dans cette dénonciation du lien interne entre l'écriture du penseur de l'être et la politique. Georg Lukács, Hermann Schweppenhäuser, Karl Löwith, Pierre

⁵⁴ - Ibid. p. 134.

⁵⁵ - Postface au *Jargon de l'authenticité*, p. 162.

Bourdieu, Victor Farias, Nicolas Tertulian, etc.⁵⁶, ont eux aussi, à des degrés divers, largement contribué à identifier un lien profond entre Heidegger et un contexte idéologique et politique déterminé, manifestement insensible au destin de l'autre homme. Heidegger semble ramener sur le terrain de la pensée philosophique universitairement recevable une thématique et des modes d'expression, et en particulier un style⁵⁷ incantatoire et prophétique, jusque là repoussés aux marges du champ universitaire, "vers ces sectes où se mêlent Nietzsche et Kierkegaard, George et Dostoïevski, le mysticisme politique et l'enthousiasme religieux. Ce faisant, écrit Pierre Bourdieu, il produit une position philosophique jusque-là impossible, qui se situe par rapport au marxisme et au néo-kantisme comme les "révolutionnaires conservateurs" se situent dans le champ idéologico-politique par rapport aux

⁵⁶ - Georg Lukács, *La destruction de la raison*, L'Arche, 1959. Hermann Schweppenhäuser, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, Frankfurt, Text und Kritik, 1988. Karl Löwitz, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", *Les temps modernes*, 1946-1947, 2. Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Heidegger*, Paris, Minuit, 1988. Victor Farias, *Heidegger et la nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987. Nicolas Tertulian, "Heidegger - oder: Die Bestätigung der Politik durch Seingeschichten alles sprudelt", *Frankfurter Rundschau*, 2 Février 1988. Nous nous permettons ici de renvoyer au travail de Tom Rockmore, *Heidegger and french philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, London and New York, Routledge, 1995, en particulier au chapitre 8, "Heidegger's politics and french philosophy", p.148-168.

⁵⁷ - On peut définir le style « comme résultant de la combinaison du choix que tout discours doit opérer parmi un certain nombre de disponibilités contenues dans la langue et des variations qu'il introduit par rapport à ces disponibilités ». Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p.654. Les variations sont alors la marque de la singularité, elles sont une façon d'être au monde. Plus fidèlement à Heidegger, on peut donc aussi déterminer le style, avec Merleau-Ponty, comme « une manière d'habiter le monde, de le traiter, de l'interpréter (...) un certain rapport à l'être ». « Le langage indirect ou les voix du silence », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.68.

socialistes et aux libéraux"⁵⁸. Et rien n'atteste mieux une telle homologie que la place conférée à la *résolution (Entschlossenheit)*, cet affrontement libre et désespéré des limites existentielles qui s'oppose aussi bien à la médiation rationnelle qu'au dépassement dialectique. C'est aussi l'exaltation de la camaraderie qui l'emporte sur toute autre relation, exaltation irrationnelle qui rend tout rapport sensé à l'autre quasiment impossible au-delà d'un "co-destin" qui paraît instaurer avec une virulence sans égal la primauté du même⁵⁹. Retrouver le monde, souligne également Lévinas qui s'en prend ouvertement au style heideggerien, c'est retrouver un monde mystérieusement enfermé dans le Lieu de l'enfance, s'ouvrir à la lumière "des grands paysages, à la fascination de la nature, au majestueux campement des montagnes ; c'est courir un sentier qui serpente à travers champs ; c'est sentir l'unité qu'instaurent le pont reliant les berges de la rivière et l'architecture des bâtiments, la présence de l'arbre, le clair-obscur des forêts, le mystère des choses, (...)"⁶⁰. L'Être même du réel se manifesterait derrière ces expériences privilégiées, se donnant et se

⁵⁸ - *L'ontologie politique de Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p.80.

⁵⁹ - C'est du moins ce qui peut être interprété notamment à partir du paragraphe 74 de *Être et Temps* : "... si le Dasein destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec-autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin*, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets. Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinal du Dasein dans et avec sa « génération » constitue le provenir plein, authentique du Dasein". Opus cité, p.265.

⁶⁰ - "Heidegger, Gagarine et nous", *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Le livre

confiant à la garde silencieuse de l'homme. L'œuvre d'art, éclat de l'être et non invention technique et humaine, ferait alors resplendir cette splendeur originelle. La nature serait aussi elle-même implantée dans ce langage premier qui fonde le langage humain, où l'homme se tient silencieusement à l'écoute : "Il faut que l'homme puisse écouter et entendre et répondre. Mais entendre ce langage et y répondre, ne consiste pas à se livrer à des pensées logiques érigées en système de connaissances, mais à habiter le lieu, à être là. Enracinement" ⁶¹. Le mot, même invisible, semble revenir comme une incantation. "L'homme habiterait la terre plus radicalement que la plante qui n'en tire que les sucres nourriciers. La fable que dit le langage premier du monde suppose des liens plus fins, plus nombreux et plus profonds. La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le monde* – le judaïsme n'est peut-être de cela. Détruire les bosquets sacrés – nous comprenons maintenant la pureté de ce prétendu vandalisme" ⁶². Le mystère des choses se rend complice d'une indifférence totale à l'égard des hommes. Ce n'est pas dans le chemin de campagne que l'on rencontre l'autre, mais plutôt dans les villes où la modernité prépare le partage. Loin de cette obstination pour l'être qui relève de l'étroitesse.

de Poche, 1995, p.324.

⁶¹ - Ibid. p. 325.

⁶² - Ibid.

Pour Henri Meschonnic, qui suit ici de très près Lévinas, cette obstination est inscrite dans l'écriture elle-même. C'est ce qui fait en l'occurrence l'originalité de sa critique. Toute l'écriture de Heidegger est pour lui une tension vers une "langue Etre" : "Attirant, incluant, s'appropriant tout objet, tout sujet. Trou noir du langage. C'est bien ce qui, paradoxalement, fait que *être* tend à ne plus être un verbe, contrairement à ce que croit Lévinas : "Avec Heidegger, dans le mot être s'est réveillée sa 'verbalité', ce qui en lui est événement, le 'se passer' de l'être". *Etre* est essentiellement, massivement, un infinitif, hors personne. hors temps. Employé comme substantif le plus souvent, le superlatif absolu de la substantialisation" ⁶³. Heidegger ne semble ainsi pas voir combien il demeure soumis au statut linguistique *indo-européen* du verbe être – en passant outre le plus souvent les remarques de Nietzsche sur la grammaire. C'est une "métathéologie", écrit Henri Meschonnic, "la tautologie comme figure de l'indicible, puisque l'être est le superlatif absolu de la tautologie : '*Doch das Sein – was ist das Sein ? Es ist Es selbst*' que Roger Munier traduit : 'Mais l'Etre – qu'est-ce que l'Etre ? L'Etre est Ce qu'il est', avec les majuscules de sacralisation. Paraphrase du 'je suis ce que je suis' (Exode, III, 14)"⁶⁴. Afin de rendre la manifestation de l'Etre toujours plus ambiguë Heidegger sollicite l'union des contraires : "*Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende. sei dies ein Fels, ein Tier, ein*

⁶³ - *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, p.212.

⁶⁴ - *Ibid.* p. 198.

Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten – Car l'être est plus loin que tout étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu. L'être est le plus près. Pourtant le proche reste ce qui de l'homme est le plus loin"⁶⁵. Il est caché : "L'être en tant que le destin, qui destine la vérité, reste caché – *Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen*"⁶⁶. Et Henri Meschonnic de dire non sans ironie que Heidegger prend soin de prévenir qu'il n'est pas Dieu. Mais il le prépare. Il est continu aux dieux, tourné vers la nomination de Dieu, selon une gradation explicite, en trois temps : "*Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort "Gott" nennen soll* – Seulement à partir de la vérité de l'être se laisse penser l'essence du sacré. Seulement à partir de l'essence du sacré l'être de la divinité est à penser. Seulement à la lumière de l'essence de la divinité peut être pensé et dit ce que le mot "Dieu" doit nommer"⁶⁷. Le jeu de la tautologie interne de l'être donne lieu à un style de définition qui se chevauche partiellement de reprise en reprise, dans l'énoncé d'une révélation qui recule à mesure qu'elle accumule ses approximations. Tout cela ne fait qu'

⁶⁵ - Ibid.

⁶⁶ - Ibid.

⁶⁷ - Ibid.

accentuer un "mode oraculaire de l'écriture", où *L'incantation de l'être* l'emporte sur tout. C'est au moins ainsi que se donne sa vérité. La rythmique répétitive tient lieu d'argumentation tandis que la poétisation prévaut sur la démonstration. Un double paraître s'affirme: celui de la poésie et de la pensée: "*Das Sein lässt das Seiende in das Wagnis los. Dieses loswerfende Loslassen ist das eigentliche Wagen. Das Sein des Seienden ist dieses Verhältnis des Loswurfes zum Seienden. Das jeweilig Seiende ist das Gegwagte. Das Sein ist das Wagnis schlechthin. Es wagt uns, die Menschen. Es wagt die Lebewesen. Das Seiende ist, insofern es das je und je Gegwagte bleibt. Gewagt aber bleibt das Seiende ins Sein, d.h. in ein Wagen. Das Seiende ist darum selbst wagend, dem Wagnis überlassen. Das Seiende ist, indem es mit dem Wagnis, worein es losgelassen, mitgeht. Das Sein des Seienden ist das Wagnis. (...) – L'Être lâche l'étant dans le risque. Cette lâchée lançante est l'authentique risque. L'être de l'étant est cette relation de lancement à l'étant. L'étant du moment est le risqué. L'être est le risque tout simplement. Il nous risque, les hommes. Il risque les vivants. L'étant est, dans la mesure où il reste le toujours risqué, mais reste risqué l'étant dans l'être, c'est-à-dire dans un risque. L'étant est pour cela lui-même risquant, livré au risque. L'étant est, en marchant avec le risque, dans quoi il est lâché. L'être de l'étant est le risque (...)*". Ces séquences liturgiques de l'être ne font que montrer comment l'être devient le sujet et son propre prédicat. "Aussi l'être est-il le grand mime, et se dit performativement. Discours non plus de

la philosophie, mais de l'authentique. Tout ce qu'il dit trois fois est vrai, comme dans *l'autre côté du miroir*. D'où tant de reflets de l'être" ⁶⁸. L'écriture incantatoire semble alors promouvoir l'être sur l'homme, celui-ci devenant le simple réceptacle de ces va-et-vient, de ces contraires, de ses paradoxes. Il y a ici quelque chose de foncièrement passif. L'écrit est comme guidé par la voix de l'Etre, l'homme se mettant alors simplement et humblement à son écoute. Le dialogue originel est en effet "la parole que nous adresse, sans qu'il y faille jamais aucun mot, ce qui nous est destiné, la voix silencieuse du salut, qui en appelle au cœur de cette chose que doit déjà porter lui-même dans son cœur celui que la voix a convoqué à la tâche de montrer" ⁶⁹. Dire et entendre se voient ainsi originellement unis au profit d'une attention passive et comme envoûtante de l'être ... Telle est la façon dont l'écrit se replie sur lui-même, ne semble alors laisser nullement la place à un autre rapport à l'être, autre que incantatoire et litanique. L'écriture de l'être semble ainsi se confondre avec une politique de négation de l'autre puisque c'est toujours la jouissance solitaire du lieu et de sa sacralisation qui prévaut, nourrissant même à certains moments, une violence. Toutefois, faut-il relativement à cette expérience d'écriture renier tout attachement à l'être ? Doit-on définitivement condamner l'ontologie, au nom de l'autre ?

⁶⁸ - Ibid.

⁶⁹ - Ibid.

Blanchot et Gadamer peuvent à cet égard indirectement nous apporter des éléments de réponse. En effet, c'est bien loin de ce type d'exclusivité que les deux auteurs décident de prendre en compte une autre conjonction possible de l'être et du mot écrit.

II. 4 L'écriture et l'absence : de Gadamer à Blanchot

Il existe un langage des choses comme il existe un langage capable de s'accorder avec ce langage, à même de l'écouter : "Dans un monde de plus en plus technicisé, écrit Gadamer, le discours sur la dignité des choses devient toujours plus inintelligible : les choses ont tendance à disparaître ; seul le poète demeure encore fidèle. Mais le fait que l'on puisse encore, malgré tout, parler d'un langage des choses nous rappelle que celles-ci sont, en vérité, non pas un matériau que l'on utilise et que l'on use, non pas un outil dont on se sert et qu'on laisse ensuite de côté,

⁶⁸ - Ibid.

⁶⁹ - Ibid.

mais quelque chose qui a en lui-même sa consistance et que "rien n'ébranle" ⁷⁰. Aussi, pour Gadamer, partir à la rencontre des choses mêmes, c'est s'acheminer vers les textes pourvus de sens pour entendre ce que ces textes disent des choses. Toute interprétation juste doit pour cela se garantir contre l'arbitraire de certaines idées et contre la limitation qui dérive d'habitudes de pensées non décelées pour finalement "diriger son regard 'sur les choses mêmes' (à savoir, dans le cas du philologue, les textes pourvus de sens qui, à leur tour, parlent des choses)" ⁷¹. Les choses sont alors comprises dans leur spécificité par rapport à de "quelconques intuitions et notions populaires", elles peuvent ainsi être perçues dans leur unicité. Dans ces conditions, en établissant un dialogue entre la tradition et son interprète, l'expérience herméneutique fait que quelque chose se donne en entrant dans une existence nouvelle. L'événement relaté par le texte et qui surgit de l'interprétation va même jusqu'à se donner en échappant à la maîtrise de l'interprète lui-même. L'interprétation rend ainsi pleinement compte de la chose . Une confiance se trouve ainsi accordée au mot bien au-delà la suspicion dont témoigne Platon. Pour Gadamer, il est en effet manifeste que Platon recule devant le vrai rapport du mot et de la chose en envisageant l'ordre du langage comme un aspect extérieur "dangereusement équivoque" ⁷². A l'instar de ce qui se passe dans la *Septième lettre*, le langage compte parmi les allégations trompeuses (*proteiomena*) qui essaient de

⁷⁰ - *L'art de comprendre. Ecrits II.* p. 126.

s'imposer et auxquelles le vrai dialecticien ne doit pas plus céder qu'à l'aspect sensible des choses. Or il faut selon Gadamer s'efforcer de penser l'unité du mot et de la chose, penser que *l'Illiade*, lue, interprétée nous offre l'événement lui-même⁷³. C'est en ce sens une relation de confiance (ontologique) qui se tisse entre Gadamer et la langue qui, en appelant un renouvellement permanent d'interprétation, continue de nous confronter à la chose dans une immédiateté qui préserve en quelque manière l'intégrité et l'altérité de cette chose. Elle n'est en effet pas ramenée au même mais surgit au contraire toujours comme événement. Le mot semblerait ainsi doté d'un véritable pouvoir de préservation. Cependant, dire qu'un texte nous révèle la chose dans son altérité, c'est peut-être déjà s'éloigner de l'Altérité originelle, voire absolue, qui la constitue. Ainsi, si une confiance ontologique à l'égard du texte n'exclut pas l'ouverture à l'autre, il n'en reste pas moins que cette ouverture semble pour le moins limitée. Elle paraît en effet faire l'économie de ce que le langage néglige et ne peut jamais atteindre. Car le nom anéantit la chose au moment où il produit. C'est dans une crise du mot que se donne alors la chose où l'absence permet de se rendre fidèle à l'être en demeurant fidèle à l'altérité. C'est, à tout le moins, ce que nous dit Blanchot contre la foi aveugle que montre Gadamer à l'égard du mot et du texte.

⁷¹ - *Vérité et méthode*, p. 104.

L'absence n'est pas pour Blanchot, le simple moment d'une avancée de l'être, mais subsiste en tant que telle, comme une source secrète de plénitude. L'absence se fait alors donatrice des choses et de l'être, elle nous permet d'aller silencieusement à leur rencontre : "Ecrire, précise à ce propos Lévinas, serait revenir au langage essentiel qui consiste à écarter les choses dans les mots et à faire écho à l'être. L'être des choses n'est pas nommé dans l'œuvre, mais se dit dans l'œuvre, coïncide avec l'absence des choses que sont les mots" ⁷⁴. Blanchot rappelle à bien des égards la puissance de néantisation que constitue le langage. La rapport du langage au réel est avant tout un rapport de négation. Loin de nous donner la chose nommée, le mot la nie dans son existence et la rend superflue. L'acte de nommer semble être directement lié à un acte d'anéantissement. Cependant, cet anéantissement n'est pas total mais touche l'existence de ce qui est nommé. Le mot anéantit une part de la réalité tout en la conservant sur le plan du langage : "Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime. Pour que je puisse dire : cette femme, il faut que d'une manière ou d'une autre je lui retire sa réalité d'os et de chair, la rende absente et l'anéantisse. Le mot me donne l'être, mais il me le donne privé d'être. Il est l'absence de cet être, son néant" ⁷⁵. Aussi, dans le langage, il y a bel et bien quelque chose qui disparaît, à savoir, le singulier, "non pas l'homme, mais celui-ci".

⁷² - Ibid. p. 430.

⁷³ Ibid. p. 487

⁷⁴ *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana., 1975, p.15.

⁷⁵ - *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.312.

Le singulier est impossible à saisir par le langage parce qu'il est justement ce que le langage exclut pour venir à l'existence, moment avant le langage et à jamais hors de lui. Il commence donc par nier la chose comme "événement individuel", dans son existence immédiate, et se substitue à elle comme "forme générale de cet événement" ⁷⁶. Faisant ainsi état dans "La littérature et le droit à la mort" de la capacité de néantisation inhérente au langage, Blanchot se tourne vers Hegel pour insister avec lui sur la puissance d'anéantissement du langage en rappelant que le premier acte, par lequel Adam se rendit maître des animaux, fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit dans leur existence. Nous pourrions ici rappeler la fin du premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* ⁷⁷ lorsque Hegel précise que le ceci sensible qui est visé est inaccessible au langage qui appartient à la conscience, à l'universel en soi. Autrement dit, il suffit de nommer pour que l'événement singulier et immédiat qu'il était, il devienne un universel médiatisé. Même en disant ceci, ici, maintenant, ou un être singulier, je dis tous les ceci, les ici, les maintenant, les êtres singuliers: "...toutes les choses sont chose singulière: écrit Hegel, et pareillement, *cette chose-ci* est tout ce qu'on voudra. Si nous la découvrons plus précisément, comme *ce* morceau de papier-*ci*, toute espèce et *tout* bout de papier est *un ce morceau de papier-ci*, et je n'ai toujours rien fait que dire

⁷⁶ - Ibid. p. 37

⁷⁷ - "La certitude sensible", *Phénoménologie de l'esprit*, Nouvelle traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 91-100.

l'universel"⁷⁸. En d'autres termes, au moment même où nous tenterions de dire ce morceau de papier-ci, dans sa particularité spatiale et surtout temporelle, il tendrait à s'anéantir. Dès lors, si la "dénonciation" du langage et son "impuissance" à révéler la particularité n'est pas spécifique à Blanchot, il n'en reste pas moins que sa réflexion montre une spécificité indéniable. Ceci dans la mesure où il lie le destin de l'écriture à une recherche du singulier. En elle le langage tend à quitter définitivement son habit d'impuissance. Elle seule en effet peut offrir les moyens de dire le particulier. Ceci, depuis le privilège dont elle jouit de pouvoir rendre le silence visible. Une visibilité qui permet au mot d'apparaître toujours plus singulièrement. Or c'est à ce moment là que les mots deviennent plus fidèles aux choses qu'ils désignent. C'est-à-dire, dès l'instant où ils font l'objet d'une "attention silencieuse" ou d'une "intention fragmentaire". Loin d'être un obstacle, la réalité des mots peut alors devenir une "chance", "ma seule chance". Le nom cesse d'être alors le passage éphémère de la non-existence pour s'affirmer comme une "boule concrète", un "massif d'existence"⁷⁹. C'est ainsi que du fond de l'absence où je nomme la chose, celle-ci tend à émerger : lorsque "je dis une fleur, dans l'absence où je la cite, par l'oubli où je relègue l'image qu'elle me donne, au fond de ce mot lourd, surgissant lui-même comme une chose inconnue, je convoque passionnément l'obscurité de cette fleur,, son parfum qui me traverse et que je ne respire pas, cette

⁷⁸ - .Ibid. 100.

poussière qui m'imprègne et que ne je vois pas. cette couleur qui est trace et non lumière. Où réside donc mon espoir d'atteindre ce que je repousse ? Dans la matérialité du langage (...). Tout ce qui est physique joue le premier rôle : le rythme, le poids, la masse, la figure, et puis le papier sur lequel on écrit, la trace de l'encre, le livre" ⁸⁰. Cependant, si l'écriture permet l'émergence, précisons que la réalité verbale du langage dans l'écriture est bien loin d'impliquer une résurgence absolue des choses nommées dans leur réalité sensible : même dans le langage redevenu pure matérialité, le mouvement où la chose se retire, tend vers l'absence, et se poursuit toujours. On pourrait alors s'attendre à ce que niés dans l'écriture les êtres et les choses retournent au néant et au vide. Or il n'en est rien. En effet, poussé à son extrême, un tel mouvement de négation se révèle tendre, non pas vers le néant absolu, mais vers ce que Blanchot appelle l' "existence". Ce terme désignant ici l'être dans son état le plus pauvre, ce qui reste de l'être dans son indétermination originelle avant que quelque chose ne soit. Elle offre un mouvement de négation sans fin qui tend non pas vers le néant mais vers un fait brut de l'être. C'est à ce moment que Blanchot désigne la littérature comme ce qui "n'est pas au-delà du monde", et comme ce qui "n'est pas non plus le monde" : elle est "la présence des choses, avant que le monde ne soit, leur persévérance après que le monde a disparu, l'entêtement de ce qui subsiste quant tout s'efface et l'hébétude de ce qui apparaît

⁷⁹ - *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 316.

quand il n'y a rien" ⁸¹. En ce sens, les êtres et les choses comme fruits de l'écriture constituent une région ontologique spécifique. Et ce, parce qu'ils existent comme des êtres de langage, nés de lui, de mots dont le sens se retire ..., ils oscillent sur la limite entre la vie et la mort, l'être et le néant. En effet, précise Blanchot, la littérature "n'est pas la nuit : elle en est la hantise : non la nuit, mais la conscience de la nuit qui sans relâche veille pour se surprendre et à cause de cela sans répit se dissipe. Elle n'est pas le jour, elle est à côté du jour que celui-ci a rejeté pour devenir lumière. Et elle n'est pas non plus la mort, car en elle se montre l' "existence de l'être", l'existence qui demeure sous l'existence, "comme une affirmation inexorable, sans commencement et sans terme, la mort comme impossibilité de mourir" ⁸². Impossibilité donc de mourir, mais aussi de revenir à la vie : l'écriture constitue un mouvement où les mots marquent une absence tout en nous rappelant à elle : les choses devenant présentes à mesure que l'écriture elle-même tend vers l'absence.

Le poème est à cet égard le dernier vestige d'un langage qui s'efface, "le mouvement même de sa disparition" ⁸³. Il est cette tension infinie vers l'absence essentielle, tendre et généreuse épouse du silence. C'est ainsi qu'au sein de l'écriture poétique

⁸⁰ - Ibid.

⁸¹ - Ibid. p. 317

⁸² - Ibid.

⁸³ - *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 44.

elle-même. le vers peut se laisser penser comme ce mouvement où les mots se dissipent dans leur rapport. où ils deviennent superflus dans un élan qui les dépasse. Le silence est alors conquis lorsque les mots assument le risque de rencontrer des blancs et donc de s'y dissiper. Entre les mots l'écrit grave le silence. C'est donc silencieusement que l'écriture poétique fait don des choses et de l'être. Le silence rend présent dans l'absence non l'imminence d'un non-dit qui peut éventuellement se dire, mais l'indicible de la présence. Celle-ci est dans le silence sonore des mots. Notons d'autre part que si les mots écrits ont le pouvoir de faire apparaître les choses en tant que disparues, de les rendre présentes dans leur absence, ils ont également le pouvoir de disparaître eux-mêmes, "de se rendre merveilleusement absents au sein du tout qu'ils réalisent, qu'ils proclament en s'y annulant, qu'ils accomplissent éternellement en s'y détruisant sans fin" ⁸⁴. Cette disparition des mots est suggérée par le silence qui prédomine entre eux, un silence rendu visible par des espaces. C'est au cours du travail d'érosion qu'elle accomplit que la langue poétique atteint alors un point ultime où les choses s'orientent vers l'absence absolue et rappellent le silence. Contrairement au discours oral qui dissipe l'être, l'écriture se manifeste donc comme ce mode du langage où dans le silence du monde et des choses, "l'être se risque", où "ce qui se dissimule (c'est-à-dire l'être) tend à émerger

⁸⁴ - Ibid. p. 41.

dans le fond de l'apparence" ⁸⁵. L'absence devient cette motivation essentielle inhérente à l'acte d'écrire. Aussi, lorsque Blanchot pose la question de savoir, "à quoi tend l'écriture ?", il suggère, "à nous libérer de ce qui est" ⁸⁶. Ce qui est, c'est-à-dire, la présence des choses solides et massives, tout ce qui est figé et qui pour nous instaure le monde objectif. Une telle libération se réalise grâce à l'étrange possibilité que nous avons de "mettre une distance entre nous et les choses", et par là même d'épouser l'absence. Le rôle principal de l'écriture étant de substituer à la chose son absence, à l'objet sa "disparition vibratoire". Or, si l'écriture est ce lieu où se révèle l'absence, l'absence des traces elles-mêmes peut devenir une modalité de donation. Cependant, si écrire, c'est tendre vers l'absence et l'effacement des traces, pourquoi écrit-on encore ? "Pourquoi écrire ?" se demande Mikel Dufrenne, si ses textes annoncent comme l'exigence qui les fait naître l'absence de livre, pourquoi ne pas renoncer au livre tout simplement ? : "Mais il est trop simple de renoncer : l'absence de livre ne peut s'éprouver que dans le livre, comme la dissimulation n'apparaît, en s'y dissimulant, que dans la révélation (...). Mais comment comprendre l'absence de livre dans le livre ? Il semble que l'écriture soit ici prise à son propre piège. Elle a, en effet, à suivre Blanchot, si je le puis, deux visages. Elle est d'abord le visage même de l'extériorité : ce rien de la trace, dans l'espace vide du Dehors où la trace s'inscrit et s'efface (ici, Derrida) ; mais elle est aussi le visage de la loi, dans la

⁸⁵ - Ibid. p. 324.

mesure où la trace se fixe et fixe le langage qui se constitue lui-même sous le signe de la loi (ici, Lacan) ⁸⁷. C'est ainsi que l'extériorité de l'écriture devient la loi : "Langage éthique sans doute, continue de noter Mikel Dufrenne, qui nomme et reconnaît la loi : écrire est bien une tâche (et lire aussi). Mais ce l'est pour autant que cet acte se réfère encore à l'autre sens de l'écriture, qui désigne "l'extériorité initiale", c'est-à-dire l'absence qu'il faut dire et qu'on ne peut dire, qui se dit dans le livre comme absence de livre. Nous ne pouvons donc accuser Blanchot d'inconséquence s'il continue d'écrire" ⁸⁸. En vue de la loi, nous accompagnons alors un vœu, celui de caresser l'effacement possible des traces, pour aller par le monde des traces et éprouver ce "long chemin" avant de parvenir au fait de "ne pas écrire" . Restant dans sa permanence, l'écriture confirme en même temps, l'instance de la dissipation de toute forme de présence : "Un signe écrit, précise Derrida, au sens courant du mot, c'est donc une marque qui reste, qui ne s'épuise pas dans le présent de son inscription et qui peut donner lieu à une itération en l'absence et au-delà de la présence du sujet empiriquement déterminé qui l'a, dans un contexte donné, émise ou produite" ⁸⁹. En vivant, la trace confirme et répète la disparition.

Dès lors, si l'écriture mérite bel et bien d'être pensée, c'est aussi parce qu'elle peut

⁸⁶ - *La part du feu*, p. 46.

⁸⁷ - "Pour une poétique non théologique", *Le poétique*, Paris, PUF, 1973, p. 30.

⁸⁸ - *Ibid.* p. 31.

⁸⁹ - *Marges*, p. 377.

porter en elle la possibilité de sa négation. L'écriture peut en effet se lire comme un mouvement d'effacement du signifiant. C'est-à-dire l'effacement du mot lui-même une fois écrit devant la présence (dans l'absence) qu'il restitue après l'avoir nommée. Il s'agit de cette façon de concevoir l'écriture comme une expérience pouvant être liée à une volonté immédiate de sortir du labyrinthe de fixations et comme l'agent de sa propre désagrégation. Comme s'il était question de penser l'écriture en lui ôtant sa corporéité. Car si l'écriture est un lieu de l'institution, elle peut aussi, et fondamentalement, devenir un lieu de possibilité, un lieu de la négation toujours possible de l'institution signifiante. Ecrire n'étant pas destiné à laisser des traces, mais à effacer, par les traces, toutes traces, à disparaître dans l'espace fragmentaire de l'écriture, "plus définitivement que dans la tombe on ne disparaît, ou encore à détruire invisiblement, sans le vacarme de la destruction" ⁹⁰. En ce sens, écrire de manière fragmentaire, c'est écrire pour annuler l'écriture en laissant la place à un espacement qui lui-même devient trace ..., mais corporellement invisible. De la sorte, conçue à partir de cette possibilité d'effacement, l'écriture pourrait se penser alors comme faisant d'autant mieux don de l'être. L'écriture se verrait ainsi réévaluée, contre le geste phénoménologique husserlien qui la cloisonne dans une fonction instrumentale en privilégiant la voix où le vouloir-dire du sens se dit au plus près de soi : voix vive, qui serait sans différence, sans écriture. Privilège de la

⁹⁰ - *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 72.

voix car elle semble être le médium "qui préserve, écrit Derrida, à la fois *la présence de l'objet* devant l'intuition et la *présence à soi*, la proximité absolue des actes à eux-mêmes" ⁹¹. Transcendance ⁹² de la dignité de la voix par rapport à toute substance signifiante. Or avec Blanchot, nous sommes en face d'une donation du sens qui n'est plus le privilège de la phoné, mais de l'écriture qui s'efface. Ecrire, loin de conduire au Livre, aurait dès lors à voir avec l'absence du Livre : l'effacement, le désœuvrement sont liés au vœu de l'écrivain ⁹³. Mais quelle est la valeur d'un tel vœu si nous quittons l'horizon de la pure possibilité ? Que valent ces mots de Blanchot "tout doit s'effacer, tout s'effacera". lorsque nous les lisons noir sur blanc dans un livre qui ne s'effacera, en réalité, peut-être jamais !... Seuls les livres du désert, recueillis en lui, pourraient répondre à de telles exigences. ... L'écrivain reste celui qui, comme le décrit Roger Laporte, "la plume à la main (...)

⁹¹ - *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 85.

⁹² - Transcendance apparente : elle "tient à ce que le signifié qui est toujours d'essence idéale, la *Bedeutung* 'exprimée' est immédiatement présente à l'acte d'expression (...). Le 'corps' phénoménologique du signifiant semble s'effacer dans le moment même où il est produit. Il semble appartenir (...) à l'élément de l'idéalité (...). Cet effacement du corps sensible et de son extériorité est pour la conscience la forme même de la présence immédiate du signifié (...). *Le phonème se donne comme l'idéalité* maîtrisée du phénomène". *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 87.

⁹³ - Un vœu d'absolu que transcrit merveilleusement Hélène Cixous : "Parce que le rêve secret de l'écriture, c'est d'être aussi délicate que le silence. Mais est-ce qu'il y a une écriture d'une telle délicatesse ? Il y en a une, mais je ne l'ai pas. Parce que pour écrire délicatement de la délicatesse, il faudrait pouvoir non-écrire. Il faudrait pouvoir écrire l'effacement. Mais est-ce qu'on peut "écrire" l'effacement ? ("La dernière phrase", *Corps écrits. 1, L'écriture*, PUF, 1982, p.93). Ou encore, Edmond Jabès: "L'écrit s'efface dans l'écrit. Le noir blanchit dans le noir. Le blanc demeure...". "Il n'y a de trace que dans le désert", *Textes pour Emmanuel Lévinas*, édités par François Laruelle, Paris, Jean-Michel Place, 1980, p.19.

se perd dans le désert ; il crayonne les contours évanescents d'un livre qui gomme l'image même de sa disparition. Le livre glisse doucement, difficilement vers son absence : cette chute fragile, infinie, n'est qu'un songe, et pourtant on peut en repérer quelques traits, voire certaines preuves" ⁹⁴. Si l'effacement est donc une tâche impossible, d'autant plus à mesure qu'elle prend la forme d'un projet écrit, il est pourtant possible de pressentir et d'éprouver ce qui pourrait s'en approcher. Le fragment est là également pour nous permettre de l'effleurer. C'est alors que la totalité fermée sur elle-même se voit brisée. Cela, tant chez Blanchot, Derrida et dans une moindre mesure chez Heidegger. Cependant, nous n'assisterons jamais à l'effacement du livre : nous nous désagrégerons bien avant lui. Nous ne verrons jamais l'écriture s'effacer, revenir à la blancheur originelle de la page, se dissimuler sous le grain. Et cela, même si les blancs qui se révèlent entre deux fragments donnent à penser l'effacement ou bien plus, si ils en sont une preuve indéniable. Tout dans l'écriture et dans la textualité se donne à voir et continue de se manifester dans la présence. Nous pourrions également insister sur ce qui est rendu possible par l'effacement : la naissance et la reconnaissance de l'autre-lecteur. L'effacement en effet annonce ce jeu, cet espace où le lecteur peut enfin s'affirmer et danser avec les mots qui se meuvent : "L'effacement, écrit Derrida, n'est pas le contraire de l'inscription. On écrit avec de la cendre sur de la cendre qui communique avec

⁹⁴ - *Etudes : Blanchot, Celan, Char, Derrida, Des forêts, Fredikson...*, Paris, POL, 1990,

l'expérience du don, de la non-garde, du rapport à l'autre comme interruption de l'économie, cette expérience de la cendre est aussi la possibilité du rapport à l'autre, du don, de l'affirmation, de la bénédiction, de la prière ..."⁹⁵. Pourtant, il y a sûrement paradoxalement un scandale éthique propre à l'effacement, au "tout doit s'effacer", qui demeure ... si l'éthique commence avec "N'oubliez jamais". A ce moment précis, une confusion se profile, voire de la gêne ... le vœu d'effacement deviendrait une aberration parmi d'autres, un crime, ou plus encore, ce qui le perpétue. Ainsi la "phénoménologie" à laquelle nous convierait ce vœu d'effacement constitue peut-être malgré tout un rêve ou un manque d'être pour l'autre ... Elle est peut-être aussi un risque : oublier le soi, perdre pied face à l'impossible. Doit-elle donc encore devenir une tâche ? Encore et toujours une "tâche d'encre", comme une ultime larme qui persiste et qui nous empêche d'oublier, dernière larme du survivant qui fait revivre les traces, toutes les traces... Effacement impossible donc. Le respect de la différence doit alors se suggérer autrement : serait-ce par l'effacement encore plus radical de toute présence ?

II. 4 Derrida : de l'ontologie à la trace

Si, comme nous l'avons vu jusqu'à présent, Heidegger et Gadamer abordent directement ou indirectement l'écriture dans l'horizon de l'être, Derrida refuse quant à lui toute attribution ontologique concernant l'écriture : "Il n'y a pas de texte présent en général et il n'y a même pas de texte présent-passé, de texte passé comme ayant été-présent. Le texte n'est pas pensable dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence" ⁹⁶. Et Rodolphe Gasché de commenter que si, selon la définition d'Aristote, l'essence est ce qui a été (*to ti ên einai*), le texte général n'est alors certainement pas une essence. En effet, son statut "préontologique" et "préessentiel" lui permet de rendre compte des difficultés fondamentales auxquelles doivent faire face toutes les théories de la textualité : d'avoir à présupposer dans leur explication précisément ce qu'elles sont censées expliquer : l'être ou la présence de leur objet ⁹⁷. En effet, il ne peut y avoir de texte pour Derrida qu'à partir du moment où celui-ci n'est pas, s'il n'est pas doté d'être. Le texte n'a pas de sens propre, il ne relève plus du sens comme tel, c'est-à-dire, en dernière instance, comme "sens de l'être" ⁹⁸. La question du texte se distancie de l'être, et le déporte. Il le marginalise, "en étant lui-même la marge de l'être. Comme cette marge, il n'a pas de statut

⁹⁵ - *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 223.

⁹⁶ - *L'écriture et la différence*, pp. 313-314.

⁹⁷ - Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*. Traduit de l'anglais par Marc-Frédéric Meurice, Paris, Galilée, 1995, p.266.

ontologique" ⁹⁹... Le texte échappe ainsi à toute phénoménologisation, au lieu d'apparaître, il disparaît. Un texte n'est un texte que s'il se cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. Un texte reste d'ailleurs toujours imperceptible. La loi et la règle ne s'abritent pas dans l'inaccessible d'un secret, simplement elles ne se livrent jamais, au présent, à rien qu'on puisse rigoureusement nommer une perception ¹⁰⁰. Aussi, donné dans le texte mais conduisant au-dehors, l'espacement n'est pas une chose, un blanc, mais un "mouvement" qui indique une "altérité irréductible" et que Derrida distingue du "moment" car ce serait le fixer dans le temps et le concevoir comme une présence. Une force de rupture tient à l'espacement qui sépare des autres éléments de la chaîne contextuelle interne (possibilité toujours ouverte de son prélèvement et de sa greffe), mais aussi de toutes les formes de référent présent (passé ou à venir dans la forme modifiée du présent passé ou à venir), objectif ou subjectif. Cet espacement "n'est pas la simple négativité d'une lacune, mais le surgissement de la marque. Il ne reste pourtant pas, comme travail du négatif au service du sens, du concept vivant, du *telos*, *relevable* et réductible dans l'*Aufhebung* d'une dialectique" ¹⁰¹. Aucune phénoménologie, mais aussi aucune herméneutique ne semblent en ce sens possibles. Car l'espacement est toujours ce "tout autre" qui ne se constitue jamais

⁹⁸ - Ibid.

⁹⁹ - Ibid. p. 268.

¹⁰⁰ - "La pharmacie de Platon", *La dissémination*, p. 79.

¹⁰¹ - *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 31.

comme sens, ni comme sens du sens. Il se situe au-delà du sens et de toute forme de présence ¹⁰². Une ellipse de la présence et de l'être, qui coïncide avec la fréquence du mot "jeu" : "Le Mime joue dès lors qu'il ne se règle sur aucune action effective, et ne tend à aucune vraisemblance. Le jeu joue toujours la différence sans référence, ou plutôt sans référent, sans extériorité absolue, c'est-à-dire aussi bien sans dedans" ¹⁰³. Le jeu est ici l'unité du hasard et de la règle. Ainsi, "négativement", précise à cet égard Michel Haar, "le jeu équivaut-il à une absence, l'absence d'une origine fondative, l'absence de fondement, l'absence de principe (...). Positivement, ce jeu traverserait, envelopperait en quelque sorte et excéderait la question de l'être, puisqu'il n'est "pas un jeu dans le monde" ¹⁰⁴, pas un jeu ontique, mais une trace dont le jeu reporte le sens de l'être. Le jeu déjoue l'identité comme les dualités : "On pourrait appeler *jeu* l'absence du signifié transcendantal comme

¹⁰² - Selon Habermas, Derrida aurait choisi de s'orienter vers un contexte monothéiste pour instaurer une rupture à l'égard du paganisme heideggerien : magie de l'être que l'on pourrait qualifier d'aveugle à tout ce qui ne serait pas relatif à une révélation et à une invocation de la présence (des Dieux). Or un tel choix en faveur du monothéisme hébraïque, qui agit au cœur de l'écriture, demeure une façon de privilégier l'absence. Habermas se réfère alors à la thèse de Susan Handelman selon laquelle le choix derridien de l'Écriture, pour s'opposer au logocentrisme occidental s'inscrit bel et bien dans le sillage d'une réémergence de l'herméneutique rabbinique sous une forme déplacée : "Derrida cherche à dissoudre la théologie gréco-chrétienne pour nous ramener de l'ontologie à la grammatologie, de l'Être au texte, du logos à l'Écriture" (cité dans *Le discours philosophique de la modernité*, pp. 217-218). L'écriture comme non-lieu de l'absence deviendrait alors le reflet de l'absence de Dieu et du Dieu absent. En ce sens, la critique du logocentrisme, encore trop radicalement à l'œuvre selon Derrida chez Heidegger, serait une manière de récuser la présence des Dieux. Critique qui trouverait donc dans l'écriture des recoins d'absence privilégiés

¹⁰³ - *La dissémination*, Paris, Gallimard, 1972, p.367.

¹⁰⁴ - Michel Haar, "Le jeu de Nietzsche dans Derrida", *Revue philosophique de la France et de l'étranger. Derrida*, avril-juin 1990, n° 2, p.220.

illimitation du jeu" ¹⁰⁵. La dissémination peut ainsi s'entendre comme une "suspension" de l'être. En elle, l'écriture n'est plus ce qui permet de remédier à l'absence de l'autre grâce à l'analogie des signes qui suppléent la présence de la chose en la représentant (dans son absence devenue présence), mais s'annonce bel et bien comme une "rupture de présence", c'est-à-dire, "un certain absolu de l'absence" ¹⁰⁶. Absence de l'être en général, mais aussi de l'être du destinataire empiriquement perceptible, mais aussi de l'écrivain ce qui rend le dit libre, capable de se dire au-delà de la conscience de soi de celui qui écrit. Christian Ferrié, dans *Pourquoi lire Derrida ?*, souligne à cet égard que loin de se réduire à sa dimension sémantique ou herméneutique qui postule une intégrité essentielle du sens, "c'est-à-dire l'unité de cette identité à soi qui en permet l'identification, la reconnaissance et la répétition, le signe écrit comme oral est un graphème, une marque différentielle et effaçable c'est-à-dire essentiellement altérable, dont l'identité à soi est dissociée d'avec soi (...) et donc d'être coupée de toute prétendue origine" ¹⁰⁷. Le texte n'est alors plus constitué par des traits de l'être, mais par un tissu de traces, qui renvoient sans fin à quelque chose d'autre que soi, et qui ne se soumettent jamais à l'unité et la totalité. Le concept de trace apparaissant, selon Giorgio Agemben, comme l'effort le plus déterminé pour repenser le paradoxe aristotélicien de la puissance, le geste

¹⁰⁵ - *De la grammatologie*, p. 73.

¹⁰⁶ - *Ibid.* p. 374.

¹⁰⁷ - *Pourquoi lire Derrida ? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Paris, Kimée, 1998, pp. 123-124.

du scribe qui trempe la plume dans la pensée et n'écrit qu'avec sa puissance (de ne pas écrire). La trace, cette écriture sans présence ni absence, sans histoire, sans cause, sans *archie*, sans *telos*, n'est pas une forme, ni le passage à l'acte d'une puissance, mais "c'est une puissance qui se peut et se supporte elle-même, une tablette pour écrire qui ne subit pas l'impression d'une forme, mais l'empreinte de sa propre passivité, de sa propre amorphie" ¹⁰⁸. Pourtant, c'est miné par la trace et son imperception que le texte peut ouvrir sur une "éthique" ¹⁰⁹ : il n'y a pas en effet d'ouverture sans l'autre mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détour, différance. La trace est précisément ce qui ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent. Notons ici que la trace a pour Derrida et Lévinas une fonction identique. Cette mise en cause du présent est avant tout une confrontation avec les conceptions husserlienne et heideggerienne de la temporalité. Malgré tout ce qui sépare Husserl de Heidegger sur la question du temps, Lévinas et Derrida considèrent que ni l'un ni l'autre ne se sont distanciés d'une conception de la temporalité comme auto-affection. Le temps conçu comme une succession de présents serait le mouvement d'une auto-affection pure où la différence temporelle se produit comme différence du présent par rapport à lui-même, comme différence

¹⁰⁸ - Giorgio Agemben, "Pardes. L'écriture de la puissance, *Revue de philosophie de la France et de l'étranger. Derrida*, Avril-Juin, 1990, N°2, p.143.

¹⁰⁹ - Nous écrivons pour le moment le mot éthique entre guillemets car Derrida se méfie en effet beaucoup de ce terme qui sous-tend, selon lui, toujours une forme de calcul. Voir la fin de notre chapitre I, I.3, Première Partie.

dans le même"¹¹⁰. Or pour Lévinas, ces présupposés de la temporalisation phénoménologique et ontologique sont essentiellement les mêmes. Le temps comme succession de présents demeure le temps de l'origine et du sujet : temps où tout ce qui arrive, selon Lévinas, parce qu'il arrive dans un présent ne surprend et ne perturbe jamais véritablement la maîtrise du sujet. Or la mise en question du présent est liée à un souci de penser le mouvement même de la temporalité l'inscription d'une altérité irréductible par la nécessité de montrer que le temps ne peut être pensé comme une auto-affection pure. Ainsi, là où le temps pensé à partir du présent renvoie à la synchronie de la manifestation et du sujet, le temps pensé comme trace instaure une diachronie irréversible, un temps qui ne se rassemble jamais, un temps marqué depuis toujours par une disjonction qui est la forme même de cette altérité : de l'altérité de l'autre mais aussi celle du sujet. Cette altérité du temps renvoie à un passé sans origine, un passé absolu et irréversible "qui n'a jamais été présent". Seul le passé absolu de la trace permet, selon Lévinas, de respecter l'altérité d'Autrui sans jamais le contraindre à se manifester et à rentrer ainsi dans l'ordre de la connaissance et de la conscience : "La signifiante de la trace nous place dans une relation latérale, inconvertible en rectitude (ce qui est inconcevable dans l'ordre du dévoilement et de l'être) et qui répond à un passé irréversible. Aucune mémoire ne saurait suivre ce passé de la trace. C'est un passé immémorial et c'est peut-être cela

¹¹⁰ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 11.

aussi l'éternité dont la signifiante n'est pas étrangère au passé" ¹¹¹. Une telle signifiante de la trace nous suggère le visage qui n'est qu'à travers la trace de l'absent absolument révolu, absolument passé ¹¹². Le même renvoi à un passé absolu se trouve être au cœur de l'usage derridien de la notion de trace. De ce point de vue nous comprenons pourquoi Lévinas et Derrida associent Husserl et Heidegger dans leur critique du présent malgré tout ce que Heidegger nous a apporté sur la critique de la présence : la passivité du temps, d'un temps par rapport auquel la conscience est toujours en retard, demeure inconciliable avec le sujet transcendantal, mais aussi avec le Dasein toujours à même de se rassembler et d'aller au devant de lui dans l'ekstase de l'avenir.

Toutefois, tous ces points communs ne doivent pas pour autant nous faire occulter une différence majeure qui continue de séparer la pensée de la trace de Lévinas et celle de Derrida. Car si la passivité du temps, son irréductible diachronie renvoie Lévinas à la "sensibilité", elle renvoie pour Derrida plus directement à la question de l'écriture. En effet, selon Lévinas, la passivité du temps se voit justifiée dans la sensibilité et la corporéité : passivité de la responsabilité pour l'autre, responsabilité qui précède toute volonté, qui commence dans la corporéité et dans la sensibilité comme exposition, lieu de passivité, de souffrance et de vulnérabilité. Or pour Derrida la notion de trace renvoie directement à l'écriture. Si le langage est

¹¹¹ - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 198.

nécessaire pour libérer l'idéalité du sens par rapport à un sujet empirique donné et pour permettre ainsi la communication intersubjective, le langage à lui seul ne suffit pas. L'idéalité a aussi besoin de l'écriture parce qu'elle seule peut libérer le sens idéal de sa dépendance par rapport à toute communauté historique déterminée. L'écriture grâce à son pouvoir d'être lue en l'absence de tout sujet empirique, libère l'objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la possibilité juridique pour un objet idéal d'être intelligible pour un sujet transcendantal. La présence du sens libérée de toute facticité ne peut être une fonction de moi en tant qu'individu empirique et fini : la présence du présent, la forme d'une expérience en général, n'est pas mon fait personnel, elle me survit, et c'est la mesure de sa transcendance. Si je veux établir une quelconque pureté de l'expression et la maintenir dans l'horizon de la vérité, je dois donc lui reconnaître une capacité originaire de répétition au-delà de ma mort. Et pour qu'il y ait tradition et progrès de vérité, il faut une transmission par l'écriture: "Dès lors, l'écriture n'est plus seulement l'auxiliaire mondain et mnémotechnique d'une vérité dont le sens d'être se passerait en lui-même de toute consignation. Non seulement la possibilité ou la nécessité d'être incarnée dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale: elle est la condition *sine qua non* de son achèvement interne. Tant qu'elle n'est pas gravée dans le monde, ou plutôt tant qu'elle ne *peut* l'être, tant qu'elle n'est pas en mesure

¹¹² - Lévinas cite à cet égard Paul Valéry : "Profond jadis, jadis jamais assez", *En*

de se prêter à une incarnation qui, dans la pureté de son sens, est plus qu'une signalisation ou un vêtement, l'objectivité idéale n'est pas pleinement constituée. L'acte d'écriture est donc la plus haute possibilité de toute "*constitution*". C'est à cela que se mesure la profondeur transcendante de son historicité"¹¹³. L'idéalité a en effet besoin, pour s'affranchir du monde empirique, de passer par l'écriture qui seule permet de faire abstraction du sujet mondain. Selon Derrida, Husserl a sans doute reconnu la nécessité du langage et de l'écriture pour la constitution de l'idéalité, mais cette nécessité demeure inexplicable. Pour en rendre compte, il faut confronter la conception phénoménologique de la temporalité à l'épreuve d'une réélaboration profonde. Derrida s'efforce ainsi de montrer que la temporalité transcendante, loin d'être seulement ce temps intime de la conscience auquel on accède à partir d'une réduction du monde et du temps du monde, est déjà en elle-même une ouverture au monde et à l'extériorité du signe. L'argumentation se joue ici au niveau de la notion de rétention. La nécessité de la rétention pour l'apparaître du présent, nécessité décrite par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie*

découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Ibid.

¹¹³ - *L'origine de la géométrie*, Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962, p.86. Husserl: "C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel. Par là, aussi, la communautisation de l'humanité franchit une nouvelle étape. Les signes graphiques, considérés dans leurs pure corporéité, sont objets d'une expérience simplement sensible et se trouvent dans la possibilité permanente d'être, en communauté, objets d'expérience intersubjective". p.186.

*de la conscience intime du temps*¹¹⁴, implique pour Derrida un écart au cœur même du présent. Le présent n'est plus alors le lieu d'une identité à soi ou d'une auto-affection qui n'aurait plus rien à voir avec l'extériorité du monde, mais se révèle plutôt comme non-identité, ouverture au monde, espacement. La trace rétentionnelle comme intervalle ou différence, loin de surprendre la présence du présent, la constitue : mais alors l'extériorité sous toutes ses formes habite déjà l'intimité la plus propre du présent. Le mouvement de la temporalisation doit ainsi être pensé à partir de la trace et non plus à partir du présent pur. Au sein de la synthèse indécomposable de la temporalisation à l'œuvre chez Husserl, la protention est aussi indispensable que la rétention. Ces deux dimensions s'impliquent. Ce qui s'anticipe alors dans la protention ne disjoint pas moins le présent de son identité à soi que ne le fait ce qui se retient dans la trace. Cependant, en privilégiant l'anticipation, on risque alors d'effacer l'irréductibilité du "toujours-déjà là" et la passivité fondamentale que constitue le temps. D'autre part, si la trace renvoie à un passé absolu, c'est bien qu'elle nous contraint à penser un passé qui ne peut plus être compris comme un présent-passé. Or, comme "passé" a toujours signifié pour "présent-passé", le passé absolu qui se manifeste dans la trace ne peut plus recevoir le nom de passé : "Autre nom à raturer, d'autant plus que l'étrange mouvement de la trace annonce autant qu'il rappelle : la différence diffère. Avec la même précaution

¹¹⁴ - *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Traduction par

et sous la même rature, on peut dire que sa passivité est aussi en rapport à l' "avenir". Les concepts de *présent*, de *passé* et d'*avenir*, tout ce qui dans les concepts de temps et d'histoire en suppose l'évidence classique, le concept métaphysique de temps en général, ne peut décrire adéquatement la structure de la trace" ¹¹⁵. De la sorte, si la trace doit se comprendre comme une "différencialité", c'est donc au-delà d'une phénoménologie de la conscience ou de la présence comme succession de maintenant: la trace ouvre en quelque sorte l'intimité du temps à l'extériorité, à l'espacement, au non-propre et à toute forme d'altérité: "La trace, écrit Paola Marratti-Guénon, comme différence ou comme délai est ce retard du présent sur lui-même qui le fissure avant toute distinction d'un dehors et d'un dedans. La trace marque l'impossibilité de l'origine et du même coup l'impossibilité de toute ouverture pure: s'il n'y a pas d'origine purement phénoménologique du temps, il n'y a pas non plus de temporalité originellement finie"¹¹⁶. Cette différence originaire, Derrida la nomme donc *différance*, mot où il faut entendre les deux sens du verbe "différer", lequel signifie sans doute "ne pas être identique" (on dira, par exemple, que le présent *diffère* de lui-même), mais aussi "remettre à plus tard" (et on dira alors que le présent est toujours un présent *différé*, que c'est toujours demain qu'il sera un présent pleinement présent). C'est cette différence qui produit, entre autres

Henri Dussort, préface de Gérard Granel, Paris, PUF, 1964, p. 43.

¹¹⁵ - *De la grammatologie*, p. 97.

¹¹⁶ - *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1998, p.207.

effets, l'histoire.

Il y a histoire, parce que dès l'origine, le présent est comme en retard sur lui-même¹¹⁷. Sa possibilité fait qu'aucun signe ne devient présent à lui-même. Le signe fait le détour par d'autres signes et d'autres textes. La différence devient alors plus originelle que l'identité : "Au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se différenciant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette différence serait la première ou la dernière trace si l'on pouvait encore parler ici d'origine ou de fin"¹¹⁸. Toutefois, nous pouvons nous demander ici avec Vincent Descombes si l'au-delà de la "logique de l'identité" renvoie à un au-delà de la dialectique ou bien à un au-delà qui appartiendrait encore à la dialectique ? En effet, "l'au-delà de la dialectique n'est-il pas inévitablement un au-delà dialectique ?"¹¹⁹. Et est-ce qu'un tel problème n'imposerait que l'on réinterroge la place de Hegel chez Derrida ?

¹¹⁷ - Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p.170.

¹¹⁸ - *Marges*, pp. 77-78.

¹¹⁹ - *Opus cité*, p.171.

II. 5 L'ombre de Hegel chez Derrida

Si notre travail s'est élaboré à partir d'un principe de transgression de l'identité qui s'écrit au sein de l'idéalisme spéculatif, ou plus précisément, comme nous l'avons souligné dans l'introduction, d'un certain "travail" de l'identité, il nous incombe néanmoins de reconnaître que l'apport de Hegel pour la déconstruction demeure réel. Sans vouloir rendre compte de manière exhaustive de cet apport (ce qui nous emmènerait trop loin par rapport à la question de l'écriture), nous pouvons néanmoins dire que Derrida reconnaît notamment dans sa célèbre conférence de 1967 sur "La différence", qu'il est inévitable de repasser par Hegel, de traverser à un moment donné, son "ombre immense"¹²⁰. Il s'agit en effet moins de "rompre avec lui, ce qui n'a aucune sorte de sens ni de chance", mais d'opérer "une sorte de déplacement à la fois infime et radical"¹²¹. Derrida admet que le débat avec Hegel est infini et interminable. "La partie que Derrida joue contre le Maître-philosophe durera toujours", écrit à cet égard Vincent Descombes: "Mais comment la

¹²⁰ - La dernière note de "Violence et métaphysique" fait précisément écho à Hegel et au thème de la différence pure : "La différence pure n'est pas absolument différente (de la non-différence). La critique par Hegel du concept de différence pure est sans doute ici, pour nous, le thème le plus incontournable. Hegel a pensé la différence absolue et a montré qu'elle ne pouvait être pure qu'en étant impure", *L'écriture et la différence*, p. 227.

¹²¹ - *Marges*, p. 15.

déconstruction pourrait-elle gagner, à ce jeu où les victoires sur le Maître sont aussitôt inscrites dans la colonne des défaites du disciple (toute victoire au *jeu du Maître* est une victoire du *Maître du jeu?*)"¹²². Il y a sans aucun doute une grandeur et une singularité de la pensée dialectique qui reposent dans son effort pour atténuer et relever les oppositions binaires de l'idéalisme classique. En elle, le dehors, le monde ne sont plus un accident mais constitutifs d'une effectivité dont on ne peut plus faire l'économie. La vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et l'altération, c'est au contraire celle qui les supporte et se conserve en elles: "C'est seulement par la mise en jeu de la vie, écrit Hegel, qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie, mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pour elle évanescant, qu'elle n'est que pur *être pour soi*. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne*; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome"¹²³. Derrida reconnaît à cet égard lui-même dans une note de "Violence et métaphysique" que "l'altérité, la différence, le temps ne sont pas *supprimés* mais *retenus* par le savoir absolu dans la forme de l'*Aufhebung*"¹²⁴.

¹²² - *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p.174.

¹²³ - *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p.153.

¹²⁴ - *L'écriture et la différence*, p. 190.

L'esprit révèle sa force en se confrontant à ce qui semble toujours la contester. Cela étant dit, dans un tel processus dialectique, l'esprit ne s'aliène que pour mieux se retrouver et ne s'altère que pour mieux s'identifier. Ainsi, aucune gratuité, et aucune folie ne se laisse percevoir dans un tel univers de calcul. Pensée à l'intérieur du mouvement de la dialectique, la différence n'est plus qu'un simple moment de l'identité véritable. Le négatif se conçoit avant tout par sa relation avec le positif. La différence n'est plus alors que le passage nécessaire et transitoire d'une présence originelle à une présence finale, une simple médiation se laissant "relever" en fin de compte dans l'identité à soi de l'Esprit absolu. Si l'altérité constitue le moment de l'aliénation dans lequel l'Esprit se détourne de soi, c'est toujours pour mieux revenir vers soi, enrichi par un tel détour. L'autre n'a donc de sens que s'il réintègre la totalité dont il n'est qu'un moment. Hegel affirme ainsi son entière fidélité à la philosophie du logos : "Il a déterminé l'ontologie comme logique absolue", souligne à cet égard Derrida: il a rassemblé toutes les délimitations de l'être comme eschatologie de la parousie, de la proximité à soi de la subjectivité infinie. Et c'est pour les mêmes raisons qu'il a dû abaisser ou subordonner l'écriture. Lorsqu'il critique la caractéristique leibnizienne, le formalisme de l'entendement et le symbolisme mathématique, il fait le même geste: "dénoncer l'être-hors-de-soi du logos dans l'abstraction sensible ou intellectuelle. L'écriture est cet oubli de soi, cette extériorisation, le contraire de la mémoire intériorisante, de l'*Erinnerung* qui

ouvre l'histoire de l'esprit" ¹²⁵. Et si la critique hégélienne de l'écriture s'estompe face à l'alphabet, c'est parce qu'en tant qu'écriture phonétique, elle remplit sa tâche de secondarité, à savoir qu'elle s'efface devant la voix respectant ainsi "l'intériorité idéale des signifiants phoniques, tout ce par quoi elle sublime l'espace et la vue, tout cela en l'écriture de l'histoire, c'est-à-dire celle de l'esprit infini se rapportant à lui-même dans son discours et dans sa culture" ¹²⁶. Ce qui trahit en revanche l'écriture non-phonétique, c'est la vie. Elle menace du même coup le souffle, l'esprit, l'histoire comme rapport à soi de l'esprit. Elle en est la fin, la finitude, la paralysie. Coupant le souffle, stérilisant ou immobilisant la création spirituelle dans la répétition de la lettre, dans le commentaire ou l'*exégèse*, confinée dans un milieu étroit, réservée à une minorité, elle est le principe de mort et de différence dans le devenir de l'être ¹²⁷. Si l'écriture s'efface, il en va de même pour la lecture qui doit s'effacer au profit de l'ouïe du s'entendre parler qui permet au sujet de se rapporter à soi dans l'idéalité. Pour Hegel, la lecture, quand elle n'est pas écoute, perd le caractère spirituel de l'entendement au profit d'une matérialité, d'une visibilité due à l'impression écrite. C'est dire si celle-ci se doit de masquer tant que faire se peut cette matérialité. A cet égard l'écriture phonétique de type alphabétique est au

¹²⁵ *De la grammatologie*, p. 39

¹²⁶ - Ibid.

¹²⁷ - Ibid., pp.40-41.

sommet de la "hiérarchie théologique des écritures"¹²⁸. Elle est donc aussi l'écriture de l'esprit, à savoir, celle qui réalise l'*Aufhebung* des autres écritures, en particulier de l'écriture hiéroglyphique. Cependant, ce qui trahit toujours l'écriture elle-même, dans son moment non phonétique, c'est la vie et la présence à soi dans le souffle. Si le moment non phonétique menace l'histoire et la vie de l'esprit comme présence à soi dans le souffle, c'est qu'il menace la substantialité, cet autre nom métaphysique de la présence, de l'*ousia*. D'abord sous la forme du substantif. L'écriture non-phonétique brise le nom. Elle décrit des relations et non des appellations. Le nom et le mot, ces unités du souffle et du concept s'effacent dans l'écriture pure¹²⁹. On comprend ainsi la tension qui traverse l'écriture hégélienne qui se doit d'être au plus près de la parole. C'est à cet égard ce que signale Adorno: de même qu'on parle d'anti-matière, les textes hégéliens sont des "anti-textes": "Tandis que le degré extrême d'abstraction que produisent et revendiquent ses plus grands textes, répond à une tension extrême de la pensée objectivante se libérant de l'immédiateté de l'expérience subjective, ses livres ne sont pas à proprement parler des livres, mais la transcription d'un exposé oral"¹³⁰. Adorno et Derrida s'accorderaient ainsi pour déceler chez Hegel une condamnation de l'écriture. Trop sensible, trop matérielle -

¹²⁸ - Voir Michel Lisse, *L'expérience de la lecture. I, La soumission*, Paris, Galilée, 1988, p.81.

¹²⁹ - *De la grammatologie*, p. 41.

¹³⁰ - *Trois études sur Hegel*, Traduction collective, Paris, Payot, 1979. Pour un approfondissement de la lecture adornienne de Hegel, nous nous permettons de renvoyer à André Hirt, *Versus. Hegel et la philosophie à l'épreuve de la poésie*, Paris, Kimé, 1999.

tout en incarnant une des plus belles créations de l'esprit – elle empêche non seulement le travail de la mémoire, l'appropriation du sujet, mais surtout elle marque l'éloignement de la Chose par rapport à elle-même. En revanche, la parole vive, ce qui pour Hegel se présente comme le dialecte (souabe), incarne déjà une singularité et une spiritualité. En somme, il apparaît manifeste que l'horizon du savoir absolu appelle la soumission de l'écriture à la parole, au logos et la réappropriation de la différence, l'accomplissement de ce que Derrida appelle la "métaphysique du propre". Si Hegel est *aussi* le penseur de "la différence irréductible"¹³¹, si ses opérations sont décisives pour Derrida, elles doivent cependant être excédées en vue de respecter toujours davantage l'irréductibilité de l'autre¹³².

Ainsi, si Derrida côtoie Hegel, c'est en quelque sorte pour mieux s'en détacher. La trace n'a précisément aucune connotation hégélienne puisqu'elle ne se laisse réduire

¹³¹ - *De la grammatologie*, p.41.

¹³² - Selon Derrida, le discours de Nietzsche peut à certains moments illustrer une forme de dialectique. Il combine en effet sans cesse thèse et antithèse sans qu'il soit cependant possible d'opérer une synthèse. Ainsi, par exemple, Nietzsche condamne la femme tantôt comme "puissance de mensonge", tantôt comme "puissance de vérité". Enfin, la femme est reconnue "au delà de cette double négation, affirmée comme puissance dissimulatrice, artiste, dionysiaque" (*Eperons. Les styles de Nietzsche*, p. 49). Faut-il en conclure que Nietzsche se soumet alors au pouvoir d'une dialectique ? "Pour que ces trois types dénoncés forment un code exhaustif, pour qu'on tente d'en reconstituer l'unité systématique, il faudra que l'hétérogénéité parodique du style, des styles, soit maîtrisable, et réductible au contenu d'une thèse". Or une telle réduction est bien impossible dès l'instant où l'on prend en compte tous les excès de sens du texte par essence "hétérogène". C'est donc bien l'hétérogénéité qui doit l'emporter pour Derrida en vue de reconnaître pleinement l'altérité sans jamais la réduire. La proximité avec Hegel n'est en ce sens pas

par aucune saisie (dialectique). En outre, ce que Derrida élabore à partir à la notion de trace depuis Husserl et d'après Lévinas, c'est bel et bien un principe d'insoumission au sein de l'écriture qui viendra conditionner une ouverture éthique. Il n'y a en effet pas d'éthique possible sans cet état d'irréductibilité absolue. Cela, Lévinas tend manifestement à le radicaliser.

sans une distance fondamentale.

Chapitre III

Les richesses inattendues de l'écriture : une possibilité pour l'éthique.

III. 1 Du visage à l'écriture : Lévinas

A) - *Le face-à-face et le primat de l'oralité:*

"C'est (...) vers un pluralisme qui ne fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer ; et, si cela peut être osé, rompre avec Parménide"¹. Pour Lévinas, la figure de Parménide n'incarne pas seulement une époque déterminée de la philosophie, mais beaucoup plus profondément, l'esprit même de la rationalité occidentale : dans son essence la philosophie est parmédinienne. Née avec Thalès et la détermination de l'eau comme principe de toute chose, le premier discours de l'Occident se définit par l'ouverture de l'horizon de la totalité. Il est découverte du tout et du divin comme tout, du tout qui enveloppe tout. Discours radical, la philosophie demeure sans histoire, égale à elle-même, selon le mot de Rosenzweig, "de l'Ionie à Iéna"². Elle est cette répétition inlassable de la catégorie unique qu'est la totalité³. Or, c'est en se présentant comme totalité et unité que la vérité s'est fermée à l'infini de l'altérité. Pensé dans l'espace restreint et totalisant de l'être,

¹ - *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1989, p.20.

² - *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p.21.

³ - C'est en ce sens que le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques demeure un Dieu adéquat à la raison, un Dieu qui ne saurait altérer l'autonomie de la conscience, se retrouvant toujours elle-même après toutes ses aventures, "retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers ses pérégrinations, ne va que vers son île natale" (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 188).

l'autre n'a jamais été préservé. La compréhension de l'être, écrit à cet égard Gérard Bailhache, maintient "le Même dans le Même et déploie une circularité. Elle repose sur une structure de renvois permanents où le périple accompli reconduit au point de départ. L'éponyme de la philosophie est Ulysse. Elle ne connaît pas le mouvement sans retour. Elle est fixée dans l'être"⁴. La compréhension philosophique se produit comme une forme sous laquelle se manifeste le refus de l'engagement dans l'Autre, l'attente préférée à l'action, l'indifférence à l'égard des autres. Le destin de l'autre a toujours été une soumission à la violence de l'être : l'Un et le même restent les premiers et les derniers mots. Dans la connaissance, ce rapport à la présence c'est-à-dire à l'être, dans l'ontologie qui se fait lieu originel ou partie du sens, se retrouvent les très larges et quasi formelles structures du schéma néo-platonicien du retour et de l'union, dont la philosophie moderne depuis Descartes – malgré toutes ses variations – aura conservé le cadre, et dont, à l'autre bout de son histoire, dans la thématique hégélienne et husserlienne à laquelle si visiblement elle aboutit, on distingue encore clairement les contours: "Ces structures marquent en effet le retour à soi de la pensée absolue, l'identité de l'identique et du non-identique dans la conscience de soi se reconnaissant pensée infinie, « sans autre », chez Hegel"⁵. La sévérité de Lévinas à l'égard de Hegel est explicite. Pour Lévinas, l'autre doit avant tout m'apparaître à partir d'une asymétrie, me demandant ce que je ne puis jamais

⁴ - *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, PUF, 1994, p.167.

accomplir pleinement. Je vais vers l'autre sans revenir à moi. L'asymétrie en faveur de l'autre se maintient toujours. Or chez Hegel, la lutte à mort et la relation maître-valet contient la recherche de la reconnaissance. La reconnaissance est par conséquent un acte de réciprocité: chacun est pour l'autre ce que l'autre est pour lui. Mais dans la vie et la lutte à mort, le jeu des formes se répète dans la conscience. La reconnaissance n'est plus réciproque mais inégale. La conscience dépendante préfère en effet la servitude à la mort pure et simple. La recherche de la reconnaissance par l'autre fait donc naître une relation inégale pour le valet. Le discours hégélien se voit en ce sens dominé par le retour à soi et la réconciliation⁶. Or pour Lévinas, cette prévalence de l'inégalité et de l'identité est interrompue par le visage humain. Le visage excède toute ontologie et se pose comme altérité irréductible. C'est là le commencement de l'éthique. Se manifester comme visage, c'est s'imposer au-delà de la forme phénoménale, se présenter d'une façon irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face-à-face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa

⁵ - "De l'Un à l'Autre", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*, Paris, Le Livre de Poche, p.147.

⁶ - La sévérité de Lévinas à l'égard de Hegel n'est pas cependant sans ambiguïtés. Si sa lecture de Hegel est *fondamentalement* critique, elle sait aussi discerner certains apports de l'hégélianisme. Nous renvoyons ici à Robert Bernasconi, "Lévinas, Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation", *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, Livre de poche, 1991: "Hegel, (...) figure sur la liste des moments où l'histoire de l'ontologie a été *interrompue* par un Dire de la transcendance, liste qui rappelle quelque peu celle des noms de l'être chez Heidegger ou de ceux de la "supplémentarité" chez Derrida. Mais cela ne signifie pas une réconciliation avec Hegel...", p.358.

faim: "La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard; à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* - l'idée adéquate"⁷. Il nous met face à l'au-delà de l'être, la hauteur de *l'absolument Autre*. Le visage occupe alors une place déterminante parce que c'est "Dieu" qui "vient à l'idée" dans le face-à-face avec le prochain. Lévinas évoque ainsi l'humilité d'un Dieu qui, à propos de celui qui souffre affirme: "Je suis avec lui dans la détresse"⁸. Or, une telle humilité ou cette "descente" de Dieu en proximité des hommes appartient à l'interpellation du moi par le visage. Au-delà de l'être est une troisième personne qui ne se définit pas alors par le soi-même et l'ipséité. Elle est possibilité de cette "troisième position d'irrectitude radicale qui échappe au jeu bipolaire de l'immanence et de la transcendance, "le profil qui, par la trace, rend le passé irréversible, c'est le profil du "Il". *L'au-delà* dont vient le visage est la troisième personne. Le pronom *Il*, en exprime exactement l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme toute dissimulation – et dans ce sens – absolument inenglobable ou absolue, transcendance dans un passé ab-solu"⁹. *L'illéité* de la troisième personne qui dans le visage s'est déjà retirée de toute révélation et de toute dissimulation,

⁷ - *Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche, 1992, p.43.

qui a passé, - cette illéité - n'est pas un "moins que l'être" par rapport au monde où pénètre le visage, c'est toute l'énormité, toute la démesure, tout l'infini de l'absolument autre, échappant à l'ontologie. Cette capacité du visage à annoncer l'au-delà de l'être est déterminée par le fait que son altérité n'est pas saisie passivement et par rapport à un horizon égologique précis mais n'intervient qu'en tant que principe qui structure le réel et la signification. Le visage n'est pas saisi par l'ego ou par la conscience. C'est lui au contraire qui saisit et surprend la conscience en la constituant comme telle et en instaurant l'événement du sens. Une différence qui ne soit pas une simple réduction, tel est ce dont témoigne la manifestation du visage qui se révèle comme intrinsèquement lié au face-à-face et à l'oralité.

Penser en vue d'autrui, c'est avant tout rendre compte d'un enchaînement de questions et de réponses dans le discours. Dans le discours je m'expose à l'interrogation d'autrui et à cette urgence de la réponse – pointe aiguë du présent – m'engendre pour la responsabilité¹⁰. Ici, la responsabilité n'est plus un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la

⁸ - Psaumes, 91.15.

⁹ - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 199.

¹⁰ - Voir, *Totalité et infini*, "Séparation et discours", p.45-80. On assiste ici à une radicalisation de la responsabilité ainsi qu'à une subordination explicite de l'éthique à la morale. On peut en effet dire avec Paul Ricoeur que si au "plan juridique, on déclare l'auteur responsable des effets de son action et, parmi ceux-ci, des dommages causés. Au plan moral, c'est de l'autre homme, autrui, que l'on est tenu responsable". *Le juste*, Paris, Esprit, 1995. La morale est en effet bien agissante chez Lévinas à travers l'obligation à laquelle elle nous soumet, mais aussi à travers sa norme qui va s'avérer particulièrement obsédante.

relation éthique. Autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens responsable de lui. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, "c'est *son* affaire"¹¹. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui: et je suis sujet uniquement en ce sens. C'est moi qui supporte tout: "Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres", rappelle à cet égard Lévinas en citant Dostoïevski¹². Nous sommes responsables non pas à cause de fautes que j'aurais commises, mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres. Le moi a ainsi toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres. Or c'est en particulier dans le langage que je deviens signe pour l'autre, que je suis appelé une fois de plus dé-posé de ma suffisance, une fois de plus pour autrui dans l'obligation de répondre à l'Autre tout en répondant de lui. En cela, le langage est moins une connaissance d'autrui que le lieu de la rencontre responsable avec l'Autre. Quand je lui parle, j'en appelle à lui. A cet égard, Blanchot écrit que "la révélation qui ne se produit pas dans l'espace éclairé des formes est toute entière parole. Autrui s'exprime et, dans cette parole, il se propose comme autre"¹³. C'est ainsi que la relation à l'autre semble originellement avoir lieu comme discours. Le

¹¹ - *Éthique et infini*, Paris, Livre de poche, p.95.

langage n'est pas ici l'élaboration, la reconnaissance ou la constitution subjective et intersubjective d'un sens, d'une vérité, mais l'épreuve du déploiement ou de la non-identité. Il n'est pas la conquête, même toujours inachevée, de la transparence mais l'épreuve de l'opacité. Le langage ne constitue donc pas uniquement un site concret pour le sens éthique, mais est aussi son élément originel où la distance elle-même rend possible le respect. Ce faisant, si l'autre me parle, il me parle en annonçant l'infini étranger à toute espèce de possession, je lui parle comme je parle à celui que je ne peux atteindre ni réduire. C'est donc bien par la parole que se noue invisiblement la relation éthique, par le face à face qui m'engage à me projeter hors de moi-même. Et lorsque Lévinas écrit que dans l'expression du visage "l'être qui se manifeste assiste à sa propre expression et par conséquent en appelle à moi"¹⁴, on assiste alors à un véritable principe de dénucléation de l'étantité d'autrui et une mutation à l'événement d'altérité qui affecte le sujet sur le mode d'un être appelé au langage. Etienne Feron remarque à ce propos que le discours sur des substances traduites par des substantifs se dénoue en un discours disant l'événement du langage comme verbe. Même la simple formule "le visage parle" laisse entendre ce glissement du nom à l'événement de la parole. Le visage parle : ici le verbe n'est pas d'abord un nom désignant une action. Il fait vibrer verbalement l'étant comme événement de la parole. Le visage parle : c'est l'étant lui-même qui se mue en

¹² - *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p.310, Ibid.

événement, en verbe ¹³. Le sujet se trouve ainsi libéré de sa propre facticité, l'ipséité devient gracieuse, comme allégée des lourdeurs de l'égoïsme. La transcendance est cependant toujours celle d'un moi dans la mesure où seul un moi peut véritablement répondre à l'injonction d'un visage qui me dit "*tu ne commettras pas de meurtre*". L'infini vient paralyser le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la "nudité de l'ouverture absolue du Transcendant"¹⁶. Aussi, poser l'être comme Désir et comme bonté, ce n'est pas isoler au préalable un moi qui tendrait ensuite vers un au-delà : "C'est affirmer que ce saisir de l'intérieur – se produire comme soi – c'est se saisir par le même geste qui se tourne déjà vers l'extérieur pour extra-verser et manifester – pour répondre de ce qu'il saisit – pour exprimer ; que la prise de conscience est déjà langage ; que l'essence du langage est déjà bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et

¹³ - *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 79.

¹⁴ - *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 70.

¹⁵ - Etienne Feron, "L'horizon du langage et le temps du discours" : "La responsabilité consiste initialement à ne pas pouvoir se dérober par le silence au discours qu'ouvre le visage", *Cahiers du centre d'études phénoménologiques*, Louvain-La-Neuve, 1981, p.72.

¹⁶ - *Totalité et infini*, p.217. "Tu ne commettras pas de meurtre", est une prescription qui donne d'ailleurs l'essentiel de la révélation, le reste étant probablement une tentative de penser le sens de ces simples mots dans toutes leurs implications, puisque "Tu ne tueras pas" signifie aussi "Tu feras tout pour que l'autre vive". Voir Catherine Chalier: "Lévinas aime ainsi à rappeler la disposition des dix commandements sur les Tables de la Loi dans nombre de synagogues: "Je suis l'Eternel" fait face à "Tu ne tueras pas", comme si, pour connaître l'Eternel, il fallait commencer par prendre conscience de la centralité absolue de ce commandement, le *penser* et le *vivre* dans toute sa radicalité comme dans le moindre de ses détails. Le visage du prochain, dans sa vulnérabilité mais aussi sa droiture, en ferait

hospitalité. L'autre n'est pas la négation du Même comme le voudrait Hegel" ¹⁷. L'égologie se décline ainsi à l'accusatif, le sujet ne se dit que par ces deux mots "me voici". Elle constitue avant tout un don dans le présent à l'appel d'autrui, don qui n'est jamais répété car il est à chaque fois unique, "ce singulier jamais assignable en quelque lieu, ne tenterait d'exprimer que ce "me voici", déjà étouffé lorsqu'il se trouve écrit"¹⁸. En ce sens, il nous faut peut-être concevoir à ce niveau de la réflexion lévinasienne une certaine primauté de la forme orale sur l'écrit. La reconnaissance de l'Autre semble en effet supposer les aléas offerts par l'oralité. Il paraît primordial, en suivant une partie de l'argumentation du *Phèdre* de Platon, de maintenir une différence entre l'ordre objectif de la vérité, celui qui s'établit impersonnellement dans les écrits, et de la raison dans un être vivant "discours vivant et animé, discours ainsi capable de se défendre de lui-même ..." ¹⁹. Ce discours n'est pas le déroulement d'une logique interne préétablie, mais s'avère être une constitution de vérité dans une lutte entre deux penseurs, avec tous les aléas de la liberté. De ce point de vue, souligne à cet égard Michel Dupuis, le langage écrit est comme le fossile, "la trace touchante, et complexe de l'événement primordial",

constamment mémoire", *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p.96.

¹⁷ - Ibid., pp. 341-342.

¹⁸ - Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, p. 336.

¹⁹ - *Totalité et infini*, p. 70. Lévinas semble ici fidèle à un interdit judaïque qui frappe l'écriture et garantit la transmission orale du savoir: "Celui qui met par écrit des légendes n'aura point de part à la vie future", ou encore: "Quiconque confie à l'écrit les *halakot* (règles de conduite pratique du judaïsme) est comparable à celui qui jette la Torah aux flammes", *Talmud de Babylone*, "Traité Guittin", 60b., (cité par Claude Hagège dans

mais il manque de ce qui faisait la vie de l'événement et son caractère magistral. Le langage écrit fait partie des choses et de la situation, alors que la parole proférée se détache de la situation, coupe et permet l'action. Il existe ainsi une véritable trahison de l'écrit, qui n'est pas si éloignée de la trahison du dit. "Le procès de l'un n'est-il même pas le procès de l'autre? Cadavre ou simulacre, l'écrit est trompeur: "D'autant mieux qu'il est faible, l'écrit trahit sans vergogne, quand il est laissé en pâture, comme n'importe quelle oeuvre (un outil, par exemple), aux curieux - en l'occurrence aux graphologues qui sont de mauvais lecteurs"²⁰. Or contrairement à ce qui se passe dans l'écrit, le rapport du langage oral suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs. La révélation de l'Autre à moi ²¹ a lieu dans une relation qui semble demeurer orale.

B) - Le visage et ses traits:

Malgré cette primauté apparente de l'oralité, nous pouvons peut-être tout aussi fondamentalement interpréter le rapport au visage autrement. En effet le visage peut être compris, non comme ce qui bannirait tout rapport à l'écrit, mais au contraire comme un rapport qui le sous-entendrait. Il s'agirait alors tout d'abord de concevoir

L'homme de paroles, Op. Cité, p.72).

²⁰ - *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1996, p.194.

²¹ - *Totalité et infini*, p.70.

le visage comme un texte compris à partir de l'expression de son regard et de ses traits. Il deviendrait en cela possible de reconnaître une nature scripturale du rapport à l'altérité, tel qu'il se déploie dans le contact de la signifiance du dire. Ainsi nous pourrions ici sans doute se rendre compte d'un certain malentendu où l'on peut tomber à partir du moment où l'on veut voir dans la relation "face à face" un privilège uniquement accordé au discours oral. Cela, même si Lévinas consent à accorder une place prédominante à l'argumentation du *Phèdre* dans *Totalité et Infini*. Il lui accorde en fait une place sans pour autant la laisser parler à sa place. Car comme l'affirme plus tard Lévinas dans la préface de *Au-delà du verset*, dans la mesure où le langage est capable d'exprimer toujours plus qu'il ne dit, et que le signifiant déborde toujours les limites du signifié, que le dire excède le dit, "la parole humaine est déjà écriture" ²². En tant qu'expression de l'autre, en tant que contradiction de l'infini dans le fini, en tant que trace, présence d'une absence, la parole s'identifie à l'écriture indépendamment du fait qu'elle est ou non écrite au sens littéral du terme. L'écriture subsiste dans le langage "avant que le stylet ou la plume ne l'imprime comme lettre sur des tablettes, le parchemin ou le papier" ²³. Car le langage n'a pas le pur statut d'instrument, il ne s'épuise pas dans la lettre de ce qu'il prescrit, thématise ou enseigne, mais constitue encore l'énigme de l'expression, du visage, il est ce mystère attaché à la révélation de ce qui ne se

²² - *Au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

dévoile pas, lié, comme le souligne justement Augusto Ponzio, à "la littéralité d'un rapport où l'invocation, le contact, la présence, l'entretien constituent le texte, au lieu que ce qui est communiqué et représenté se réduit au prétexte. Comme trace, comme écriture – écriture intransitive, et non pas transcription – comme "écriture littéraire", discours qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre – le langage *présent* (c'est 'l'expression', 'le visage') et ne se limite plus à représenter"²⁴. En ce sens, avec (et non pas seulement après) le visage, l'écriture constitue cette expérience privilégiée qui tend également à rediscuter l'emprise du même, voire, à invalider son autorité. Ceci dans la mesure où l'inscription du discours dans l'écriture implique que le dire de l'auteur, comme manifestation de ses mouvements de l'âme, est excédé par le dit du texte. Le sens du texte s'enfuit toujours et fuit l'ordre du même imposé par l'auteur. Si le livre, comme le dit Kant, doit être l'objet d'un droit, s'il est bel et bien une propriété²⁵, il demeure une propriété que nous pourrions qualifier d'"ouverte", puisqu'il appartient aussi, et peut-être avant tout, à celui qui le lit et l'interprète. Il est cette éclosion de lettres affranchies, toujours naissantes et renaissantes, et n'appartient en un sens qu'à l'universalité du langage. Le signifiant vient même parfois ouvrir à un horizon de sens qui n'est plus limité par l'auteur et

²⁴ - *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas. Suivi de deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp.27-28.

²⁵ - *De l'illégitimité de la reproduction des livres*, 1785, in *Qu'est-ce qu'un livre?*, Textes de Kant et de Fichte, Traduits et présentés par Jocelyn Benoist, Paris, PUF, 1995, p.119-132.

son étroitesse. La relation à l'écriture est de ce fait immédiatement liée à une destitution de la présence des sujets égoïstes. Une destitution qui brise le privilège d'une communication actuelle et consensuelle, où tout se dit *présentement* sans permettre au temps du désaccord d'éclorre, pour en définitive ouvrir l'horizon infini et universel de la lecture. Le texte annonce ainsi la rupture avec la réciprocité et l'entente entre des présences ²⁶. La lecture devenant une ouverture sur un autre sens que le sens dicté par l'auteur, et qui laisse être l'*Ereignis* du texte. Ici se rencontrent incontestablement Lévinas et Gadamer. Si pour l'herméneutique romantique, il est question de se réapproprier un sens originel déterminé par l'auteur, pour Gadamer

²⁶ - L'entente orale peut en effet atténuer la portée du sens. Derrida va jusqu'à souligner que l'altérité de sens peut être annihilée dans le face à face, relation sans faille et sans transcendance : "Parler à quelqu'un, c'est sans doute s'entendre parler, être entendu de soi, mais aussi et du même coup, si l'on est entendu de l'autre, faire que celui-ci répète *immédiatement en soi* le s'entendre-parler dans la forme même où je l'ai produit. Le répète *immédiatement*, c'est-à-dire reproduise l'auto-affectation pure sans le secours d'aucune extériorité. Cette possibilité de reproduction, dont la structure est absolument unique, se donne comme sans limite sur le signifiant, puisque celui-ci a la forme de la non-extériorité" (*La voix et le phénomène*, p. 90). Il y a d'autre part une défaillance propre à l'oralité amplement illustré dans le *Panathénaïque* où Isocrate s'expliquant sur son abstention politique souligne qu'il est impossible de contrôler une parole publique avec la même fermeté que si l'on réfléchissait à part soit. Or le dialogue offre les mêmes inconvénients : à la fin du *Panathénaïque* (para. 230), Isocrate, après avoir été critiqué par un élève habile et expérimenté qu'il réfuta avec succès, confie son insatisfaction : "Pour moi, j'étais déçu. Sans doute avais-je dialogué avec succès, mais j'avais trop perdu de mon jugement et je ressentais une satisfaction orgueilleuse qui ne convient pas à mon âge : j'étais rempli d'un trouble adolescent". Il a dialogué plus qu'il ne fallait (par. 234). Tout dialogue comme toute parole publique sont pour lui l'occasion d'un trouble, d'une émotion, d'un plaisir facile. Ils représentent une perte de maîtrise, de maturité et de jugement. Le dialogue s'oppose ainsi au partage véritable que constitue l'écriture. Car l'écriture est cette pratique réfléchie qui exclut le risque de pathétique et de subjectivité que comporte toute parole. Isocrate, *Discours*, Paris, Les Belles Lettres, 1972. Voir sur Isocrate, Monique Dixsaut, "Isocrate contre les sophistes sans sophistique", *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Minuit, 1986, p.63-85.

en revanche, ce n'est pas l'expérience de l'auteur qui compte mais bel et bien ce qu'il énonce, à savoir, son message²⁷. Comprendre un texte, ne consiste pas à s'en remettre à une vie passée, mais devient une participation (actuelle) de ce qui est dit. Ainsi, il ne s'agit pas à proprement parler d'un rapport immédiat entre un auteur et un lecteur, mais d'une contribution au message que nous adresse le texte. Nous comprenons de cette façon le sens indépendamment de l'image que nous pouvons nous faire de l'autre. Tel est pour Gadamer le privilège du texte littéraire qui éloigne d'une interprétation subjectiviste. En effet, comprendre n'est pas une transposition psychique, l'horizon du sens de la compréhension ne peut pas se laisser circonscrire intégralement ni par l'intention originelle de l'auteur, ni par l'horizon du destinataire pour qui le texte était écrit à l'origine. Il s'agit ainsi de se rendre attentif à ce que permet d'ouvrir un texte, au monde naissant, à l'altérité jaillissante. Le message est pour cette raison toujours rendu présente. "Comprendre, précise à cet égard Jean Greisch à propos de Gadamer, ne peut consister à reconstituer les traits d'un visage perdu ; car ce visage comme toute réalité historique ne nous est livré que comme trace (*Ueberbleibsel*)"²⁸. La compréhension instaure en effet une ouverture sur le monde où les visages apparaissent en faisant l'objet d'une attention nouvelle. En ce sens, le texte n'énonce pas une fusion absolue avec le même, les intentions de

²⁷- L'interprétation n'est en effet plus une opération qui cherche à resubjectiviser une signification objective, elle est une signification interne du texte lui-même.

²⁸ - *Herméneutique et grammatologie*, p. 193.

l'auteur, mais se confond avec le partage et l'entrée dans l'horizon de la possibilité. Car le texte *est* l'auteur sans pour autant être vraiment lui, il devient aussitôt étranger. L'auteur est en quelque sorte comme un père à l'égard de l'altérité de son fils ²⁹. Au cours de son entretien avec François Poirié, Lévinas détermine à ce égard la lecture comme une filialité. Par l'interprétation, le lecteur participe au "destin" de l'écrivain. Un grand texte, une grande œuvre, participe de cette essence de l'écriture au sens religieux du terme et appelle une interprétation. Il y a toute une destinée nouvelle à travers l'interprétation. Là aussi, il y a filialité à l'égard de ce futur lecteur qui est moi, qui a un rapport de filialité avec moi, et qui en même temps lira librement l'œuvre qui est en moi, et qui l'interprétera selon son être à lui. On ne peut pas penser qu'il y a ici une multiplication du miracle de la filialité, mais simplement penser que le miracle de filialité est plus complexe et qu'avoir un fils, ce n'est pas seulement le laisser à son sort. C'est au contraire toute sa vie, tout ce qu'il lira, tout ce qu'il écrira qui m'appartiendra d'une certaine façon à travers ce fils et à travers l'œuvre³⁰. L'étrangeté demeure cependant toujours nourrie d'identité car l'auteur reconnaît en même temps une part d'altérité qui lui échappe. C'est cette altérité qui est d'ailleurs constitutive de l'idée même de création créative d'un sens nouveau.

²⁹ - " La possession de l'enfant par le père, n'épuise pas le sens du rapport qui s'accomplit dans la paternité où le père se retrouve, non pas seulement dans les gestes de son fils, mais dans sa substance et dans son unicité. Mon enfant est un étranger (Isaïe 49)...", *Totalité et infini*, p.299.

³⁰ - *Emmanuel Lévinas*, François Poirié, Paris, La Manufacture, 1992, pp. 97-98.

porteuse d'un autre message dont l'auteur doit cependant se sentir toujours responsable. Il y a ainsi une responsabilité infinie d'un auteur pour son écrit qui ouvre et découvre une autre possibilité d'être au monde, comme il y a une responsabilité du lecteur face aux sens qu'il découvre. S'il y a toujours un père attaché à chaque mot, celui-ci sait respecter le cheminement et l'émancipation du sens, l'étrangeté de son devenir, il n'emprisonne pas la signification dans l'enclos de la subjectivité. C'est à cet égard le propre de la grande littérature pour Lévinas de signifier au-delà de la situation qui l'a engendrée. Les grands textes contiennent un au-delà du premier signifié, un surplus de sens, des significations innombrables qui excèdent le vouloir-dire ³¹ de l'auteur ou du père. Le lecteur se doit ainsi de souffler sur les cendres ardentes, afin de ranimer des questions enfouies, entrer en dialogue avec le texte et faire jaillir son non-dit. Cette sollicitation demeure singulière, elle constitue "la part irremplaçable apportée par chacun et par chaque instant au message" ³².

Ainsi, de manière plus implicite mais tout aussi intensément que dans le face-à-face, l'écriture vient bouleverser l'illusion du même en rendant impossible toute véritable réciprocité. Elle donne naissance à une véritable asymétrie irréductible, puisque l'écrivain est toujours déjà lui-même l'autre du lecteur, autre et perpétuellement incompris. L'écrivain appartient ainsi à un langage que personne ne parle vraiment,

³¹ - *L'au-delà du verset*, p. 135.

³² - *Ibid.* p. 316.

son écriture est toujours soumise à la différence, à l'extériorité absolue, à cette errance dont nous parlions à propos de Derrida. C'est en cela que l'écriture voit son destin irrévocablement lié à l'exil au nomadisme qui expulse l'auteur et le lecteur d'eux-mêmes, tout en inquiétant la mêmété, notre égoïsme. Aussi, se laisser porter par la lecture, pour se laisser emporter dans les incertitudes de la vie nomade, c'est déjà répondre de l'altérité, s'élever ou s'initier à la responsabilité. C'est en ce sens que Lévinas parle de la littérature comme ce qui nous élève immédiatement à la conscience de l'autre, aux devoirs qu'il exige, aux trahisons qu'il subit³³. Le livre s'affirme bien dans ces conditions comme une véritable ouverture à la transcendance: "La littérature est l'aventure unique d'une transcendance enjambant tous les horizons du monde (...). La littérature rappelle l'essence humaine du nomadisme. Le nomadisme n'est-il pas la source d'un sens, apparaissant dans la lumière qui nous renvoie aucun marbre, mais le visage de l'homme ..."³⁴. Le soi dans l'écriture se trouve donc expulsé hors de lui-même, au-delà du même : c'est depuis cette exigence que la rencontre avec l'autre a vraiment lieu. La fidélité à l'autre semble se confondre avec ce principe de dénucléation que constitue tout rapport à l'écrit. Cette fidélité est exclusive dans la mesure ou respectueuse de l'autre, elle approfondit une certaine infidélité à l'égard de l'être ou de l'être-soi.

³³ - *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975,

³⁴ - *Ibid.*

Ceux-ci ne sont que négativement, ils sont pris en considération uniquement parce qu'ils supportent l'autre.

III. 2 De l'écriture à l'écriture : les exigences herméneutiques de Lévinas.

A) - L'écriture, le dit et le dire:

On peut écrire pour répondre à un instinct de survie, écrire sous la menace, comme pour entreprendre une discussion privée entre soi et la mort, confie Hermann Broch³⁵. L'écriture apparaît alors comme ce qui sème le vent d'une culpabilité irréductible, si paradoxale que vivante. L'on se souvient à cet égard de Virgile mourant, désireux de détruire l'*Enéide* qui ne lui semble que trop peu répondre à une double exigence de perfection éthique et esthétique. C'est ainsi que Hermann Broch

³⁵- Cité par Alexandre Leupin dans "La fiction d'Auschwitz (Hermann Broch et Maurice Blanchot), *L'Esprit Créateur*, p. 57 ; Fall 1984, vol. XXIV, N° 3.

réaffirme l'urgence et la nécessité de détruire la tour d'ivoire de l'écrivain, impératif qui ne peut que s'affirmer dans le registre de la foi : "Ma croyance est qu'en ces temps-ci la tour d'ivoire est devenu immorale. Aujourd'hui, il ne peut plus être permis de consacrer dix-sept années à une œuvre ésotérique comme l'a fait Joyce" ³⁶. A travers ces mots, Hermann Broch n'est guère éloigné de Blanchot qui évoque le "mensonge d'une existence de papier, la mauvaise foi d'une vie qui figure la vie, qui s'éprouve en des épreuves de mots et se dispense d'être en mimant ce qu'elle n'est pas"³⁷. C'est peut-être en ce sens qu' Auschwitz et tous les génocides appellent malgré tout une nécessité : celle d'écrire en nous tenant toujours attentif aux crises et aux crimes. De ce point de vue, l'écriture devient, non ce qui remplace l'être, mais ce par quoi le rapport immédiat et suffisant à l'être n'est plus possible. Cela est en tout cas flagrant chez Lévinas. En effet, nous avons vu comment l'écriture en appelle à une autre humanité dans l'homme. Elle est ce détour qui nous rend l'altérité à la fois familière et irréductible. Tout se passe comme si la relation au livre venait compromettre l'égoïsme en faisant peser sur l'être l'ombre d'un autre radicalement autre. L'écriture se donne dès lors comme une véritable expérience du désengagement du moi dans le soi, elle brise la complaisance tout en s'affirmant comme une médiation entre deux différences, l'entre-deux, l'écart qui distancie et rapproche. Ecrire semble revenir dans un tel contexte à donner du sang à l'encre, à

³⁶ - Lettre à l'auteur de Aldous Huxley, cité par Alexandre Leupin, opus cité.

³⁷ - *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.256.

faire un "don de sang" pour la survie toujours improbable de l'autre. Il y aurait donc quelque chose d'éminemment éthique dans l'expérience de l'écriture. Or étant donnée la portée d'une telle expérience, et comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, il n'est pas tout à fait sûr que l'argumentation de *Totalité et infini* veuille déprécier l'écriture en faveur du discours oral. Ne cherche-t-elle pas plutôt en effet, au sein de l'opposition de l'oral et de l'écrit, à déceler une autre différence, plus décisive, à savoir, la différence entre le "dit" et le "dire" que développe *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ?

Si nous revenons ici sur cette question, c'est parce qu'elle nous semble capitale. Ce que cherche avant tout à identifier Lévinas dans *Autrement qu'être*, c'est bel et bien le moment qui précède la parole articulée (moment de l'objectivation) où l'on est saisi et déjà engagé dans et par l'altérité de l'autre homme. Or le "dire" constitue cette inquiétude encore non-verbalisée pour l'autre qui a besoin du dit pour se partager tandis que le "dit" a besoin du "dire" pour éviter de se perdre dans l'ordre objectif. L'anarchie du "dire" éthique se soustrait à l'*arché*, à l'archie de l'énonciation, réduite à une simple excroissance du dit apophasique. Le "dire" est en ce sens une rupture avec la prévalence du "dit" de l'être. Ce qui importe alors à cet ordre linguistique, comme l'explique Thomas Wiermer, c'est qu'il ne perde pas

de mémoire sa provenance d'une relation qui ne cesse d'interrompre la synchronie du dit et de réclamer l'indépendance des sujets parlants du système objectivable de leurs propos. Or, même si le dit oubliait ou refoulait cette dépendance (et cette vocation) et se posait comme autonomie, il resterait marqué"³⁷. Dans ce contexte de renvoi du "dire" au "dit" et du "dit" au "dire", l'écrit peut désormais être compris comme ce "dit" qui ne se suffit pas à lui-même, qui renvoie à un autrement qu'être. Tel est l'horizon herméneutique auquel est indiscutablement lié Lévinas : "Dans l'écrit certes le dire se fait pur dit, simultanéité du dire et de ses conditions. Le discours interrompu rattrapant ses propres ruptures, c'est le livre. Mais les livres ont leur destin, ils appartiennent à un monde qu'ils n'englobent pas, mais qu'ils reconnaissent en s'écrivant et en s'imprimant et en se faisant préfacier et se faisant précéder d'avant-propos. Ils s'interrompent et en appellent à d'autres livres et s'interprètent en fin de compte dans un dire distinct du dit"³⁹. Le texte possède ainsi une valeur exégétique qui empêche le langage de s'enfermer dans l'éternel présent de l'écrit. On peut souligner à ce propos que tout en faisant le constat d'un excès du

³⁷ - *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.256.

³⁸ - "Une écriture de la mémoire", *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première*, sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1993, p. 401. Le dire ne dit pas mais signifie, *Autrement qu'être* ... Tout autre est le dit. Il est une œuvre de langage à l'état construit. Cf. aussi Henry Maldiney : "Un dit est l'intégrale, globalement définissable, de tous les énoncés qui se rencontrent en lui et s'articulent entre eux en vue et à partir de son unité stable. Le dit atteint à son état de rigueur dans le texte". "Une phénoménologie à l'impossible", p.7, *Etudes phénoménologiques*, Tome III, n° 5, 1987.

³⁹ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.264-265.

monde sur le dit, Lévinas laisse à penser que le dire peut lui-même, en tant que relance incessante car altérante du dit, sinon englober, du moins épouser les nervures mêmes du réel au point de l'accomplir. Autrement dit, le Dire contient en lui-même un dédire qui l'excède au même moment comme tel. Ou encore : l'écriture loge en elle une désécriture qui l'habite comme son intime étrangeté. On écrit toujours contre un autre livre que l'on a soi-même écrit auparavant et dans lequel on ne se reconnaît plus – quand ce n'est pas contre le livre d'un autre – et une telle violence, exercée contre soi-même ou contre un autre que soi, est constitutive de l'acte même d'écrire ⁴⁰. Il y a toujours par conséquent une exigence herméneutique qui l'emporte sur la forme définitive d'un écrit, comme s'il s'agissait en fait de retrouver une parole vive, fluidifiante, en aval de l'écriture, dans la Torah orale qui la suit, non de manière définitive mais selon un jeu de va-et-vient permanent du dit au dire, puis du dire au dit. C'est ainsi, à tout le moins, que s'annonce un *autre* et véritable rapport aux livres qui ne va pas sans entraîner une lecture infinie.

⁴⁰ - Cf. Nathalie Depraz, *Ecrire en phénoménologie, "une autre époque de l'écriture"*, La

B) - Un autre rapport aux livres:

Selon l'exigence herméneutique que Lévinas vient à définir, le livre tend à être interprété comme une véritable source d'émancipation. Grâce à lui, l'homme se libère de l'appartenance à une seule et même terre. L'avènement de l'écriture n'est pas dans ce cas synonyme d'une quelconque subordination de l'esprit à la lettre, mais marque une substitution de la lettre au sol : "L'esprit est lié dans la lettre et il est enchaîné dans la racine"⁴¹. Le livre s'oppose en ce sens à tout esprit d'identité, au paganisme qui assujettit l'esprit dans un lieu⁴². Cette opposition est décisive puisque c'est sur le sol aride du désert où rien ne se fixe, que le "vrai esprit descendit dans un texte pour s'accomplir universellement"⁴³. En accompagnant le nomadisme, le livre s'érige ainsi contre le paganisme, qu'il faut penser comme une "impuissance radicale à sortir du monde" puisque les dieux sont dans la nature. Or c'est bien au-delà que le livre nous mène, et d'autant plus lorsqu'il s'agit de l'*Écriture*. S'il y a une totalité de lois, totalité finie, fermée, elle doit malgré tout toujours permettre une ouverture : l'écriture ne peut plus être épuisée, la loi n'est en

Versanne, Encre Marine, 1999, p. 144.

⁴¹ - *Difficile Liberté*, p. 183.

⁴² - Dans *Ecrire sur la nuit blanche. L'éthique du livre chez E. Lévinas et E. Jabès*, (Québec, Presses Universitaires de Québec, 1992) Christian Saint Germain souligne que c'est ici la judaïté qui s'exprime contre le paganisme heideggerien et qui s'acharne à vivre à rebours de cette vie immédiate, à déchirer tout pacte visant à rapprocher d'une existence au ras du sol. Peuple du désert luttant contre le désert dans le monde, peuple du désastre luttant contre le désastre d'un retour à l'être. Cf. "Avant-dire", opus cité.

quelque sorte plus impeccable ⁴⁴. L'écriture constitue en ce sens pour Lévinas la modalité même du langage qui en appelle à l'interprétation : "Les fermes contours des versets qui se découpent dans les Saintes Ecritures, ont en effet un sens obvie qui est aussi énigmatique"⁴⁵. Les versets ont la particularité de solliciter une exégèse appelée à dégager dans le sens immédiatement donné de la proposition, des significations simplement impliquées qui en appellent encore elles-mêmes à l'interprétation sans interdire de nouveaux recours aux versets déjà interprétés : "Du point de vue purement religieux, vie de l'écriture même de par les âmes ou de par la pensée des exégètes. Révélation continuée"⁴⁶. Il y aurait en cela au cœur de l'écriture sainte une "sainte ambiguïté". Le signifiant n'irait pas en effet immédiatement vers le signifié. L'écriture convie ainsi le lecteur toujours au-delà de lui-même : "L'écriture est toujours prescription et éthique, parole de Dieu qui me commande et voue à l'autre. Écriture sainte avant d'être texte sacré. Expression par excellence. Elle perce et trouble autant *au-monde* qu'*ouvert-aux-écritures*. mais dont on oppose si facilement, et avec tant de réalisme prétendu lucide, la pure

⁴³ - *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 183.

⁴⁴ - En effet, les lettres de la Loi incluent en elles-mêmes leur possibilité de changement : "Oui, œil pour œil. Et toute l'éternité et tout l'argent du monde ne peuvent guérir l'outrage qu'on a fait à l'homme. Blessure qui saigne pour tous les temps, comme s'il fallait la même souffrance pour arrêter cette éternelle hémorragie" (*Difficile Liberté*, p.210). La lettre de la loi, même ancienne, ou peut-être parce qu'elle n'est ni vraiment ancienne ni nouvelle et qu'elle est finalement toujours présente, est une révélation, un dire prétextuel, un autre ordre ou un ordre de l'autre.

⁴⁵ - "Écrit et sacré", *Introduction à la philosophie de la religion*, édité par Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Cerf, 1989, p. 356.

persévérance dans l'être et le souci de soi, au dé-inter-essement qui serait utopique et simplement édifiant dans le *pour-l'autre* de l'humain" ⁴⁷. Lévinas vient de cette manière à penser que le statut propre du Livre et des Saintes Ecritures ne tient pas au récit dogmatique de l'origine surnaturelle de celles-ci, mais plus justement à cette expression du visage de l'autre homme dont elles proviennent. Lévinas parle alors de "l'ouverture d'un site moral sur l'autre, l'éclairage d'un paysage sur l'autre"⁴⁸. Le recours au verset ne chercherait pas dans un tel contexte à censurer ou à légitimer, dans une perspective dogmatique, mais à ouvrir, dans une perspective de respect, de nouvelles possibilités d'interprétation. La liberté dans le choix des versets caractériserait ainsi l'herméneutique rabbinique. Tout le texte biblique, canonisé par la tradition judaïque, sert alors de contexte à l'interprétation judaïque qui se joue, selon une idée chère à Gadamer, entre le texte et son lecteur, sans grands égards pour l'auteur. Si l'ouverture est profonde, elle a cependant lieu contre toute espèce de fascination mystique. Il importe à cet égard de souligner le rapport singulier de Lévinas à la tradition des lectures bibliques et talmudiques qui se veut fidèle au judaïsme lituanien, opposé aux "excès" du hassidisme et à toute piété qui subordonne l'étude à l'ardeur du cœur ⁴⁹. Prenant de fermes distances vis-à-vis de la

⁴⁶ - Ibid.

⁴⁷ - Ibid. p. 361.

⁴⁸ - *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977, p. 95.

⁴⁹ - Contrairement à l'enthousiasme hassidique qui sollicite davantage les cœurs, l'étude engage avant tout une exigence rationaliste. Lévinas se situe ainsi dans la tradition pharisienne qui remonte aux sages du Talmud, passe par les commentateurs rationalistes

Cabbale, de sa théosophie et de sa réhabilitation du mythe, il avoue son admiration pour Maïmonide et sa méfiance envers ceux qui préfèrent les images aux concepts. Catherine Chalier rappelle en ce sens combien Lévinas dénonce l'ensorcellement par l'obscurantisme religieux et condamne le mysticisme de ceux qui, sous prétexte de se tenir en plus grande proximité du divin que le commun des mortels, finissent par se brûler les yeux en entraînant les naïfs dans leur perte. La mise en garde de Rachi – "Qu'ils n'entrent pas enivrés dans le Sanctuaire" (*Lévitique*, 10.2) – en exergue du premier chapitre de *Difficile Liberté*, peut, en ce sens, servir de guide à l'approche de la réflexion lévinassienne sur le judaïsme⁵⁰. Il s'agit pour Lévinas de "travailler" avec les textes et étudier en eux dans quelle mesure ce qu'ils enseignent sur le monde divin peut signifier quelque chose pour l'homme⁵¹.

médiévaux, Rachi en particulier, reconnaît dans Gaon de Vilna le précurseur du rabbinisme moderne et intellectualiste, et se reconnaît en définitive dans l'orientation dialogique de la pensée juive du vingtième siècle, à savoir, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber. Cette tradition se veut "rationnaliste", au moins dans la mesure où elle montre un souci de se préserver des travers où la pensée se perd, c'est-à-dire, certains sentiments et mystères. Cf. David Banon, "Une herméneutique de la sollicitation", dans *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Ed. Verdier, 1984, pp. 99-115. Voir aussi, Julius Guttmann, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Traduit de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Gallimard, 1994.

⁵⁰ - Lévinas. *L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 28.

⁵¹ - Catherine Chalier : "Ainsi, par exemple, lisant un *midrach* selon lequel chaque goutte de pluie destinée à abreuver les sillons des champs est dirigée par dix mille anges pour pouvoir arriver à destination", il refuse de se laisser émouvoir par cette image et n'en tire aucune certitude concernant l'existence des anges, mais il l'interprète de façon allégorique en attirant l'attention sur la signification morale de l'image. Les anges feraient ici mémoire aux hommes de ce que 'le problème du monde affamé ne peut se résoudre que si la nourriture des possédants et des pourvus cesse de leur apparaître comme leur propriété inaliénable, mais se reconnaît comme un don reçu dont on a à rendre grâce et auquel les autres ont droit". Cf. *Du sacré au saint*, p. 77, *L'utopie de l'humain*, p. 29.

Le défi herméneutique consiste alors à refuser de concevoir le texte comme un vestige ou comme un monument dont la "vraie vie est absente" ⁵² : il est donc nécessaire de lui redonner la vie à chaque lecture. La distance qui sépare le texte du lecteur est l'intervalle où se loge le devenir même de l'esprit. Elle laisse seulement pleinement signifier et renouveler le sens ⁵³. De la sorte, nous comprenons que la foi pour Lévinas n'équivaut à aucune adhésion passive, mais à la découverte, grâce à la Bible et ses commentaires que l'humanité se dévoile par l'autre. Les livres constituent ainsi l'essentiel du spirituel. Leur respect est primordial. "En son lien nécessaire à l'herméneutique que tout livre appelle, note Catherine Chalier, puisque, loin de s'imposer violemment comme une évidence qu'il faut admettre, il reste tributaire de l'interrogation humaine, ce respect atteste de la plus haute liturgie. Il éveille au sens d'une existence religieuse non tributaire d'un contenu précis de croyances, insoumise à l'effroi devant le numineux ou au tremblement face aux prestiges du sacré. Ce respect ouvre en effet, selon Lévinas, au sens de la transcendance et constitue la vie même de la foi, la sève dont elle se nourrit, l'air vif indispensable à sa respiration" ⁵⁴. Et si l'entrelacement des questions et des réponses issu du texte implique toujours le risque que les commentaires se perdent dans une part de fiction, ce n'est pas pour autant qu'ils se voient condamnés. Car il n'y a pas

⁵² - Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 187.

une source unique des Ecritures. Par conséquent, tout commentaire comporte une positivité que tout homme se doit de respecter : "Pour l'homme d'aujourd'hui, l'attention au message, moment religieux de toute lecture des livres et de toute jouissance poétique, est liée à une venue du sens de derrière les signes, d'emblée donnés : sa venue à la rencontre d'une herméneutique" ⁵⁵. Une particularité de Lévinas face à l'écriture revient en ce sens avant tout à récuser le motif théo-téléologique qui est le motif central de toute herméneutique chrétienne qui va toujours de la lettre à l'esprit. Ce mouvement de "traduction", précise Jean Greisch, est l'opération constitutive de la Bible chrétienne, comme le montre Northrop Frye dans son ouvrage *The Great Code*⁵⁶. L'herméneutique juive, telle que l'envisage Lévinas, contrecarre un tel mouvement pour privilégier le sens littéral en refusant la possibilité d'une détermination de sens par l'esprit qui freinerait alors l'interprétation. Aussi, cette attention à la lettre, "aile repliée de l'esprit" ne doit pas être synonyme d'une fermeture puisque le sens littéral est à déchiffrer et à interpréter : le verset lui-même comporte son propre au-delà. Pas plus chez Lévinas que chez Gadamer, continue d'expliquer à cet égard Jean Greisch, on ne peut en rester à la distinction classique des trois opérations : "*subtilitas explicandi, subtilitas intelligendi subtilitas applicandi*. La *subtilitas applicandi* est une dimension

⁵³ - *Au-delà du verset*, p. 203.

⁵⁴ - Lévinas. *L'utopie de l'humain*, p. 17.

⁵⁵ - *Au-delà du verset*, p. 206.

⁵⁶ - *L'âge herméneutique de la raison*, p. 182. *The Great Code*, Traduit en français par

constitutive de la compréhension, pour autant qu'elle ouvre la compréhension du verset sur le *midrach*. La structure même du verset garantit l'ouverture du verset sur les lectures futures. Par là, le lecteur participe à la révélation de l'Écriture"⁵⁷. Dans l'immanence de sa structure, l'Écriture renvoie toujours à un au-delà d'elle-même. Le sens demeure toujours irréductible et sans cesse éveillé par le dialogue : la réponse d'un rabbin appelle la question d'un autre ⁵⁸. Aucun temps, même celui qui voit la venue du Messie ne peut mettre un terme à ces questions. Le dit écrit dans le texte religieux, contient plus qu'il ne semble contenir de prime abord. Cependant, n'est-ce pas là le propre de toute écriture se demande alors Lévinas ?

En effet, le sacré ne commence-t-il pas dans *toute* lecture et même, dans une certaine mesure, dans tout langage ? L'interprétation ne constitue-t-elle pas – déjà quand elle porte sur des propositions qui ne sont pas des versets, mais par exemple, de simples vers ou de belles lettres – la façon même dont se fait entendre parmi nous une voix radicalement *autre* ? "Sa possibilité n'atteste-t-elle pas, dans tout langage méritant écriture et livre et qui ne s'en tient pas à une simple transmission

Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1984.

⁵⁷ - *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 182.

⁵⁸ - A cet égard, on peut lire dans le Talmud que "Lorsqu'un homme meurt, c'est comme si la Thora s'en allait". Alors que dans la cabale les noms de Dieu constituent comme une sphère figée et objective, le Talmud repose sur la conviction opposée, à savoir que "le Dieu révélé dans ses Noms reçoit un sens à partir des situations humaines, de misère ou de bonheur, où il est invoqué" : "L'Éternel est proche de tous ceux qui l'invoquent" (Psaume CXLV, 18). (*L'au-delà du verset*, p. 151).

de renseignements ou de signaux (si tant est qu'aucun langage puisse s'en tenir là), une puissance poétique, la sonorité d'une voix seconde déchirant ou couvrant la première, le bruit d'innombrables sens se pressant derrière celui qui se trame sur la surface visible du texte ? L'autre sens perçant, déchirant, le même-message. Le message – l'altérité – perçant l'identité du même"⁵⁹. Par l'écriture, la langue accède en effet à un nouveau rythme temporel et expose son dit à la reprise permanente. Le dit n'est donc plus dit définitivement, mais étant dit ou écrit, s'ouvre à l'infini de la lecture, de telle sorte qu'il exige toujours un *autrement dit*. C'est en ce sens que la lecture devient la part de chacun, dans l'épiphanie de la Raison qui a besoin de chacun. Aucune lecture ne dissipe le secret ou l'énigme plurivoque du vrai livre : mais, dans chacune, "au-delà des possibles qu'enferme un projet d'écrivain, germent les vies innombrables et futures – ou antiques – de l'Écrit"⁶⁰. Le livre n'est plus la fixité du sens mais devient alors son ouverture, son propre mouvement. C'est toujours selon un principe d'expulsion hors de l'être que l'écriture est alors systématiquement pensée. Aussi, il incombe peut-être de se demander quelle est la légitimité d'une telle expulsion, d'une telle décision qui refuse tout *entrelacement du même et de l'autre*. Le même doit-il être systématiquement pensé aussi négativement ?

⁵⁹ - "Écrit et sacré", pp. 356-357.

III. 3 La pensée de l'être et la question de l'autre : Heidegger et Derrida, critiques de Lévinas.

Si Lévinas refuse tout compromis et par conséquent tout jeu d'entrelacement du même et de l'autre, c'est parce qu'il y aurait selon lui une violence que la philosophie occidentale prise dans ses principales argumentations exercerait sur l'étant singulier dès le moment où elle le pense dans l'horizon de l'être. Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonner la justice et la liberté ⁶¹. C'est à ce niveau que Lévinas, nous l'avons déjà souligné, pressent une prédominance de l'Un et de l'être qui perdure jusqu'à Husserl et Heidegger. S'opposant à une interprétation aussi radicale, Derrida vient à souligner qu'il n'existe pas de domination pure et simple de l'être sur l'étant. Il n'y a en ce sens aucune pertinence à vouloir penser la "différence pure" au-delà d'une contamination. Or il semble que Heidegger nous l'indique au demeurant déjà lui-même. S'acheminer vers l'être, c'est toujours en effet pour Heidegger décider de se dérober aux prises du calcul, c'est rendre grâce à la douceur qui l'habite. Il y a incontestablement une

⁶⁰ - *Sur Maurice Blanchot*, p. 56.

Douceur – au-delà de cette violence apparente que nous avons évoquée plus haut ⁶² – qui se laisse penser chez Heidegger liée à ces moments si décisifs pour sa pensée où prédominent le silence, le secret qui tendent à préserver l'être de toute exhibition et de toute démonstration. L'expérience de la pensée se décline ainsi dans la patience. Il s'agit de se tenir à l'écoute, de laisser venir à soi les pensées, "nous ne parvenons jamais à des pensées, écrit Heidegger, elles viennent à nous" ⁶³. C'est seulement par l'intériorisation de la sérénité à laquelle la nature nous initie parfois que la pensée en tant que pensée de l'être trouve son chemin. Il importe de se rendre attentif pour entrer dans la proximité essentielle des choses, de sauvegarder leur déploiement dans la présence. L'être étant ce qu'il est dans la mesure où il s'est d'avance refusé à la prétention du calcul, "plus proche de l'homme, écrit Heidegger, que tout étant où l'homme fait ses plans et s'organise" ⁶⁴. Aussi, s'il y a une pensée essentielle de l'être, c'est bien celle qui ne postule aucune hégémonie et qui n'impose aucun assujettissement. La pensée dont les pensées ne calculent pas, "je l'appelle la pensée essentielle" ⁶⁵ : "Pensée essentielle" où résonne en silence le vœu d'une approche toujours plus douce de l'être, bien au-delà des "calculs sur l'étant au

⁶¹ - *Totalité et infini*, p. 129.

⁶² - Première partie, II.2. Voir à ce propos l'évocation de la douceur par Michel Haar dans "La pensée et le Moi chez Heidegger : les dons et les épreuves de l'être", *Revue de métaphysique et de morale*, oct-déc., 1975.

⁶³ - "L'expérience de la pensée", *Questions III et IV*, Traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1990, p. 15.

⁶⁴ - "Qu'est-ce que la métaphysique ?", *Questions I et II*, Traduit par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1990, p. 80.

moyen de l'étant " et qui soit à même d'entendre, de répondre à la "voix silencieuse de l'être". Cette voix silencieuse (de l'être) sans laquelle il n'y aurait ni pensée, ni langage puisque la pensée n'est que la réponse à l'appel sans voix de l'être, et le langage, l'énonciation expresse de cette réponse. Ainsi, pour Heidegger, vouloir mener une expérience initiale de l'être, c'est aller là où le silence s'en rend annonciateur, là où il est possible de percevoir et d'accueillir sa voix silencieuse, son mystère. Il y a donc une douceur de l'être qui se laisse-être, de même qu'il y a une douceur du laisser-être. Cette douceur n'étant pas l'autre de la tension et par conséquent une pure passivité. Car il y a bel et bien un souci qui se cache "dans la douce rigueur et la rigoureuse douceur du laisser-être" ⁶⁶. Cette douceur n'est pas apathie, elle est plutôt cette tension qui prépare l' "attention". Une telle approche plus douce de l'être à laquelle semble ainsi nous convier Heidegger, est peut-être ce qui peut nous permettre de penser une reconnaissance de l'autre plus harmonieuse, c'est-à-dire plus fidèlement a-conceptuelle. Depuis le silence de l'être. avant toute emprise logique et rationnelle, il ne serait pas en effet contradictoire de penser l'accueil de l'autre. Accueil paisible en deçà de toute violence, annoncé par le silence qui garde le secret de l'être ou de l'autre. Accueil de l'être ou de l'autre donc, de l'autre (comme) femme, présence qui est discrètement une absence, "accueil humain, écrit Lévinas, où le langage qui se tait reste une possibilité essentielle. Ces

⁶⁵ - Ibid.

allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner de ses pas les épaisseurs secrètes de l'être, n'est pas le trouble mystère de la présence animale et féline dont Baudelaire se plaît à évoquer l'étrange ambiguïté" ⁶⁷. Parce que la douceur est une force paisible, elle se prédispose à l'accueil de l'Autre reconnu comme extrême discrétion de l'Autre nourri de ses secrets, et ne peut s'accomplir que sous la forme du respect absolu. La douceur est pour nous ce moment à partir duquel l'attention à l'Autre est rendue possible, ce moment du repli dans l'attente patiente du déploiement, ce lieu où tout se joue quant à l'Autre, le "Très Haut". Car c'est peut-être seulement lorsqu'il se voit affranchi de tout ordre logique et calculateur, que l'être respectueux de son mystère, peut venir reconnaître l'Autre sans l'assujettir ni l'enclorre. Derrida reconnaît à cet égard d'ailleurs qu'il n'y a "ni responsabilité ni décision éthico-politique qui ne doive traverser l'épreuve de l'incalculable ou de l'indécidable. Il n'y aurait autrement que calcul, programme, causalité, au mieux l'impératifs hypothétiques" ⁶⁸. S'il ne s'agit pas pour Heidegger de recevoir l'Autre depuis la douceur qui abrite l'être, il n'en reste pas moins que la présence implicite et voilée de cette douceur (ontologique) n'est pas sans annoncer l'importance que Lévinas lui accorde, cette fois-ci dans l'horizon de l'autrement qu'être. Tout se passe comme si, méditant sur l'au-delà de la violence

⁶⁶ - "De l'essence de la vérité", *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 190.

⁶⁷ - *Totalité et infini*, p. 129.

⁶⁸ - "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", p. 103, *Cahiers Confrontations*, Hiver 1989, N°20.

logique et rationnelle, Heidegger préparait en fait un autre lieu pour la pensée, lieu de douceur et de paix, où "toute venue en présence aurait sa provenance dans la grâce, entendue comme pur ravissement de la silencieuse paix et de son appel"⁶⁹, lieu qui serait propice à la reconnaissance pacifique de l'Autre. Contemporain inavoué de la douceur, l'être serait ainsi tout sauf un concept auquel un étant (quelqu'un d'autre) serait inféodé. Car loin d'être un concept qui soumettrait l'ensemble des étants, l'être est précisément trans-catégorial : "Si on s'interroge sur la possibilité de saisir une notion comme celle de l'être, ce n'est point qu'on invente cette notion, qu'on la coule artificiellement en problème, à seule fin de reprendre une question de la tradition philosophique. On s'interroge bien plutôt sur la possibilité de saisir ce que nous tous, en tant qu'hommes, comprenons constamment et avons toujours déjà compris. La question de l'être, comme question de la possibilité du concept d'être, jaillit de la compréhension pré-conceptuelle de l'être"⁷⁰. Dans ces conditions, la pensée de l'être ne montre aucune forme conceptuelle ou totalitaire. L'être est tout autant que l'autre réfractaire à la catégorie. C'est bien selon la même idée d'irréductibilité que se pensent l'être et l'autre. Dans le visage, l'autre se donne avant tout comme ce qui ne peut se laisser thématiser. Je ne peux parler à autrui en le réduisant à un thème. "Alors que le phénomène, écrit

⁶⁹ - *Acheminement vers la parole*, Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 130.

⁷⁰ - *Kant et le problème de la métaphysique*, Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1981, p. 282.

Lévinas, est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme où tout étant, quand il entre dans l'immanence, c'est-à-dire quand il s'expose comme thème, se dissimule déjà" ⁷¹. Il s'agit bien pour Lévinas de se dérober au concept et à toute forme de calcul. Le pour-autrui s'impose sans compter. Il est immédiatement absolu et se laisse penser comme un geste qui ne calcule pas, "qui introduit dans une conduite de perte, à fonds perdus, sans perspective de récupération par une négativité à l'œuvre, secrètement (...). Elle ne cherche pas (...) à être inscrite dans le livre des comptes de l'être" ⁷². Ainsi, devenir responsable d'Autrui, c'est s'engager pour Autrui pour le meilleur et pour le pire. Quoi qu'il advienne, la responsabilité est dévotion absolue de corps et d'âme, renonçant à toute logique, à toute stratégie : "Le sujet humain - moi -, nous dit Lévinas, appelé au bord des larmes et du rire aux responsabilités, n'est pas un avatar de la nature, ni un moment du concept ..." ⁷³. Jamais autrui ne peut entrer avec moi dans l'identité d'aucun nom et d'aucun concept.

Aussi, pouvons-nous penser que Heidegger annonce à certains égards ce que Lévinas confirme, à savoir, une pensée qui n'appelle aucune forme de soumission conceptuelle, et qui *laisse être* l'être ou l'autre. De plus, comme nous invite à le

⁷¹ - *L'humanisme de l'autre homme*, p. 64.

penser Derrida, si comprendre l'être c'est pouvoir laisser être (respecter l'être dans l'essence et dans l'existence et d'être responsable de son respect), "la compréhension de l'être concerne toujours l'altérité et par excellence l'altérité d'autrui avec toute sa singularité"⁷⁴. Cela, dans la mesure où nous ne pouvons laisser être que ce qui diffère de nous, que ce que nous ne sommes pas. Si l'être est à laisser-être, l'être est bel et bien l'autre de la pensée. Cela signifie pour nous que la pensée de l'être, non seulement n'annihile pas l'autre pour le déterminer comme une espèce du genre être, mais elle ne donne lieu à aucune forme d'oppression sur l'étant et sa différence. C'est en ce sens que la pensée de l'être ne saurait se concevoir comme une violence éthique qui annihilerait la question de l'autre. Au contraire, tout nous invite à croire que la pensée de l'être permet l'éveil à l'autre comme étant, "elle conditionne, écrit Derrida, le respect de l'autre comme ce qui est : autre. Sans cette reconnaissance qui n'est pas une connaissance, disons sans ce "laisser-être" d'un étant (autrui) comme existant hors de moi dans l'essence de ce qu'il est (d'abord dans son altérité), aucune éthique ne serait possible"⁷⁵. Ainsi, nous pouvons penser que loin de d'étouffer et de porter ombrage à l'autre, la pensée de l'être serait une source inavouée de son respect. Non seulement la pensée de l'être ne serait plus conçue comme une violence éthique, mais aucune éthique ne semblerait pouvoir s'établir sans elle.

⁷² - Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, p. 222.

⁷³ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 36.

⁷⁴ - *L'écriture et la différence*, p. 207, Le Seuil, 1997.

⁷⁵ - Ibid.

L'entrelacement du même et de l'autre aurait ici une réelle positivité. La compréhension de l'être entreprise par Heidegger viendrait alors conditionner une reconnaissance authentique de l'autre. Même la poétique du lieu dénoncée par Lévinas n'aurait rien d'un simple paganisme. La requête du Lieu et de la Terre n'a rien en réalité d'un simple attachement passionnel au territoire, à la localité, rien du provincialisme ou du particularisme. Elle est au moins, souligne Derrida, aussi peu liée au "'nationalisme' empirique que ne l'est ou ne devrait l'être la nostalgie hébraïque de la terre, nostalgie *provoquée* non par la passion empirique mais par l'irruption d'une parole et d'une promesse"⁷⁶. En outre, le Lieu n'est pas pour Heidegger un Ici empirique mais toujours un *Illic* : "Pour Heidegger comme pour le Juif et le Poète. La proximité du Lieu est toujours réservée, dit Hölderlin commenté par Heidegger. La pensée de l'être n'est donc pas un culte païen du *Lieu* puisque le Lieu n'est pas la proximité donnée mais promise. Puis aussi parce qu'elle n'est pas un *culte païen*. Le Sacré dont elle parle n'*appartient* ni à la religion en général ni à quelque théologie, et ne se laisse donc déterminer par aucune histoire de la religion"⁷⁷.

En somme, il n'y aurait sans doute plus la même légitimité à vouloir percevoir l'autre à partir d'une différence pure, contre "l'écriture païenne" du lieu et de la terre. Cependant, Lévinas semble rester sourd à la possibilité d'une réconciliation et d'un

⁷⁶ - Ibid. p. 214.

entrelacement possible du même et l'autre (nous parlons ici évidemment d'un entrelacement réellement *positif*, c'est-à-dire, qui prenne en compte la positivité du même, et non pas simplement sa capacité à être un support ou un réceptacle de l'autre). Ce vis-à-vis de quoi Derrida n'est quant à lui pas insensible, tout du moins en tant qu'interprète de Lévinas. Pour le moment donc, l'écriture demeure pour Lévinas un moyen radical d'échapper au même. Toutefois, est-ce que cette obstination ne va pas avoir quelques conséquences inattendues ?

⁷⁷ - Ibid. p. 215.

DEUXIEME PARTIE

COMMENT L'ECRITURE DE L'ETRE DEMEURE FIDELE A L'ALTERITE.

Chapitre I

Ecrire sans décrire.

I. 1 Vers une grammaire pour autrui ?

A) -L'écriture de Lévinas:

Si un véritable travail de dénucléation s'opère par l'intermédiaire du livre, nous pouvons reconnaître que Lévinas tend certainement à idéaliser la relation à l'écriture en lui attribuant des vertus éthiques aussi considérables. Tous les rapports au livre, à l'écrit ne sont pas en effet d'ordre éthique. Il y a des livres écrits pour rien et pour personne, des livres en quelque sorte "sans visage". Pour Roger Laporte, par exemple, l'expérience de l'écriture peut n'être dirigée par aucun but, ni pour soi, ni pour l'autre, elle peut même venir effacer "sans profit ni compensation les visages les plus chers"¹. Cependant, au-delà de cette idéalisation perceptible, Lévinas demeure particulièrement attentif à ce que nous pourrions déterminer comme une certaine réalité. En effet, avec l'écriture, l'éthique ne se veut plus seulement "désincarnée", trouvant son origine dans le visage qui excède la phénoménalité, mais affirme une volonté de trouver un autre mode d'accès et d'attention à autrui. Ecrire devient cette expérience extrême, à la limite de soi où l'ego se déleste de lui-même, devient plus passif, au point de mourir à lui-même. Ecrire, c'est briser le lien qui unit la parole à moi-même, "briser le rapport qui, me laissant parler vers "toi",

¹ - "Fugue", in *Une vie*, Paris, POL, 1986, p.297.

qui me donne parole dans l'entente que cette parole reçoit de toi, car elle t'interpelle, elle est l'interpellation qui commence en moi parce qu'elle finit en toi. Ecrire, c'est rompre ce lien (...). Ecrire est l'interminable, l'incessant. L'écrivain, dit-on, renonce à dire "je" ². Suivant l'exigence de ce renoncement blanchotien, Lévinas semble vouloir instaurer un rapport particulier avec sa *propre* écriture. Il s'agit prioritairement d'exalter et de réactiver le sens des mots, de redonner un souffle aux mots occultés par l'ontologie (substitution, infini, visage, sensibilité etc.). Il incombe ainsi pour Lévinas de s'engager en quelque manière avant l'engagement et ce qu'il véhicule encore de théorique. L'engagement renvoie en effet à une pensée intentionnelle, à une assomption, à un sujet ouvert sur le présent, à une représentation, à un logos : "La conscience engagée – si elle ne disparaît pas dans l'interférence des séries où elle est jetée, est en *situation* – ce qui lui est imposé est déjà mesuré. forme une condition et un lieu où, par l'habitation, s' "invertit" en liberté et en son poids – en passé" ³. Tout se passe en fait si l'écriture venait alors réaliser le plus concrètement l'un – pour – l'autre en deçà des liens de l'engagement : comme si l'abandon de la conceptualité menait l'écriture de Lévinas au plus près de la blessure, dans le grain du texte, délibérément ouverte, ou plus exactement, dont l'ouverture serait le produit d'un événement informulable bouleversant, dans l'anarchie de l'irreprésentable, la chair dans son déchirement même. Son écriture tient

² - Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, pp. 20-21.

de la sensibilité et du transport qui ne privilégie en somme qu'un mouvement d'ouverture et d'exposition. Écriture du saignement, de la non-coïncidence, qui oblige à délaissier une certaine compréhension de la vérité. Pour rencontrer autrui dans son altérité, nous devons répondre de lui au-delà de l'intéressement, convertir le langage en une fragilité essentielle, l'amener à ce frémissement qui n'habite aucune des catégories du langage philosophique traditionnel. Il faut encore pouvoir entendre ce tremblement de faiblesse inaudible, s'astreindre à l'écouter. Il faut alors pour Lévinas encore tenter d'excéder l'horizon du même et de l'égoïsme en redoublant d'effort pour *écrire la différence*, de l'exalter par les mots en essayant toujours de conquérir une autre syntaxe. On peut ainsi constater des ruptures considérables au cœur de la forme elle-même, des fléchissements imposés à la grammaire, des "sollicitations audacieuses" commente Gérard Bailhache, faites au vocabulaire, des appels faits aux conjonctions pour que la pensée avance dans un sens jusqu'ici inconnu et inexploré : "Lévinas nous introduit dans les sentiers aux milles détours, aux milles surprises, non pas une intention délibérée et souveraine, qui préparerait ses effets pour mieux nous surprendre après un passage difficile, mais plus par une exigence même inscrite dans l'écriture et dans la pensée qui est l'homme aujourd'hui" ⁴. L'homme est dans ce contexte écrit au-delà de la pure description, au-delà d'une fusion possible, conduisant sans cesse à une opération

³ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 214.

d'expulsion hors de l'être. L'autre homme se voit de cette manière annoncé et écrit en renonçant à être *décrit* et signifié. Lévinas pose cependant la question de savoir comment il peut devenir possible d'entendre le soin inédit de l'autre avec des mots qui nous ramènent toujours à l'identification : comment écrire au-delà de l'essence sans être reconduit au lieu de l'identité ?

C'est peut-être le renouvellement de l'écriture elle-même qui contribue à modifier notre regard et la perception que nous avons d'elle. Lévinas semble parfois en effet travailler comme dans un corps à corps invisible avec les mots. Des mots de toujours, pourtant étrangers aux discours philosophiques traditionnels. Il s'agit ici d'écrire sans *décrire* le visage, la caresse, le féminin, l'otage, la trace etc. selon un mouvement inlassable, une exigence qui s'approfondit toujours: "Le développement des thèmes, écrit à ce propos Derrida, n'est dans *Totalité et infini*, ni purement descriptif, ni purement déductif. Il se déroule avec insistance infinie des eaux contre une même plage: retour et répétition toujours, de même vague contre la même rive, et pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit" ⁵. Enrichissement lent et patient des mots qui s'écrivent à la limite de la conceptualité tout en nous invitant, en permanence, à les lire autrement, c'est-à-dire comme la (ou les) manifestation(s) d'un autre. L'écriture paraît dans ces conditions rejoindre les

⁴ - *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, PUF, 1994, pp. 6-7.

limites de la phénoménalité. Ils ne deviennent en effet que le support de ce qui se dérobe et se dédit sans cesse. Vouloir écrire pour l'autre comporte malgré tout un risque. Derrida le formule ainsi : "Et pour nous faire (sans rien faire) recevoir autrement, et recevoir autrement l'autrement, il n'a pas pu faire autrement que négocier avec risque : dans la même langue, dans la langue même, on peut toujours mal recevoir et autrement dit". Le risque de rester prisonnier de la langue du même est-il à contourner ou bien à assumer? Eviter ce risque serait d'inventer le nom de l'autre, "faudra-t-il l'inventer?"⁶. Est-ce d'ailleurs possible ? Il faudrait essayer d'écrire au-delà de ce qui se présente, en se montrant soucieux d'accompagner un donner qui ne soit même plus un objet ou un dit présent – puisque tout présent reste dans la sphère du même – ni un "infinitif impersonnel, ni quelque opération qui s'avérerait encore trop identique à elle-même pour revenir au même. Ce "donner" ne doit être ni une chose ni un acte proprement dit : "ce doit être d'une certaine façon quelqu' un (e) qui ne soit pas *moi* ni lui ("il"). Etrange, non, cet excès qui déborde la langue à tout instant et cependant la requiert, la met en mouvement incessant au moment même de la traverser" ⁷. Comment est-ce que Lévinas écrit ? Que fait-il, par exemple et par excellence, quand il écrit au présent, dans la forme grammaticale du présent, le *dit présent* ne se présentant qu'au nom du dire qui déborde, au dehors et au-dedans, infiniment, comme une sorte d'anachronie absolue, celle d'un tout

⁵ - *L'écriture et la différence*, p. 124.

autre qui, pour être incommensurablement hétérogène à la langue du présent et au discours du même, y laisse pourtant une trace : toujours improbable mais chaque fois déterminée . Lévinas tendrait-il vers une écriture imprononçable ? Il nous confie à cet égard qu' "Après la mort d'un certain dieu habitant les arrières-mondes, la substitution de l'otage découvre la trace – écriture imprononçable – de qui, toujours déjà passé – toujours "il" – n'entre dans aucun présent et à qui ne conviennent plus les noms désignant des êtres, ni les verbes où résonne leur essence – mais qui, Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom" ⁸. Faut-il alors affronter cette écriture imprononçable en continuant de nous demander si cette langue n'est pas *elle-même déliée*, donc ouverte au tout autre, à son propre au-delà, de telle sorte qu'il s'agisse moins de l'excéder, que de traiter *autrement* avec ses propre possibilités ? C'est selon Derrida sa réponse. Cette réponse de fait, si on peut dire, cette réponse en acte, en œuvre plutôt dans la série des négociations stratégiques, cette réponse ne répond pas à un problème ou à une question, elle répond à l'Autre – pour l'Autre – et aborde l'écriture en s'ordonnant à ce *pour l'autre*. C'est à partir de l'Autre que l'écriture alors donne lieu et fait événement, invente l'événement en s'inventant elle-même ⁹. Invention qui coïncide avec un souci concret pour les mots, avec un véritable travail de dénucléation inlassable où

⁶ - *Psyché. L'invention de l'autre*, p. 161.

⁷ - *Ibid.*, p. 163.

⁸ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 286.

⁹ - *Psyché*, p. 166.

l'écriture devient comme corporelle au point de devenir un espace de douleur. Les difficultés de la tâche semblent gravées dans une écriture elle-même qui constitue de la sorte une véritable épreuve pour l'auteur : "Les difficultés de l'ascension – de ses échecs et ses reprises – s'inscrivent dans l'écriture qui, sans doute, aussi, atteste l'essoufflement du chercheur"¹⁰. L'écriture se lit ainsi comme exposition à autrui, comme l'espace d'une obsession pour le prochain, obsession de la douleur vécue comme un accroissement de la dette pour un sujet qui, écrivant, ne se ressaisit jamais, fatigué d'écrire et d'être. Blancheur, disjonction, effacement, telles sont les épreuves de l'écriture, véritable incision d'une souffrance qui se grave et dont Roger Laporte, complice de Lévinas, se fait le témoin : "S'opposant en effet à ce que provisoirement, et faute de mieux, j'appellerai mon écriture, puisque posée noir sur blanc par celui qui dit "je", il n'y a en effet je ne sais quelle blancheur ennemie qui évide mon écriture, la disjoint d'elle même, un blanchiment qui efface par avance ce que j'aurais pu écrire, me déloge sans cesse de ce que je ne suis donc pas en droit d'appeler mon écriture : cette rayure, cette éclaircie, ce sillon, je l'appellerai contre-écriture, tout en répétant que cette douleur est sans doute ma seule chance"¹¹. Seule chance pour moi puisque tout en me confrontant à moi-même, l'écriture m'expulse hors de moi pour m'ouvrir à l'autre, me repliant dans une passivité ultime qui coïncide finalement avec une véritable chance pour l'autre, celle qui lui permet

¹⁰ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 10.

d'advenir, d'être pleinement accueilli.

Si un rapport entre l'écriture et la passivité peut s'instaurer, c'est que l'un et l'autre présupposent l'exténuation du sujet et un changement de temps, les deux expériences supposent quelque chose qui ne s'accomplit pas qui arrive cependant comme étant depuis toujours déjà survenu. Quelque chose qui ne s'accomplit pas en étant cependant toujours déjà advenu, c'est peut-être ainsi que l'immémorial s'inscrit dans une écriture dont on ne saurait déterminer où et comment elle commence, écriture qui semble avoir toujours existé et qui pourtant perce de manière inventive la plénitude de la conceptualité. Aussi, par l'écrit désormais perforé, la douleur s'accroît, la fatigue s'accroît : la passivité de la signification – de l'un – pour l'autre – n'est pas un acte, mais "patience c'est-à-dire, de soi, sensibilité ou imminence de la douleur"¹². Or c'est la vulnérabilité qui permet au sujet de s'ouvrir à l'infini dans l'autre, de se rendre sensible à la paix qui devient contemporaine de son apparition. La relation avec l'autre est en effet pour Lévinas toujours maintenue dans la non violence. La "résistance" de l'autre ne me fait pas violence, n'agit pas négativement. Elle a une structure positive : éthique. La première révélation de l'autre, supposée dans toutes les autres relations avec lui, ne consiste pas à le saisir dans sa résistance négative, et à le circonvenir par la ruse: "Je ne lutte pas avec un

¹¹ - « Fugue », *Une Vie*, Paris, POL, 1986, p. 258.

dieu sans visage, mais réponds à son expression, à sa révélation" ¹³.

B) - Une certaine tension herméneutique:

Nous pouvons à ce niveau admettre que s'exprime chez Lévinas une volonté de mener une expérience de l'extrême et de l'extrémité au cœur des mots qui sont écrits dans leur sens originel pour cependant toujours être réinterprétés au-delà ou en deçà de ce qu'ils disent explicitement. Ils nous imposent un effort herméneutique si excessif qu'il nous éloignent, de toute évidence, de ce qui pourrait constituer une expérience commune du langage ¹⁴. *Autrement qu'être* (1974) représente sans doute le moment le plus radical dans l'écriture lévinassienne. Dès 1976, deux ans après sa parution, Guy Petitdemange peut écrire que "jamais peut-être, le propos essentiel de Lévinas n'avait été aussi coupant, sa pensée aussi différenciée, et aussi aventurière, audacieuse même, l'inspection du nouveau. Une somme donc, mais qui "ne cherche à restaurer aucun concept ruiné"(233); un aboutissement, mais fait de précisions et de déplacements; un tout bien ordonné, mais qui, (...) s'éclate dans un dire, dont la rigueur, mêlée d'ironie sur le sérieux de la rigueur, dont l'écriture, mêlant les lettres hébraïques à nos lettres familières, les références philosophiques à celles de l'Écriture et du Talmud, confondent toute idée reçue du discours:

¹² - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 93.

dispersion et invention du langage, promues par ce qui au milieu des choses échappe à "l'ordre des choses" (140) et désenlace de la répétition, inspiration que le sujet ne régit plus, mais subit de la proximité d'autrui, de sa "nouveauité"(229), de sa jeunesse sans cesse oubliée, sans cesse recommençante. Etourdissante jeunesse"¹⁵. Il s'agit précisément par ces innovations et ces tours d'écriture d'éviter à tout prix le langage ontologique qu'utilise encore *Totalité et infini*. *Autrement qu'être* peut en effet se donner à lire comme une absolutisation des caractères essentiels de l'éthique telle qu'elle s'exprime dans *Totalité et infini*. On peut à cet égard distinguer deux de ces caractères¹⁶: 1) L'éthique précède la libre initiative du sujet qui se constitue comme sujet dans la non-indifférence ou la responsabilité. 2) la passivité du sujet au regard de la dynamique éthique dans laquelle il se trouve structuré ne représente pas la marque décisive d'un retard ou un manque d'être; bien au contraire, elle est le signe même de l'extériorité, de la séparation. et l'extériorité n'est pas une négation, elle est une merveille. *Autrement qu'être* repose essentiellement sur une tension fondamentale entre le dit et le dire, entre la thématization et l'ouverture à l'autre. Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, le dire est ce lieu d'une expérience antérieure aux signe verbaux et aux systèmes linguistiques. Il est proximité de l'un

¹³ - *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 215.

¹⁴ - Tout oppose ici Lévinas à Gadamer. Nous reviendrons sur ce point plus loin

¹⁵ - "Ethique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel lévinas", *Recherche de sciences religieuses*, Janvier-Mars, T.64, N°1, 1976, p.60.

¹⁶ - Cf. Silvano Petrosino, "D'un livre à l'autre", *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier, 1984, p.201.

à l'autre, l'engagement de l'approche, l'un pour l'autre, "la signifiante même de la signification" ¹⁷. Or ce dire originel est toujours susceptible, en se manifestant, de se subordonner à un système linguistique toujours complice de l'ontologie : "Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire (si l'anarchie, le non-originel comme nous le désignons) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (...) – et si cette trahison peut se déduire"¹⁸. Il s'agit par conséquent pour l'auteur de redoubler ses efforts pour s'arracher au dit au sein de sa propre écriture. *L'autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour le soustraire au nivellement que constitue le dit. Nathalie Depraz distingue à cet égard trois grands modes d'articulation, que nous allons évoquer ici. Tout d'abord, Lévinas adopte un mode d'expression d'ordre argumentatif, régi par l'opposition à une thèse tout d'abord formulée sous forme négative, puis par le déploiement positif, annoncé par l'outil logique de la contrariété (mais), de la thèse suivie : "ce n'est pas, mais ...". On trouve de ce premier mode d'expression quelques variantes. Soit l'outil logique est lui-même effacé, soit le mode conditionnel vient relayer le mode indicatif et laisse entrevoir la thèse positive comme une hypothèse sur le mode de la possibilité ouverte : "Le verbe *être* dit la fluence du temps comme si le langage n'équivalait pas sans équivoque à la démonstration. Comme si dans le verbe rejoignait seulement sa fonction de

¹⁷ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 17.

verbe"¹⁹. D'autre part, Lévinas multiplie les énoncés strictement assertatifs : le Dire est communication (...), (le Dire) est dans la découverte risquée de soi (...). Un tel mode d'expression ne vaut cependant que s'il est ressaisi comme moment-charnière entre le mode critique et un troisième mode qui caractérise en propre l'énonciation lévinassienne. Enfin, la pratique de la nominalisation de la phrase : "Passivité de l'exposition ... exposition en – réponse – à ... Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir ..." ²⁰. Contrairement à l'affirmation théorique de la primauté du verbe sur le nom, la pratique écrivante de Lévinas à multiplier les énoncés strictement nominaux. Il y a là une progression – Nathalie Depraz évoque un *crescendo* – d'un mode à l'autre, pour aboutir à une culmination dans la pure nomination. On assiste alors à un travail au niveau du signifiant qui n'est pas sans rappeler la situation derridienne à l'égard du signe, et précisément à l'égard du jeu qu'instaure Derrida au niveau du signifiant en vue de discréditer l'autorité du signifié transcendantal. En effet, on peut constater que pour Lévinas, il n'est nullement question de parvenir à faire de l'autre un signifié. C'est toujours sur le travail du signifiant qu'il s'agit de porter une attention permanente, attention qui vient toucher et heurter le lecteur de manière tout à fait singulière : "La responsabilité pour Autrui – dans son antériorité par rapport à ma liberté – dans son

¹⁸ - Ibid. p. 19.

¹⁹ - *Ecrire en phénoménologie. "Une autre époque de l'écriture"*, La Versanne, Encre marine, 1999, pp.145-146.

²⁰ - Ibid. p. 147.

antériorité par rapport au présent et à la représentation – est une passivité plus passive que toute passivité – exposition à l'autre sans assomption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l'exposition, expression, Dire. Franchise, sincérité, véracité du Dire..."²¹

Tout dans un tel contexte d'écriture vient séparer l'ambition herméneutique de Lévinas et celle de Gadamer pour qui l'exigence d'un partage rendu possible par l'univocité et le sens commun que doivent véhiculer les mots est bien première. L'écriture de Gadamer demeure on ne peut plus sobre et directe. Aucune hésitation à l'égard du signifié ne se manifeste. De manière un peu intempestive nous pourrions dire que l'écriture du "tout Autre" revendiquée par Lévinas toucherait à certains moments, et paradoxalement, moins d' "autres" que l'écriture de Gadamer, dont la forme est sans nul doute plus académique et moins "hésitante", et qui demeure investie par un réel souci de transmission et d'ouverture. Ainsi, qu'est-ce qui contribue à favoriser cette aporie chez Lévinas ? Pouvons-nous tenter de l'identifier?

Tout d'abord, Lévinas ne semble pas échapper à un principe de hiérarchie qui postule la prééminence d'un au-delà de l'être, ou plus précisément d'un *autrement*

²¹ - *Autrement qu'être*, p.31.

qu'être, qui est toujours un absolument Autre. Principe qui se fond avec l'exigence qui *tend* les mots de l'éthique lévinassienne : tension permanente, éprouvante, tant pour les mots eux-mêmes que pour le lecteur, qui manifeste une prévalence presque autoritaire du mot arraché à son premier sens : je deviens otage, le visage n'est plus seulement ce que je vois, il est ce qui me parle et ce qui se dérobe etc. Tout se passe alors comme si, à force d'être exigé, le renouvellement du sens devenait en fait une véritable épreuve, non seulement d'attention, mais *de tension herméneutique* permanente. Comme si le lecteur devait sans cesse se voir rappelé silencieusement à l'ordre par une hiérarchie imposée par l'hyperbole qui contribue à promouvoir l'extrême passivité de l'homme devenu otage. L'emphase et l'hyperbole s'imposent pour dire, autrement qu'en termes ontologiques du souci de soi, le désintéressement qui caractérise la vocation pour l'autre : c'est dans l'hyperbole, dans le superlatif, dans l'excellence de signification auxquels elles remontent – dans la transcendance qui s'y passe ou s'y dépasse et qui n'est pas un mode d'être se montrant dans un thème – que les notions et l'essence qu'elles articulent, éclatent et se nouent en une intrigue humaine. "L'emphase de l'extériorité est excellence. Hauteur, ciel. Le royaume du ciel est éthique. Cette hyperbole, cette excellence, n'est que le 'pour l'autre' dans son désintéressement"²². L'écriture de Lévinas nous convie ainsi à un jeu de tension et d'insistance qui impose au lecteur un effort permanent.

²² - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 17.

Or il y a peut-être fondamentalement une contradiction éthique à vouloir écrire en vue de l'autre sans jamais réellement abolir cette hiérarchie paradoxale et implicite : entre l'être et l'autre bien sûr, mais aussi plus subtilement, entre le phénoménal et le non-phénoménal. L'effort de lecture imposé par cette situation inédite et inventive s'avère d'autant plus éprouvant pour le lecteur qu'il ne correspond pas, de manière avouée, à une discipline de la raison, comme c'est le cas par exemple dans le projet éthique kantien, qui indique si distinctement les chemins à emprunter. L'écriture kantienne nous invite en effet à une discipline inégalable et infiniment formatrice²³. Suivant Jean-Luc Nancy, nous pourrions dire que si Kant écrit "mal", c'est de manière foncièrement désintéressée. Au contraire, Lévinas écrit certes *comme* un écrivain, il *travaille* son écriture, tout en demeurant attaché à une volonté de "calculer"²⁴. Calcul qui s'excède lui-même afin de nier tout intéressement (ontologique). Or toute cette mise en forme est bien liée au "but" de favoriser de

²³ - Nous pensons ici notamment aux *Réflexions sur l'éducation*, Traduction, Introduction et Notes par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1989, ou encore aux *Leçons d'éthique*, Présentation, traduction et notes par Luc Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

²⁴ - "Logodaedalus (Kant écrivain)", p. 41, *Poétique*, n° 21, 1976 : "La rigueur de la science consiste à ce que la raison commence par s'infliger à elle-(même la discipline du sérieux. L'éthique de la raison n'aura pas d'exigences assez sévères pour être satisfait. Comme lecteur déjà, et non seulement comme écrivain (mais comment séparer les deux ?), Kant doit en effet renoncer, se sacrifier, c'est-à-dire réprimer ou tuer quelque chose en lui : "Le goût gêne l'entendement. Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus ; alors seulement, je puis le saisir avec raison" (Remarques sur les *Observations*, trad. Kempf, Paris, 1969, p. 65). Au-delà de la problématique de l'écriture, voir Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*,

façon hyperbolique la venue de l'autre. Elle n'est donc pas si désintéressée ... Lévinas en ce sens écrivait "bien" tout en commentant le "mal" De plus, si Kant écrit la façon dont la loi morale se fait entendre à un sujet fini, irrémédiablement limité, pour ce qui concerne la connaissance spéculative, aux intuitions de l'espace et du temps, Lévinas veut dans son écriture montrer comment l'infini, l'infiniment autre, se produit dans le sujet lui-même. Ce qui n'est pas sans excéder certaines limites que Kant avait jadis imposées à la métaphysique. En somme, c'est bien la hiérarchie imposée par l'hyperbole qui pose problème chez Lévinas, surtout, dans la mesure où elle se trouve, même en silence, revendiquée et inscrite dans une écriture. L'éthique chez Lévinas est en ce sens immédiate, une abolition instantanée de tout égoïsme, un traumatisme inaltérable. Mais ne faut-il pas, comme le suggère très pertinemment Michel Haar, qu'il y ait un écart relatif, une médiation, un espacement, un détour, "un *lieu* et un *milieu* "entre" moi et l'autre, un "séjour" pour qu'il y ait *éthos*, *éthique*? Une conduite, une réponse appropriée à une demande de l'autre ne saurait naître d'une obsession, obéir à une réquisition. Si je suis forcé de répondre de l'autre ou à l'autre de par sa propre proximité absolue, si je suis menacé, pris en otage, accablé, écrasé par un face-à-face qui me présente l'infini dans tout visage, je suis alors seulement affronté à ma "mauvaise conscience" (...), réduit à une peur perpétuelle de l'autre, mais surtout de

moi-même, comme d'un usurpateur et d'un criminel en puissance. (...) La passion de l'absolu et le vertige de la transcendance dissolvent imprudemment la substance du monde et la forme de ses conventions. A ce degré, ne faut-il pas réhabiliter le Même contre l'excès littéralement insupportable de l'Autre, contre "toute l'énormité" et "toute la démesure" de "l'absolument Autre", réhabiliter du moins partiellement la norme et la mesure, le Moi et le Toi? Sans quoi l'Autre serait à son tour plus terroriste et plus totalitaire, plus impérialiste que toute totalité instituée par le Même."²⁵

Par rapport à ces remarques, nous allons dès à présent essayer de nous demander si l'écriture ontologique ne se montre pas paradoxalement plus "ouverte". Ce qui n'ira pas sans impliquer certains risques relatifs à l'interprétation que nous avons traditionnellement des textes heideggeriens ! Si l'idée d'engagement comporte pour Lévinas quelque chose d'encore théorique, il nous est désormais possible de prendre en compte la "violence" que son dépassement instaure à un niveau herméneutique²⁶. Cela, non seulement à l'époque de *l'autrement qu'être* qui demeure plus radicale, mais aussi au niveau de l'ensemble du projet éthique lévinassien. "Violence" paradoxale d'une écriture qui se nourrit d'excès et d'injonctions, violence avec laquelle l'autre "me débusque, me revendique, et me pourchasse jusque dans les

²⁵ - "L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme", *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, Livre de Poche, 1993, pp.536-537.

²⁶ - Une violence est perceptible même s'il s'agit sans nul doute d'une "bonne violence", investie par le souci de l'autre...

recoins du quant à soi"²⁷. Tout nous invite sans doute dès à présent à réhabiliter le thème de l'engagement, en l'occurrence, celui qui touche les mots écrits de l'être, en nous demandant s'il ne pourrait pas nous faire évoluer en faveur d'une ouverture plus importante que Derrida lui-même, lecteur de Heidegger, a pu nous inviter à le penser.

²⁷ - Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984, p.144.

I. 2 Quand la différence ontologique s'écrit: Heidegger.

A) - *Le statut scriptural de la différence:*

La naissance d'un dialogue avec la langue des premiers penseurs grecs permet à Heidegger de s'acheminer en deçà du principe de dualité à l'oeuvre dans la tradition métaphysique. Il s'agit ainsi de se rendre en amont de la métaphysique socratique pour entrevoir l'idée d'une coexistence "non-dualiste" entre les Dieux et les hommes: "Pour Héraclite (...) comme pour Pindare, remarque à cet égard Jean Beaufret, la distinction du Dieu et de l'homme n'est pas encore ultime, s'il est vrai que, les Dieux et nous (...), "c'est d'une mère unique que nous respirons aussi bien les uns que les autres"²⁸. C'est donc indépendamment de la métaphysique et en se distanciant de son principe de hiérarchie que Heidegger entreprend un dialogue avec les premiers penseurs. Un tel retour aux aurores de la philosophie occidentale rend possible une approche de la question de l'être qui ne résulte pas encore d'une relation instrumentale avec la langue. Avec Anaximandre, c'est l'impensé de toute la métaphysique qui vient à se dire, à savoir, la différence non encore différenciée de l'être et de l'étant. Il faut néanmoins se garder avec Heidegger de considérer l'oubli de la différence de l'être et de l'étant comme conséquence d'une simple négligence de pensée, car l'oubli de l'être appartient bel et bien à l'essence de l'être lui-même.

²⁸ - *6é Neméene, Dialogue avec Heidegger*, "Philosophie grecque", Paris, Minuit, 1978,

Penser la différence ontologique, c'est donc penser l'éventualité de l'être, c'est-à-dire le jeu d'une contemporanéité possible entre sa manifestation et son oubli: "Cela veut dire: l'histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant. La différence fait défaut. Elle reste oubliée. (...) La différence de l'être et de l'étant ne peut cependant être éprouvée comme différence que 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"²⁹. Si la différence est oubliée et sa trace elle-même est effacée, tout ceci fait partie de l'essence de la différence en tant que telle. Heidegger précise cependant que la trace de la différence demeure contenue dans une première parole: "... nous pouvons présumer que cette différence s'est éclaircie - sans pour autant jamais avoir été nommée comme telle - plutôt dans la première parole de l'être que dans les paroles ultérieures. C'est pourquoi "éclaircie de la différence" ne saurait non plus signifier que la différence apparaît en tant que différence"³⁰. Heidegger constate ainsi que l'oubli de la différence et son effacement font partie intégrante de la différence elle-même. En outre, il doit cependant y avoir un lieu où, tel que le précise Silvano Petrosino, "il soit fait mémoire de cet oubli, où l'effacement même

p.98.

²⁹ - "La parole d'Anaximandre", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp.439-440.

³⁰ - Ibid., p.440.

de la trace laisse une trace"³¹. Or ce lieu privilégié où se distingue ce que Derrida dans *Marges* nomme un "tracement silencieux"³² de l'effacement de la trace, c'est précisément la langue grecque entendue comme une langue historique. Ce n'est donc pas la trace qui s'inscrit dans l'écriture de la métaphysique mais son effacement. Pourtant, il nous faut faire preuve d'une vigilance infinie dès qu'il s'agit de la trace, étant donnée que celle-ci échappe à toute manifestation et à toute évanescence. La différence comme trace n'apparaît en effet jamais: "La trace de cette trace qu'(est) la différence, écrit à cet égard Derrida, ne saurait surtout apparaître ni être nommée *comme telle*, c'est-à-dire dans sa présence. C'est le *comme tel* qui précisément et comme tel ne se dérobe jamais. Aussi les déterminations qui nomment la différence sont-elles toujours de l'ordre métaphysique. Et non seulement la détermination de la différence en différence de la présence au présent (*Anwesen/ Anwesend*), mais déjà la détermination de la différence en différence de l'être à l'étant"³³. Une telle différence est cependant plus vieille que celle qui concerne la différence ontologique: selon Derrida, au-delà de l'être et de l'étant, cette différence se différenciant sans cesse, se tracerait elle-même sans jamais succomber aux charmes de la représentation. C'est par conséquent avec Heidegger puis contre Heidegger, qu'il s'agit pour Derrida de penser la différence. Si celui-ci nous invite donc à passer par

³¹ - *Derrida et la loi du possible*, Traduit de l'italien par Jacques Roland, Paris, Cerf, 1994, p.151.

³² - *Opus cité*, p.25.

³³ - *Marges*, p.77.

la question de l'être c'est aussi en même temps, en nous en éloignant. Les difficultés se distinguent également au niveau du séjour, de la demeure, du lieu. Heidegger a en effet recours à une thématique de la proximité qui le conduit à associer l'être aux valeurs de voisinage, d'abri, de garde, de voix, d'écoute, etc ... Or il ne s'agit pas là d'une rhétorique insignifiante pour Derrida. Le recours à une telle métaphorique de la proximité ne révèle pas seulement la caractère pré-moderne de la pensée de Heidegger (ou ni d'un quelconque attachement idéologique³⁴), il témoigne aussi et surtout de la persistance d'une aspiration à la présence simple et immédiate. Cette métaphorique joue en faveur d'une métaphysique du proche. L'être est ce qui est proche : "L'être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu"³⁵. La position de Heidegger à l'égard de la métaphysique de la présence apparaît ainsi pour Derrida très ambiguë : "Elle y est comprise et la transgresse à la fois"³⁶. Au fond, la façon dont le texte heideggerien est déterminé par une métaphysique de la proximité semble trahir la persistance d'une aspiration à la présence au sein même de la destruction heideggerienne de la métaphysique : "Si Heidegger a radicalement déconstruit l'autorité du *présent* sur la métaphysique, c'est pour nous conduire à penser la présence du présent. Mais la

³⁴ - Ce qui est le cas pour certains interprètes, tel que nous avons pu le voir plus haut.

³⁵ - "Lettre sur l'humanisme", Traduit par Roger Munier, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 102.

³⁶ - *De la grammatologie*, p. 36.

pensée de cette présence ne fait que métaphoriser, par une nécessité profonde et à laquelle on n'échappe pas par une simple décision, le langage qu'elle déconstruit. C'est ainsi que la prévalence accordée à la métaphore *phénoménologique*, à toutes les variétés du *phainesthai*, de la brillance, de l'éclairement, de la clairière, de la *Lichtung*, etc ... ouvre sur l'espace de la présence et de la présence de l'espace, compris dans l'opposition du proche et du lointain. De même que le privilège reconnu non seulement au langage, mais au langage parlé (voix, écoute, etc ...) consonne avec le motif de la présence comme présence à soi" ³⁷. Il faut comprendre qu'en réalité Heidegger ne semble fournir qu'une version encore métaphysique de la différence, en incitant à penser moins le déploiement de la différence que ses termes et principalement l'être conçu comme l'un de ces termes. A cet égard, Luc Ferry et Alain Renault³⁸ montrent qu'en reconduisant la médiation vers la différence entre l'étant (présent) et l'Être (disparaissant "derrière" l'étant présent), Heidegger induirait la représentation selon laquelle il existerait deux termes et leur différence, représentation encore riche de déterminations métaphysiques, puisqu'il s'agirait alors, pour la pensée de l'être, de viser comme un signifié se dissimulant derrière la présence d'un signifiant³⁹. Le privilège de la présence subsisterait ainsi jusque dans le rappel de la différence ontologique. Alors qu'il s'agit en fait de penser la présentation elle-même comme disparition, l'être heideggerien prendrait au fond

³⁷ - *Marges*, pp. 157-159.

l'allure d'un présent caché dont on cherche à lever la dissimulation. De là cette mise en question par Derrida de l'apport de Heidegger : "Il est vrai que, comme le précise à ce propos Habermas, Derrida se démarque de la philosophie du dernier Heidegger, et pour commencer de ses métaphores. Il conteste ce qu'il y a de régressif et d'édulcorant dans la "métaphysique de la proximité, de la présence simple et immédiate, associant à la proximité de l'être les valeurs de voisinage, d'abri, de maison, de service, de garde, de voix et d'écoute". Tandis que Heidegger affuble son fatalisme historico-ontologique, dans le style de Schultze-Namburg, des images sentimentales et rassurantes d'un monde opposé au nôtre, préindustriel et paysan, Derrida préfère évoluer dans l'univers subversif du combat des partisans; il voudrait mettre en pièces jusqu'à la maison de l'Être et danser en plein air "cette fête cruelle dont parle *La généalogie de la morale*"⁴⁰. La pensée du sens ou de la vérité de l'Être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'Être, serait par conséquent encore un effet intra-métaphysique de la différence⁴¹. Cependant, est-ce que cette lecture derridienne n'appelle pas quelque réexamen, en particulier du statut scriptural de la différence ?

³⁸ - *La pensée 68, essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

³⁹ - Ibid., p.172.

⁴⁰ - *Le discours philosophique de la modernité*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, p.193.

Déterminer l'être comme simple présence revient, selon Heidegger, à commettre une confusion ontologique, c'est-à-dire à confondre l'être et l'étant. L'étant est ce qui est, c'est-à-dire l'ensemble des choses présentes. Dès son origine, la philosophie questionne le sens à donner à l'étant – *to on*. Elle demande ce qu'est l'étant en tant qu'étant, elle questionne ainsi l'être de l'étant. Or si l'être est ce qui est commun à tous les étants, il ne peut donc être lui-même un étant. "L'Etre de l'étant, précise Lévinas, Différence en soi, et par conséquent Altérité ..."⁴². Si l'être est l'être de l'étant, c'est-à-dire ce qu'est l'étant en tant qu'étant, s'il ne peut pour cela être lui-même un étant, il ne saurait être présent. L'être est cela dont on ne peut pas dire qu'il est (sous entendu présent). Seul l'étant peut être présent, c'est-à-dire là, devant les yeux, thématizable et saisissable. Heidegger nous convie ainsi à penser que seul l'étant est, alors qu'il y a de l'être. Dans la postface de 1943 au cours de 1929 intitulé "Qu'est-ce que la métaphysique ?", Heidegger dit de l'être qu'il est "l'autre pur et simple de tout étant"⁴³. La philosophie elle-même s'étant toujours aveuglée sur ce que Heidegger nomme la différence ontologique, c'est-à-dire cette différence entre l'être et l'étant : "Toute ontologie, si richement et solidement agencé que puisse être le système des catégories dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre tant qu'elle n'a pas suffisamment tiré au clair le sens de

⁴¹ - *Marges*, p.23.

⁴² - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 188.

⁴³ - "Qu'est-ce que la métaphysique ?", *Questions I et II*, Traduit par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1990, p. 76.

l'être et n'a pas conçu cette clarification comme sa tâche fondamentale"⁴⁴. La clarification du sens de l'être impliquant nécessairement le respect de la différence ontologique. Respect de la différence, cela veut dire ce respect de l'altérité que constitue l'être par rapport à l'étant, ou l'étant par rapport à l'être. La différence ontologique se donnant ainsi comme ce qui abrite de l'altérité. En outre, c'est dans *Qu'appelle-t-on penser ?* que Heidegger est amené à préciser que la relation entre l'être humain et l'être de l'étant ne tolère d'aucune manière une manœuvre dialectique, qui jouerait un des termes contre l'autre. Aucune assimilation, aucune hégémonie donc ne se laissent penser ici mais plutôt l'apprentissage de la différence. Car il y a bel et bien une "barre de la différence": celle-ci, remarque Guy Petitdemange, "brise en effet la monologie de la raison conquérante. Elle pointe un ailleurs. Elle promet une altérité ou du moins en instaure la place sinon la nécessité. Elle dissémine toute totalité constituée." ⁴⁵

La différence se confirme en effet depuis l'absence de pensée totale. L'être est avant tout ce qui se dérobe à la pensée, et c'est peut-être ce qui fait son trait essentiel : "Nous sommes en mouvement vers ce qui nous attire en se retirant."⁴⁶

L'auteur nous convie à éviter la coïncidence, l'être ne coïncide pas avec le sujet

⁴⁴ - *Etre et temps*, para. 3, p. 32.

⁴⁵ - "L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Lévinas", *Les Cahiers de la nuit surveillée: Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier, 1984, p. 41.

⁴⁶ - Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 27.

absolu hégélien, il ne se ferme pas et se laisse mouvoir. L'être est avant tout cet autre de la totalité et de la pensée absolue. Cependant, si la question de l'être implique le respect de sa condition d'altérité (il est l'autre de la présence) et de son secret, comment peut-on penser un genre de manifestation qui lui serait propre dans la mesure où l'être, parce qu'il n'est pas un étant, ne saurait se montrer pour apparaître sous nos yeux ? Quel serait alors son *mode d'écriture* ?

Dégager l'horizon de la question de l'être est une tâche phénoménologique. C'est là ce qu'affirme Heidegger au paragraphe 7 de *Sein und Zeit*: "L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. La phénoménologie étant la science des phénomènes et donc de ce qui se montre : "Phénoménologie dit ce qui se montre, tel qu'il se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même"⁴⁷. Mais, encore une fois, comme l'être peut-il se montrer ? Heidegger, on le sait, explique que la phénoménologie véritable doit montrer non ce qui se montre, mais ce qui ne se montre pas. Il s'agit donc de faire apparaître la non- phénoménalité de l'être, ou plus exactement le phénomène du *ne pas se montrer*, l'apparaître du *ne pas se présenter*. Il s'agit de faire paraître le secret comme secret, de respecter la dissimulation sans la forcer à paraître sous nos yeux. Il est nécessaire de faire signe vers l'être comme vers un retrait, une occultation. Aussi, ce qui doit se manifester

⁴⁷ - Opus Cité.

constitue la différence de l'être et de l'étant : mais comment s'écrit "explicitement" cette manifestation de la différence qu'il est pourtant impossible de représenter par une trace? Peut-elle d'ailleurs s'écrire au-delà des métaphores ou des simples "tours d'écriture" que nous avons déjà examinés ?

B) - Blanchot et Heidegger: de la rumeur à la facticité.

L'expérience de l'écriture est peut-être avant tout celle qui nous confronte au non-sens en même temps qu'elle nous arrache à l'inauthenticité de la rumeur où la parole est en deçà du discours ⁴⁸ : "Cela parle, écrit à cet égard Blanchot, cela ne cesse de parler, c'est comme le vide qui parle, un murmure léger, insistant, indifférent, qui sans doute est le même pour tous, qui est sans secret et qui pourtant isole chacun, le sépare des autres, du monde et de lui-même, l'entraînant par des labyrinthes moqueurs, l'attirant sur place toujours plus loin, par une fascinante répulsion, au-dessous du monde commun des paroles quotidiennes" ⁴⁹. La rencontre avec le silence des mots écrits contribue alors à nous faire sortir de la rassurante et verbeuse

⁴⁸ - Blanchot semble ici en contradiction avec Heidegger concernant le lien entre le bavardage et l'écrit (cf. notre première partie, chapitre II). Cependant l'expérience blanchotienne de l'écriture pourrait ici être lue comme le moment d'un accès à l'authenticité qui correspondrait dans *Sein und Zeit* à la résolution silencieuse décrite en particulier au paragraphe 60. Ce qui serait justifié par le fait qu'il ne s'instaure jamais une séparation radicale et définitive entre l'inauthenticité et l'authenticité. L'inauthenticité, comme la rumeur blanchotienne, demeure une manière d'être dont le Dasein ne peut jamais totalement faire l'économie.

familiarité avec l'étant : il s'agit de quitter une réalité trop puissante de préjugés et de jugements normatifs qui nous éloignent de l'étant réel au profit des ombres, les nôtres et celles des choses. Ecrire, impose avant tout silence à tout ce bruit du monde et à toutes ces opinions qui sont la source de notre capture. Toutefois, s'il est bel et bien question de quitter le bavardage anonyme, il serait hâtif de discréditer la parole vaine et par conséquent, la manifestation de l'extériorité. En effet, s'il appartient à l'écriture de se démarquer de la parole superflue, celle-ci incarne toujours pour Blanchot le fond inavoué de l'acte d'écrire. L'écriture est cette respiration qui prend son souffle dans le monde. Elle se nourrit ainsi de la quotidienneté. Elle n'est jamais en retrait ou absente du monde mais sait se faire l'écho de toutes paroles, même celles qui s'offrent comme vaines et vides de contenu. En ce sens, comme Blanchot le suggère, la rumeur est à l'origine de l'écriture, ce vers quoi elle mène en dernière instance, le premier devoir de l'écrivain étant de se confronter à elle : sa responsabilité consiste à entrer, plus que personne, dans un rapport d'intimité avec la rumeur initiale. Comme nous l'enseigne également le mythe d'Orphée, il faut que l'écrivain se retourne vers l'Eurydice, "sans souci du chant"⁵⁰. A l'instar du narrateur de "celui qui ne m'accompagnait pas", il faut que l'auteur soit à l'écoute des paroles gaies, légères, irresponsables, etc ... L'écriture doit se nourrir d'une rencontre simple et simplement humaine avec les

⁴⁹ - *Le livre à venir*. Paris, Gallimard, 1959, p. 266.

autres et avec la parole. Ecrire pour imposer un silence en décidant une solitude essentielle où menace la fascination, c'est aussi toujours considérer la nécessité de retrouver la présence au sein de l'échange en assumant sa condition d'être au monde. En effet, si l'écriture est l'accord d'une solution et d'un silence, chaque mot écrit doit être bercé par le chant d'une parole de vie qui vient offrir au mot sa véracité et sa profondeur. La vie, aussi inauthentique qu'elle puisse être, reste chez Blanchot le fond de l'expérience de l'écriture. Il s'agit en ce sens de penser qu'une relation d'alternance doit s'instaurer entre la vie dans le monde et l'écriture, celui-ci n'est qu'engagé en son sein. Si l'écriture appelle donc une solitude essentielle, elle n'en demeure pas moins liée à un mouvement d'ouverture infinie. La forme de l'écriture dans *Sein und Zeit* est à cet égard étonnamment évocatrice. Elle s'affirme comme étant pleinement ouverte au monde suivant l'exigence d'engagement qui prévaut dans l'analytique existentielle et qu'il n'est pas ici superflu de reformuler puisque le style de l'écrit, nous allons le voir, s'y trouve étroitement lié. C'est l'engagement qui conditionne en effet l'unicité de l'écrit. Pour Heidegger, le monde que je découvre en tant qu'être-au-monde est toujours lié à un engagement dans un monde commun. Les autres viennent à ma rencontre à partir du monde dans lequel je suis engagé en raison de ma préoccupation qui me rattache à lui. Ainsi, ils n'apparaissent pas en premier lieu sur fond de différenciation d'avec moi-même. Les autres sont là comme

⁵⁰ - *L'espace littéraire*, p. 232.

moi, ils sont là avec moi, c'est en ce sens que le Dasein est dans son essence un *Mitsein* : "Les autres, cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en dehors de moi, dont le moi se dissocierait ; les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on ne se distingue pas soi-même, parmi lesquels on est soi-même aussi"⁵¹. La compréhension ontologique du Dasein renvoie donc d'emblée à la compréhension d'autrui. L'être-avec-autrui doit ainsi se décrire comme un moment constitutif de l'être-au-monde. "L'être du Dasein, précise à cet égard très justement Françoise Dastur, est l'être-avec et non pas l'égoïté individuelle du sujet isolé, de sorte que chaque fois que Heidegger utilise le terme de Dasein, l'être-avec est co-impliqué. Ce n'est par conséquent nullement un paradoxe que d'affirmer que dans *Sein und Zeit*, il est partout question de l'autre. On peut même aller jusqu'à dire que cette oeuvre devient rigoureusement illisible si l'on ne prend pas en compte le fait que le "Dasein est essentiellement en lui-même être-avec"⁵². Les autres se révèlent comme intrinsèquement liés au monde pragmatique dans lequel l'homme s'oriente et déploie son existence quotidienne. Cependant, si nous pouvons approcher cet homme, savoir ce qu'il est vraiment et même comment il est, pour la simple raison qu'il est ce que nous sommes, nous ignorons toujours qui est cet étant qui est sur le monde de l'être-là. Sans doute, montre Heidegger, est-il possible de penser, en vertu d'un principe d'évidence cartésien, que "l'être-là est cet étant que je suis moi-même,

⁵¹ - *Etre et temps*, para. 26, p. 119.

en d'autres termes, un sujet qui perdure comme le même et l'identique" ⁵³. Or telle n'est pas l'intention de Heidegger puisque la connaissance de soi, loin d'être "une détection et une contemplation perspective d'un point fixe du soi-même, mais d'une saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde" ⁵⁴. Autrement dit, le Dasein ne se connaît pas sous le mode de l'identique. Il n'y a pas à proprement parler d'identité théorique et préalable du Dasein qui se révélerait sous la forme d'un solipsisme dans la mesure où l'étrangeté de l'angoisse l'emporte sur toute espèce de maîtrise. Le Dasein s'offre ne effet au monde dans l'angoisse qui le ferme à lui-même. L'angoisse n'est pas identique à la peur puisque celle-ci est toujours une réaction à l'égard de quelque chose de déterminé et peut être verbalement identifiée. On peut écrire sa peur ou sur la peur. A l'inverse, l'angoisse ne peut jamais être précisément reconnue. Nous ne pouvons jamais, ni par écrit ni par oral, discerner l'objet de notre angoisse. Par quoi est-elle provoquée? Nous ne sommes jamais à même de le dire avec exactitude: "Comment ce devant quoi l'angoisse s'angoisse se distingue-t-il de ce devant quoi la peur prend peur? Réponse: le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain. Dès lors, ce n'est plus de celui-ci qu'il peut retourner (...). Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé"⁵⁵. Dans ce cas, nous ne pouvons jamais expliquer ce qui nous perturbe. Et si la

⁵² - "Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger", *Alter: naître et mourir*, 1993, n° 1, p.385.

⁵³ - *Etre et Temps*, para. 31, p.146.

⁵⁴ - Ibid.

question nous était posée, nous répondrions sans doute "rien". Ce qui ne viendrait pas signifier que nous ne sommes pas affectés, bien au contraire. Néanmoins, si ce n'est rien de déterminé, ce n'est pas non plus quelque chose qui nous menace: "ce qui nous oppresse, ce n'est pas ceci et cela, ce n'est pas non plus la somme totale de sous-la-main, mais la possibilité de l'à-porté-de-la-main en général, c'est-à-dire le monde lui-même"⁵⁶. "Mais, continue de préciser Heidegger, "le monde appartient ontologiquement de manière essentielle à l'être du Dasein comme être-au-monde. Si par conséquent c'est le rien, c'est-à-dire le monde comme tel qui se dégage comme devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde lui-même"⁵⁷. L'angoisse est donc un sentiment de la situation qui nous dévoile comme nous sommes dans le monde. Cependant, l'angoisse ne nous met pas seulement face à notre être au monde. C'est parce que dans un moment d'angoisse le monde nous paraît étranger – nous ne nous sentons plus chez nous dans le monde – que l'angoisse met en évidence ce que nous avons d'unique en tant qu'il nous isole. L'étant dans son ensemble, s'éloigne, sombre dans un abîme de non-sens, devient radicalement étranger à lui-même. L'angoisse est avant tout un sentiment d'étrangeté, de n'être pas chez-soi. Sentiment qui va de toute évidence à l'encontre de la séduction de l'inauthenticité qui nous permet d'être bien dans le monde du "on" où l'on se sent chez-soi. Aussi, lorsque l'angoisse advient, ce sentiment d'"être-chez-soi" disparaît. Il apparaît ainsi que la question de

⁵⁵ - Ibid., para.40, p.187.

l'étrangeté se trouve directement liée à la formulation de la question du sens de l'être. Nous pouvons même remarquer avec Jean Greisch qu'une certaine dialectique du proche et du lointain s'avère ancrée dans le programme ontologique qui résulte de l'analytique existentielle. "Sans doute", précise Jean Greisch, "un philosophe lévinassien dirait-il que cette formulation trahit elle-même déjà la méconnaissance éthique de l'étranger. Mais ce reproche est-il justifié? Qu'est-ce qui nous interdit a priori de référer la rencontre d'autrui sous les espèces de l'étranger à une dialectique plus vaste et différente? Le sentiment de l'inquiétante étrangeté", auquel Freud a lui aussi consacré une étude, ne forme-t-il pas l'horizon de toute rencontre, tant soit peu exigeante, avec l'étranger? Or rien de ce sentiment n'interdit absolument de prendre au sérieux les enjeux éthiques ultimes d'une telle rencontre!"⁵⁸. Notre expérience d'être coïncide en effet avec le passage par l'inquiétant et l'étrangeté: "L'être-au-monde rassuré – familier est un mode de l'étrange(reté) du Dasein et non pas l'inverse. Le hors-de-chez-soi doit être conçu ontologico-existentially comme le phénomène le plus originaire"⁵⁹. Dans ces conditions, aucune priorité du même sur l'autre ne se manifeste. L'étrangeté l'emporte, c'est elle qui rend possible une réappropriation toujours susceptible de faillir pour n'être en réalité jamais totalement achevée. Or c'est peut-être à partir d'une telle expérience qu'une

⁵⁶ - Ibid., p.188.

⁵⁷ - Ibid.

⁵⁸ - "Éthique et ontologie", *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Actes du colloque de Cerisy-la-salle, Paris, Cerf, 1986, p.34.

reconnaissance de l'autre comme étranger devient possible⁶⁰. Tout se passe en fait comme s'il y avait une première épreuve de l'altérité au coeur du soi qui viendrait favoriser une sorte d'acceptation de l'altérité d'autrui, comme si la désappropriation devenait une véritable modalité d'ouverture...

Nous nous voyons ici en outre confrontés à la rupture de Heidegger avec l'intellectualisme classique qui s'illustre par l'idée que la compréhension de l'être ne suppose pas seulement une attitude théorique, mais tout le comportement humain. Aussi, précise à cet égard Lévinas, "comprendre l'être c'est exister (...). Penser ce n'est plus contempler, être embarqué - événement dramatique de l'être-dans-le-monde"⁶¹. L'analytique existentielle ne devant être considérée comme une pure entreprise théorique capable de "mettre entre parenthèses" l'existence effective de celui qui est l'autre. Par rapport à l'ensemble des choses que constitue le monde, nous ne sommes plus seulement spectateurs mais bel et bien engagés en son sein. Le philosophe pour Heidegger demeurant à l'intérieur de l'exister lui-même dont il est un des modes, et même un mode insigne, ce qui ne signifie pourtant pas

⁵⁹ - *Etre et temps*, para.40, p.190.

⁶⁰ - Ce serait là une condition "psychanalytique" de l'éthique qui n'est pas explicitement remplie par Heidegger mais qui s'avère évidemment fondamentale indépendamment de lui. On peut à cet égard lire chez Julia Kristeva que "la psychanalyse s'éprouve (...) comme un voyage dans l'étrangeté de l'autre et de soi-même, vers une éthique du respect pour l'inconciliable. Comment pourrait-on tolérer un étranger si l'on ne se sait pas étranger à soi-même? Et dire qu'il a fallu si longtemps pour que cette petite vérité transversale, voire rebelle à l'uniformisme religieux, éclaire les hommes de notre temps! Pourra-t-elle leur permettre de se supporter irréductibles, parce que désirants, désirables, mortels et mortifères?" *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1991, p.269.

l'abandon de sa réduction phénoménologique husserlienne, mais sa compréhension en termes d'existence : ce qu'il s'agit de réduire, ce n'est plus en effet "le fait" d'exister pour le Dasein, mais son inauthenticité, c'est-à-dire la compréhension qu'il a habituellement de soi par laquelle il se méconnaît lui-même comme existentialité. La réduction heideggerienne a donc le sens d'une re-conduction de l'ontique à l'ontologique, de l'inauthenticité à l'authenticité et non pas celui d'une élévation "théorique" au-dessus de la sphère pratique. Nous avons donc affaire ici à une ontologie qui ne peut pas commencer par la mise à distance de l'ontique, mais qui doit au contraire voir en lui son fondement. Cela, Heidegger le confirme lorsqu'il énonce que "l'être-dans-le-monde inclut en soi le rapport de l'existence à l'être dans son ensemble" ⁶². Le Dasein ne peut en effet comprendre son être que parce qu'il comprend l'être dans son ensemble, être c'est précisément cette "ouverture" à l'être dans son ensemble qui le distingue radicalement du sujet classique de type cartésien qui n'a accès immédiatement et de manière évidente qu'à ses propres *cogitationes*. L'ego apparaît seulement les étants du monde disparaissent sous le doute hyperbolique. L'ego que Descartes définit ainsi : "une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle" ⁶³. Nous pouvons ici suivre Jean-Luc Marion qui

⁶¹ - " L'ontologie est-elle fondamentale?", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p.14.

⁶² - *Etre et temps*, para.4, p.13.

⁶³ - *Discours de la méthode, VI*, Edition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Flammarion, 1992, p.54.

rappelle qu'exister pour Heidegger signifie: "être hors de soi-même", en quelque sorte de n'être que sur le mode du pouvoir-être, conformément à l'enjeu qui institue essentiellement *cet* étant dans un jeu foncier avec son être, donc avec l'être même: l'existence implique l'extase du *Dasein* hors de lui-même dans le jeu de l'être dont il lui revient de décider. "Lorsque la *res cogitans* s'empare avec certitude d'elle-même en disant "*ego sum, ego existo*", elle interprète immédiatement son *sum*, son être donc, comme une existence: s'agit-il de l'existence qui caractérise le *Dasein*? Au contraire précise Heidegger: "...si nous choisissons pour désigner l'être de cet étant le caractère d'existence, ce titre n'a point, ne peut avoir la signification ontologique du terme traditionnel d'*existentia*: *existentia* signifie ontologiquement autant que être-sous-la-main, un mode d'être qui est essentiellement étranger à l'étant qui a le caractère du *Dasein*"⁶⁴. En se pensant, l'ego s'empare de lui-même en pleine propriété. Et si l'ego décide à l'avenir, des autres étants, ce serait pour les réduire comme autant de *cogitata*, à sa propre certitude. Ainsi, le *Dasein* ouvre-t-il un jeu, celui de l'être des autres étants, par le *Sein* propre, là où l'ego ferme toute incertitude... Dans ce contexte de maîtrise, l'écrit acquiert un pouvoir démonstratif qui finalement déçoit : il y a toujours en écrivant quelque chose qui résiste à la preuve de la démonstration : "au reste, ceci m'a échappé - écrit Descartes au Père Mersenne alors qu'il se reproche d'être en train de dissenter trop longuement - et je

⁶⁴ - *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris,

n'écris pas volontiers semblable chose, parce qu'elle me semble paradoxale ; et je n'en saurai mettre les raisons dans une lettre, encore que je les pense savoir par démonstration" ⁶⁵. Contrairement à l'ego qui s'installe dans le souci de sa maîtrise en instaurant un repli sur lui-même, le Dasein se comprend toujours soi-même à partir de son existence, perpétuellement engagée dans le monde. L'objet de cette herméneutique de la facticité qui se déploie alors, c'est bien la mienneté du Dasein, ce qui, selon Jean Greisch, n'implique nullement de ratifier un concept déterminé du moi ou de la personne: "Dira-t-on la même chose de l'idée de 'soi', c'est-à-dire de l'ipseité ? ' Dès lors qu'il est utilisé, le concept du soi lui-même, dit Heidegger, n'a pas une origine "moiïque" (*nicht 'ichlichen' Ursprungs*). D'où l'importance accordée au soi. D'une part c'est bien la *Selbstwelt* (le monde du soi) qu'il s'agit d'analyser selon toutes ses coutures : d'autre part la philosophie, comprise comme effectuation (*Vollzug*) et non comme simple discours théorique, suppose l'existence d'un soi capable de s'interroger sur lui-même. En d'autres termes, l'herméneutique de la facticité veut déjà être une herméneutique du soi ... "⁶⁶. L'engagement apparaît dans un premier temps à travers la tâche herméneutique qui intervient sur le mode métaphorique de la lecture. Le Dasein n'est rien sans compréhension de son être et de l'être des autres étants, sans lecture, sans interprétation : "Le logos de la

PUF, 1989, p.146.

⁶⁵ - "Lettre à Mersenne", 25 Février 1630, cité par Geneviève Bollème dans *Parler d'écrire*, Paris, Seuil, 1993, p.135.

⁶⁶ - "L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle". Trois questions à propos de

phénoménologie de l'être-là a le caractère de l' *hermèneuïn* par quoi la compréhension ontologique, qui définit l'être-là lui-même, se voit annoncer le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son être" ⁶⁷. Or il nous apparaît que l'écriture adopte ce même souci de solliciter l'engagement dans le monde, niant la fixité de l'approche théorique, provoquant l'ouverture de l'interprétation ⁶⁸. Selon un tel souci extatique, l'écriture de Heidegger vient à certains moments prendre la forme d'un engagement pour l'ouverture et la différence : elle se donne tout du moins comme déterminée par de telles exigences. *Sein und Zeit*, précise à cet égard Gérard Granel dans "Les craquelures du texte" ⁶⁹, est l'écriture de l'ouverture : écriture de la plénitude, de la densité qui n'en demeure pas moins minée de l'intérieur, creusée dans sa texture par l'exigence d'effleurer l'existentialité. Comme telle, elle tend à obéir non seulement de plus près, mais encore expressément (expressivement) à la loi qui enserme déjà toute écriture : "se confier, sans suivre de réalités ni produire de signifiés, entièrement aux tournures du

Réduction et Donation", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, N°1, p.49.

⁶⁷ - *Etre et Temps*, para. 7, p.37.

⁶⁸ - Arion L. Kelkel précise que Heidegger rétablit la dignité du cercle herméneutique non seulement sur le plan de l'interprétation philologique et de la connaissance scientifique en général, celle dont relèvent les sciences de l'esprit comme l'Histoire, mais encore sur le plan proprement philosophique en montrant qu'il est l'expression pure de la structure existentielle d'anticipation (*Vorstruktur*) du Dasein. Voir *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, p.185.

⁶⁹ - "Les craquelures du texte", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier- Mars 1989, N°1.

langage, ou toujours se figure l'antécédence de l'Ouvert" ⁷⁰. La figure (sans figure) du Dasein est là pour nous le rappeler : "sujet" en rupture avec la subjectivité classique, lieu de l'ouverture, calcinant la limite du même et de l'autre, elle réalise l'irréalisation de tout moi dans la plus grande sobriété. "Toute l'écriture de *Sein und Zeit* est sobre, continue de remarquer Gérard Granel, ou plus exactement elle est "au plus juste" : *Knapp geschrieben*, comme Heidegger eut un jour la générosité de me le dire d'un autre écrit que du sien" ⁷¹. L'écriture va ainsi au-delà de la simple description en se donnant comme "engageante", voire comme une inscription de l'engagement proprement dit. Si Hegel a lui aussi écrit le Dasein, c'était pour désigner quelque chose de descriptible, le point d'orgue du cheminement de l'esprit, c'est-à-dire *d'être là*. Or le Dasein heideggerien est à la fois au-delà et en deçà d'une pure description puisqu'il n'est pas réductible à un ensemble stable de propriétés mais doit être lu comme des manières d'être, des comportements. L'être-là est *là* sans se laisser *décrire* de manière essentielle et sans se voir réduit à des thèmes : Derrida parle à propos de Blanchot de "motifs"; "Motifs plutôt que thèmes, *motifs* pour nous faire signe en particulier vers ce qui met en mouvement, et déborde vers la *citation*, que j'entends parfois dans ce sens venu du latin. Incitation ou sollicitation, elle appelle ou donne le mouvement"⁷². Le Dasein aussi n'est pas hors de son mouvement d'interprétation. Faut-il donc tenter de l'écrire ? C'est ce que

⁷⁰ - Opus cité, p.48.

Heidegger fait en tout cas au risque d'être incompris. Les malentendus suscités par ces "tours d'écriture" sont nombreux : nous pensons par exemple au Dasein lui-même, interprété comme simple sujet par Karl Jaspers, mais aussi à l'Ek-sistence détournée de son sens par Sartre. Les exemples sont multiples⁷³. Et si les existentiels se voient tout de même décrits, telle est en effet la tâche de l'analytique existentielle, c'est non pas en vue d'être reproduit mais plutôt en vue d'écrire leurs possibilités. Le texte oscille alors entre la concrétude de l'événement et la possibilité. Comme si l'écriture devenait à la fois une possibilité d'ancrage et d'effleurement. *Sein und Zeit* ou ce vœu d'effleurement ... auquel vient malgré tout l'exigence d'une grammaire traditionnelle qui constitue bel et bien un porche obligé. Heidegger avoue que "quand nous questionnons vers le mot "être", nous faisons usage – de ce qui est d'abord inévitable – de la grammaire traditionnelle, et de ses formes, mais, c'est, on le sait, insuffisant"⁷⁴. L'essence du langage se trouve en réalité entièrement dissimulée dans un concept qui fait du mot le simple signe d'un

⁷¹ - Ibid. , note 5, p.50.

⁷² - *Parages*, Paris, Galilée, 1986,

⁷³ - Ces malentendus touchent en fait le plus souvent une interprétation "existentialiste" de Heidegger qu'il a lui-même dénoncée: "La question qui me préoccupe, n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel... La question qui est seule posée dans *Etre et Temps* n'est aucunement traitée ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté." *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1937, p.193. Sartre quant à lui, comprend l'existence au sens traditionnel d'*existentia* alors que pour Heidegger, l'existence n'est pas le concept opposé à l'essence, mais désigne le fait de "se tenir au-dehors en vue de la vérité".

⁷⁴ - *Introduction à la métaphysique*, Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1980, p.?

étant existant déjà. La langue elle-même apparaît ainsi comme un ensemble d'étants donnés. Or le mot "être" ne renvoie à aucun étant. Ce qui rend inadéquate la distinction traditionnelle que nous avons déjà évoquée à propos de Derrida, entre le signifiant, le signifié et la chose qu'ils désignent. Le problème est donc clair. Dans quelle mesure peut-on s'affranchir de certaines insuffisances métaphysiques en se confrontant à l'impossibilité de recourir à un autre langage ?

Heidegger nous éclaire sur cette délicate question. C'est à propos du traité de 1927 qu'il écrit : "Pour rendre saisissable et en même temps compréhensible cet essai de pensée à l'intérieur de la philosophie traditionnelle, il fallait d'abord nécessairement et uniquement parler dans l'horizon du traditionnel en faisant usage des notions qui lui sont courantes"⁷⁵. Conscient et soucieux de son écriture et de ses ambiguïtés, Heidegger vient à reconnaître au paragraphe 5 de *Sein und Zeit* la "lourdeur et l'absence de grâce de l'expression" qui demeure, malgré un souci de parvenir à une écriture qui accompagne une ouverture. Ainsi, l'entreprise d'élaborer une *ontologie fondamentale* doit se confronter à la tradition et à sa grammaire. Aussi assistons-nous dans *Sein und Zeit* moins à des ruptures qu'à des glissements de sens. Beda Alleman reconnaît à cet égard que "la formulation exceptionnelle, s'il nous est permis d'employer cette tournure pour la langue de Heidegger lui-même, ne

⁷⁵ - "Lettre sur l'humanisme", p.124.

concerne presque pas les audaces syntaxiques, mais, à peu près exclusivement certains changements dans l'interprétation de concepts courants, en vue d'une signification plus originelle (...). C'est ainsi que Heidegger ramène *das Dasein* (l'existence) à *das Da-sein* (l'être-le-là)⁷⁶. Tout en manifestant une intention de venir à un niveau plus initial de la langue, l'écriture de *Sein und Zeit* n'évite donc pas la contradiction. Il faut inévitablement écrire sous le sceau de la grammaire traditionnelle. C'est en cela, par exemple, que tout concept vulgaire demeure métaphysique, parce que l'idée même du concept de temps plus fondamental, plus universel, plus radical, appartient aux possibilités mêmes de la conceptualité métaphysique : "A vouloir produire cet autre concept, précise Derrida, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysique ou ontothéologique". De la sorte, "l'extraordinaire ébranlement" auquel est alors soumise l'ontologie classique reste encore compris dans la grammaire et dans le lexique de la métaphysique⁷⁷. De la sorte il apparaît possible de reconnaître qu'aucune présomption herméneutique ne se manifeste à ce niveau chez Heidegger vis-à-vis de l'écriture. Car vouloir quitter radicalement la grammaire de la métaphysique aurait de toute évidence quelque chose de chimérique. Contrairement à la situation lévinassienne, aucune hiérarchie ne s'instaure mais plutôt un vœu de déplacement et de glissement. Il s'agit en effet pour Heidegger, non de "quitter" une écriture et sa

⁷⁶ - *Hölderlin et Heidegger*. Traduit de l'Allemand par François Fédier, Paris, PUF, 1987.

grammaire mais d'en infléchir le sens. Inflexion à l'œuvre dans l'ensemble de ses écrits et qui se manifeste par un vœu de seulement métamorphoser notre rapport à la langue : "La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de L'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire, tracera dans le langage des sillons sans apparence (...). Le rapport de l'homme à la langue pourrait se métamorphoser de façon analogue à la métamorphose de son rapport à l'être"⁷⁸. Métamorphose qui par essence ne renie pas la première forme, en l'occurrence ici celle d'une forme philosophique. Il s'agit donc non pas d'établir une hiérarchie pour revendiquer une autre grammaire qui excéderait la source, mais de tendre au sein d'une grammaire indépassable vers un dire peut-être plus simple qui indique donc moins une rupture qu'un prolongement.

En ce sens, notre hypothèse est ici que l'écriture heideggerienne est moins dominée par des ruptures qui revendiqueraient une opposition tenace à l'égard de la langue de la tradition, que par des "variations" qui font subir à la langue, moins des "fléchissements" que des "infléchissements". "Infléchissements" qui dissipent toute trace de dualité majeure entre la grammaire traditionnelle et celle *pour l' être*,

pp.145-146.

⁷⁷ - *Marges*

⁷⁸ - "Lettre sur l'humanisme", p.124. Il ne nous semble pas anodin que Heidegger ait écrit ces mots à la fin d'un texte en partie consacré à l'éthique. Nous reviendrons sur les enjeux

puisque la première est bel et bien incontournable et qu'il serait utopique du point de vue de l'expression de vouloir l'éviter. Cette situation singulière ne fait cependant qu'accentuer l'ambiguïté du statut de l'écriture silencieuse de Heidegger. En effet, celle-ci correspond bien à une forme d'altérité par rapport à une écriture linéaire et discursive. Elle accentue en quelque manière la différence. Or cette manifestation de l'altérité demeure selon nous contenue dans une forme qui n'éloigne pas le lecteur d'une écriture philosophique. Il est certes difficile de concevoir qu'une écriture qui sort de manière aussi avouée des canons définissant le discours philosophique traditionnel puisse encore relever d'une démarche philosophique. N'est-il pas d'ailleurs symptomatique, se demande à cet égard Serge Botet, que cette écriture soit fréquemment interprétée en termes de *dérive* ou *d'impuissance* ? C'est là peut-être la chose cruciale difficile à appréhender du fait que nous sommes *toujours déjà* prisonniers d'un type de discours, qui oriente nos modes de pensée et nos interprétations. Heidegger ne sort pas de la philosophie, mais il élargit son horizon. Il s'affranchit des *normes* du discours philosophique séculaire, pour adopter une démarche, on pourrait dire une *attitude* philosophique radicalement nouvelle. Cette attitude marque une étape décisive dans le processus de distanciation et de décentrage par rapport à tous les acquis et présupposés, jusque et y compris ceux qui touchent au statut du philosophe et au type de discours qu'il profère, circonscrit

d'une telle coïncidence au cours de notre Troisième partie.

par des normes expresses, qui précisément l'authentifient comme discours philosophique. Heidegger ne fait donc pas un pas en dehors de la philosophie, mais il élargit l'horizon du questionnement philosophique que celui-ci s'était lui-même assigné au départ, et qui démarquait jusque là le champ du questionnement *possible*⁷⁹. Car si la différence existe bien, elle n'instaure pas pour autant une dualité mais davantage l'altération d'un style. Altération qui reflète toute l'activité de la tâche, des efforts entrepris par l'auteur pour écrire autrement en philosophie. Tout ainsi nous permet de penser que loin de laisser aller son écriture à une passivité originaire, comme nous avons pu le souligner plus haut⁸⁰. Heidegger met réellement en forme son écriture. De la sorte, on peut dire que la "passivité" (que nous avons identifiée de manière négative) n'est jamais le fruit du hasard, ou d'un simple

⁷⁹ - *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Peter Lang, 1998, pp.497-498. Si nous suivons ici Serge Botet, nous ne partageons pas cependant avec lui la radicalité avec laquelle il soumet Heidegger à une interprétation linguistique en passant outre le fait que Heidegger s'est rendu étranger aux entreprises qui privilégient une approche sémantique du langage. Ainsi, comme le souligne Jean-Pierre Cometti, "la *Kehre* heideggerienne n'a pas grand chose à voir avec ce que l'on a bien voulu appeler le "tournant linguistique" de la philosophie. Non pas tant, d'ailleurs, parce que l'auteur d'*Etre et temps*, à l'inverse de beaucoup, s'est assez peu soucié de linguistique, ou parce que la logique lui paraissait associée à une idée du *logos* que sa philosophie conteste fondamentalement, mais plutôt en ce sens, comme le suggère déjà l'ouvrage de 1927, que l'intérêt pour le langage s'est historiquement révélé solidaire d'une ontologie insuffisamment originaire dont la *Vorhandenheit* a constitué l'un des pôles majeurs. C'est pourquoi les repères auxquels on fait couramment appel dans les discussions sur le langage perdent, dans le cas de Heidegger, la pertinence qu'on leur reconnaît volontiers par ailleurs. Le langage, pour lui, n'est évidemment ni un *calcul*, pas même un *médium*, à proprement parler, fût-il universel, et lui-même n'est, bien entendu, ni un philosophe du "langage idéal", ni un philosophe du "langage ordinaire"". "Heidegger et la philosophie du langage", *Revue internationale de philosophie, Heidegger (1889-1989)*, 1989, N°168, pp.52-53.

⁸⁰ - Cf. Chapitre II, D/, Première partie.

élancement mystique, mais qu'elle est bien le reflet d'une profonde *activité* au cœur de l'écriture. Il n'y a en quelque sorte pas d'impression de passivité sans cette *activité scripturaire*, véritable mise en scène textuelle. S'il est en ce sens question pour Heidegger de souligner le déploiement paisible de l'être dans une relation de proximité douce et silencieuse avec le monde, celle-ci n'a rien de foncièrement passif au sens négatif du terme. Au contraire, il s'agit davantage d'une proximité accueillante et agissante au sein même de l'écriture.

Toutefois, la réhabilitation du travail de l'écriture et la différence au sein de l'écriture heideggerienne appelle sans doute une accentuation de la problématique de l'altérité dans l'horizon ontologique où *l'entrelacement du même et de l'autre* devient plus explicite. Qu'en est-il à cet égard chez Gadamer ?

CHAPITRE III

Différence herméneutique et différance

II.1 Identité et altérité : Gadamer lecteur de Hegel.

Selon Gadamer, la meilleure façon de dépasser l'idéalisme spéculatif de Hegel ne consiste pas pour autant à le nier. Il incombe de se tenir attentif à un cheminement qui est toujours déjà entamé, celui sur lequel l'être humain, en son être et son historicité toujours préalablement donnés d'une certaine manière, s'élève à l'historicité de son être, en un mot, à son humanité. Et il importe, précise Pierre Fruchon, de le comprendre non seulement contre Hegel, ou du moins "contre le porte-parole du "savoir absolu", mais avec lui. Car il n'est pas évident que la "reconnaissance de soi dans l'autre" réduise l'altérité au Soi, ou l'un comme l'autre à une instance commune dans laquelle ils seraient abolis. Peut-être est-ce précisément dans l'autre ou à partir de l'autre que l'on accède initialement et indéfiniment à la compréhension de soi-même. Voilà ce qu'enseigne, selon Gadamer, la conception hégélienne de la *Bildung*, en deçà ou en dépit de son recours final au savoir absolu"¹. Il s'agit donc de rester fidèle à Hegel tout en démontrant ses limites : On ne réussira à maintenir le problème d'une herméneutique historique à l'abri des conséquences hybrides de l'idéalisme spéculatif que si l'on ne se contente pas de la version irrationaliste qui prive cet idéalisme de sa consistance, mais si l'on sait maintenir la vérité de la pensée hégélienne. Il s'agit "pour nous de concevoir la

¹ - *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, pp.140-150.

conscience de l'histoire de l'action de telle sorte que cette conscience ne vienne pas à son tour dissoudre l'immédiateté et la supériorité de l'œuvre en simple réalité pour la réflexion. Il nous faut donc penser une réalité au contact de laquelle la toute puissance de la réflexion trouve sa limite"². L'idéalisme de Hegel peut en fait enrichir la réflexion herméneutique à deux niveaux. Tout d'abord, il est possible d'admettre que la manière dont s'accomplit la réflexion dans la *Phénoménologie de l'esprit* correspond au développement de la conscience de l'histoire. Hegel délimite précisément les deux grands moments constitutifs de la vie de l'esprit. Le premier moment est celui de l'opposition de l'esprit et ce qui lui est devenu étranger. Le deuxième se donne à penser comme l'effort de l'esprit pour surmonter l'étrangeté en vue de se reconnaître soi-même dans son altérité. Ces deux moments correspondent chez Gadamer aux moments de la compréhension historique, c'est-à-dire au moment de la tension entre l'horizon de la tradition et celui du présent, puis au moment de la fusion des horizons qui outrepassé la tension initiale en vue d'établir l'unité et réconcilier la tradition et le présent: "En réalité, écrit Gadamer, l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans passé. Il n' y pas plus

² - *Vérité et méthode*, p.365.

d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on ne devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre.* La force de cette fusion est surtout visible dans les temps plus anciens, dans la naïveté de leur relation à eux-mêmes et à leur origine. Quand la tradition l'emporte, cette fusion ne cesse pas de se produire. Car l'ancien et le nouveau ne cessent pas de s'y conjoindre pour s'imposer de manière vivante, sans même se distinguer expressément l'un de l'autre"³. D'autre part, Hegel tend à mettre en évidence un élément inhérent à toute attitude historique, à savoir que la rencontre de l'esprit avec l'altérité se passe dans l'expérience. Toute rencontre de l'interprète avec la tradition s'effectue elle aussi sous la forme de l'expérience. Il s'agit en fait de déterminer la structure de la conscience de l'histoire, le regard fixé sur Hegel, mais en se distinguant de lui . L'interprétation spiritualiste que Hegel donne du christianisme et à travers laquelle il détermine l'essence de l'esprit, n'est pas atteinte par l'objection selon laquelle elle ne ferait pas place à l'expérience de l'autre et de l'altérité en histoire. La vie de l'esprit consiste au contraire à se reconnaître soi-même dans l'altérité: "L'esprit, écrit Hegel, n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif, à la façon dont nous disons de quelque chose: ce n'est rien, ou, ce n'est pas vrai, et puis,

³ - Ibid., p.328.

bon, terminé, fi de cela et passons à n'importe quoi d'autre: il n'est pas au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, qu'en s'attardant chez lui"⁴. L'esprit qui tend à la connaissance de soi-même se voit séparé du positif, compris comme ce qui lui est étranger et il doit apprendre à se réconcilier avec lui en y reconnaissant sa propriété et sa partie. En dissolvant la dureté du positif, il se réconcilie avec lui-même. Dans la mesure où cette réconciliation constitue le travail historique, "l'attitude historique ne consiste ni à se regarder dans un miroir, ni à supprimer, grâce à une dialectique purement formelle, l'aliénation à soi, survenue à l'esprit, c'est une *expérience*, qui est expérience de réalité et qui est elle-même réelle"⁵. La signification du concept d'expérience doit être distinguée de la signification attribuée au même concept par les sciences de la nature. Dans les sciences de la nature, le concept d'expérience est en effet là pour désigner soit une étape préliminaire qui n'appartient pas proprement à la science, mais qui prépare ses conclusions, soit une étape qui fait partie intégrante de ses procédures ". Si dans le

⁴ - *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris. Aubier, 1991, p.48.

⁵ - Ibid., p.369.

⁶ -Ibid. p.370. Husserl (en particulier dans *Erfahrung und Urteil* , p.42, *Expérience et jugement*) présuppose qu'il existe une expérience propre au monde de la vie qui est antérieure à l'idéalisation de l'expérience dans les sciences. Mais sa conception reste sous l'influence du scientisme qu'il critique dans la mesure où il considère l'expérience surtout comme expérience perceptive: "il continue à projeter, à l'intérieur même de l'expérience originaire du monde, le monde idéalisé correspondant à l'expérience des sciences exactes, dans la mesure où il fait de la perception, en tant que perception extérieure, orientée vers la seule corporéité, le fondement de toute autre expérience". *Vérité et méthode*, p.370.

premier cas on reconnaît encore l'historicité de l'expérience, dans le deuxième, l'expérience est affranchie de toute historicité et pleinement objectivée. Ce qui est pourtant commun à ces deux cas, c'est que la valeur de l'expérience se mesure à sa fonction positive de fondement sur lequel s'élabore la connaissance objective de la science: "l'expérience supprime en elle-même et efface ainsi sa propre histoire. Cela est déjà vrai de l'expérience de la vie quotidienne et à plus forte raison de toute organisation scientifique de cette expérience. Ce n'est pas une partialité fortuite de l'épistémologie moderne, mais la réalité, comme à sa fin, à l'acquisition de la vérité que l'expérience permet d'atteindre"⁷. Le concept gadamerien d'expérience se distingue évidemment de ce sens scientifique. Pour Gadamer en effet, l'expérience appartient avant tout au domaine de l'avenir, elle nous arrive sans qu'elle soit maîtrisée par la raison. D'autre part, la véritable expérience est toujours une expérience foncièrement négative. Cela dans la mesure où elle démontre la fausseté ou l'inadéquation du savoir que nous avons d'un objet (et dans cette mesure elle implique également un aspect créateur). Cette expérience est en ce sens déterminée comme dialectique. Or l'essence de l'expérience, dans sa fonction négative et créatrice, est mise en relief au sein de la conception hégélienne de l'expérience. Hegel caractérise ainsi le concept d'expérience comme le retournement de la conscience sur elle-même. C'est sur ce point que Hegel devient pour Gadamer un

⁷ - Ibid., p.370.

témoin important: "Il a montré dans la *Phénoménologie de l'esprit* comment la conscience qui veut s'assurer d'elle-même fait ses expériences. Pour la conscience, son objet est l' *en-soi*; or ce qui est *en-soi* ne peut jamais être su tel qu'il se présente à la conscience qui fait l'expérience. Cette conscience fait donc de l'expérience suivante : l' *en-soi* de l'objet est *en-soi pour nous* "⁸. La fonction négative de l'expérience consiste à prendre conscience de la "non-vérité" de notre concept de l'objet et dans cette mesure, elle implique la réfutation du savoir antérieur que nous en avons eu. Mais, en même temps, cette négation est créatrice pour autant qu'elle ouvre l'accès à un savoir plus haut et conduit à une modification de l'objet. Gadamer résume ainsi cette situation hégélienne : "En fait, (...) l'expérience est toujours, pour commencer, expérience de nullité (*Nichtheit*) : ma chose n'est pas telle que nous la supposions. L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même 'ne tient pas'. C'est le nouvel objet qui contient la vérité de l'ancien"⁹. Si la dialectique hégélienne de l'expérience consiste d'une part à engendrer les figures successives de l'esprit, elle implique également une téléologie de l'expérience qui finit par surmonter l'expérience elle-même. Le véritable accomplissement de l'expérience représente le savoir absolu de la science qui exprime la médiation totale et ultime de l'esprit qui a finalement assimilé toute

⁸ - Ibid. p.377.

étrangeté. Le savoir absolu se caractérise ainsi comme l'identité complète de la conscience et de l'objet. Pour Hegel, l'accomplissement de l'expérience est la science, la certitude de soi dans le savoir de soi. C'est la raison pour laquelle la dialectique de l'expérience doit finalement surmonter toute expérience dans le savoir absolu, c'est-à-dire, comme nous le rappelions dès notre introduction, dans l'identité de la conscience et de l'objet. Hegel ambitionne d'exposer le *Savoir total* manifestant l'absolue rationalité du Réel et de l'Histoire. Le savoir absolu qu'esquisse donc le système hégélien prétend donc achever, c'est-à-dire à la fois accomplir la philosophie et son histoire. D'où le thème hégélien de la fin de la philosophie¹⁰. Or pour Gadamer, une telle téléologie contredit l'essence même de l'expérience. Celle-ci n'est pas une science et elle ne saurait être considérée comme génératrice d'un savoir absolu et théorique. Elle appartient plutôt à la sphère de l'advenir, elle nous arrive sans que nous soyons à même de la maîtriser. A de l'expérience celui qui sait qu'il n'est pas maître du temps et de l'avenir. L'essence de l'expérience se définit donc pour Gadamer avant tout selon sa fonction négative qui consiste à dévoiler les fausses prétentions à la vérité du savoir. Dans cette

⁹ - Ibid.

¹⁰ - Hegel: "Le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume. Leur conservation, selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de leur organisation comprise de manière conceptuelle, c'est la *science du savoir dans son apparition phénoménale*", Opus cité, p.524. Voir Gwendoline Jarczyk, *Système et*

perspective, l'expérience constitue une suite indéfinie et ouverte d'expériences toujours nouvelles : "La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans la clôture d'un savoir, mais dans l'ouverture à l'expérience que libère l'expérience elle-même"(...). "L'expérience ainsi comprise présuppose au contraire nécessairement la déception infligée à des attentes multiples et diverses. Ce n'est pas autrement que s'acquiert l'expérience. Le fait que l'expérience soit éminemment douloureuse et désagréable ne correspond pas à une vision particulièrement pessimiste des choses mais procède directement, comme on peut le découvrir, de l'essence de l'expérience"¹¹. Comprise dans sa fonction négative, l'expérience est en général révélatrice d'une négativité propre à l'essence historique de l'homme. Cette négativité ne se réduit pas uniquement à la déception ou à la désillusion de nos attentes lié à un objet particulier, elle caractérise notre finitude historique. Si l'expérience conduit à un savoir, ce n'est pas selon Gadamer au savoir absolu hégélien, mais au discernement qui consiste dans la prise de conscience des limites propres à la condition humaine : l'expérience véritable est pour chacun l'expérience de sa propre historicité, qui passe notamment par un certain apprentissage de la souffrance¹².

liberté dans la logique de Hegel, Paris, Aubier, 1991.

¹¹ - Ibid. p.378.

¹² - Ibid. p.380. Eschyle illustre alors parfaitement bien l'historicité interne de l'expérience

Ainsi, la vérité de l'expérience s'exprime plus précisément dans le fait qu'elle est toujours expérience de réalité et que celle-ci impose des limites à toute connaissance et à toute volonté de savoir absolu. La réalité est ce qui ne se laisse pas dominer ou dissoudre: "L'expérience est donc expérience de la finitude humaine (...). En elle (l'idée d'expérience accomplie), l'expérience n'en est pas à son terme et n'est pas relayée par la figure supérieure du savoir (Hegel), c'est là au contraire, et pas avant, que l'expérience parvient totalement et en vérité à la présence. En elle se heurte à une limite absolue tout dogmatisme, qui naît du survol auquel se laisse entraîner le cœur humain possédé par ses désirs. L'expérience enseigne à reconnaître ce qui est réel. La connaissance de ce qui est, est donc le véritable résultat de toute expérience, comme de toute volonté de savoir en tant que telle. Mais ce qui est n'est pas ceci ou cela, c'est au contraire 'ce que l'on ne peut plus annuler' (*Ranke*)"¹³. La spécificité de l'expérience herméneutique repose alors sur son lien avec la tradition qui consiste à ne pas la réduire à un simple objet de connaissance. L'expérience de la tradition relève du type d'expérience qui caractérise le rapport entre le moi et le toi. Ce qui sous-entend que la tradition ne peut être approchée par une méthode au moyen de laquelle les sciences de la nature abordent leurs propres objets, ni celle des recherches historiques qui, tout en

par ces mots : "instruits par la souffrance", cité par Gadamer, *Vérité et méthode*, p.380.

¹³ - Ibid. , p.380.

reconnaissant l'altérité de la tradition, contribuent à la maîtriser¹⁴. La compréhension de la tradition exige selon Gadamer qu'elle soit considérée selon ce qu'elle nous dit de *différent*, selon son propre contenu de sens. Une véritable compréhension implique par conséquent une ouverture qui rend possible une expérience authentique de l'autre conçu comme un *toi* qui ne se réduit pas alors à une simple reconnaissance logique de l'altérité. Elle exige en effet davantage, à savoir, reconnaître la tradition dans sa spécificité. L'expérience authentique du toi est ainsi toujours une expérience partagée qui implique une appartenance mutuelle : Appartenir l'un à l'autre signifie toujours en même temps reconnaître tout son poids à la parole de l'autre¹⁵. Reconnaître l'autre dans sa spécificité, c'est se retrouver dans sa parole tout en respectant sa part d'altérité, ce qui fait qu'elle a quelque chose d'autre à me dire : "L'ouverture à l'autre implique donc, de ma part, que je reconnaisse la nécessité de laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi, même quand il n'y a personne d'autre pour le faire valoir contre moi. Ce à quoi correspond l'expérience herméneutique. Il me faut admettre la tradition dans son exigence, non au sens d'une simple reconnaissance de l'altérité" du passé, mais en

¹⁴ - La recherche historique cherche globalement à dominer l'autre par la réflexion. L'expérience herméneutique constitue au contraire un mode d'ouverture dans la mesure où elle est une expérience du Toi. Ce mode est en fin de compte le plus élevé. Il représente le mode d'être de tout lien humain authentique. L'autre se voit reconnu à partir de son exigence propre: "Dans la relation humaine, (...) il importe de reconnaître le toi comme un toi, c'est-à-dire de ne pas être sourd à son exigence mais de se laisser dire quelque chose par lui" *Vérité et méthode*, p.384.

¹⁵ - Ibid. p.384.

reconnaissant qu'elle a quelque chose à me dire. Cela aussi exige une forme d'ouverture fondamentale"¹⁶. S'ouvrir à la tradition implique par conséquent une attitude d'ouverture qui appelle, non seulement de la reconnaissance (Hegel), mais un véritable respect pour ce qui est fondamentalement *autre*. C'est là indéniablement pour Gadamer une façon déterminante d'aborder la question de l'altérité et de l'autre au-delà de tout ordre et de nivellement logique. Comment désormais s'illustre cette approche à travers l'écriture ? C'est ce que nous allons désormais examiner.

¹⁶ - Ibid.

II.2 L'autre et l'altérité du sens en question dans l'écriture : Gadamer.

Si l'écriture est considérée par Gadamer, nous avons vu pour le moment que c'est essentiellement dans la mesure ou elle s'inscrit dans un processus dialogique : "Que la parole puisse toujours être codifiée, être relativement fixée dans un dictionnaire, une grammaire et une littérature – sa propre vitalité, son vieillissement et son renouvellement, son appauvrissement et son affinement jusqu'aux formes élevées de style de l'art littéraire, tout cela vit de l'échange vivant entre des interlocuteurs. La parole n'existe que dans le langage"¹⁵. Or selon Derrida, en privilégiant la parole au détriment de l'écrit, l'herméneutique serait en grande partie complice de la métaphysique de la présence dans la mesure où la parole se montrerait complice de l'identité à soi et n'accorderait par conséquent pas suffisamment de place à l'autre ou à l'altérité. Cependant, quelle est la portée d'un tel jugement étant donnée la relation critique, nous venons de le voir, que Gadamer entretient avec l'hégélianisme ?

Si l'écrit, comme nous avons pu l'observer, se perpétue comme parole, ce n'est pas pour autant que la pratique herméneutique entretient une hiérarchie indépassable entre le texte et l'oralité. Il se manifeste plutôt un va-et-vient, un rapport non d'exclusion, mais de complémentarité. C'est ce que nous avons pu constater pour le

¹⁵ - "L'inaptitude" du Dialogue", *Langage et vérité*, Traduit par Jean Claude Gens, Paris,

moment au niveau dialogique. Ainsi, Gadamer affirme lui-même sa conviction en faveur d'une reconnaissance mutuelle. Il avoue ainsi lui-même ne pas méconnaître l'étroite proximité du discours et de l'écrit qui gît dans la capacité du langage à devenir écriture: "Je considère aussi toute langue comme "acheminement vers l'écriture" (pour reprendre le titre que j'ai donné à un petit essai de 1983). Mais qu'est-ce que l'écriture si elle n'est pas lue ? Je partage assurément avec Derrida la conviction selon laquelle un texte ne dépend plus de son auteur ni de son intention. Lorsque je "lis", je n'essaie pas de réentendre en moi la sonorité familière de la voix de l'autre. Nous avons, au contraire, tous fait l'expérience qu'un texte qui nous était familier pouvait apparaître étranger lorsqu'il était lu par la voix de l'auteur qui prononçait son propre texte. Il est cependant vrai que je ne peux comprendre un texte que si les signes écrits sont non seulement déchiffrés et transposés en sons, mais si le texte devient plus parlant, ce qui veut dire qu'il est lu avec modulation, articulation et accentuation de sens"¹⁶. De la sorte, non seulement le texte n'est pas sans la parole, mais il n'est pas sans l'autre. Si le silence de l'auteur peut être consubstantiel à l'écriture, celle-ci tend toujours en effet à s'ouvrir sur le partage dans la mesure où elle est conduite à être lue. L'écriture est en ce sens pour Gadamer davantage que la simple fixation de ce qui est dit puisqu'elle se voit toujours orientée vers la lecture et la compréhension de l'autre. L'écriture est

Gallimard, 1995, p.165.

toujours liée à des exigences communicationnelles et de compréhension, à une "bonne volonté". Tant à l'oral qu'à l'écrit, "on veut bien se comprendre". Ecrire une lettre par exemple, revient toujours à établir une forme de dialogue avec un destinataire connu ou supposé. On peut donc dire que le dialogue écrit revendique la même condition fondamentale que l'échange oral. Dans les deux cas, on *veut bien se comprendre* (*Beide haben den guten Willen, einander zu verstehen*). C'est ainsi que, partout où l'on recherche la compréhension, on trouve la bonne volonté. La question sera de savoir dans quelle mesure cette situation et ses implications seront également données si aucun destinataire précis ou aucun groupe de destinataires ne sont visés, mais le lecteur anonyme - ou bien encore si ce n'est pas le destinataire visé, mais un étranger (*Fremder*) qui a la volonté de comprendre un texte. Ecrire une lettre revient à tenter une forme de dialogue, et comme dans tout contact linguistique immédiat ou dans tous les actes pragmatiques auxquels on peut s'exercer, l'intérêt porté à l'énoncé exact du texte ne sera motivé que si la compréhension est entravée¹⁶. Ecrire, c'est être en cela toujours déjà ouvert à l'autre, susceptible d'accueillir sa différence. Celui qui écrit essaie, tout comme celui qui se trouve en situation de dialogue, de faire part de ce qu'il veut dire, ce qui inclut la prise en considération anticipante de l'autre, celui avec qui il "partage des

¹⁶ - "Déconstruction et herméneutique", p.159, dans *La philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996, p.159.

¹⁷ - "Texte et interprétation", *L'art de comprendre. Ecrits II*. p.211.

présupposés et sur la compréhension duquel il compte"¹⁸. L'écrit n'est en somme qu'orienté vers un souci d'altérité : il "englobe toujours l'autre" ("...enthält den anderen mit")¹⁹. Il faudrait sans doute ici nuancer ce terme d' *englober*, qui pourrait choquer illégitimement Derrida ou Lévinas en sous-entendant l'encerclement de l'autre dans le même. Le propos de Gadamer n'implique pourtant ici rien d'autoritaire, puisqu'au contraire c'est toujours de l'autre dont il s'agit quand on écrit et c'est toujours depuis un autre contexte que l'on reçoit le texte. Ce qui invalide fortement la lecture derridienne de Gadamer. Lorsque Derrida rencontre Gadamer à l'institut Goethe de Paris en avril 1981, il vient à lui demander si l'appel herméneutique à la bonne volonté, présenté comme un "axiome inconditionnel", ne présuppose pas que la volonté reste la forme de cette inconditionnalité, le recours absolu, la détermination de dernière instance: "Qu'est-ce que la volonté si, comme dit Kant, il n'y a rien qui soit absolument bon si ce n'est la bonne volonté? Est-ce que cette détermination de dernière instance n'appartiendrait pas à ce que Heidegger appelle justement la détermination de l'être de l'étant comme volonté ou comme subjectivité volontaire? Est-ce que ce discours, dans sa nécessité même, n'appartiendrait pas à une époque, celle d'une métaphysique de la volonté?"²⁰. C'est ainsi l'ensemble de l'horizon herméneutique comme espace de dialogue, possibilité

¹⁸ - Ibid.

¹⁹ - Ibid. p.212 / *Gesammelte Werke* 2, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, p.344.

²⁰ -"Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer), *Revue*

d'appropriation de la parole d'autrui, espoir d'entente intersubjective, qui est récusé et soupçonné de rester métaphysique, sous le prétexte, souligne à ce propos Dominique Janicaud, que s'y réserve encore un projet réconciliateur et une sorte de retour de la *synopsis* platonicienne, "peut-être même une version de la réconciliation hégélienne"²¹. Or il apparaît pourtant clairement que la bonne volonté de compréhension signifie toujours dans l'esprit de Gadamer cette volonté de renforcer autant que possible le point de vue de l'autre: "Ma pensée, je l'ai clairement exprimée, y compris dans la conférence que j'ai prononcée à Paris: "bonne volonté" signifie pour moi ce que Platon nomme *eumeneis elenchoi*. Cela veut dire qu'on ne se préoccupe pas de repérer les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison absolument, mais qu'on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux"²². Tout ceci paraît en fait justifier que l'on parte d'un processus d'accord qui se forme et change de forme quand on se donne pour tâche de décrire le langage et sa fixation écrite. C'est assurément "en deçà de toute métaphysique,

Internationale de Philosophie, N° 151, 1984, p.342.

²¹ - "Désarticulation et déconstruction", *La Phénoménologie éclatée*, Paris, Editions de l'éclat, 1998, p.82: "On devine que le même type d'objection serait élevé contre l'herméneutique de Ricoeur, puisqu'elle entend préserver les mêmes présupposés d'intersubjectivité dialogique et pratique que chez Gadamer et dans la mesure où Ricoeur assume franchement - et tout en repoussant la "tentation hégélienne" et en se dégageant d'une onto-théologie thématique - une reviviscence de la "fonction méta" au sein du projet métaphysique". Voir Paul Ricoeur, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p.88.

²² - "Et pourtant: puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida)", *L'art de*

mais cela pointe la condition préalable que doit poser tout partenaire d'un dialogue, y compris Derrida lorsqu'il m'adresse des questions. Se montre-t-il déçu que nous puissions pas vraiment nous entendre? Mais non: à ses yeux, ce serait retomber dans la métaphysique. Il affichera donc bien plutôt sa satisfaction, car il trouvera dans l'expérience privée de la déception confirmation de sa propre métaphysique. Mais je n'arrive pas à y voir une raison de lui rendre raison, ni même qu'il y trouve son compte pour lui-même. Mais je comprends très bien qu'il se réfère ici à Nietzsche, justement parce que tous deux ont tort contre eux-mêmes: ils parlent et écrivent pour être compris"²³. Et se comprendre ne signifie pas pour Gadamer une annulation pure et simple de l'autre. Au contraire, l'attention à l'autre devient permanente et première dans l'acte de d'écrire précisément dans la mesure où il s'agit d'être compris. L'écriture s'offre à la lecture comme attentive à l'autre, n'appartenant à personne tout en étant à l'humanité toute entière, humanité des lecteurs et des destinataires qui se doivent de rendre la parole, comme une autre parole, au texte fixé. Dans cette mesure, lire et comprendre signifie rendre le texte à son authenticité originale ²⁴, mais une authenticité qui épouse une alterité immémoriale, puisqu' il s'agit avant tout de transfigurer le texte, c'est-à-dire, aller au delà de la situation originale. En effet, si le sens de l'écrit peut faire l'objet d'une identification

comprendre. Ecrits II. p.237.

²³ - Ibid., p.237.

²⁴ - "Texte et interprétation".

et d'une répétition, celle-ci ne doit pas pour autant être comprise au sens strict. Il ne s'agit pas de revenir en arrière pour subir le poids d'un terme premier, et dans lequel quelque chose serait dit ou écrit. Comprendre par la lecture, ce n'est pas se contenter de répéter quelque chose du passé, mais participer à son sens présent et donc en cela, différent, autre.

L'herméneutique gadamerienne souligne ainsi non seulement la place de l'autre en tant que destinataire qui oriente l'activité d'écriture, mais également la part d'altération fondamentale et d'altérité du sens. La fécondité du sens en devenir est en réalité infinie: il n'existe pas au fond de l'œuvre un noyau de signification univoque et objectif dont l'explication herméneutique se rapprocherait pour s'en saisir enfin, comme d'une vérité définitive soustraite au devenir temporel. Le sens de l'œuvre est inépuisable et ne cesse de s'enrichir aux fils de ses interprétations, nourrissant des lectures toujours nouvelles. L'écriture se confond en cela avec ce qu'elle nous donne, elle est ce don qu'elle nous fait de pouvoir l'écouter, un don absolu et sans réserve: grâce à l'écrit, le texte prend une existence autonome, indépendante de l'écrivain ou de l'auteur tout autant que d'un destinataire ou d'un lecteur nommément désigné: "Ce qui est fixé par écrit s'est, pour ainsi dire, élevé aux yeux de tout le monde à une sphère de sens à laquelle ont également part tous

ceux qui savent lire"²⁵. Une des richesses secrètes de l'écriture étant peut-être de laisser la parole à l'autre, de témoigner le plus grand respect pour son altérité en lui laissant du temps pour interpréter, pour danser avec les mots, à l'opposé du mot parlé qui se perd au moment où il profère. La lecture est en effet conçue par Gadamer comme un moment interne de la signification elle-même. L'interprétation n'est pas une opération dont la tâche serait de resubjectiviser ou de réanimer une signification interne et objective (comme c'est en partie le cas pour Schleiermacher), mais s'avère intrinsèque au texte lui-même: "L'interprétation s'impose comme tâche dès lors que le contenu sémantique fixé peut prêter à contestation et qu'il s'agit de trouver la juste compréhension de l' 'énoncé'"²⁶. Ainsi, comme l'explique à ce propos Ricoeur, la distanciation caractéristique de l'écriture n'est pas abolie par l'appropriation mais en est au contraire une contrepartie: "Grâce à la distanciation par l'écriture, l'appropriation n'a plus aucun des caractères de l'affinité affective avec l'intention d'un auteur. L'appropriation est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénialité; elle est compréhension par la distance, compréhension à distance" ²⁷. Cela est de toute évidence contraire à ce que Derrida pense d'une activité herméneutique qui constitue selon lui une menace pour l'autre dans la

²⁵ - *Vérité et méthode*, p.414.

²⁶ - *L'art de comprendre. Ecrits II*.p.213. Gadamer se réfère sur ce point à Chladenius pour qui un auteur ne connaît pas nécessairement le vrai sens du texte; l'interprète peut et doit par conséquent le comprendre plus que lui. Voir *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742. *Vérité et méthode*, p.201.

²⁷ - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp.129-130.

mesure où elle pose la nécessité de déchiffrer le texte comme l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque vérité qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique ²⁸. Il y aurait dans le texte un surplus de signification ontologique. Derrida en vient même à récuser l'idée d'altération du sens en tant qu'elle supposerait un référent premier et son "phantôme". Le sens perd de ce fait toute réalité substantielle, il devient lui même un simple phantôme. Ce faisant, remarque Christian Ferrié, l'altération de l'intégrité du sens, dépouillée de toute dimension normative, "est niée en tant qu'altération dé-formatrice, ce du fait qu'elle renvoie implicitement à l'idéal (fantasmagorique) de la présence pleine du sens comme réalité originelle. Du coup, le phantôme du sens (...) cesse d'être un phénomène à analyser: à savoir, la réalité de référence qui permettrait de justifier l'interprétation du sens comme en révélant *justement* la substance. L'interprétation semble ainsi échapper à tout contrôle; faute de registre en double qui puisse servir de référence" ²⁹. Il apparaît pourtant clairement que l'énoncé pour Gadamer est toujours distinct de l'originel ou de ce qu'on a originellement dit ou écrit. Il n'est pas une pure coïncidence avec l'être ou avec le même, mais avec ce que l'on a "voulu dire". Il ne s'agit donc pas de retrouver un ordre enfoui et de le suivre à la lettre, mais de tendre vers un ordre dont il faut en comprendre avant tout "l'esprit", et par là même, de se rendre compte du "jeu" et de l'espace offert au

²⁸ - *La dissémination*, p.29.

lecteur. Ce dernier n'est en effet pas contraint de coïncider avec le texte de manière absolue, mais de cheminer vers sa compréhension, sans jamais perdre de vue les aléas du cheminement, puisque le texte n'est qu' "une phase dans l'exécution d'un processus de compréhension" ³⁰. L'interprétation conserve en ce sens un caractère fondamentalement accidentel et proprement *autre*. Elle se doit en permanence de rendre possible la manifestation de la différence: "L'attitude herméneutique ne suppose qu'une prise de conscience qui, en caractérisant nos opinions et nos préjugés, les qualifie comme tels, et leur ôte du même coup leur caractère outrancier. Et c'est en réalisant cette attitude que nous donnons au texte la possibilité d'apparaître dans sa *différence* (c'est nous qui soulignons) et de manifester sa vérité propre contre les idées préconçues que nous lui opposons d'avance" ³¹. Alors que l'herméneutique traditionnelle et normative avait tendance à penser qu'un écrit ne pouvait avoir qu'un seul sens, l'herméneutique devenue philosophique paraît ainsi au contraire tout à fait disposée à respecter la pluralité de sens qui se trouve merveilleusement illustrée par ces mots de Paul Valéry: "Mes vers ont le sens qu'on leur prête". L'herméneutique gadamerienne s'énonce donc bien comme à même d'accueillir la pluralité du sens contrairement à

²⁹ - *Pourquoi Lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Paris, Kimé, 1998, p.65.

³⁰ - *L'art de comprendre. Ecrits II*. p.213.

³¹ - *Le problème de la conscience historique*. Edition établie par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p.81.

l'herméneutique traditionnelle qui demeure une "herméneutique singularisante" ³². Or une telle mutation ne semble pas avoir suffisamment touché Derrida. Pour lui en effet, l'herméneutique supposerait d'emblée l'intelligibilité. Le projet même de la compréhension sous-entendrait l'oubli d'une blessure originaire qui se cache dans tout écrit, d'une part d'indicible. Ce refus de la part de Derrida de voir dans l'herméneutique un respect possible de l'autre a néanmoins une conséquence positive. Il permet en effet à Gadamer d'être encore plus précis et subtil sur cette question. Jean Grondin montre à cet égard très justement que la critique de Derrida a vraisemblablement conduit le dernier Gadamer à une précision, si ce n'est à une "révision" de son concept de compréhension. Dans ses derniers écrits, rassemblés dans l'édition monumentales de ses *Gesammelte Werke* depuis 1985, où le débat avec Derrida joue un rôle de premier plan, la compréhension n'y apparaît presque plus comme une "application" ou une "appropriation" de l'autre, comme paraissait encore le suggérer *Vérité et méthode* en suivant une terminologie tributaire de Hegel³³. Gadamer écrit maintenant, et avec insistance, que l'âme de l'herméneutique consiste à reconnaître que c'est peut-être l'autre qui a raison. Comprendre revient ici, selon son acception herméneutique originaire, à une ouverture à l'autre et à ses

³² - Expression introduite par O. Marquard, *Aschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, p.129. Voir "*L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*", Jean Grondin, Paris, Vrin, 1993, p.196.

³³ - C'est donc une influence discrète de Derrida que l'on peut soupçonner dans la remarque de Gadamer, ajoutée à l'édition de 1986 de *Vérité et méthode*: "Ici on risque constamment de "s'appropriier" l'autre dans la compréhension et de la méconnaître dans son altérité"(p.321).

raisons. Si la compréhension est encore une application ou une réappropriation, c'est seulement parce qu'elle est aussi *réponse* à l'interpellation de l'autre. Mais cette réponse est, en son principe, désappropriante, découverte de l'inédit, de l'inespéré"³⁴

Or nous pouvons encore continuer de voir comment la conception derridienne de l'herméneutique se trouve démentie par Gadamer lorsqu'il propose une lecture de Paul Celan.

altérité"(p.321).

³⁴ - "La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction", *Archives de philosophie*, 62, 1999, pp.15-16. Voir sur ce point Gadamer et Carsten Dutt, *Herméneutique-Esthétique-Philosophie pratique*, Traduit de l'allemand par Donald Ipperciel, Québec, Fides, 1988: "...nous devons prendre au sérieux le contact avec l'autre, parce qu'il se trouve toujours des situations où nous n'avons pas raison ou ne finissons pas par avoir raison. A travers le contact avec l'autre, nous nous élevons au-dessus de l'étroitesse de notre propre assurance de savoir. Un nouvel horizon s'ouvre vers l'inconnu."(p.43).

II.3 Derrida et Gadamer lecteurs de Paul Celan:

Les lectures que Derrida et Gadamer proposent de Paul Celan sont particulièrement instructives pour les problématiques de l'altérité et de l'autre. La poésie de Paul Celan résiste le plus souvent à une compréhension immédiate. L'hermétisme est pour lui une façon de privilégier comme une sorte de convention supérieure avec le lecteur. Ainsi, aucune phrase chez lui ne peut être assimilée au contenu d'une autre, auquel, implicitement ou explicitement elle se réfère. "Il y a coupure", précise en ce sens Jean Bollack: "La reprise suppose de la part du lecteur la connaissance du texte contredit, corrigé par la négation intertextuelle. Ce n'est pas une clé, pas plus qu'Homère n'est la clé d'Eschyle. Le poète a pu ne pas vouloir répondre à des questions. Il lui est aussi arrivé de le faire. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'on se méprenait en méconnaissant la portée de ses négations"³⁵. Pour Gadamer, la poésie de Paul Celan semble être manifestement dominée par l'idée d'univocité. Même s'il n'est pas transparent et ne livre pas une clarté immédiate, chaque poème a néanmoins une détermination une détermination univoque. "car il n'est pas si peu clair que tout y resterait voilé ou qu'il pourrait signifier n'importe quoi. Telle est l'expérience de lecture qui s'offre au lecteur patient"³⁶. Ce principe d'univocité

³⁵ - " Avec ou contre le sens. Pour une herméneutique critique", *Herméneutique: texte, sciences*, Paris, PUF, 1997, p.112.

³⁶ - *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaires de Cristaux de souffle de Paul Celan*, Traduit par Elfie Poulain, Arles, Actes Sud, 1987, p.13.

semble d'autant plus flagrant pour Gadamer dans le poème "Uni aux persécutés",

"Mit Den Verfolgten":

"Mit Den verfolgten in spätem, un-

verschwiegenem,

strablendem

Bund.

Das Morgen-Lot, übergoldet,

heftet sich dir an die mit-

schwörende, mit-

schürfende, mit-

schreibende

Ferse".

"Uni aux persécutés, par une alliance tardive, une

alliance non

celée,

une rayonnante

alliance.

La sonde du Demain, dorée,

s'accroche à toi, à tes talons,

qui participent au
serment, à
la fouille, à
l'écriture"³⁷.

Selon Gadamer, ce poème ne laisse aucune place à l'ambiguïté. Il ne peut que prendre pour modèle la persécution des juifs menée par Hitler: "La première strophe parle des persécutés. Advenant chez ce poète et en ces années-là, on ne peut guère le comprendre autrement qu'en rapport à la persécution des juifs menée par Hitler, et il semble plus clair que jamais qu'il s'agisse pour le poète d'une sorte d'aveu: qu'il n'a fait advenir le poème qu'en l'écrivant avec eux"³⁸ Or il en va tout autrement lorsque Derrida se confronte aux poèmes de Paul Celan. Pour Michel Lisse, qui se fait ici l'écho de la critique derridienne de Gadamer, ce dernier tenterait dans un tel contexte d'effacer, sans y parvenir, toute espèce d'effet de déstabilisation causée par une éventuelle pluralité de sens: "Ce que tente de gommer Gadamer, sans y parvenir, c'est que la stabilité de l'interprétation se déstabilise, que la notion de persécutés ne puisse pas seulement, en dépit du contexte défini par Gadamer (...) renvoyer à l'extermination de la seconde guerre mondiale mais, répétons-le, à toutes

³⁷ - Ibid. p.85.

³⁸ - Ibid.

les persécutions de l'histoire de l'humanité"³⁹. La lecture gadamerienne s'opposerait à celle de Derrida pour qui une date ou un mot conservent avant tout en eux une multiplicité de sens et renvoient à des événements non totalisables et fondamentalement insoumis à toute forme d'univocité⁴⁰. En effet, la multiplicité des langues peut concélébrer en une seule fois, à la même date l'anniversaire poétique et politique événements, tels qu'ils s'étoilent sur la carte d'Europe, alors conjoints par une affinité secrète⁴¹. L'écriture, à l'instar de la signature, s'efface pour laisser la date s'épanouir, l'altérité naissant et renaissant sans cesse à partir d'elle. Car chaque date, dans son intimité et son unicité, contient une pluralité: "Il y a certes aujourd'hui la date de cet holocauste que nous savons, l'enfer de notre mémoire; mais il y a un holocauste pour chaque date, et quelque part dans le monde, à chaque heure"⁴². C'est ainsi que s'instaure, selon les mots de Derrida, "une éradication du principe herméneutique"⁴³, c'est-à-dire de toute maîtrise et de toute totalisation interprétative, puisqu'il n'y a plus un seul sens originaire. L'écriture elle-même participe à la

³⁹ - "Donner à lire", *L'éthique du don. Colloque de Royaumont*, p.146.

⁴⁰ - La date, même marquée dans le corps du poème, nous échappe toujours. La structure de cette marque est paradoxale et blessante parce qu'une date est "à la fois ce qui s'inscrit pour la garder l'unicité du moment, mais ce qui, de ce même coup, le perd. Une date inscrit cette singularité dans une lisibilité, c'est-à-dire en référence à un calendrier, à des marques en tout cas répétables, qui sont accessibles à tout le monde. une date ne peut être secrète, n'est-ce pas. Dès lors qu'elle est lue, qu'elle fasse référence à un calendrier ou non, elle est immédiatement répétée et, par conséquent, dans cette itérabilité qui la rend lisible, elle perd la singularité qu'elle garde. Elle perd ce qu'elle veut garder. Elle brûle ce qu'elle veut sauver". "Passages – du traumatisme à la promesse", *Points de suspension*. p.391.

⁴¹ - *Schibboleth – pour Paul Celan*, pp. 46-47, Paris, Galilée, 1986.

⁴² - Ibid. p.83.

pluralité en laissant du temps pour lire et donc en permettant de donner naissance à des interprétations toujours différentes. Plusieurs événements singuliers peuvent alors se rencontrer dans le même, c'est à dire dans la même date, qui devient donc la même et une autre ... toute autre comme la même; capable de se donner à lire par-delà la fixité d'un lieu et de la corporéité des mots: "C'est comme s'il y avait aussi du silence dans les phrases derridiennes, écrit à cet égard Hélène Van Camp, des anneaux de silence en Schibboleth, pour que le *Viens* du Poème puisse s'entendre aux alentours, en d'autres lieux, derrière d'autres frontières, par-delà les fleuves et au-dessus des ponts, derrière les barbelets, en d'autres langues, en d'autres années"⁴⁴. L'unité présupposée de tout texte se voit alors altérée par un débordement de la multiplicité, ce que Derrida détermine dans *Spectres de Marx* comme une "hétérogénéité irréductible, une intraductibilité interne en quelque sorte. Elle ne signifie pas nécessairement la faiblesse ou l'inconsistance théorique. Le défaut de système n'y est pas une faute. L'hétérogénéité ouvre au contraire, elle se laisse ouvrir par l'effraction même de ce qui déferle, vient ou reste à venir, singulièrement de l'autre. Il n'y aurait ni injonction ni promesse sans cette disjonction"⁴⁵. Il n'y pas d'injonction interprétative, sans cet écart permanent creusé par cette insoumission du texte. Aussi, le travail d'interprétation doit inclure un moment paraphrastique. Il permet selon Derrida une probabilité très forte de consensus dans l'intelligibilité

⁴³ - Ibid. p.50.

d'un texte, en raison de la solidité de nombreux contrats⁴⁶. Ce moment garantit en effet un minimum d'intelligibilité que présuppose toute véritable discussion: "Il n'y a pas de recherche préalable de ce consensus minimal et sans la discussion autour ce ce consensus minimal⁴⁷. En outre, il faut essayer de rester vigilant à l'égard de tout commentaire redoublant qui n'est souvent que la fidèle transcription de la couche originaire et vraie du sens intentionnel d'un texte, d'un sens univoque et entièrement identique à lui-même qui semble ne faire que paraphraser, dévoiler, réfléchir, reproduire un texte, le "commenter" sans initiative active et risquée⁴⁸. Il convient alors pour Derrida de prendre en considération ce qui selon une norme herméneutique traditionnelle n'est précisément pas pris en compte. Contre le silence habituellement imposé aux effets de style, Derrida souligne dans la *Dissémination* l'impossibilité de réduire un texte à ses effets de sens ou de thèse. Contre la subordination de la préface au livre, il affirme la prévalence du "hors livre" qui apporte toujours quelque chose de différent par rapport au texte "dit" principal qu'il annonce sans pour autant s'y réduire. Ainsi, explique Derrida, "la *Préface* de la première édition du *Capital* (1867) exhibe, précisément, le travail de transformation auquel a été soumis le 'premier plan d'exposition', l'hétérogénéité

⁴⁴ - *Chemin faisant avec Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp.39-40..

⁴⁵ - *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p.63.

⁴⁶ - *Limited Inc.* p.269.

⁴⁷ - *Ibid.* p.269.

⁴⁸ - *Ibid.*

quantitative et qualitative des développements, et toute la scène historique dans laquelle il s'inscrit. Ainsi, se dessine l'espace dissymétrique d'un post-scriptum à la grande logique. Espace général et infiniment différencié. Sans doute aussi dépendant en apparence et dérivé que peut l'être un post-scriptum mais force de non-retour historique, résistant à toute re-compréhension circulaire dans la domesticité anamnésique (*Erinnerung*) du Logos, recouvrant et proclamant la vérité dans sa parole pleine"⁴⁹.

Ainsi, Derrida suggère qu'une certaine pratique herméneutique tendrait à encore rester prisonnière de l'identité, et donc en cela d'une valeur proprement métaphysique. Cependant, est-ce véritablement le cas pour Gadamer ? N'y a-t-il pas au niveau des concepts usités, en particulier ceux d'univocité et d'identité, des sources de profonds malentendus entre les deux auteurs?

Contre l'univocité et l'identité revendiquées à des moments précis par Gadamer, c'est-à-dire, contre ce qui viendrait enclorre et maîtriser un texte au sein d'une *même* interprétation, Derrida, nous l'avons vu, revendique l'absence absolue de savoir et de maîtrise. Or, il apparaît qu'une telle revendication n'est pas non plus tout à fait étrangère à Gadamer. Non seulement l'expérience en général, nous l'avons vu, ne doit être déterminée par une figure supérieure du savoir ("En elle, se heurte à une

⁴⁹ - *La Dissémination*, Paris, Gallimard, 1972, pp.46-47.

limite absolue tout dogmatisme, qui naît du survol auquel se laisse entraîner le coeur humain possédé par ses désirs"), mais l'expérience de l'écriture elle-même est attachée à cette exigence. En effet, la lecture de chaque poème ne fait pour Gadamer appelle à aucun excès d'érudition: le lecteur ne "doit pas pour autant être un érudit ou un lecteur particulièrement instruit: il doit être un lecteur qui entreprend encore et toujours d'entendre"⁵⁰. De même, aucune méthode ne doit venir altérer la lecture, en particulier, celle d'un poème. La "maîtrise" acquiert ainsi un sens très relatif: "Un interprète qui maîtrise réellement toutes les méthodes de la science n'en fera usage que pour rendre l'expérience d'un poème possible, et ce moyennant une meilleure compréhension. Il n'utilisera pas aveuglément un texte afin d'y appliquer des méthodes"⁵¹. Gadamer demeure en ce sens fidèle à Heidegger qui a toujours récusé tout esprit de méthode face au poème en soulignant l'inadéquation fondamentale entre les instruments de la critique littéraire et la parole silencieuse du poète. Heidegger incarne en effet le moment d'une destitution de toute analyse de type scientifique. La liberté de la lecture l'emporte résolument, parfois à l'extrême. Ce faisant, l'auteur ne cache pas pour autant le risque que porte toute forme de discours interprétatif dans un espace où le poème dit peut-être mieux les choses dans la solitude de sa propre voix. C'est pour cela que le discours éclairant doit s'effacer

⁵⁰ - *Qui suis-je et qui es-tu?*... p.13.

⁵¹ - Ibid. p.157.

devant la simple et pure présence du poème, il doit faire disparaître toute sorte d'inanité afin que la voix pure du poème; telle la cloche d'Hölderlin qu'une petite chute de neige peut désaccorder, ne soit pas annihilée par le bruit des discours explicatifs:

"Von wegen geringer Dinge

Verstimmt wie vom Schnee war

Die Glocke, womit

Man läutet

Zum Abendessen"

"Pour peu de choses

désaccordée, comme par la neige,

était la cloche, dont

on sonne

pour le repos du soir"⁵²

Peut-être, ajoute Heidegger, "tout commentaire de ces poèmes est telle une chute de neige sur la cloche"⁵³. Pour ces mêmes raisons, l'herméneutique de Gadamer se veut

⁵² - *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, 1951, p.7/ *Approche de Hölderlin*, Traduit de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, 1972, p.8.

⁵³ - Ibid.

"caressante"⁵⁴, dans la mesure où son approche tient plus de la rencontre, de l'expérience que d'un savoir, car du sens, souligne à cet égard Gilbert Hottois, il n'y a pas de *science*. Le sens n'est pas objectivable: il est événement, qui a lieu à l'occasion de la pratique herméneutique. Il est affaire de sensibilité, de goût, d'intuition, d'imagination, bien plus que de méthode, d'objectivité et de progrès. L'herméneutique est donc plus poétique que scientifique. On ne comprend pas mieux, mais seulement *autrement*⁵⁵. La compréhension d'un texte implique en effet que l'on ne se laisse pas déterminer par le hasard de sa pré-opinion qui rendrait impossible l'accueil de l'opinion (ou de la différence) du texte: comprendre un écrit, c'est au contraire se mettre à sa disposition pour se laisser dire quelque chose par lui: "Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte"⁵⁶. Nous lisons ici un Gadamer qui ne pourrait renier la douceur de la lecture soulignée par Blanchot: "La lecture ne fait rien, n'ajoute rien, elle laisse

⁵⁴ - Cette dimension "caressante" n'est pas là bien sûr sans faire écho à Lévinas. La caresse est cette modalité d'être avec l'autre qui ne se conçoit pas selon un principe de possession, de saisie et de maîtrise: l'autre n'est plus un objet que je m'approprie ou une liberté que je dois circonvenir pour affirmer la mienne. C'est un être dont le mode d'être consiste à ne jamais se livrer: "... ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact qui cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir". *Le temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1989, pp.82-83.

⁵⁵ - *De la renaissance à la postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, 1997, p.323.

être ce qui est: elle est liberté, non pas liberté qui donne l'être ou le saisit, mais liberté qui accueille, consent, dit oui, ne peut que dire oui et, dans l'espace ouvert par ce oui, laisse s'affirmer la décision bouleversante de l'œuvre, l'affirmation qu'elle est – et rien de plus⁵⁷. L'herméneutique gadamerienne se veut à bien des égards aussi affirmative et légère, comme suspendue au respect de l'écrit, à l'altérité qu'elle nous offre de caresser à travers une compréhension qui n'a rien de violent ou de totalitaire. Il y a bien en ce sens une *différence herméneutique* à l'œuvre qui émane de ce respect de l'écrit dans son unicité et par-là même pour la différence entre le dit et ce qui le délie, à savoir, l'interprétation proprement dite. Car, pour Gadamer, nous le comprenons mieux désormais, l'interprétation conserve toujours un caractère fondamentalement accidentel et altérant. On ne peut jamais fixer en une identité définie ce qui se déplace, ce qui diffère lorsque ma parole rejoint autrui ou même lorsqu'un texte rejoint son lecteur: "Là où il y a de la compréhension, il n'y a pas seulement de l'identité"⁵⁸. En ce sens, si la lecture implique toujours le retour à une certaine identité de sens, celle-ci n'exclut pas pour autant l'altérité et ne saurait être réduite à une simple modalité de la présence (contrairement à ce que prétend Derrida). En effet, il y a toujours quelque chose qui nous échappe ou qui s'altère au cours de la compréhension, même dominée par l'univocité, d'où cette place accordée

⁵⁷ - *L'espace littéraire*, p.255.

⁵⁸ - *Déconstruction et herméneutique*, p.160.

plus généralement au "jeu" contre la maîtrise des joueurs. Les joueurs ne sont pas le sujet du jeu. C'est le jeu qui est joué ou se qui se joue et il n'y a plus de sujet qui y joue, le jeu est "exécution du mouvement comme tel"⁵⁹. L'expérience de l'art, que Gadamer défend contre le nivellement esthétique, consiste précisément en ce que l'oeuvre d'art n'est pas un objet placé en face d'un sujet existant pour lui-même: "Ce qui fait l'être véritable de l'oeuvre d'art, c'est qu'elle devient l'expérience qui métamorphose celui qui la fait", mais aussi celui qui s'attache à interpréter. Et Marie-Andrée Ricard de souligner que Gadamer appréhende le jeu "positivement comme *energeia*. Le jeu se joue. L'activité du jeu ne possède donc pas d'autre but que son propre accomplissement, qu son déploiement. Il se démarque ainsi de la *poésis*. Telle la nature à laquelle Gadamer la compare, le jeu repose plutôt en lui-même, est principe de son propre mouvement. Seule cette autonomie explique le fait que le joueur se sente libre et comme appartenant à un monde supérieur lorsqu'il joue, même si, par ailleurs, il est contraint d'observer une discipline, de se plier à l'ordre du jeu. En revanche, l'effet libérateur que génère cette pure activité se volatilise aussitôt que le jeu est instrumentalisé, c'est-à-dire lorsqu'il se voit subordonné comme moyen à un but extérieur, par exemple, gagner, remporter la victoire à tout prix. En dépit du fait qu'un aspect de compétition puisse indéniablement intervenir au sein d'un jeu, jouer, cela ne peut véritablement que

⁵⁹ - *Vérité et méthode*, p.121.

jouer *pour* jouer"⁶⁰. Dans le jeu, je suis joué, je ne maîtrise donc pas tout. En cela, nous comprenons que si il convient au niveau de l'interprétation de revenir à un sens originel, celui-ci n'est en aucune façon exclusif dans la mesure où l'écriture elle-même suppose toujours un mouvement de jeu et de retrait⁶¹. La lecture et l'interprétation sont ainsi toujours pensées selon un souci d'altérité qui s'exprime de manière fondamentale malgré la revendication d'une *certaine* identité et d'une *certaine* univocité. Nous comprenons en effet désormais combien ces concepts sont pour Gadamer des concepts "ouverts", "non-exclusifs", sans cesse nourris d'une part d'altérité. L'écart entre l'auteur et l'interprète constitue au demeurant le signe d'une production véritable. Nous nous voyons ainsi confrontés à cette situation paradoxale qui commande une même et qui, dans un même mouvement, appelle de l'altérité. Comme si le même venait s'auto-limiter et effacer sa propre suffisance pour se constituer comme tel. Nous pouvons en outre reconnaître que le cercle herméneutique devient tout sauf un encerclement dans une homogénéité close. Apparemment, il y a un cercle vicieux de prétendre que la partie dépend du tout alors que le tout à partir duquel la partie doit se comprendre n'est pas donné avant la partie. L'acte de comprendre se donne ainsi à penser selon un mouvement circulaire de la pensée qui avance en revenant toujours du tout à la partie et inversement va

⁶⁰ - "La théorie gadamérienne de la *mimesis*", *Laval théologique et philosophique*, 53, I, février 1997, pp.33-34.

⁶¹ - "Philosophie et littérature", *L'art de comprendre. Ecrits II*. p. 179.

des parties au tout. Heidegger souligne à cet égard que toute interprétation en tant que mode dérivé du comprendre évolue constamment dans un cercle qui, incarnant la structure même du sens, demeure l'incontournable de toute compréhension. Il y a donc une positivité du cercle qui, loin de produire un quelconque enfermement, désigne plutôt un réseau de relations. Le cercle n'est pas simplement une relation formelle entre l'anticipation du tout et la construction des parties. Il est plutôt la source d'un mouvement infini. Comme le dit justement Jean Greisch, il faut entrer effectivement dans le réseau extrêmement enchevêtrée de ces relations: "là est le véritable problème herméneutique, plus précis et plus retors que les certitudes brumeuses qui composent souvent les théories trop générales de l'interprétation"⁶². Le geste herméneutique impose donc la prise ne compte de la question posée par l'intersection de sphères *hétérogènes* du discours et ne se situe pas dans la simple homogénéité et dans l'identité pure. Il encourage au contraire la reconnaissance de l'altérité. En ce sens, nous pouvons reconnaître que la critique derridienne de l'herméneutique vise en fait avant tout l'herméneutique traditionnelle et romantique. Car loin de répondre simplement à une norme ou de redoubler l'acte intentionnel de l'auteur, l'herméneutique gadamerienne, enrichie par Heidegger, se veut tout autant respectueuse et effacée que la déconstruction. Telle est, à tout le moins, la situation ambivalente à laquelle nous convie Gadamer, déstabilisant en cela l'interprétation

⁶² - *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p.177.

trop manichéenne qui transparait manifestement dans *Schibboleth*. Cependant, si pour Gadamer l'altérité semble ainsi être sous-tendue par l'approche et la compréhension de l'expérience de l'écriture, nous pouvons toujours dire avec Derrida qu'une telle altérité n'est pas aussi *autre*, aussi radicale que celle produite par la *différance*: une altérité qui échappe à toute éternité, préférant le non-lieu de l'indécidable au lieu décidé de la maîtrise (même relative). Gadamer lui-même est bien conscient de la portée d'un tel problème. Son aveu est explicite: "on en arrive ainsi au problème cardinal qui accompagne tout effort herméneutique et qui se trouve sans doute à la racine du malaise que peut ressentir Derrida face à mes tentatives de pensée: l'herméneutique a beau s'efforcer de reconnaître l'altérité comme telle, l'autre comme autre, l'œuvre d'art comme un choc, la rupture comme une rupture et l'incompréhensible comme tel, mais ne concède-t-elle pas trop à l'entente et à l'accord ?" (...) On peut apprendre de Lévinas à quel point cette objection peut être sérieuse, même pour celui qui ne défend pas une option politique. Je suis tout à fait conscient du fait que l'effort de comprendre risque constamment d'être séduit par la tentation d'échapper à l'alternative (*Entweder/Oder*) devant laquelle nous nous trouvons en tant qu'êtres d'action qui doivent vivre ensemble"⁶³. Nous concevons avec Gadamer ces limites. Toutefois, est

⁶³ - "Déconstruction et herméneutique", *La philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996, pp.161-162.

ce que le désaccord comme différence radicale, échappant à toute identité consensuelle, n'a pas aussi ses propres limites tel qu'il est à l'œuvre chez Derrida ? En effet, est-ce que cette volonté si radicale d'échapper à l'identité même ne conduit pas Derrida à envisager une altérité absolue qui n'a peut être plus de liens avec cette altérité "non-métaphysique" dont il cherchait à exalter la venue? Surtout, est-ce que Derrida ne perd pas ainsi paradoxalement quelque chose de l'autre ou de l'altérité ? Est-ce que l'autre, principalement aux heures les plus radicales de la déconstruction, ne se dissout pas lui-même dans les flux inassimilables de l'archi-écriture ?

II.3 Les modalités de l'absolu chez Derrida ou la tentation lévinassienne.

Le geste interprétatif gadamerien confirme après Heidegger l'éviction de l'absolu. Les adversaires de l'herméneutique les plus virulents ont su mettre l'accent sur la possibilité de la dérive relativiste (voire sophistique) que cette confirmation pouvait engendrer. Est-il envisageable de concilier le pluralisme herméneutique et le relativisme ? Comment alors dissoudre une telle confusion ?

Tout d'abord, il nous faut convenir du fait que pour l'herméneutique, il n'est jamais question de mettre entre parenthèses les contextes qui font qu'une interprétation parmi la pluralité se trouve justifiée. Nous employons ici le singulier comme nous pourrions employer le pluriel. Car c'est toujours de la pluralité dont il s'agit, mais une pluralité qui ne justifie pas tout et qui ne renoue pas avec un quelconque relativisme. Telles interprétations sont jugées bonnes relativement à tel(s) contexte(s), à une manière d'être au monde. Jean Grondin rappelle à cet égard que c'est Heidegger qui en développant son herméneutique de la facticité durant les années 20, a d'ailleurs permis à Gadamer de s'extraire de la problématique du relativisme et par-là même d'un certain absolutisme métaphysique: "Pour l'herméneutique heideggerienne, explique Jean Grondin, dépasser l'absolutisme métaphysique, c'est, d'un seul tenant, laisser derrière soi le problème du relativisme. L'ombre du relativisme cesse d'être obsédante, voire pertinente, dès lors que la

philosophie a pris pied sur le sol, indépassable, mais fertile de la finitude, lieu d'une nouvelle rigueur de la pensée⁶⁴. L'interprétation d'un écrit nous renvoie en ce sens toujours à un contexte déterminé. S'agit-il alors d'un contexte absolu ? Certainement pas dans la mesure où le contexte renvoie à notre finitude, à notre séjour comme ethos. Il y aurait ainsi une conjonction possible du relatif et de l'éthique. Derrida, dans ce sillage heideggerien rejoint Gadamer en évoluant tout d'abord "théoriquement" contre la prévalence d'un absolu. Ce souci caractérise son différend avec Lévinas, lequel nous l'avons vu à plusieurs reprises, voue son écriture à l'absolument autre : projet contradictoire, excessif, voire "violent".

Si Derrida se montre critique vis-à-vis de la radicalité lévinassienne, c'est nous l'avons vu, en reconnaissant qu'elle est le rêve d'une pensée purement hétérologique en sa source, "pensée pure de la différence pure"⁶⁵. Rappelons en ce sens que la pensée déconstructive du contexte (de la vérité) ne peut être en position de "surplomb absolu" ni, inversement, appartenir de manière homogène à l'ordre de la contextualité qu'elle revient à déconstruire. Le questionnement et le discours déconstructeurs ne sont "ni faux, ni non vrais, ni réflexifs, *Self-reflexisme*, (identiques à eux-mêmes et transparents) ni hors contexte ou métacontextuels"⁶⁶. Où pouvons-nous alors situer la déconstruction ? Elle est, nous l'avons remarqué, au

⁶⁴ - *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. p.199.

⁶⁵ - Cf. La fin de notre chapitre III, première partie.

⁶⁶ - *Limited Inc.* p.278.

dessus de la vérité. Cependant, une telle situation de surplomb est tout sauf absolue. Ainsi, les liens entre les mots, les concepts et les choses, la vérité et la référence ne sont pas "absolument" et "purement garantis par quelque méta-contextualité ou méta-discursivité"⁶⁷. Dès lors, lorsque Derrida affirme qu' "il n'y a pas de hors-texte"⁶⁸, c'est pour signifier qu'il n'y a pas de vérité absolue. S'il n'y a rien hors du texte, cela implique que celui-ci ne soit plus le dedans calfeutré d'une intériorité ou d'une identité à soi mais une autre mise en place des effets d'ouverture et de fermeture. Toutefois, la contextualité elle-même tend à devenir suspecte car elle peut également toujours être susceptible de devenir absolue. La déconstruction opère pour cela un double geste, apparemment contradictoire, qui consiste à accepter (dans certaines limites) c'est-à-dire à ne jamais accepter totalement, la donnée d'un contexte, sa fermeture et sa fermeté. Dans cet horizon de pensée, le contexte doit donner lieu à une ouverture incessante en empêchant ainsi la diminution de la portée d'un texte : réduire les écrits de Heidegger à leur contexte historique au point de leur donner un caractère absolu aurait par exemple une issue discutable et peut-être en fin de compte réductrice⁶⁹. Néanmoins, si Derrida récuse

⁶⁷ - Ibid. p.279.

⁶⁸ - *La dissémination*, p.42.

⁶⁹ - Nous pourrions ici opposer les lectures qui sont proposées par Pierre Bourdieu dans *L'ontologie politique de Martin Heidegger* et Nicoles Tertulian dans son article "Quand le discours heideggerien se mue en prise de position politique" (*La quinzaine littéraire*, 499: 22-24, Décembre 1987) - qui insistent, nous l'avons déjà souligné, très amplement sur le contexte politique des écrits de Heidegger - à Derrida qui récuse l'attitude qui consiste à occulter la lecture interne au nom d'une lecture systématiquement sociologique. Voir en particulier *Du droit à la philosophie*, p.103-107.

l'absolu, il est aussi celui qui, après Lévinas, affirme l'altérité radicale par rapport à tout mode de présence: "Avec l'altérité de l'"inconscient", nous avons affaire (...) à un "passé" qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont "l'à-venir" ne sera jamais la production ou la reproduction dans la forme de la présence (...) Un passé qui n'a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel Lévinas, selon des voies qui ne sont certes pas celles de la psychanalyse, qualifie la trace et l'énigme de l'altérité absolue : autrui"⁷⁰. Derrida se reconnaît bel et bien dans cette absolutité d'autrui. Nous avons déjà pu le constater avec la trace. Or un tel recours à l'absolu demeure pourtant l'énigme de cette pensée. Christian Ferrié note à cet égard que "conséquent à la conjuration du relèvement dialectique, le recours à l'"altérité absolue" comme à "l'extériorité absolue du dehors" qui, comme "dehors absolu de l'opposition", échappe à la "dialectique spéculative du même et de l'autre" est l'énigme même de la pensée de la différence"⁷¹. Or, que devient l'autre soumis à tant de radicalisation ? Selon une volonté d'échapper à toute décision hiérarchisante, l'écriture comme *différance* en tant qu'elle implique la différenciation entre plusieurs niveaux de texte qui ne disent pas le même, programme la lecture selon un principe de duplicité: il s'agit pour l'écriture - alors la plus fidèle à l'archi-écriture -

contexte politique des écrits de Heidegger - à Derrida qui récuse l'attitude qui consiste à occulter la lecture interne au nom d'une lecture systématiquement sociologique. Voir en particulier *Du droit à la philosophie*, p.103-107.

⁷⁰ - *Marges de la philosophie*. p.22.

⁷¹ - *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Paris, Kimée, 1998, p.189.

non de se contenter d'effectuer une palidonie par rapport à la hiérarchisation conventionnelle mais précisément de la déconstruire en provoquant une lecture "stratifiée" qui peut procéder, comme dans *Glas*⁷², à partir de deux passages très déterminés. L'écriture a plus que jamais à voir avec une force et un mouvement qui "déplace les lignes". D'abord: deux colonnes. Tronquées, par le haut et par le bas, taillées aussi dans leur flanc: incisives, tatouages, incrustations. Une première lecture peut faire comme si deux textes dressés, l'un contre l'autre ou sans l'autre, entre eux ne communiquaient pas. Et d'une certaine façon délibérée, cela reste vrai, quant au prétexte, à l'objet, à la langue, au style, au rythme, à la loi. Une "dialectique" d'un côté, une "galactique" de l'autre, hétérogènes et cependant indiscernables dans leurs effets, parfois jusqu'à l'hallucination. Entre les deux, le battant d'un autre texte, on dirait d'une autre "logique": "Pour qui tient à la signature, au corpus et au propre, déclarons que, mettant en jeu, en pièces plutôt, mon nom, mon corps et mon seing, j'élabore d'un même coup, en toutes lettres, ceux du dénommé Hegel dans une colonne, ceux du dénommé Genet dans l'autre. (...) L'écriture colossale déjoue tout autrement les calculs du deuil. Elle surprend et dérèsonne l'économie de la mort dans tous ses retentissements. *Glas* en décomposition, (son ou sa) double bande, bande contre bande, c'est d'abord l'analyse du mot *glas* dans les virtualités retorses

⁷² - *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

et retranchées de son "sens" (...) et de son "signifiant"⁷³. La démarche qui est alors proposée s'avère pour le moins "inventive" et "créative". Derrida est à cet égard pour Georges Steiner un véritable créateur: "*Glas*, de Derrida (avec sa mise en scène "académique" et poignante de Sophocle et de Hegel) contien(en)t des éléments scéniques et mythologiques évidents, les récits et les mythes sont des genres de la poétique. Ce ne sont pas des théories"⁷⁴. Elle n'est pas cependant sans rappeler la forme de certains écrits de Jean Genet et surtout celle, religieuse, du Talmud⁷⁵. Véritable mosaïque textuelle qui nous expose à des ruptures, des espacements, des blancs, des énigmes⁷⁶. L'autre emporté dans le flux des renvois et

⁷³ - Ibid.

⁷⁴ - *Réelles présences - les arts du sens*, Traduit de l'anglais par Michel R. De Pauw, Paris, Gallimard, 1991, p.114.

⁷⁵ - Derrida s'explique à propos d'une telle "proximité": "oui, et on peut s'amuser à se demander comment quelqu'un peut être influencé par ce qu'il ne connaît pas. Je ne l'exclus pas. Si je regrette tant de ne pas connaître le Talmud, par exemple, c'est peut-être qu'il me connaît lui, qu'il s'y connaît en moi. Une sorte d'inconscient, n'est-ce pas, et on peut imaginer des trajets paradoxaux. J'ignore malheureusement l'hébreu. Le milieu de mon enfance algéroise était trop colonisé, trop déraciné. Je n'y ai reçu, en partie par ma faute sans doute, aucune vraie culture juive. Mais comme je ne suis venu en France, pour la première fois, qu'à l'âge de dix-neuf ans, il doit bien rester quelque chose de mon rapport à la culture européenne et parisienne." "Le presque rien de l'imprésentable", *Points de suspension*, p.85.

⁷⁶ - Un tel pouvoir de l'énigme n'est pas non sans laisser percevoir déjà chez Heidegger, précisément dans "D'un entretien de la parole" qui comporte un nombre important de points de suspension qui ne font que souligner la tonalité proprement énigmatique du dialogue où souvent les mots se perdent et se réfugient dans des moments de silence: "...et si la méditation s'enracine en un tel appel..." ("...c'est plutôt ...comment dire...j'ai peine à trouver le mot adéquat."). Comment aussi ne pas remarquer que même les noms des deux protagonistes de l'entretien sont passés sous silence... Il est en effet question d'un Japonais et d'un individu qui demande. Aussi, connaître leur identité suppose que l'on se rapporte à une note qui se trouve tout à la fin de l'entretien...ce qui accentue considérablement la tonalité énigmatique de l'entretien. Toutefois, le geste derridien demeure évidemment plus

des disjonctions semble alors manquer de se perdre entre deux colonnes... Que devient l'autre-lecteur "cahoté" entre deux espaces d'écritures, deux calligraphies, deux styles. Lui faut-il se dédoubler au risque de devenir malade ? Quoi qu'il en soit, il n'est pas illégitime de suggérer que l'accueil de l'autre-lecteur semble rendu plus délicat, voire difficile⁷⁷. Il n'est à cet égard pas faux de dire avec Habermas qu'il y a chez Derrida une "dénégation du domaine de la pratique quotidienne"⁷⁸. Selon Habermas, Derrida demeure prisonnier de la même aporie où se trouve la "raison moderne". Comme Adorno, Heidegger ou Nietzsche, Derrida apporterait une solution rhétorique à partir du nivellement de sa différence par rapport au discours logique. On peut ainsi comprendre la "dialectique négative" d'Adorno et la "déconstruction" de Derrida comme des réponses différentes à un même problème. Or la négation des oppositions rationnelles aurait pour conséquence un "extrémisme négatif" qui, à la différence d'Adorno, se résout dans la primauté de la rhétorique littéraire: "Dans cette perspective, souligne Habermas, le langage en tant que tel coïncide avec la littérature ou avec l'"écriture". *Acquise au prix de la double dénégalion de l'autonomie discours normal et du discours poétique, l'esthétisation*

radical. *Acheminement vers la parole*, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

⁷⁷ - Car ce qu'il s'agit à priori de promouvoir ici, c'est bien "en principe" l'ouverture à l'autre: "C'est toujours une *ouverture*, à la fois au sens du système non clos, de l'ouverture *laissée* à la liberté de l'autre mais aussi de l'ouverture, de l'avance ou de l'invitation faite à l'autre." "Une "folie" doit veiller sur la pensée" dans *Points de suspension*, p.361.

⁷⁸ - *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Roelitz, Paris, Gallimard, 1988, p.241.

du langage explique l'insensibilité de Derrida à la polarité tendue qui existe entre la fonction poétique du langage, celle de l'ouverture au monde, et les fonctions prosaïques, intramondaines"⁷⁹. Ce que Habermas veut montrer en s'opposant à Derrida, c'est la primauté de certaines "idéalisations" qui sont une condition de possibilité de l'équivoque lui-même et qui expliquent l'existence d'une "intercompréhension" qui favorise l'entente. Or la difficulté majeure qui touche Derrida est sans nul doute liée à ce refus de l'entente qui se trouve accentué par l'usage excessif de certains procédés rhétoriques, comme par exemple l'abondance d'espace et le refus pour le moins radical de linéarité, ou même de simples sillons nécessaires à une bonne conduite "intersubjective". En outre, nous pouvons nous demander ce que devient l'autre dans sa finitude si l'écrit porte autant d'infinitude ? Qu'en est-il surtout de son statut non-métaphysique ? Enfin, en se jouant de Hegel, Derrida parvient-il ici vraiment à se jouer de l'absolu ?

Tout à ce niveau semble séparer Derrida de Gadamer. Seul ce dernier s'inscrirait véritablement dans un horizon post-métaphysique et post-idéaliste: La revendication de la finitude est en effet explicite chez Gadamer. Cela contrairement à Derrida chez qui des énigmes persistent relativement à cette attitude encore "métaphysique" et dont témoigne non seulement l'écriture mais aussi la publication.

⁷⁹ - Ibid.

En effet, si l'entreprise derridienne consiste à ne pas décider entre la présence et l'absence, le sensible et l'intelligible, l'immanence et la transcendance pour échapper à une logique d'opposition en vue de privilégier l'indécidable⁸⁰ dont une des figures emblématiques est le *Pharmakon*, Derrida n'en demeure pas moins séduit par une décision philosophique⁸¹ ou extra-philosophique importante concernant, selon le mot de Dominique Janicaud, "la transcendance métaphysique ou théologique"⁸². Est-ce qu'en effet Derrida ne "décide" pas en écrivant et surtout en publiant "à Dieu"? Car si le mot a tout son sens, au delà de la décision elle-même, dans l'intimité de la douleur (où se neutralise peut-être toute forme de décision proprement philosophique et rationnelle), que doit-on penser en revanche dès l'instant où cet Adieu comme à Dieu devient l'objet d'une "décision" de publication, en rendant publique ce tremblement écrit? Nous partageons à ce propos avec

⁸⁰ - Aucune économie, aucune maîtrise ne se cache derrière l'indécidable: "Aucune en tout cas qui n'expose et ne s'emporte elle-même. L'indécidable n'est qu'une phase, un pas du récit, celui qui déjoue un certain rapport à la dialectique et la neutralise. Mais ce mouvement du neutre n'est évidemment ni négatif ni dialectique. Il doit passer, à un certain moment, d'une manière naturelle, c'est-à-dire sans convention possible, par la forme même de ce qu'il neutralise ou passe: ici, par exemple, la dialectique, la pensée binaire ou triadique, la logique ou la grammaire qui enfermeraient le ne-uter dans la négativité, ou feraient du "pas" un nom ou un adverbe, etc. Il ne faut pas, et d'ailleurs on ne peut pas s'arrêter à cette valeur d'indécidable une fois qu'on a laissé faire. Mais on ne laisse pas faire, elle vient. De ne pas arriver..." *Parages* p.70.

⁸¹ - Pour Rainer Rochlitz, l'indécidable derridien est probablement encore une position métaphysique: "L'indécidable "en principe" est inversion d'un partage *a priori* entre le normal et le pathologique". Il rappelle ainsi que pour Habermas, il s'agit d'une décision procédurale que nous nous efforçons constamment de prendre au sein d'un médium "impur" (*Discours philosophique de la modernité* p.156). "Stratégies apologétiques: Jacques Derrida et le débat philosophique" p.139-150, *Lignes*, revue N°9, 1989.

⁸² - *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Eclat, 1998, p.26.

Dominique Janicaud une même suspicion : "Jacques Derrida – donnant à son adieu la forme d'un "à-Dieu"- ne formule plus en définitive qu'une "question-prière" en saluant une œuvre dotée du privilège de nous combler d'une "dette légère et innocente", mise ainsi à part, sacrée et consacrée éthiquement (surtout par opposition à Heidegger). N'y a-t-il pas là un retour discret (fort respectable certes, mais digne de question) du religieux, du moral (et du "théologique") au sein même d'un geste philosophique en principe toujours critique, mais en fait gagné par la révérence envers l'altruisme et la hauteur de vues d'une œuvre consacrée"⁸³ ? En effet, nous pouvons constater que récuser la relativité de l'altérité telle qu'elle est à l'œuvre en herméneutique, conduit Derrida à écrire non seulement sur des chemins où toute forme de présence se dissipe mais tente d'effleurer ce qui précède. Est-ce seulement possible ? Comment peut-on ici être plus heideggerien que Heidegger?

Rappelons que pour Heidegger l'absence est le fondement de la présence comme le voilement est ce qui inaugure le dévoilement. Heidegger détermine ce principe du dévoilement, l'alèthéia, comme identique au logos: "Le dévoilement est l'alèthéia. Celle-ci et le *logos* sont une même chose"⁸⁴. Un tel principe d'identité originaire entre le logos et le dévoilement nous invite à penser que le logos a un besoin décisif de l'occultation et du voilement: "Le *logos* est en lui-même à la fois dévoilement et

⁸³ - Ibid. pp.86-87.

voilement"⁸⁵. Il y a ainsi une vertu du secret et de la réserve chez Heidegger. La réserve est cette retenue qui s'oppose à la manifestation sans être pour autant refus ou négation. Un être qui manifeste de la réserve n'est pas pour autant dissimulé. Il ne fait pas de mystères particuliers: il laisse être le mystère que toute manifestation habite. Il se révèle, mais avec modération, patiemment, dans une sorte d'absence silencieuse, tout en sachant qu'aucune manifestation ne peut ni ne doit épuiser ce qu'elle manifeste. Cette manifestation puise pour pouvoir être pleinement elle-même: "L'aléthéia repose dans la léthé, puise en elle, met en avant ce qui par elle est maintenu en retrait (...). La non-occultation a besoin de l'occultation, de la léthé, comme de sa réserve où puise pour ainsi dire le dévoilement"⁸⁶ à l'instar de la présence qui a toujours besoin de l'absence pour surgir. Nous pourrions ici faire entendre la résonance théologique d'un tel mouvement à partir des mots de Denys: "Dans l'humanité du Christ, le superessentiel s'est manifesté dans l'essence humaine sans cesser d'être caché après cette manifestation, ou pour m'exprimer d'une façon plus divine, dans cette manifestation même"⁸⁷. N'est-ce pas de cette façon divine que s'exprime Heidegger lorsqu'il associe la dissimulation au dévoilement?

Derrida s'est lui-même interrogé sur l'accent théologique ou onto-théologique du discours heideggerien. Dans "Violence et métaphysique", il renvoie à cet égard des

⁸⁴ - "Logos", *Essais et conférences*, Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p.267.

⁸⁵ - Ibid.

⁸⁶ - Ibid.

à dos Lévinas et Heidegger qui proposent une pensée de la différence impliquant l'idée d'infini, échappant à toute détermination ontique: La question de l'être de l'étant n'introduirait pas seulement à la question sur l'étant-Dieu; elle supposerait déjà Dieu comme possibilité même de sa question et la réponse dans cette question⁸⁸. Dieu deviendrait en ce sens un autre nom pour l'être. Derrida effleure ainsi l'énigme de l'évitement de la négation ou de la dénégation à l'œuvre chez Heidegger dans une "scène d'écriture": "Heidegger dit (puis laisse écrire en son nom) que s'il écrivait une théologie, il éviterait le mot être. Il éviterait de l'écrire et ce mot ne figurerait pas dans son texte, ou plutôt devrait ne pas s'y présenter. Que veut-il dire? Que le mot y figurerait encore sous rature, y apparaissant sans y apparaître, cité mais non utilisé? Non, il ne devrait pas y figurer du tout. Heidegger sait bien que ce n'est pas possible et peut-être est-ce pour cette raison profonde qu'il n'a pas écrit cette théologie? Mais ne l'a-t-il pas écrite? A-t-il évité d'y écrire le mot "être"? En effet: comme l'être n'est pas (un étant) et en vérité n'est rien (qui soit), quelle différence y a-t-il entre écrire être, cet être qui n'est pas, et écrire Dieu, ce Dieu dont Heidegger dit aussi qu'il n'est pas? Certes, Heidegger ne se contente pas de dire que Dieu n'est pas un étant; il précise qu'il "n'y a rien à faire ici avec l'être" (*Mit dem Sein, ist hier nichts anzusehen*). Mais comme il reconnaît que Dieu s'annonce à l'expérience dans la "dimension de l'être", quelle différence y a-t-il entre

⁸⁷ - *Epistola III*, cité par Mikel Dufrenne, *Le poétique*, Paris, PUF, 1973, pp.21-22.

écrire une théologie et écrire sur l'être, de l'être, comme Heidegger n'a jamais cessé de le faire? Surtout quand il écrit le mot "être" sous et dans le lieu (*Orr*) de la biffure en forme de croix?"⁸⁹. Heidegger serait ainsi toujours soumis à l'ontothéologique⁹⁰. De celle-ci, Derrida, nous l'avons vu, veut manifestement s'affranchir. Mais y parvient-il vraiment? Comment être plus radical que Heidegger, en suspectant plus radicalement toute forme de présence et en voulant écrire au-delà voire en deçà de l'étantité sans s'ouvrir à un horizon théologique? N'est-il pas en effet légitime de suspecter Derrida d'épouser une théologie négative dès qu'il s'agit de refuser toute détermination, toute dénomination? Qu'est-ce donc alors que cette différence? Ce serait en fait poser une mauvaise question. Tout d'abord parce qu'en la formulant et en attendant une réponse nous jouons encore le jeu du logocentrisme, d'une pensée qui procède par définitions, qui trouve dans le langage

⁸⁸ - *L'écriture et la différence*, p.217.

⁸⁹ - "Comment ne pas parler", *Psyché. L'invention de l'autre*, p.592.

⁹⁰ - La distinction entre théologie et philosophie demeure cependant explicite chez Heidegger. Le compte rendu d'une session de l'Académie évangélique, début décembre 1953 est à cet égard éloquent: "cette distinction tranchée de l'énoncé philosophique et théologique (...) amène Heidegger à contester également la thèse d'une influence essentielle de la foi chrétienne sur la philosophie... D'autre part, il refuse également toute signification de la philosophie pour la théologie; la pensée du philosophe est et reste exposée à la questionnabilité (*Frag-würdigkeit*) de l'être. La foi par contre reste en dernière instance protégée, au sens de la confiance qui peut certes hésiter, mais qui demeure au fond. Mais parce que tant de gens ne supportent pas l'interrogation philosophique- et comme tout le monde sait, "la philosophie ce n'est rien d'autre que poser des questions"-, ils se reconvertissent. Mais "le questionner est la piété de la pensée" (p.34)". (Trad. Jean Greisch) cité dans *Heidegger et la question de Dieu* p.336. Cf également Françoise Dastur, "Heidegger et la théologie", *Revue philosophique de Louvain*, 92, 1994., ainsi que Jean François Courtine, "Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur philosophie* de Martin Heidegger", *Archivio di filosofia*, 62, 1994.

un instrument efficace, et qui par lui peut être maîtresse de soi comme de l'univers. Les vraies questions, dit Blanchot, ne sont pas celles que nous posons et par lesquelles nous sollicitons une réponse qui apaiserait notre désir de savoir. "Avec plus de scrupules, écrit alors Mikel Dufrenne, Derrida nous fait signe par cet *a* inséré comme détonateur dans la différance. Avec cette allusion au verbe transitif différer, il suggère que la différance est insaisissable pour ce qu'elle diffère d'elle-même; et qu'il faut encore la penser comme non-différance. Donc comme ambiguë, ou plutôt, à l'égard de toute doxa. paradoxale, c'est à dire impure, car si elle était pure ou, comme dit Hegel, absolue, "se rapportant à elle-même, étant sa propre négativité..., elle serait à la fois elle-même et identité"⁹¹. L'archi-écriture devient le mouvement de la différance, "archi-synthèse irréductible", qui ouvre à la fois, dans une seule possibilité, "la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage"⁹². Dans cette archi-écriture, la trace se substitue au signe et tandis que l'être heideggerien ne peut se penser que comme l'être de l'étant, il faut penser la trace derridienne avant l'étant, c'est seulement ainsi qu'elle accomplit la destruction de la présence qui enserme l'autre. Toutefois, nous pouvons ici nous demander si déconstruire la présence revient à la récuser fondamentalement ... Affirmer *l'absence d'origine simple*, est-ce récuser toute origine ? Peut-être est-ce là le point où la théologie vient en question. Car c'est à l'horizon d'une pensée de la différance qu'elle semble

⁹¹ - "Pour une philosophie non théologique", *le poétique*, pp. 19-20.

se dessiner comme théologie négative, lorsque c'est la non-présence qui devient productrice. Certes Derrida se délivre aisément comme Heidegger, du Dieu conçu selon la positivité: étant suprême, parole pleine ou logos absolu, qui est à la fois un juge pour nos actions et une garantie pour nos jugements. Ce Dieu-là est bien mort dans le discours philosophique; mais il arrive qu'il ressuscite, et par exemple, chez Heidegger, sous les espèces du divin. Et chez Derrida? Reprenant un mot de Lévinas: nous sommes dans la trace de Dieu, Derrida ajoute: "Et si Dieu était un effet de trace?" Nous voici à nouveau apparemment délivrés de Dieu, mais à quel prix?⁹³.

L'alternative de la trace paraît alors d'autant plus suspecte qu'elle semble se donner comme un inconditionné qui requiert l'invention d'un nouveau vocabulaire. Or c'est précisément ce qui est arrivé à Dieu quand le néoplatonisme des Pères de l'église a situé le divin au-delà de l'espace et du temps en accentuant son ineffabilité. Dans le cas d'Augustin, précise à ce propos Richard Rorty, il s'agissait de nous mettre en garde contre la tentative de décrire l'inconditionné, puis est revenu à Thomas d'Aquin la tâche d'imaginer "une technique spéciale spécialement adaptée à cette fin"⁹⁴. Derrida, on le sait, s'est expliqué à propos de ses suspicions. Il affirme

⁹² - *De la grammatologie*, p.38.

⁹³ - "Pour une philosophie non théologique", *Le poétique*, pp.19-20.

⁹⁴ - *Conséquences du pragmatisme*, Traduit de l'anglais par Jean- Pierre Cometti, Paris, Seuil, 1993, p.208.

explicitement ne pas écrire une "théologie négative"⁹⁵: Tout d'abord dans la mesure où celle-ci appartient à l'espace prédicatif ou judicatif du discours, à sa forme strictement propositionnelle et privilégie non seulement l'unité indestructible du mot mais aussi l'autorité du nom, autant d'axiomes qu'une "déconstruction" doit commencer par reconsidérer. Ensuite dans la mesure où elle semble réserver, au-delà de toute prédication positive, au-delà de toute négation, au-delà même de l'être, quelque suressentialité, un être au-delà de l'être: "C'est le mot dont Denys use si souvent sans les Noms Divins: *hyperousios*, *-ôs*, *hyperousiotes*. Dieu comme être au-delà de l'être ou aussi bien Dieu sans l'être, voilà qui semble déborder l'alternative d'un théisme ou d'un athéisme qui s'opposeraient autour de ce qu'on appelle parfois ingénument l'existence de Dieu. Sans pouvoir revenir ici sur la syntaxe et la sémantique du mot "sans" que j'ai tenté d'analyser ailleurs, je m'en tiens donc au premier temps de cette réponse: non, j'hésiterais à inscrire ce que j'avance sous le titre courant de la théologie négative, précisément en raison de cette surenchère ontologique de l'hyper-essentialité qu'on trouve à l'œuvre aussi bien chez Denys que, par exemple, chez Maître Eckhart"⁹⁶. On ne peut donc suspecter Derrida

⁹⁵ - Quand l'autre s'annonce comme tel, il se présente dans sa propre dissimulation. Or, précise Derrida, "Cette formulation n'est pas théologique, comme on pourrait le croire avec quelque mouvement total de la trace. Le champ de l'étant, avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités – génétiques et structurales – de la trace . La présentation de l'autre comme tel, c'est-à-dire la dissimulation de son "comme tel", a toujours déjà commencé et aucune structure de l'étant n'y échappe". (*De la grammatologie*, p.69.).

⁹⁶ - *Psyché*, p.540.

d'écrire une théologie dans la mesure où il ne s'agit plus pour lui explicitement de se situer dans l'horizon de l'être ni au-delà⁹⁷. Toutefois, l'ambiguïté demeure: comment en effet ne pas dire l'être ou comment le dire et surtout l'écrire *autrement* sans retomber dans de telles apories, et sans constamment réveiller ces suspensions théologiques? Est-ce que le problème se situe d'ailleurs véritablement à ce niveau ? En effet, un discours proprement théologique supposerait tout simplement une réconciliation avec la créature, c'est à dire, avec l'étantité. Or nous savons que c'est loin d'être le cas pour Derrida⁷⁸. Nous l'avons souligné dans notre première partie. De ce fait, ne doit-on pas situer le problème qui surgit avec l'émergence d'un vocabulaire théologique dans un horizon plus directement éthique? Cela nous amènerait à poser la question de l'évanescence qui, après Lévinas, semble malgré tout prendre le dessus. Evanescence liée à une exacerbation de l'absence. de

⁹⁷ - Citons Habermas: "...Derrida refuse l'idée d'une pensée théologique; en tant que heideggerien, il s'interdit toute pensée d'un étant suprême. Proche en cela de Heidegger, Derrida voit la modernité comme étant constituée par des phénomènes de retrait qui restent à la fois incompréhensibles dans la perspective d'une histoire de la raison et dans celle de la révélation divine". *Le discours philosophique de la modernité*, p.196.

⁷⁸ - Nous ne pouvons au demeurant suivre Jean-Luc Marion sur ce point. Pour ce dernier, la différence retombe dans la différence ontologique qu'elle croit pourtant excéder: "Peut-on garder les termes (non conceptuels, sans doute) de *trace*, *oubli* et *différence* hors de l'être et de l'étant où, d'emblée, ils apparaissent ?" *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p.280. Cette position nous semble contestable formulée ainsi. Car elle ne paraît prendre suffisamment en compte l'*inventivité* déconstructrice. Ce n'est pas selon nous au niveau du travail de la différence que peut se jouer un retour de l'ontologique. Nous reviendrons plus loin sur ce problème.

l'immémorial, de l'inconditionné qui continue de nous inquiéter, non pas pour la glorification de l'attitude mystique qu'elle suppose, mais bel et bien pour ses implications concernant la place accordée à l'autre. Car la vraie question consiste peut-être à se demander ce que devient l'autre sans la prégnance d'un enracinement initial, sans la force d'un sol... Ainsi, c'est la prévalence de l'absence, le renoncement "pratique" de toute contamination et du pratique lui-même qui continuent de poser problème et qui altèrent peut-être les liens, initialement fragilisés, entre Derrida et toute véritable dimension éthique: "L'erreur du déconstructivisme, écrit à cet égard Jean Grondin, est d'avoir imité le néo-kantisme et l'épistémologie en arrêtant sa lecture de la *Critique de la raison pure* à la dialectique transcendantale et de ne pas avoir pris en compte l'issue positive qu'offrait la méthodologie en ouvrant le chemin, toujours à explorer, de la raison pratique"⁷⁹. Le kantisme peut en effet ici servir de point de repère. Car c'est chez Kant qu'apparaît une conception de la subjectivité radicalement nouvelle par rapport à la subjectivité cartésienne. On peut dire ainsi que le concept, comme schème, n'est plus essentiellement une représentation, mais une activité, et c'est bien pourquoi, fondamentalement, il y a toujours dans la philosophie critique un certain primat de la raison pratique sur la raison théorique. On peut en outre reconnaître avec Luc Ferry et Alain Renaut que la théorie du schématisme implique une théorie

⁷⁹ - *Emmanuel Kant. Avant/Après*, Paris, Criterion, 1991, pp.190-191.

de la signification qui fonde chez Kant la critique de la métaphysique: seul a un sens ce qui peut être schématisé, c'est-à-dire particularisé dans le sens interne. Le discours de l'absolu est donc à proprement parler dénué de sens, puisqu'il ne peut jamais être "pratique" par un sujet fini. Et ici, la *Critique de la faculté de juger*⁹⁸ offre même un modèle. Approfondissant jusqu'à ses ultimes limites la théorie du schématisme, Kant s'y interroge dans le sillage ouvert par la "Dialectique transcendantale", sur les conditions de possibilité d'un rôle légitime des idées métaphysiques après leur *déconstruction*: "Dans cette perspective, tout l'apport de la *Critique de la faculté de juger* consiste à montrer que, si la métaphysique de la maîtrise absolue est dénuée de toute signification lorsqu'on lui attribue le statut d'une vérité, elle peut en revanche, à titre de principe régulateur pour la réflexion, constituer un *horizon de sens* pour la pratique humaine, tant dans l'ordre scientifique que dans l'ordre éthico-politique"⁹⁹. Cela étant dit, il paraît manifestement délicat de réduire la déconstruction derridienne à la dialectique transcendantale dans la mesure où il n'a jamais été question pour Derrida de constituer une méthode, fût-elle

⁹⁸ - *Critique de la faculté de juger*, Texte traduit et annoté par Jean-René Ladmiral, Marc B de Launay et Jean-Marie Vaysse, Œuvres philosophiques II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1985.

⁹⁹ - *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, p.281. Voir également, des mêmes auteurs, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1984. On peut ainsi reconnaître qu'il y a incontestablement une actualité du criticisme kantien dans deux points fondamentaux que sont l'émergence de la laïcité, c'est-à-dire le retrait du divin, et d'autre part, par le fait que le kantisme représente un moment de *déconstruction* par rapport à l'idéal un peu fou et illusoire d'une subjectivité métaphysique maîtresse d'elle-même.

critique. Ce que l'on peut néanmoins déceler chez Derrida au travers des textes que nous avons jusqu'ici sollicités, c'est bien l'absence de demeure, et l'évitement du séjour au près du monde, et peut-être aussi paradoxalement, au près de l'autre. L'indécidable, où la demeure est impossible, semble nous vouer à une errance permanente dans l'archi-écriture qui rend sans doute plus délicat tout séjour, et par conséquent, plus rare toute espèce d'accueil. Il incombe en effet peut-être de se sentir un peu chez soi pour accueillir l'autre, pour offrir l'hospitalité. En outre, quelle véritable rencontre peut se concevoir si l'auteur lui-même tend à s'effacer ?⁸⁰ si le langage est voué à n'être qu'une force de "distraction et d'irresponsabilité, écrivant et lisant sans moi"¹⁰⁰?

Quelles réponses l'ontologie heideggerienne peut encore étonnamment apporter à ces apories? Quelles sont les issues d'une telle critique? C'est ce que nous allons désormais tenter de voir.

⁸⁰ - L'absence d'auteur peut en effet faire l'objet d'un questionnement critique. Jean Greisch précise à cet égard que si l'auteur disparaît pour Derrida (derrière le texte), ce n'est pas parce qu'il s'efface au profit d'un message (comme chez Gadamer par exemple), mais parce qu'il n'y a plus moyen de le distinguer du texte qu'il écrit et qu'il ne domine pas. Et si pour l'herméneutique post-romantique, l'auteur n'est plus le détenteur exclusif du sens et l'interprétation n'est donc plus un acte de "recréation congénitale". Cela ne veut pas dire pour autant que l'auteur soit absolument absent du texte, comme narrateur" (*Herméneutique et grammatologie* p.197). or l'effacement, même relatif, demeure chez Derrida selon nous problématique d'un point de vue éthique. Qu'advient-il en effet de la responsabilité sans auteur?

¹⁰⁰ - Claude Lévesque, *L'étrangeté du texte*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1978, p.174.

Chapitre III

Quelques traits de l'être et l'ouverture possible à l'altérité.

¹⁰⁰ - Claude Lévesque, *L'étrangeté du texte*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1978, p. 174.

III.1 Les traits de l'être à l'épreuve du silence : Heidegger.

C'est dans le cours de 1924/25 que Heidegger assimile la prédominance du logos à une certaine déchéance du Dasein. En s'abandonnant au *Gerede*, le Dasein se ferme à lui-même. Jean Grondin nous éclaire sur ce point: Un découvrément véritable des phénomènes eux-mêmes aurait pour fonction de mettre le Dasein à même de lutter contre le *Verfallen*, la déchéance, au niveau des seuls logoi¹. C'est en ce sens que se profile une résistance contre l'ordre des énoncés, pensé ici comme ce qui révèle l'inauthenticité. On est de ce fait renvoyé à la distinction augustinienne entre l'*actus signatus* et l'*actus exercitus*, c'est à dire entre l'acte significatif du discours (l'énoncé) et son exercice effectif. Or tout nous a pour le moment invité à penser que la pratique heideggerienne de l'écriture se situait davantage au niveau de

¹ - *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p.269.

l'engagement et de *l'actus exercitus*. En effet, l'écriture jouit le plus souvent d'une autonomie qui n'a plus rien à voir avec l'émancipation du *gramme*, qui ne serait plus la simple retranscription de l'énoncé linéaire, mais qui s'affirmerait comme une recherche auprès de l'être dans le monde. Ce qui ne serait pas sans impliquer un retour à un état brut de l'écriture, qui ne peut, au demeurant, manquer de nous faire penser aux fragments écrits en désordre des *Présocratiques*. Comme s'il s'agissait de conquérir une inhérence de l'écriture au corps à corps intangible avec l'être. L'écriture deviendrait donc, dans un même temps, la trace de l'humilité et de la pudeur, trace non encore effacée, trace qui frôle l'effacement et qui murmure ainsi la réserve de l'être. "Le trait de l'être est aussitôt retrait de l'être", précise Rodolphe Gasché à propos de Derrida². Or déjà pour Heidegger, le trait définitif tremble, se perd, se contient. Ainsi c'est le trait indéfini ou ouvert qui apparaît. Comme si le trait contenait son propre effacement, devenait la seule trace de la différence ontologique. Trace au-delà de la simple présence, voire de toute détermination. Derrida: "La différence ne saurait apparaître comme telle (...) la trace de cette trace qu' (est) la différence ne saurait surtout apparaître ni être nommée comme telle, c'est à dire, dans sa présence"³. Elle n'apparaît pas en effet, mais se donne peut-être à penser dans le silence ou disparaissent les mots: "C'est ce que semblait dire la forêt d'hiver, écrit Roger Munier, dans son silence blanc. Haut silence extatique des fûts

² - Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*,

aux branches dépouillées, déployées en écran diaphane, sous la neige; La forêt d'été n'était plus, profuse et verte. Ou disons qu'elle se cachait, en ce temps de l'année. Elle montrait sa vérité périssable. Elle se levait dans la transparence fragile de sa léthé pour ainsi dire, d'une léthé qui ne soulignait ses contours que pour les effacer dans le blanc. "La pensée de l'être ne cherche aucun appui dans l'étant"⁴. Pour elle, quand elle écoute sans plus la voix muette qui lui vient de l'étant mais n'y a pas son lieu, "même la forêt d'été aux riches frondaisons s'écrit en blanc"⁵. Ainsi, il semble y avoir chez Heidegger une conjonction de l'être et de l'évanescence, de l'écriture et du silence: un jeu qui rend le silence visible et qui ne fait qu'accentuer la différence ontologique⁶. Il existe peut-être alors une écriture qui se rend capable d'effleurer l'événement, de coïncider sans obstination, avec ce moment fugitif ou l'être se

Traduction et présentation Marc Froment-Meurice, Paris, Galilée, 1995, p.273.

³ - *Marges de la philosophie*, p.77.

⁴ - *Wegmarken*, p.106, cité par Roger Munier, *Stèle pour Heidegger*, Paris, Arfuyen, 1992, p.60.

⁵ - *Stèle pour Heidegger*, p.60.

⁶ - Une différence ontologique qui semble hanter Heidegger bien après la *Kehre* dont nous rappellerons ici le sens sans toutefois rendre compte de toutes ses ambiguïtés, ce qui relèverait de la pure exégèse heideggerienne. Nous nous permettons sur ce point de renvoyer à Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin heidegger*, Paris, PUF, 1987, ainsi qu'à Ekkehard Fränztzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift. Vom Wessen der Wahrheit Urfassung und Druckfassungen*, Plaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1987. Si la quête du sens de l'être caractérise la période de *Sein und Zeit*, Heidegger ne cherche plus, après cette période, le sens de l'être à partir de l'analyse préliminaire de la compréhension de l'être, mais pense l'être en se tournant vers l'être lui-même. La *Kehre* n'est pas cependant "une modification du point de vue de *Sein und Zeit*, mais, écrit Heidegger, "provient de ce que je suis demeuré fidèle à la "question" qui était à penser dans *Etre et Temps*" ("Lettre à Richardson", *Questions III et IV*, p.345.). Or en abordant le domaine de la vérité de l'être, nous allons voir comment Heidegger enrichit la question de la différence ontologique grâce à une certaine évolution de sa propre écriture.

donne en se retirant: seule l'écriture poétique pourrait avoir ce privilège, l'écriture surprenante de Heidegger et celle des poètes qui s'acheminent sans s'y perdre vers le silence. A défaut de pouvoir signifier l'être ("Il est hors de saison de nommer encore cette Différence du nom de *Sein* (être), qu'on l'écrive ou non avec un y")⁷, il importe peut-être de s'en approcher grâce à un certain travail de l'écriture.

Nous avons déjà rencontré l'ambiguïté de la position de Heidegger à l'égard du logocentrisme. Heidegger est bien celui qui privilégie le langage comme *maison de l'être*⁸. Cette situation n'est pas néanmoins sans être porteuse d'un paradoxe pour deux raisons principales: tout d'abord, l'écriture fait bien l'objet d'une attention "théorique", d'autre part, le langage s'avère être toujours miné de l'intérieur par le silence. De ce silence, ou du silence, on ne peut (ou on ne doit) rien en dire. Car parler du silence, ce serait déjà parler d'autre chose. Cependant, cela ne nous empêche pas de nous demander si le silence corrobore l'ontologie du langage ou bien l'atténue. Autrement dit, est-ce que le silence constitue une part d'altérité et d'irréductibilité au sein du même, ou bien simplement, accentue-t-il sa présomption? Est-il un repli dans le même ou bien cette faille qui permettrait l'accueil et

⁷ - Propos recueillis par Jean Beaufret, "En chemin avec Heidegger", p.226, *Cahiers de l'Herne: Heidegger*, Paris, Le Livre de Poche, 1983 .

⁸ - "Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri". "Lettre sur l'humanisme", *Questions III et IV*, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 1990, p.68.

l'ouverture?

Le silence a pour Heidegger une valeur ontologique fondamentale qui s'inscrit au sein même du parler. Nous l'avons déjà évoqué plus haut mais nous allons ici envisager plus profondément ses implications. Le silence perçu comme une capacité de "faire-silence" est directement envisagé dans une relation à la discursivité: "C'est seulement dans le parler, qu'un faire-silence authentique devient possible"⁹. Le silence est bel et bien l'essentiel au dire parce qu'il se montre capable d'articuler de façon originelle la compréhension possible du Dasein: "Le silence en tant que mode de parler articule si originairement la compréhension du Dasein que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-entendre et l'être-l'un-avec-l'autre translucide"¹⁰². Il permet ainsi au *même* de s'ouvrir à l'autre de manière authentique. Car loin d'être la manifestation d'une quelconque forme de déficience de la parole, le silence est précisément la garantie d'un dire authentique. Seul le silence permet en effet à la parole inauthentique de s'évanouir. Car la parole ne prend une signification pour celui qui la reçoit qu'à condition qu'elle sache se détacher dans le silence: là où les flux ininterrompus de mots peuvent s'éteindre. En réalité pour Heidegger, nulle communication véritable ne peut avoir lieu au-delà d'une subtile conjonction de la parole et du silence. C'est en ce sens que la prise en compte du silence garantit dans

⁹ - *Etre et temps*, Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Authentica, 1985, p.131.

Sein und Zeit la réalisation de l'être-avec-autrui à travers une communication qui s'énonce en étant économe de mots. David Banon souligne d'ailleurs l'étroite proximité entre cette situation existentielle et un passage du Talmud où le silence est perçu comme un moment nécessaire et curatif. L'épreuve du silence constitue le traitement appliqué à celui qui médite et calomnie¹⁰². Cette cure du silence qui vient après la crise du bavardage, après les paroles superflues, doit servir de propédeutique à la communication authentique. Elle doit être l'expression non verbale du désir d'entrer en relation avec autrui, de recomposer le tissu social. Relation vécue non pas sous une forme de ragots colportés ou encore comme une relation à sens unique où l'on veut annexer l'autre par une parole incessante et vide. Relation où l'on ne cherche pas seulement un auditeur amorphe, mais un véritable interlocuteur. Nous pourrions dans ce contexte mettre à profit la "double science" derridienne qui permet de dédoubler le texte et de mettre en évidence ce qu'il y a en lui de manifeste en opérant une transgression vers le texte latent. Chez Heidegger, le texte latent confirme , à côté de l'exclusivité ontologique du langage, un

¹⁰¹ - Ibid.

¹⁰² - Bavli, Arakhin 16b et Vayira Rabba, 16,1, cité par David Banon, *La lecture infinie: les voies de l'interprétation*, Paris, Seuil, 1987, p.240. Le silence pourrait en outre garantir une forme d'hospitalité. Derrida : "Il nous est toutefois arrivé de nous demander si l'hospitalité absolue, hyperbolique, inconditionnelle, ne consiste pas à suspendre le langage, un certain langage déterminé, et même l'adresse à l'autre. Ne faut-il pas aussi soumettre à une sorte de retenue la tentation de demander à l'autre qui il est, quel est son nom, d'où il vient, etc. ? Ne faut-il pas s'abstenir de lui poser ces questions qui annoncent autant de conditions requises, donc de limites à une hospitalité ainsi contrainte et confirmée dans un droit et un devoir ?", *De l'hospitalité*, p.119.

glissement vers un silence qui dérange et qui déstabilise sans relâche cette exclusivité. Comment s'opère cette transgression, en quoi est-elle significative au niveau de l'écriture?

Si Heidegger pense le langage comme la *maison de l'être*, il vient aussi à revenir sur cette proposition pour en déterminer le caractère restrictif. "Il y a quelque temps, écrit Heidegger, j'ai nommé (bien malhablement) la langue: "la maison de l'être". Si l'homme, par la parole dans sa langue, habite dans la requête que l'être lui adresse, alors, nous autres Européens, nous habitons, il faut le présumer, une toute autre maison que l'homme d'Extrême-Orient"¹⁰. Son interlocuteur ajoute alors "que les langues, ici et là-bas, ne sont pas simplement diverses, mais depuis leur fond se déploient autrement"¹¹. Ainsi, dès que l'on admet la pluralité du langage et de ses formes de déploiements, la proposition de Heidegger tend à voir son sens affaibli. Cela dans la mesure où elle véhiculerait une idée trop particulière et identitaire du langage en faisant l'économie de la pluralité. Le terme de "maison" est ici discrédité au nom de l'altérité. Le fait même d'évoquer le langage (*Sprache*) impose en effet une sorte de repli dans la particularité qui instaure une restriction de ses enjeux ontologiques et peut-être aussi éthiques. Car la portée ontologique se verrait

¹⁰ - "D'un entretien de la parole", *Acheminement vers la parole*, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1990, p.90.

¹¹ - Ibid.

immédiatement dépendre d'un seul et même héritage linguistique et culturel, géographiquement délimité, limité au *même*. Toutefois est-ce que l'identification d'une telle restriction ne va pas conduire Heidegger à penser un autre "lieu" d'émergence pour l'être, une autre "demeure", qui n'aurait plus à voir prioritairement avec le langage mais plutôt avec le silence? Pouvons-nous réellement le penser?

Heidegger ne le dit pas de manière explicite. Poursuivons la lecture. C'est toujours au cours de son entretien avec Tezuka que Heidegger est amené à reconnaître que le langage demeure soumis à un principe matriciel d'ordre métaphysique: "La langue elle-même repose sur la différence métaphysique du sensible et du non-sensible, dans la mesure où les éléments de base, son et lettre d'un côté, signification et sens de l'autre, supportent la structure de la langue"¹². Or admettre que la langue repose sur une détermination métaphysique nous invite, d'un point de vue ontologique, à partir, non plus des mots et des propositions, mais à partir de quoi toute évocation est rendue possible, à savoir, le silence entendu comme subversion de toute détermination. Le silence ne repose pas en effet sur une différence métaphysique qui sépare sensible et non-sensible, puisqu'en lui s'évanouissent les sonorités et les lettres. Ce silence primordial est comme recueilli par l'homme. C'est peut-être seulement ainsi que se dit la pensée de l'être: "Le dire de la pensée, confie

¹² - Ibid. p.100.

Heidegger, est un taire explicite. Ce dire-là correspond aussi à la plus profonde essence du langage, lequel découle du silence"¹³. Accordé à un affleurement primordial de la parole, le penseur révèle que la réalité la plus haute et la plus essentielle de l'homme est une disposition silencieuse, une attitude d'accueil silencieux de ce qui vient en présence. Ceci nous laisse alors penser que la correspondance de l'homme à l'avènement de l'être ne s'opère plus ici seulement grâce au langage, mais aussi essentiellement dans le silence: "Toute venue en présence aurait sa provenance dans la grâce, entendue comme pur ravissement de la silencieuse paix et de son appel"¹⁴. Le silence s'inscrit de la sorte dans la pensée de l'être, il devient même une condition sans laquelle le dire questionnant n'acquiert aucune pertinence: c'est en effet, comme l'écrit Blanchot qui se montre ici fidèle à Heidegger, "après un silence qu'augmente l'ampleur de la question"¹⁵. En ce sens, revenir aux choses mêmes que présentent les mots, c'est précisément se situer dans le moment initial de leur éclosion, c'est-à-dire, en se montrant attentif au silence qui les précède. Ainsi, il est possible de reconnaître que Heidegger effectue bel et bien un déplacement au sein du logocentrisme beaucoup plus important que ne l'a pensé Derrida¹⁶, puisqu'il ne s'agit plus de reconnaître la primauté du questionnement en tant que tel, mais de privilégier le silence qui l'accompagne et qui en garantit la

¹³ - *Nietzsche II*, Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.365.

¹⁴ - "D'un entretien de la parole", *Acheminement vers la parole*, p.130.

¹⁵ - *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris, Gallimard, 1953, p.14.

probité: "ce n'est pas le questionner qui est le propre de la pensée, mais: prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir à la question"¹⁷. Ce faisant, un certain repli dans le silence permet à Heidegger de s'éloigner provisoirement de la parole et de ses déterminations métaphysiques pour penser en faveur d'une éclosion silencieuse de l'être. Or un tel repli dans le silence semble prédisposer Heidegger à recevoir une autre parole, voire une *autre écriture*. Tout se passe en effet comme si ce repli correspondait à un moment où la parole était contrainte de subir une forme de "calcination" à partir de laquelle elle devait renaître "autrement", en l'occurrence, plus silencieusement. Or, cette parole minée par le silence, est celle qui appartient aux poètes. C'est en empruntant ce chemin que Heidegger devient à même de concevoir le langage dans son essence propre: Le parler à l'état pur est le poème. Parler qui s'exprime en s'affranchissant des bruits de la tradition qui en obscurcissent l'essence. C'est en effet dans ce mouvement d'indépendance que se constitue pour Heidegger l'écriture silencieuse des poètes et que se réalise le vœu de décroiser la philosophie et de l'extirper, selon les mots de Jean-Pierre Cometti, de ces "multiples camps retranchés où l'ont enfermé les écoles"¹⁸. En souhaitant marquer une rupture radicale à l'égard du langage de la métaphysique mais aussi de l'ontologie fondamentale, Heidegger privilégie dès lors la *Gelassenheit* de ceux qui

¹⁶ - Voir notre chapitre II, 1,B).

¹⁷ - *Acheminement vers la parole*, p.159

¹⁸ - "La philosophie du langage", *Revue internationale de philosophie*, 1/1989, n°168, p.59.

s'adonnent silencieusement à l'écriture poétique qui inscrit la limite et le dépouillement des mots eux-mêmes. Ainsi quand Roger Munier demande à Heidegger de lui indiquer quelle langue sera capable d'exprimer un *Denken* extatique, Heidegger répond::

"Une langue très simple, me répond-il. *Eine ganz einfache Sprache*, dont la rigueur consistera moins dans le verbiage (*Gerede*) d'une apparente technicité que dans la nudité absolue de l'expression. Et Heidegger ajoute avec un sourire:

-A l'avenir, les livres ne seront plus de très gros livres...

-Justement, lui dis-je. Faut-il à cet égard renoncer à voir paraître la seconde partie de *Sein und Zeit* ?

-Oui, me fait-il d'un signe de tête. Et il ajoute: ce n'est pas que l'entreprise ait abouti à un échec. Toute la substance du premier tome demeure valable: *es bleibt geltend*. Et dans les écrits postérieurs, c'est toujours cette entreprise qui se poursuit. Seulement la langue dans laquelle elle s'exprime se révèle inadéquate. C'est encore, pour une part, la langue de la métaphysique..."¹⁹

Se retourner vers le silence constitue donc l'effort le plus originel de la langue poétique ou de toute langue en quête d'authenticité. Blanchot identifie en ce sens le langage poétique comme ce langage dont la force est de n'être pas, dont toute la

¹⁹ - *Stèle pour Heidegger*, Paris, Arfuyen, pp.17-18.

gloire est d'évoquer, en sa propre absence, l'absence de tout: "Langage de l'irréel, fictif et qui nous livre à la fiction, il vient du silence et il retourne au silence"²⁰. La quête de Heidegger se trouve orientée vers une possibilité qui se révèle donc dans la poésie et que Hölderlin détermine comme ce qu'il y a de proprement "fondateur". Ni imposition d'une forme à une matière, ni imitation, l'oeuvre est la mise à découvert de la relation monde-terre dans un étant particulier, donc sous une forme condensée. "Condensation" se traduit par *Dichtung*, qui signifie aussi *poésie*. Toute oeuvre d'art est essentiellement *Dichtung* en ces deux sens. Le primat de la poésie découle du primat de la langue qui, en montrant les choses comme telles, dessine l'éclaircie de leur apparition. La langue est originellement poème parce qu'elle découvre le monde. C'est en ce sens que le poète est "fondateur", tout ce qui est redessiné par l'art est d'abord nommé et découvert par le poète. L'artiste a beau penser et créer avec ses mains, il apparaît dans une époque, c'est-à-dire dans une histoire et dans un monde, dont la parole, d'abord poétique, mythique, a toujours déjà établi les limites. En nommant et en renommant les choses, la poésie les rend à leur intégrité, à elles-mêmes. Elle les soustrait à l'objectivation et à la manipulation. Elles les arrache à l'universalisation et à la banalisation instrumentalisée. La poésie célèbre en toute chose ce qu'elle a d'indemne et de vierge, un sacré qu'il faut penser indépendamment de toute référence religieuse. Le sacré échappe à toute définition

²⁰ - *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p.38.

conceptuelle. il est foncièrement déroutant et étranger, paradoxal, à la fois archaïque, immémorial, et toujours nouveau, proche et lointain. Ce fondement que constitue la parole poétique ne présente toutefois en aucun cas les caractères d'une fondation telle que la tradition métaphysique l'interprète. Ce que la parole fonde, c'est ce qui précisément ne procède d'aucun fond préalable et qui pour cette raison ne saurait s'épuiser dans une quelconque forme de grammaire dont les règles tendraient à en identifier la nature. Car le propre des philosophies du langage réside dans cette sorte d'incapacité d'épouser ce qu'il y a d'irréductible dans le langage poétique: "L'être de l'essence des choses ne peut jamais résulter d'un calcul ni être dérivé de l'existant déjà donné, il faut qu'il soit librement créé, posé et donné. Cette libre donation est fondation"²¹. Or une telle liberté se trouve garantie par le silence qui constitue une caractéristique essentielle de la poésie. Si l'existence ne parvient à émerger à sa propre parole qu'une fois parvenue à imposer un silence à son tumulte intérieur, le silence se révèle comme le porche obligé de l'avènement de la parole. Pour qu'un être parvienne à se dire il lui faut des moments de silence. De même, la parole du poète exige une réceptivité silencieuse qui détermine la possibilité de son accueil. C'est peut-être seulement à partir de là qu'elle peut advenir et s'écrire. Pour Heidegger, la poésie fait apparaître l'événement même du partage entre l'apparent et l'inapparent. Ce partage, déjà opéré en silence dans l'essence du langage, n'est pas

²¹ - *Approche de Hölderlin*, Traduit de l'allemand par Henri Corbin, Michel Deguy,

une fiction du poète. Ce dernier ne fait que parler *à la suite* de ce que dit la langue: "la poésie n'est pas une détente ludique dans laquelle on s'oublie, c'est l'éveil et la concentration de l'essence la plus propre de l'individu, grâce à quoi il se ressource au plus profond de son Dasein"²². Elle incarne cette forme d'écriture élue à même d'accomplir la fondation minutieuse de l'être: "ce qui demeurent, les poètes l'instaurent". Il existe une réciprocité entre la poésie et la pensée qui s'élabore sur l'unique et originelle capacité du langage: "La véritable expérience de la langue ne saurait être que l'expérience pensante, et de ce fait la haute création de toute grande poésie vibre toujours au rythme d'une pensée"²³. Et si la poésie retrouve l'essence de la langue, elle ne se réduit pas à la matérialité du verbe, mais rend sensible le pouvoir de nomination de la parole, le dire précédant le dit déjà chargé d'étantité. Toute grande poésie rend ainsi manifeste ce pouvoir originel de nomination en faisant advenir au langage ce qui demeure en retrait ou alourdi dans le langage ordinaire. La poésie dit sa propre essence en même temps que l'essence de la langue comme poème originel, "poème silencieux de la parution de l'être"²⁴. Il existe en ce sens une conjonction de la pensée et de la poésie qui interdit le mépris traditionnel envers son expression et qui dévalorise par là-même toute préhension

²² - *Les hymnes de Hölderlin: la Germanie et le Rhin*. Traduit par Julien Hervier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1988, p.19.

²³ - Ibid.

²⁴ - Michel Haar, *le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris, l'Herne, 1985, p.226.

instrumentale²⁵. Heidegger tend ainsi à s'accorder en partie avec Paul Valéry pour qui le poème demeure "cette hésitation prolongée entre le "son et le sens" pour admettre que l'essence de la poésie se trouve essentiellement dans son irréductibilité, la langue du poème ne doit être assujettie à aucune fonction instrumentale de désignation mais privilégier la vibration sonore, presque "incantatoire des mots". Les plus beaux vers ne portent aucune thèse: "Quand un vers est très beau on ne songe même pas à comprendre"²⁶. La poésie ne devient pas silencieuse au sens où elle n'énoncerait aucune idée, mais s'avère écrite en demeurant traversée par le silence et en s'approchant toujours davantage de la pensée de l'être compris dans sa différence avec l'étant. Pour cette raison, le poème n'est en quelque manière sans l'écrit. L'écrit est l'être de la parole si l'écrit donne à la langue sa terre, ou comme le dit Michel Haar, "sa dimension terrestre (*das Erdige der Sprache*) (...). la Corporéité de la langue: d'un côté la matérialité de la voix, c'est-à-dire la sonorité ou la résonance de la parole prononcée, parlée (*gesprochenes*) ou encore le bruissement de la voix ou son "ébruitement". les sons articulés qui sortent de la bouche et qui frappent l'oreille, les traits physiques de la

²⁵ - Dominique Janicaud: "Le poétique est cette dimension qui, dans les arts et même souvent hors d'eux porte tout langage et toute monstration à leurs limites extrêmes. Dansant devant l'arche du rationnel, il est le sens excédant le sens, le dire de l'indicible, l'ouïe de l'inouï, l'avenir même fondant sur l'homme dans la réserve de ses possibles. Le poétique traverse contradictions et renversements: il est la part qui excède originellement et destinalement la puissance du rationnel". *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p.376.

²⁶ - Paul Valéry, *Cahiers*, Edition établie, présentée et annotée par Judith Robienson, Paris, Gallimard, 1973.

voix, qu'elle soit chantante ou seulement parlante; de l'autre la visibilité des caractères écrits, dont dépend la lisibilité de la langue, bref l'*écriture*: 'La parole (*Wort*) de la langue résonne et retentit dans la voix (*Wortlaut*), s'éclaire et brille dans les caractères de l'écriture (*Schriftbild*). Heidegger se sépare d'une double façon de la philosophie traditionnelle du langage. D'un côté il ne pose pas, comme Platon ou Rousseau, la primauté de la voix sur l'écriture, ne regarde pas la seconde comme la représentation de la première. Phénoménologiquement, nous n'avons aucun moyen de savoir si l'une est historiquement plus ancienne que l'autre. Du point de vue de l'essence de la vérité, indépendamment de la pensée d'une "voix" de l'être (qui serait l'autre pôle ou l'origine de ce que nous éprouvons dans la *Stimmung*), la voix humaine et l'écriture doivent également apparaître dans la *Lichtung*"²⁷. L'attention à l'écriture que constitue l'expérience poétique entendue depuis son chant silencieux nous invite donc naturellement à penser et à méditer en faveur d'une contemporanéité de la parole et de l'écrit. Si seule la parole poétique rend hommage à la pensée de l'être, la parole est dans ces conditions une écriture silencieuse. Un lien d'évidence s'instaure ainsi entre la parole et l'écriture, lien brut et essentiel : la parole de l'être devient écrite, demeure écriture. Car seule l'écriture peut se faire le témoin d'une oscillation entre la parole et le silence, elle seule peut signifier le "lieu" de la limite, de toutes les limites. Ecrire coïncide alors avec le temps de

²⁷ - *Le chant de la terre*, pp.223-224.

l'apparition et du dévoilement: "l'écrivain, note Blanchot, fait droit à ce qui s'écrit, il ne peut pas davantage en appeler à toi, ni encore donner la parole à autrui. Là où il est, seul parle l'être, -ce qui signifie que la parole ne parle plus, mais est, mais se vous à la pure passivité de l'être"²⁸. On est alors comme confronté à une hésitation, au bord d'une limite parfois rendue indistincte entre les mots et le silence qui se confirme au sein de l'expérience poétique menée par Heidegger lui-même; qui sera une façon pour lui de rompre avec le style malgré tout encore "lourd" de *Sein und Zeit*. Le "tournant" (*die Kehre*) se justifie ainsi également par l'écriture. Le style encore très "travaillé" du premier Heidegger cède en effet la place à une écriture plus silencieuse.

²⁸ - *L'espace littéraire*, p.21.

III.2 L'expérience de la pensée et l'écriture de la discontinuité.

Emprunter "le chemin de la campagne"¹⁰³ avec Heidegger, c'est peut-être avant tout tenter d'accéder à un monde où les bruits se taisent. Les bruits de la modernité et de la technologie. L'écriture est simple, les mots sont sobres, ils disent parfois le souvenir et la nostalgie: "Le gai savoir est *das kuinzige...*" (Une note précise qu'il s'agit d'un terme dialectal propre à la Souabe du sud, où se trouve Messkirch, ville natale de Heidegger)³⁰. Les mots de l'auteur nous deviennent presque intimes et familiers en se soumettant à des répétitions et des redites. Aussi, la "sérénité", le "simple", le "chemin" retentissent et deviennent plus profonds à mesure que le silence s'insère dans la texture même de l'écriture: "...mais tout devient serein dans une harmonie unique, dont le chemin dans son silence emporte ça et là l'écho..."; l'authenticité peut advenir seulement si l'attention et l'écoute silencieuses prédominent: "Tout ce qui est vrai et authentique n'arrive à maturité que si l'homme est disponible à l'appel..."³¹. Ici le silence devient garant d'une probité divine, il

¹⁰³ - "Le chemin de campagne", *Questions III et IV*, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Gallimard, 1990.

³⁰ - Ibid., p.14.

³¹ - Ibid., p.21.

favorise l'attention portée aux choses: "C'est seulement dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu"³². Favorisant l'écoute et la capacité d'entendre, le silence est une condition sans laquelle la parole du chemin est insaisissable. Car "le chemin ne nous parle qu'aussi longtemps que les hommes nés dans l'air qui l'environne, ont pouvoir de l'entendre"³³. Toutefois, le danger de la modernité demeure présent, le "vacarme des machines" disperse l'homme et évanouit la "puissance silencieuse" du simple. Dans ces conditions, seuls ceux qui restent à l'écoute de la voix silencieuse du chemin, pourront garder en éveil leur sens. Enfin, à mesure que l'on évolue dans la lecture du texte, le silence se fait plus profond, voire plus compacte: "Le silence s'approfondit encore". Une compacité qui trouve précisément son reflet dans la forme générale du texte (les paragraphes sont en effet peu espacés les uns des autres). Le silence devient ainsi comme l'écho d'une trace dans une écriture qui s'approfondit toujours pour laisser surgir l'appel du chemin de campagne par qui "en une lointaine origine, une terre natale nous est rendue"³⁴. Dès lors, cette union entre l'intention de fond et la forme textuelle, nous laisse penser que Heidegger tente d'attribuer à son écriture une exigence de silence qui nous familiarise alors avec l'imperceptible.

Avec "l'expérience de la pensée", nous rencontrons un autre style d'écriture mais qui

³² - Ibid. , p.13.

³³ - Ibid.

³⁴ - Ibid.

rend tout aussi compte d'une tonalité silencieuse. En effet, le style fragmentaire de ce texte poétique, nous invite à penser un silence qui n'a plus à être dit de façon explicite, même s'il est parfois nommé, mais qui est suggéré par les blancs qui espacent certaines phrases, comme par des points de suspension qui en terminent d'autres: "Quand, dans le silence de l'aube, le ciel peu à peu s'éclaire au-dessus des montagnes...". L'expérience de la pensée se décline ainsi dans le silence et se confond avec une attitude méditative. Il s'agit d'être "aux écoutes", de laisser venir à nous les pensées: "nous ne parvenons jamais à des pensées, elles viennent à nous..."¹⁰⁴. L'expérience véritable se ainsi laisse percevoir selon le mode de la lenteur, de la patience et de la sérénité qui n'est pas sans rappeler l'attachement de Heidegger envers Maître Eckhart¹⁰⁵. Se trouvent dès lors privilégiées autant d'attitudes qui demeurent consubstantielles à l'expérience de l'écriture et qui nous initient au silence toujours susceptible d'évoquer la trace d'une différence.

En outre, parallèlement à son cheminement personnel, Heidegger laisse parler la nature, ou plus précisément, il la laisse "se dire" et "s'évoquer" ... Une nature qui

¹⁰⁴ - Ibid., p.25.

¹⁰⁵ - Voir à propos de ce rapprochement, Alain de Libera, *Penser au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1991. Il va de soi que la *Gelassenheit* peut être considérée en termes purement philosophiques, comme l'équivalent eckhartien de ce qu'Aristote appelle dans l'*Ethique à Nicomaque* "les états de l'impassibilité et de repos, autrement dit la vertu entendue comme absence de passions, *apatheia*. Cependant, plus profondément, ce qu'annonce la *Gelassenheit*, c'est la fin de la conception instrumentale de la pensée: "Le *lassen*, le "laisser" de la *Gelassenheit*, est indifféremment un laisser être, un laisser aller, un laisser partir, un délaisser". p.346. Cf. Maître Eckhart, *Les traités*, Introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971.

exalte parfois le silence..."quand, dans le silence de l'aube..."³⁶; "...dans le silence des nuits..."³⁷. Et c'est au cours d'un ultime quatrain qu'a lieu "une rencontre" entre la quiétude exprimée par la nature et l'expérience de la pensée elle-même:

"Les campagnes sont en attente
 Les sources jaillissent
 Les vents remplissent l'espace
 La pensée heureuse trouve sa voie"³⁸...

Tout se passe comme si une telle rencontre permettait à la pensée de l'être de se réaliser dans le silence offert par la nature et son inscription. En effet, c'est seulement par l'intériorisation de la sérénité à laquelle la nature l'initie, que la pensée trouve son chemin ... au-delà des mots et dans un silence retrouvé. Il s'agit ici d'une écriture de l'appartenance, et non d'une façon d'ériger l'être en sujet de la pensée. Tout se passe alors comme si l'écriture devenait ici soucieuse de préserver ce qui demeure en réserve, sans rendre l'adéquation possible comme, par exemple, chez Hegel³⁹. Notons qu'en accordant une place explicite aux points de suspensions et aux blancs, Heidegger n'est pas en outre sans rappeler une forme d'ésotérisme

³⁶ - Ibid. p.20.

³⁷ - Ibid.p.32.

³⁸ - Ibid. p.41.

³⁹ - Michel Haar: "La totalité hégélienne (...) est pour Heidegger totalité de l'étant. Ni l'être en lui-même, ni l'homme avec l'être, ne peuvent faire l'objet d'une totalisation". *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.117. Pour une analyse plus détaillée du rapport à Hegel, nous

mallarméen. Mallarmé dont l'intention principale est de rompre avec l'utilisation abusive de la *langue-outil* pour la reconduire au silence premier de la page blanche. Selon lui, le mot surgit de la page blanche en un processus d'éclosion où il est à lui-même son propre terme. En tant que terme du mouvement d'éclosion qui le porte, le mot n'a donc à faire appel à rien d'autre qu'à soi pour être lu et compris, ce qui met bien explicitement en échec la mentalité séculaire voulant que le logique et donc la grammaire traditionnelle, vienne régler l'écriture: "Les blancs en effet assument l'importance, frappent d'abord; la versification en exigea, comme silence alentour, ordinairement, au point qu'un morceau , lyrique ou de peu de pieds, occupe, au milieu, le tiers environ du feuillet: je ne transgresse cette mesure, seulement la disperse"⁴⁰. Afin de préserver le chant de l'être et son appel, le langage doit se faire présence; au même moment, afin de garantir le silence qui permet l'écoute, l'écriture doit faire son travail de mise en œuvre, d'élaboration quasi physique. Blanchot discerne à cet égard chez Mallarmé "l'espoir et l'illusion de

nous permettons de renvoyer à, *le chant de la terre*. Paris, L'Herne, 1987, pp.141-158.

⁴⁰ - Préface de "Un coup de dès/ Jamais n'abolira le hasard: poème", *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1945, p.455. Ce rapprochement avec Mallarmé a toutefois ses limites dans la mesure où opère plus explicitement chez lui le non-familier, alors que Heidegger se contente d'introduire de l'étrangeté dans le familier. Cf. Alain Badiou, "La méthode de Mallarmé", p.108-129, *Conditions*, préface de François Wahl, Paris, Seuil, 1992. Alain Badiou étudie en effet la méthode de Mallarmé qui revient à produire séparation et isolement contre la tenace illusion du lien, du rapport, de la familiarité, de la ressemblance, du proche. Il n'y a de vérité que lorsque "l'infini enfin échappe à la famille"(p.129).

343

faire du silence avec des mots⁴¹. Le silence est alors "la condition, l'intention et la vertu" de la parole la plus dépouillée et la plus essentielle. Tant chez Mallarmé que chez Heidegger, le silence devient alors visible et sensible: l'écrit se révèle alors comme une puissance "d'abstraction, d'isolement, de transposition", qui se détachant de l'étantité, et permettant d'approcher la notion pure⁴². Or d'un tel exercice de dispersion dans le silence tangible, Heidegger en est également l'auteur. Car il y a incontestablement dans l'écriture qu'il nous offre, notamment dans "L'expérience de la pensée", un souci de révéler la pensée *autrement*, d'inscrire une rupture à l'égard de la discursivité traditionnelle, tout en répondant à une nouvelle exigence: celle du démantèlement qui touche le temps de l'écriture. Ce dernier se laisse en effet davantage concevoir par un déroulement horizontal où l'instant succède à l'instant, mais se différencie plutôt, selon des possibilités temporelles qui ne se soumettent pas à un présent central. Et c'est le silence rendu visible dans l'écriture qui vient exprimer la rupture avec le temps linéaire. Heidegger récuse ainsi le privilège de la ligne. Cela est d'autant plus frappant si l'on tient pour acquis que la linéarité du langage ne va pas sans ce concept vulgaire et mondain de la temporalité (homogène, dominé par la forme du maintenant et l'idéal du mouvement continu, droit ou circulaire) dont Heidegger montre qu'il détermine de l'intérieur

⁴¹ - *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.71.

⁴² - Ibid. p.43.

toute l'ontologie d'Aristote à Hegel⁴³. Il s'agit pour Heidegger de déranger ce qui suit un ordre représentable, chosifié, maîtrisable, qui impose un début et une fin. Marc Froment-Meurice remarque ainsi que "Heidegger n'a certes pas écrit selon des inspirations de hasard, mais il n'a écrit que des "recueils". Recueils qui cherchent moins à totaliser - encore qu'ils cèdent parfois à cette tentation - des œuvres, qu'à mettre en chemins: *Wege, nicht Werke*, "Des chemins, pas des œuvres". dira Heidegger de ce qu'on appelle improprement l'"édition intégrale" (*Gesamtausgabe*) en cours de publication; improprement parce que ce ne sont pas les Œuvres complètes, mais une récolte où, comme dans toute récolte, une sélection a été opérée. Mais, plus essentielle encore que cette incomplétude (...), et indépendamment de toute question "critique" sur les critères de la sélection opérée, c'est l'idée même qu'il ne puisse pas s'agir d'œuvres, au sens propre du mot, qui doit être retenue"⁴⁴. S'affirme donc un autre mode d'écriture qui annonce une rupture à l'égard de la totalité ainsi qu'une autre organisation de l'espace qui refuse en définitive la fin. Une telle exigence serait déjà contenue dans ces mots de Heidegger qui traduisent l'inachèvement et qui accompagnent *Sein und Zeit*: "*Sein und Zeit* pour une telle méditation ne désigne pas un livre mais *das Aufgegebene*, la tâche impartie"⁴⁵. Dans ces conditions, le livre ne fige plus dans l'étantité et ne consigne

⁴³ - *De la grammatologie*, p.128.

⁴⁴ - *Solitudes. De Rimbaud à Heidegger*, Paris, Galilée, 1989, p.32.

⁴⁵ - *Einführung in die Metaphysik*, p.157: " *Sein und Zeit* meint bei solcher Besinnung nicht ein Buch, sondern das Aufgegebene". Cité par Henri Birault dans *Heidegger et l'expérience*

plus ce qui est acquis, il invite au contraire au devoir sans fin de la pensée qui laisser s'annoncer un autre dire dans l'espace de la discontinuité:..."par l'homme, écrit à ce propos Blanchot, c'est-à-dire non par lui, mais par le savoir qu'il porte et d'abord par l'exigence de la parole toujours préalablement écrite, il se pourrait que s'annonce un rapport tout autre qui mette en cause l'être comme continuité, unité ou rassemblement de l'être, soit un rapport qui s'excepterait de la problématique de l'être. soit un rapport qui s'excepterait de la problématique de l'être et poserait une question qui ne soit pas question de l'être. Ainsi, nous interrogeant là-dessus, sortirions-nous de la dialectique, mais aussi de l'ontologie"⁴⁶, tout du moins de l'ontologie traditionnelle dans la mesure où l'ontologie heideggerienne se veut le jeu d'une relation infinie que l'écrit retranscrit à l'aide d'une croix: l'être n'est alors plus substance mais délicate relation infinie où aucun des quatre termes ne se tient et va de son côté, pour soi. Aucun n'est dans ce sens, fini. Aucun n'est sans les autres. Indéfiniment, ils se tiennent les uns aux autres. sont ce qu'ils sont à partir de la relation in-finie. Ni substances, ni étants finis, ils sont définis par la relation in-finie par laquelle ils se tiennent. Ainsi écrit Hölderlin:

"Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter

Es feiern die Lebenden all,

Und ausgeglichen

de la pensée. Paris, Gallimard, 1978, p.11.

Ist eine Weile das Schicksal"

"C'est une fête où se fiancent les Dieux et les hommes;;

Une fête des vivants universelle,

Et pour un temps est abolie

L'inégalité des destins"⁴⁷

Les noces sont alors les noces du ciel et de la terre, car la terre n'est que comme terre du ciel tandis que le ciel n'est ciel que comme ciel de cette terre. Elles sont aussi les noces des Dieux et des mortels qui demeurent au ciel et sur la terre. Telle est la fête de l'infini ou à l'infini. L'écriture ne peut alors que se résoudre à le révéler qui transparaît chez Heidegger à travers un souci de briser la linéarité et de faire prévaloir la discontinuité. Ici, l'expérience de l'écriture n'est pas étonnement sans montrer certaines similitudes formelles avec celle d'Adorno dans les *Minima moralia*¹⁰⁶ pour qui le fragment doit être maintenue dans son autonomie spécifique. La discontinuité devient pour lui la seule forme appropriée pour une écriture qui se veut le reflet de la vie incomplète et fragmentée. L'hostilité à l'égard du système rendant impossible toute démonstration, seule la discontinuité peut ainsi cultiver une relation particulière avec un "contenu de vérité" irréductible à toute logique

⁴⁶ - *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p.11.

⁴⁷ - *Der Rhein/ "le Rhin"*, *Gedichte/ Poèmes*, Traduction et préface de Geneviève Bianquis, Paris, Aubier (Collection Bilingue), 1974, pp.390- 391.

¹⁰⁶ - *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Traduit de l'allemand par Eliane

totalisante. Il s'agit en cela de résister au principe de continuation contre la suffisance et la présomption de l'esprit totalement soumis à la rationalité. Or ce que Heidegger et Adorno ont ici en commun, c'est bel et bien de penser et d'écrire en brisant l'ordonnement de la plénitude hégélienne tout en privilégiant la fêlure et la faille. En écrivant dans ce sens, nous nous situons de toute évidence en marge de la lecture adornienne de Heidegger qui décèle chez le penseur de l'être, nous l'avons vu, un *jargon de l'authenticité* qui prend le sens d'un véritable symptôme, justiciable, selon Jean-René Ladmiral, d'une stylistique négative où la sémiologie littéraire tend à rejoindre une "sémiologie quasi médicale", permettant d'établir un "diagnostic idéologique sur son auteur"⁴⁸. Or si nous nous distançons pour un moment d'une telle interprétation idéologique, nous pouvons nous rendre compte que l'attention à l'égard de l'écrit est aussi réelle chez les deux auteurs, cela bien sûr, même si la dialectique négative de l'écriture aphoristique demeure manifestement plus immédiatement celle de la morale qui pose le devoir-être en contradiction avec l'être. Aussi, malgré la pertinence des thèses et des différends qui opposent Adorno et Heidegger, les textes eux-mêmes nous invitent à penser en faveur d'une "accointance" possible au sein de l'espace d'écriture où Heidegger, il faut bien le reconnaître, *travaille* dans le sens de la discontinuité. Son écriture est bel et bien une expérience spécifique qui est peut-être loin de se réduire à un simple

Kaukholz et Jean-René Ladmiral. Postface de Miguel Abensour, Paris, Payot, 1991.

épanchement pseudo-poétique dominé par un esprit de province, comme Adorno ne manque pas de le souligner⁴⁹, et donc aux sourires qu' elle peut parfois susciter. Nous pouvons en effet essayer de prendre au sérieux cette expérience d'écriture comme nous l'avons également fait pour celle de Derrida dans les moments les plus radicaux de la déconstruction. Car cette expérience heideggerienne a pour nous la force d'une véritable "provocation stylistique" qui tend à ébranler la suffisance d'un style métaphysique dominé par l'univocité et la linéarité. L'ambiguïté et la duplicité semblent dans ces conditions devenir les exigences d'une écriture essentielle. Aussi, Heidegger lui-même, récusant la technicité qui uniformise la pensée dans la "Lettre sur l'humanisme", ne renierait pas ces mots d'Adorno⁵⁰: "Et pourtant, regarder du

⁴⁸ - "Dialectique négative et écriture aphoristique", *Revue d'esthétique*, n°8, 1985, p.98.

⁴⁹ - Adorno donne à ses critiques un ton particulièrement polémique, qui semble parfois frôler la mauvaise foi: "...dès qu'il (Heidegger) relâche son contrôle de soi volontaire, il tombe dans le jargon avec une provincialité qui n'est pas expiée du fait qu'elle devient thématique d'elle-même. Sous le titre 'L'expérience de la pensée', il a publié un petit volume de pensées gnomiques. Leur forme tient le milieu entre le poème et le fragment présocratique dont le caractère sibyllin résulte, au moins dans la plupart des cas, du hasard d'une tradition brisée et nom d'un bazar secret. La "splendeur du simple" est célébrée. Heidegger va chercher dans l'artisanat l'idéologie, usée jusqu'à la corde, des purs matériaux et le rapporte à l'esprit, comme si les mots étaient un matériel pur, en quelque sort brut". *Le jargon de l'authenticité*, Préface et traduction d'Eliane Escoubas, Postface de Guy Petitdemange, Paris, Payot, 1989, p.75.

⁵⁰ - Pour une analyse plus approfondie des rapports entre les deux auteurs, nous renvoyons à Mörchen Hermann, *Adorno und Heidegger: Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. Au-delà de l'écriture elle-même, il est possible de reconnaître avec Rüdiger Safranski, non sans heurter une certaine bienséance, que la pensée de l'être n'est pas totalement étrangère à ce que Adorno appelait "la pensée de la non identité", pensée qui reconnaît aux choses et aux hommes une valeur de singularité en ne les soumettant pas aux violences et aux réglementations de l'identification. *Dialectique négative*, pp.121-122; *Heidegger et son temps*, Traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, Grasset, 1996, p.432.

côté de l'*inhabituel* (c'est nous qui soulignons), haïr la banalité et rechercher ce qu'il peut y avoir d'inédit, ce qui n'a pas encore été appréhendé par le mode de pensée dominant, voilà la dernière chance de la pensée. Dans l'organisation hiérarchique de la vie intellectuelle qui ne cesse de demander à chacun de rendre des comptes, il n'y a que l'irresponsabilité qui soit capable d'appeler cette hiérarchie par son nom, sans détours ni médiation"⁵¹. L'*inhabituel* semble en effet vouloir s'écrire. Le penseur de l'être écrit un (re)commencement différent :

"Wann werden Wörter

Wieder Wort?

Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte. ferne Spende.

Sagen -

nicht bedeuten durch bezeichnen -

wenn sie zeigend tragen

an den Ort

uralter Ereignis

- Sterbliche eignend dem Brauch -

wohin Gelaut der Stille ruft.

wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung

⁵¹ - *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Traduit de l'allemand par Eliane

sich fügsam klar entgegenstufi.

Quand les mots se feront-ils

de nouveau parole?

Quand le vent sera-t-il levé d'un tournant dans le signe?

Lorsque les paroles, lointaine largesse,

diront-

sans qualifier pour donner sens-

lorsque montrant elles mèneront

au lieu

d'immémoriale convenance

-rendant les mortels à l'Usage convenant-

là où le chœur du silence appelle,

où le matin de la pensée, vers l'unisson,

en docile clarté se hausse.

"Sprache"/ "Langue" ⁵².

Dans une lettre adressée à Roger Munier, datant du 26 octobre 1973, Heidegger écrit à propos de ce texte poétique:..."même si pour le lecteur allemand, mon texte est difficile à saisir, c'est parce qu'il est pensé à partir d'une expérience plus

Kaukholz et Jean-René Ladmiral. Postface de Miguel Abensour, Paris, Payot, p.66.

originelle de l'être (...). La publication du texte a pour objet de méditer à neuf sur le phénomène du langage et de considérer les pré-supposés de cette méditation"⁵².

Que nous disent ces mots? Que signifie l'intention de "méditer à neuf sur le phénomène du langage"? Qu'entendre par "une expérience plus originelle de l'être"?

Le poème de Heidegger commence par une interrogation qui exprime une attente.

Laquelle semble être déterminée par une insatisfaction quant au statut des mots:

"Quand les mots se feront-ils de nouveau parole? Les mots dans l'immédiat

semblent porter une insuffisance qui s'estompera dès l'instant où les paroles elles-

mêmes auront reconquis une capacité de nous acheminer vers un lieu silencieux et

matinal: "Là où le chœur du silence appelle/ où le matin de la pensée, vers l'unisson/

en docile clarté se hausse". Ce lieu où coïncident le silence et le matin de la pensée,

nous le pensons comme celui de l'origine. De la sorte, les mots seront en mesure de

reconquérir une capacité de se faire parole, de retrouver leur capacité de dire quand

sera respecté le lieu de l'origine. Car c'est peut-être en lui, où le chœur du silence

appelle que l'écrit peut donner à entendre la voix silencieuse de l'être. En ce sens, il

semble que nulle véritable méditation sur le langage ne puisse avoir lieu au-delà

d'un silence matérialisé, inscrit sur le banc de la page. Ainsi, vouloir mener une

expérience plus initiale de l'être nous impose d'aller là où ce silence s'en rend

⁵² - Traduit par Roger Munier, *Cahier de l'Herne: Heidegger*, Paris, Gallimard, 1989, p.391.

⁵³ - Lettre du 26 Octobre 1973, Opus cité, p.113 (cette correspondance n'a été reproduite que dans la première édition du Cahier à laquelle nous nous référons ici).

annonciateur, où il devient possible d'accueillir sa voix silencieuse⁵⁴. De cette façon, l'expérience plus originelle de l'être est celle qui s'éprouve au cours d'un cheminement vers le silence symbolisé par la discontinuité de l'écriture qui devient alors à même d'épouser les balbutiements et les tremblements de l'appel. Un rapport particulier au signe semble alors s'instaurer. Si la discontinuité opère c'est en effet en suscitant une hésitation permanente au niveau du signifiant. Le signe n'est plus synonyme d'adéquation, répondant ainsi à une exigence de bouleversement, de "tournant dans le signe", ce qui a pour conséquence l'instauration d'un rapport critique au signifié. Avant Lévinas et Derrida, Heidegger s'attache de cette façon à déconstruire implicitement le signe en faveur du travail du signifiant: il incombe de "donner sens", c'est-à-dire de laisser être le sens, sans que le signifié ne vienne le figer et le représenter, et par conséquent le réduire. Une relation négative au signifié semble ainsi s'instaurer. Ce que reconnaît au demeurant Derrida: "...il faudrait rappeler que le sens de l'être n'est jamais rigoureusement un 'signifié' pour

⁵⁴ - Il ne s'agit pas ici d'écrire en abolissant la syntaxe pour laisser le langage parler de lui-même, comme Heidegger a voulu le montrer à partir de ses traductions d'Héraclite (cf. Jean Bollack et Heinz Wismann: "Heidegger l'incontournable", *Actes de recherche en sciences sociales* 5-6, p.157-161.) mais différemment, d'écrire en accompagnant l'être, d'écrire sans *décrire*. Car l'on sait notamment grâce à Blanchot combien la négation de la loi est dangereuse. Voir en particulier *Le Dernier mot* (dans, *Le ressassement éternel*, Paris, Minuit, 1952) ainsi que le très beau commentaire qu'en propose Manola Antonioli dans *L'écriture de Blanchot. Fiction et théorie* (Paris, Kimé, 1999, p.23 à 32) . En outre, Blanchot nous rappelle que seule l'écriture (littéraire) peut briser la loi tout en appartenant encore à elle. C'est peut-être aussi pour cela que Heidegger succombe à la tentation d'écrire...: "Ecrivain, toujours, dit Blanchot, nous écrivons de par l'extériorité l'écriture contre l'extériorité de la loi, et toujours la loi tire ressource de ce qui s'écrit" (*L'entretien*

355

Heidegger"⁵⁵. En cela, le fragment existe comme la manifestation d'un certain travail du signifiant qui désagrège le signifié. L'enjeu est ici d'inventer un nouveau rapport au signe qui ne sous-entende aucune adéquation, remettant en ce sens d'autant mieux en question la prévalence de la totalité. Le fragment comme désastre en puissance devient l'être qui ne se dit pas encore, encore insoumis au signifié: "Le fragmentaire, 'puissance' du désastre dont il n'y a pas d'expérience, et l'intensité désastreuse, hors plaisir, hors jouissance, se marque, toujours menacée par quelque réussite"⁵⁶. Le fragmentaire ne renvoie jamais à un tout mais se dit en dehors du tout et après lui, il met en cause l'exigence même du tout: le blanc qui sépare les fragments se révèle comme une inadéquation silencieuse fondamentale, n'appelle ni un tout originaire, ni un tout dialectique dont il serait un simple moment. Le signe n'est alors en somme pour Heidegger que porté par son propre fractionnement. Ainsi, nous pouvons penser que Heidegger est loin de s'arrêter à l'insuffisance du dire¹⁰⁷. Il ne l'affiche en fait dans son discours, d'allure parfois tautologique et incantatoire, que pour s'affranchir du signifié et du cortège d'obstacles philosophiques qu'il draine dans son sillage, et ainsi mieux surmonter cette

infini, Paris, Gallimard, 1969, p.625).

⁵⁵ - *De la grammatologie*, p.36.

⁵⁶ - *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p.72.

¹⁰⁷ - "Si un surmontement demeure nécessaire, alors il regarde la pensée qui, en propre, s'engage dans l'*Ereignis* afin, depuis lui-même et en direction de lui-même - de *le dire*. Il vaut la peine d'inlassablement surmonter les obstacles qui rendent facilement insuffisant un tel dire", "Temps et Etre", *Questions III et IV*, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude

insuffisance foncière du dire.

III.3 Une herméneutique de la faille.

Outre le fractionnement de l'écriture, c'est l'éclatement de l'ontologie qui semble à l'œuvre chez Heidegger. Ce qui n'est pas évidemment décisif pour l'approche de l'altérité depuis l'être qui s'écrit. Dans "*Das Wort*", extrait de l' *Acheminement vers la parole*⁵⁷, Heidegger pose la question suivante: "Y-a-t-il quelque chose de plus stimulant et de plus périlleux pour le poète que le rapport au mot?"⁵⁸. L'auteur répond alors par la négative. Il semble ainsi exister un rapport d'exigence absolue entre le mot écrit et le poète, voire, une relation de responsabilité que le poète doit être en mesure d'éprouver à l'égard du mot; En effet, pour Heidegger, "Aucune chose commence seulement d'être là où le mot ne manque pas, par conséquent là où le mot est"⁵⁹. Le mot se donne ainsi comme une garantie absolue de l'existence d'une chose: "Chose" précise Heidegger, est ici entendue au sens traditionnel et global par lequel on entend quelque chose en général, c'est-à-dire n'importe quoi pourvu que cela soit de manière ou d'une autre⁶⁰; Cette réflexion sur le mot, Heidegger la conduit à travers le commentaire d'un poème de Stefan George intitulé "Le mot":

"Prodige du lointain ou songe

⁵⁷ - "*Das Wort*" / "le mot", *Acheminement vers la parole*, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1990.

⁵⁸ - Opus cité, p.207.

⁵⁹ - "Le déploiement de la parole", p.175.

Le nom trouvât au cœur de ses fonds.

Là-dessus je pouvais le saisir dense et fort

A présent il fleurit et rayonne par toute la marche...

Un jour j'arrivai après un bon voyage

Avec un joyau riche et tendre

Elle chercha longtemps et me fit savoir:

"Tel ne sommeille rien au fond de l'eau profonde"

Sur quoi il s'échappa de mes doigts

Et jamais mon pays ne gagna le trésor...

Ainsi appris-je, triste, le résignement:

Aucune chose ne soit, là où le mot faillit"⁶¹.

Ces mots, selon Heidegger, révèlent implicitement les expériences vécues par l'auteur, "elles racontent à mots couverts des expériences faites par le poète"⁶².

Parmi celles-ci, il en est une qui retient plus précisément notre attention exprimée

⁶⁰ - Ibid. p.148.

par l'ultime vers du poème de Stefan George: "Aucune chose ne soit, là où le mot faillit". Car c'est ce vers, écrit Heidegger, qui "amène le mot à la parole", il dit ainsi quelque chose concernant le rapport entre mot et chose. or le contenu du vers final peut être transformé en un énoncé qui dirait: "Aucune chose n'est, là où le mot faillit"⁶³. Là où quelque chose vient à faillir, il y a une rupture, un bris. De cette façon, il devient possible un rapport légitime de dépendance entre la chose et le mot car "le mot seul confère l'être à la chose"⁶⁴. Toutefois, le poète fait alors l'expérience du résignement: "Ainsi appris-je, triste, le résignement...". Mais il ne s'agit pas là d'un résignement fondamentalement négatif. En effet, "le poète se résigne-t-il à ce qu'aucune chose ne soit où le mot faillit? C'est tout le contraire. Le résignement appris, c'est justement en lui que se trouve ce qui permet d'accueillir qu'aucune chose ne soit là où le mot faillit? C'est tout le contraire. Le résignement appris, c'est justement en lui que se trouve ce qui permet d'accueillir qu'aucune chose ne soit là où le mot faillit"⁶⁵. En ce sens, le résignement est davantage une disponibilité et une ouverture à une autre forme de rapport. Le poète demeure celui qui se défend de l'opinion selon laquelle une chose "est" même si le mot fait défaut, pour privilégier "le haut règne du mot": "Sans le mot qui ainsi porte, comporte et rapporte, l'ensemble des choses, le "monde", sombre et disparaît dans l'obscurité, y compris le

⁶¹ - Ibid., p.206.

⁶² - Ibid., p.207.

⁶³ - Ibid. p.147.

⁶⁴ - Ibid. p.148.

"moi" qui mène à la lisière de son pays, jusqu'à la source des noms, tout ce qu'il rencontre en fait de merveille et de rêve"⁶⁶. Toutefois, Heidegger en vient à ré-écrire le vers de George, "*Kein Ding sei wo das wort Gebricht*", en le modifiant de manière à en renverser la signification: "*Ein "ist" ergibt sich wo das wort zerbricht*". Il ne s'agit donc plus de lire, "Aucune chose ne soit là où le mot faillit", mais, "Un "est" se donne là où le mot se brise". Précisons que Heidegger n'est cependant nullement ici en train de revendiquer une quelconque forme de donation au-delà de la médiation du langage, comme si le bris de la parole qui advient dans la parole poétique devait nous mener directement "aux choses mêmes". A cet égard, Heidegger précise: "En tant qu'elle met en chemin le cadre du monde, la Dite rassemble tout dans la proximité du vis-à-vis l'un pour l'autre, et cela sans un bruit, aussi silencieusement et paisiblement que le temps mène à terme, et que l'espace donne espace, aussi paisiblement que joue l'espace (de) jeu (du) temps. Nous nommons ce recueil qui appelle sans un bruit, ce recueil où sonne la paix du silence (*das gelaüt der stille*)"⁶⁷. Ce qui advient donc dans l'écriture poétique, c'est davantage pour Heidegger une situation de la chose dans le jeu du *Geviert*, "Quadriparti" de la terre et du ciel, des mortels et des divins qui ne se donne que comme "*Gelaüt der stille*", qui peut également être traduit comme un écho du silence. Autrement dit, lorsque le mot lu et prononcé retourne dans le sans bruit,

⁶⁵ - Ibid. p.151.

l'être se donne davantage. L'être en ce sens se donne plutôt comme un écho du silence. La donation a donc lieu, non pas comme un au-delà de la parole, mais bien comme un effet de silence. Heidegger ne s'éloigne pas ici de ce que la phénoménologie conçoit comme une rencontre avec les "choses elles-mêmes", mais il le pense autrement, comme un effet de silence. A cet égard, Gianni Vattimo souligne que avoir accès aux choses mêmes ne signifie pas avoir commerce avec elles comme avec des objets, mais les rencontrer dans un jeu du naufrage où l'être-là expérimente avant tout sa propre mortalité: " accepter la force de l'évidence - et telle est la thèse du réalisme gnoséologique - signifie faire une expérience de finitude: on le perçoit clairement chez Kant, pour qui la finitude de notre constitution est témoignée de façon indiscutable par la réceptivité de l'intuition (...). Relier le bris de la parole, qui seul peut faire don d'un "est" à la tellurialité et à la mortalité de l'être-là pourrait encore être une manière de repenser en termes purement heideggeriens la notion phénoménologique de vision des essences (...) qui ne peuvent plus, après Heidegger, prendre pour modèle l'imposition d'un *objectum* à un *subjectum*" (contrairement à Husserl qui pense que la poésie dans l'horizon du rapport sujet-objet)"⁶⁸. Aussi, si la donation du "est" apparaît comme un effet de silence, l'écriture poétique peut être pensée comme un lieu privilégié. Car c'est peut-

⁶⁶ - Ibid. p.161.

⁶⁷ - Ibid. p.202.

⁶⁸ - *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Traduit de l'italien par Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987, p.75.

être avant tout dans le poème que le langage se révèle comme ce qui se brise et comme le lieu où le mot proféré retourne dans le sans-bruit, là depuis où il est accordé: dans le recueil où sonne la paix du silence, recueil qui, en tant que Dite met en chemin vers leur proximité les contrées du cadre du monde⁶⁹. En "ré-écrivain" le vers de Stefan George, Heidegger, nous l'avons dit, n'en change pas véritablement le sens, car la relation qui existe entre la chose et le mot n'est nullement remise en question. En fait, il s'agit plutôt pour lui de considérer plus initialement cette relation. En effet, le schéma qui est proposé par Stefan George dans son dernier vers qui impose une relation de dépendance entre la chose et le mot est simplement l'objet d'une identification plus originelle. Nous entendons par là que Heidegger identifie le mot en tant qu'il permet bien sûr à la chose d'être, mais davantage comme l'effet d'une brisure. Ce qui nous invite alors à envisager un silence dont la primauté ne réside plus dans le fait d'être indépendamment du mot, mais dans le fait qu'il donne au mot une consistance et une garantie. Le mot est ainsi lui-même dépendant du silence et du bris. C'est peut-être d'ailleurs dans ces conditions que le rapport au mot pour le poète comporte un péril qui tient moins du rapport au mot en tant qu'entité, que du rapport au mot en tant qu'il nous invite irrémédiablement à côtoyer le silence. "Périlleux" et "stimulant", le rapport au mot l'est assurément, cela peut-être parce qu'il est toujours lié à la limite du bris

⁶⁹ - "Le déploiement de la parole", p.202.

silencieux⁷⁰. Telle est la quête herméneutique de Heidegger qui interprète la parole du poète en s'y rendant au-delà, pour en définitive penser le mot comme tendu vers le recueil silencieux dont il provient. Cette recherche herméneutique paraît s'opposer à la pensée métaphysique dominée par un principe de raison suffisante qui reconnaît comme étant que ce dont on peut rendre raison, ce dont on peut désigner le fondement¹⁰⁸. A cette pensée de l'explication, Heidegger oppose ainsi une pensée herméneutique comprise comme une certaine écoute du langage: cette écoute, précise Gianni Vattimo, qui ne peut être ni remontée à la chose signifiée ni - ce qui revient au même - à une explication totale qui oublie l'obscur dont provient tout ouvert, doit s'ouvrir à l'accueil de l'être-chose de la chose. C'est seulement si, dans ce qui est dit et qui se donne comme explicite, "est encore présent (comme la terre dans l'oeuvre d'art) un implicite qui demeure implicite, c'est seulement en ce cas que la parole du passé nous parle encore véritablement ou que, comme le dit aussi la langue courante, elle a quelque chose "à nous dire". L'herméneutique à laquelle pense Heidegger est une herméneutique capable d'interpréter la parole sans

⁷⁰ - Nous sommes ici très proche de l'esprit de la déconstruction derridienne pour qui la pensée doit être à la recherche de la faille, de la contradiction qui déchire le corpus en le rendant hétérogène. Or la faille silencieuse constitue bel et bien cet apprentissage de l'hétérogénéité et de l'irréductibilité. Cf. Christian Ferrié, "Pourquoi lire Derrida?" p.104; Derrida, "Spectres de Marx", Paris, Galilée, 1993, p.161.

¹⁰⁸ - Se reporter sur cette question plus spécifiquement au *Principe de raison*, Traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1962.

l'absorber, en la respectant dans sa nature de réserve permanente"¹⁰⁹. Aussi, rencontrer initialement le silence, ce moment où le mot vient à faillir, c'est pour la pensée un moyen d'assurer l'acuité de son avènement en tant qu'il présuppose une forme de voilement: "Que le mot se brise..." (en tant qu'il retourne dans le sans-bruit)... "Tel est à proprement parler le pas qui prend du recul (*der Schritt zurück*) sur le chemin de pensée"⁷¹. Cette prise de recul, n'est-elle pas alors attachée à l'expérience de l'écriture ?... Expérience silencieuse du retard permanent sur les choses... expérience décisive pour l'être mais aussi peut-être pour l'altérité à partir du moment où la réalité du texte devient instable, perpétuellement insoumise: surgissent alors dans cet éclatement des glissements sans fin qui emportent dans leur déferlement toute fixité, toute limite, toute marge calculable, toute frontière infranchissable. L'écrit nous enseigne ainsi la prévalence de l'incalculable, l'ouverture, le dessèchement des mots eux-mêmes. De la sorte, l'effort du poète qui écrit et réécrit n'est pas tendu vers un souci de coïncidence entre la forme et le contenu. La forme poétique se trouve en effet sans cesse travaillée par l'absence, mais cette fois en faveur de la revendication de la finitude. L'écriture est là comme si elle portait en elle une apologie de la faille nourricière, abouchée à la mort⁷². Une

¹⁰⁹ - *Introduction à Heidegger*, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1985, pp.146-147. C'est dans de telles conditions que l'herméneutique s'avère "caressante"..., comme nous l'avons déjà vu plus haut avec Gadamer.

⁷¹ - "Le mot", *Acheminement vers la parole*, p.202.

brèche semble en effet s'ouvrir dans la texture même des mots en devenant alors une chance. En nous familiarisant en effet avec l'aléa et le contingent, l'écrit nous suggère que rien ne peut se construire au-delà d'une prise en compte de ce qui se donne en se retirant. Or c'est à travers de tels soubassements ontologiques qu'il nous devient peut-être désormais possible de modifier notre perception de l'éthique. Si l'écrit ne nous engage pas immédiatement dans l'éthique, il s'accorde néanmoins avec l'inassimilable comme pour nous apprendre que rien ne se donne vraiment sans la faillite de la phénoménalité, non pas dans le sens de sa négation pure et simple, mais dans la mesure où il deviendrait possible de prendre en compte ce qui à tout moment se dérobe aux conditions purement formelles de l'éthique. Cela, dès l'instant où le mot se voit à même de nous murmurer qu'aucune responsabilité digne de ce nom ne peut s'éprouver sans la reconnaissance de la finitude qui transparait à travers l'écrit qui est toujours à un moment donné un tremblement, se distanciant

⁷² - Cette exigence d'authenticité se trouve merveilleusement illustrée par Yves Bonnefoy. Tout l'écriture est pour lui orientée par un désir de retrouver ce monde-ci. L'écriture est alors une écriture de l'effacement qui appelle la présence. En son sein, un monde est reconquis par-delà toute forme de "transcendance évasive"; il s'agit pour le poète d'écrire comme pour tracer l'imperfection et rendre compte de la finitude: "l'imperfection est la cime". Il faut reconquérir l'imperfection, véritable don de présence, qui s'immisce au cœur de la perfection,. Yves Bonnefoy écrit ainsi en hommage à Kathleen Ferrier, atteinte d'un cancer de la gorge dont le grain vocal disait le secret de l'avant-mort:

"Je célèbre la voix mêlée de couleur grise
 Qui hésite aux lointains du chant qui s'est perdu
 Comme si au-delà de toute forme pure
 Tremblât un autre chant et le seul absolu."

(*Poèmes*, Préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, .1982).

ainsi de l'injonction souveraine, certaine et infinie du devoir¹¹⁰. Ce faisant, la faille nous enseigne sans doute qu'il n'y a pas d'éthique générale et qu'il nous faut en permanence revenir à la contingence : l'écrit donne à penser ce qui est toujours à même de décliner et de faillir en nous rappelant de la sorte au vacillement de toute réalité, aux imprévus fragiles de l'être: "Fragilité qui n'est pas celle de la vie, écrit Blanchot, fragilité non de ce qui se brise, mais de la brisure et à laquelle je ne puis atteindre, même dans l'affaissement du moi qui cède et cède la place à l'autre"⁷³. La brisure semble alors amplifier l'éviction du "je", coïncider avec l'ouverture. La fragilité est déjà dévotion à l'autre, attention⁷⁴, ce moment où la perception d'autrui épouse les traits de sa singularité, moment en deçà de toute forme d'absoluité. Et

¹¹⁰ - Il y a peut-être en effet une situation "pré-éthique" ou "non-éthique" qui, sans récuser toutefois l'éthique, nous rappelle à l'irréductibilité et à la singularité de toute relation à l'altérité. Il y a toujours quelque chose de *singulièrement* faillible dans une relation qui nous impose de réagir en fonction de cette singularité, avant de le faire de manière totale et générale, comme Lévinas nous y convie le plus souvent: "...je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité". *Ethique et infini*, Paris, Livre de Poche, 1992, p.95.

⁷³ - *Le pas au-delà*, Paris, 1973, p.163.

⁷⁴ - "Le rapport du livre et le la terre promise, écrit Michel Deguy, c'est une vieille histoire, et juive, mais pas seulement juive, et quand Hölderlin parle, en un poème, de l'habitation terrestre, ou du retour, il parle dans le rapport de l'écrit à la terre promise. Le livre peut-il devenir lui-même la terre promise? Non. Certains le croient, je ne le crois pas. La terre promise par le livre lance le peuple en exode, "voici les noms !!", sur les terres qui l'en séparent, avec son Arche et son livre, et la terre n'est pas seulement un nom dans le Livre en main, qui est en main comme la carte de l'île; nous la reconnaissons. "C'est elle!" dit le poème de Hölderlin atteignant aux portes du lac. Et ce n'est pas elle. La diaspora continue sur place, et encore la guerre avec les autochtones, la violence contre les Philistins. Et les peuples du livre se disputent la terre. La terre peut-elle s'offrir, réalisation de la promesse, tout livre refermé, en rendant inutile le rapport avec le livre la promettait? Non" (*La poésie n'est pas seule: court traité de poétique*, Paris, Seuil, p.182-183). Cependant, à défaut d'être une terre promise, l'écrit à lui seul peut devenir la terre d'une promesse, le sol

c'est peut-être là que se joue avec acuité la subversion des idéalismes "modernes". L'idéalisme spéculatif d'une part, où l'absolu devient l'enjeu principal, l'idéalisme phénoménologique d'autre part, qui tend à nous éloigner paradoxalement de la finitude. Or celle-ci est pour nous une source essentielle de notre engagement éthique, ce que révèle de manière flagrante le relation à l'écrit qui est toujours d'une façon ou d'une autre, une coïncidence avec la mort, le tremblement, l'imperfection, l'hésitation, l'errance (nous l'évoquions déjà au tout début de notre étude). Comment s'affirme dès à présent cette distanciation à l'égard de l'idéalisme phénoménologique au sein de l'herméneutique et de la déconstruction ? Dans quelle mesure trouve-t-elle dans l'écrit un support privilégié ? C'est ce que nous allons désormais tenter de voir.

invisible et pourtant tangible d'un vœu d'altérité.

PIERRE-ANTOINE CHARDEL

**ÉTUDE DES ENJEUX ONTOLOGIQUES ET ÉTHIQUES DE L'ÉCRITURE
DANS LE CHAMP DE
L'HERMÉNEUTIQUE ET DE LA DÉCONSTRUCTION:
M. HEIDEGGER, H.G. GADAMER, E. LÉVINAS, J. DERRIDA**

tôme 2

Thèse de doctorat présentée en cotutelle
à la Faculté des Études Supérieures
de l'Université Laval
Québec

pour l'obtention:
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D)

Faculté de philosophie
Université Laval
Québec

et

École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris
(E.H.E.S.S.)
France

JANVIER 2001

TROISIEME PARTIE
L'ECRITURE OU LA COMPLEMENTARITE
DU MEME ET DE L'AUTRE.

Chapitre I

Quelques limites de l'idéalisme phénoménologique et la naissance de l'éthique.

I.1 Remarques sur l'idéalisme husserlien.

Si notre étude s'est initialement trouvée engagée dans la continuité d'un mouvement de transgression d'un *certain principe* d'identité à l'œuvre dans l'idéalisme spéculatif, il nous apparaît dès à présent déterminant – avant de préciser plus explicitement les enjeux éthiques de l'écriture – de montrer en quoi Heidegger, Gadamer, Lévinas et Derrida sont chacun à leur manière conduits à marquer une certaine distance par rapport à l'idéalisme husserlien (sans évidemment omettre de souligner ce qui sépare celui-ci de l'idéalisme spéculatif). Distance qui, nous allons le voir, va trouver une manifestation privilégiée dans l'écriture, ceci, tant d'un point de vue pratique que théorique. La phénoménologie de Husserl émet un vœu de scientificité en proposant de découvrir un principe premier et réel, susceptible de servir de point de départ radical à l'édification du système d'une science universelle. Ce premier principe doit être une vérité qui s'auto-fonde. Il doit par ailleurs répondre à une exigence intuitionniste, c'est-à-dire que l'idée de vérité première doit être remplie par une évidence originaire qui possède un caractère apodictique: l'intuition devient alors une "source de droit pour la connaissance"ⁱ. C'est au demeurant selon une telle exigence que le premier principe est d'emblée une expérience et par conséquent, réel. La synthèse, condition de l'objectivité pour Kant, devient pour Husserl simple

ⁱ - *Idées directrices pour une phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1950, Cf. para. 24: "Le principe des principes", p.78-79.

intuition d'un objet fondé sur une intuition sensible. Dans son intention méthodologique, la réduction phénoménologique déplace le privilège de première évidence de la présence du monde à la présence de l'ego et fait ainsi apparaître le *pour moi* de toute position ontique. Par la réduction, je cesse de porter mon regard sur les objets pris en eux-mêmes pour diriger mon attention vers les actes de conscience qui me permettent d'y accéder. Ce qui me permet d'atteindre tout objet vécu d'après son sens pour moi: "Au lieu donc de vivre naïvement dans l'expérience et de soumettre l'ordre empirique, la nature transcendante, à une recherche théorique, écrit Husserl, opérons la *réduction phénoménologique*. En d'autres termes, au lieu d'opérer, de façon naïve, avec leurs thèses transcendantes, les actes qui relèvent de la conscience constituante de la nature et de nous laisser déterminer, par les motivations qui y sont incluses, à des positions de transcendances toujours nouvelles, mettons toutes ces thèses *hors de jeu*; nous n'y prenons plus part: nous dirigeons notre regard de façon à pouvoir saisir et étudier théoriquement la conscience pure dans son être propre absolu"². En accentuant ce point de vue théorique, la réduction phénoménologique envisage le monde comme un phénomène qui se définit entièrement par sa relation à la conscience. Le monde existe alors comme sens de la conscience tandis que celle-ci ne se définit plus désormais dans

² - Ibid. para 50: "L'attitude phénoménologique et la conscience pure en tant que champ de la phénoménologie", p.165. Voir sur cette question, Eugen Fink, *De la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, para. 5: "La situation de la réduction", pp.28-30.

son opposition avec l'objet, mais par son intentionnalité: *toute conscience est conscience de quelque chose*. Le mouvement transcendantal reçoit désormais une toute autre structure que la polarisation sujet-objet. Le grand apport de la phénoménologie husserlienne tient donc à cette idée que l'intentionnalité ou la relation avec l'altérité ne se fige pas en se polarisant comme sujet-objet. Contrairement à Descartes, Husserl ne suspend pas la croyance ontologique pour mieux l'affirmer. Il aspire plus exactement à dissiper l'illusion de l'en soi. On peut ici en ce sens avec Françoise Dastur souligner le caractère tout à fait particulier de l'idéalisme phénoménologique qui est un idéalisme transcendantal en un sens fondamentalement nouveau: se confondant avec l'explicitation de l'ego, il peut faire l'économie du concept-limite de chose en soi. "Jamais en effet l'aspiration à l'idéal n'a pris plus décisivement la forme d'un vrai positivisme que dans la pensée de Husserl, qui, dans un mouvement anticopernicien, veut fonder l'idéal sur le réel et le catégorial sur le sensible, donnant ainsi raison à l'affirmation d'Héraclite selon laquelle *le chemin qui monte et celui qui descend sont un et le même*. Car cet acte fondé qu'est l'intuition catégoriale exige que réceptivité et spontanéité ne puissent plus être opposés l'une à l'autre, mais qu'elles soient dans un rapport de conditionnement et d'implications réciproques, puisqu'il faut à la fois qu'une intuition sensible fonde l'élan catégorial, mais aussi que cette réceptivité première se voit en quelque sorte *neutralisée* par la spontanéité de l'idée, qui, de son côté, rend

possible la perception sensible elle-même. En effet, les actes catégoriaux en tant qu'actes fondés ne font que révéler de façon nouvelle ce qui a déjà été donné au niveau de la simple perception, qu'ils soient des actes de synthèse qui explicitent le donné sensible selon ses moments catégoriaux et permettent ainsi de l'exprimer en des énoncés, ou des actes d'idéation qui constituent sur la base de la perception sensible de nouvelles objectivités idéales³. Il s'avère toutefois qu'un tel jeu de simultanéité entre le sensible et le catégorial reste lié à l'explicitation de l'ego. Le sens du monde demeure en effet dans la subjectivité qui forme et engendre d'elle-même la signification du monde. Or, le fait de penser la vérité dans la subjectivité célèbre le triomphe épistémologique et ontologique de l'immanence indubitable sur la transcendance. Car l'évolution du *pour moi* au *de moi-même* comporte une décision qui consiste à dire qu'il n'y a pas d'autre problématique que la problématique transcendantale: "Par conséquent, précise Husserl, l'existence naturelle du monde – du monde dont je ne puis parler – présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'ego pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal"⁴. La philosophie transcendantale de Husserl s'affirme en ce sens comme une philosophie du sens développé à partir de l'ego: "La philosophie

³ - *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, La Versanne, Encre Marine, 1994. Cf. "Phénoménologie et idéalisme", p.53 et suivantes.

⁴ - *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1986, p.18.

transcendantale de Husserl, écrit à ce propos Ricoeur, sera donc une philosophie du "sens" – en donnant à ce mot sa plus vaste extension par delà toute étroitesse intellectualiste – : sens perçu, sens imagé, sens voulu, sens éprouvé affectivement, sens jugé et dit, sens logique. Le monde pour moi c'est le monde en moi, le sens inhérent à mon existence, et, finalement, le sens de ma vie"⁵. Si, dans l'*epoché*, le monde perd sa densité ontologique, le Cogito husserlien, quant à lui, sort du doute avec le statut d'un existant réel et singulier. Le cogito transcendantal husserlien n'est pas une substance pensante ou bien une forme qui fait l'unité de toutes les représentations de la pensée. Il s'atteste plutôt dans une évidence apodictique comme "sphère d'être", un "champ d'expérience" dans lequel le "je pense" est immédiatement la conscience d'un "je suis" qui est porteur du sens du monde. Limité à l'expérience du *solus ipse*, l'ego de l'Ego cogito se réfère uniquement à soi. Aussi, la phénoménologie ne peut-elle être élaborée que comme égologie. Elle est l'explication de l'Ego par lui-même. L'Ego est donc conçu comme une monade dont la vie ne s'épuise pas seulement à signifier le monde, mais à exister pour lui-même en se constituant continuellement lui-même comme existant. A l'instar de tous les postkantien, l'idéalisme husserlien résulte de la résorption de la "chose en soi" dans le phénomène et de l'exaltation du cogito comme instance suprême. Dans la philosophie critique de Kant, nous l'avons rappeler dans une note de notre

⁵ - "Etude sur les Méditations cartésiennes de Husserl", *Revue philosophique de Louvain*, 52, 1954.

introduction, la chose en soi joue un rôle limitatif. Elle nous détourne de la prétention à vouloir tout connaître au delà du champ légitime de la phénoménalité. La plus grande et peut-être la seule utilité de la philosophie de la raison pure est donc purement négative, c'est à dire qu'elle n'est pas un organe servant à étendre nos connaissances mais une discipline qui en détermine les limites et qui, au lieu de découvrir la vérité, n'a que le modeste mérite de prévenir l'erreur: "On peut à la vérité exprimer *logiquement* sous une forme négative toutes les propositions que l'on veut; mais eu égard au contenu de notre connaissance en général, c'est-à-dire quant à la question de savoir si elle est étendue ou restreinte par un jugement, les jugements négatifs ont pour fonction propre d'*empêcher* simplement l'*erreur*'"⁶. Acte synthétique de la sensibilité et de la raison, notre connaissance se limite uniquement à organiser selon les catégories de l'entendement les intuitions sensibles issues de l'expérience. Ce que nous connaissons, c'est le phénomène tel qu'il est pour nous. Dans son sens pour nous, le phénomène est le divers sensible constitué en objet par notre entendement. En cela, l'objet de la connaissance est donc constitué par Kant dans la conscience. Cependant, Kant ne limite pas le sens de l'objet à la signification idéale à celui qu'il prend dans la "Dédution transcendantale". L'objet n'est en effet pas uniquement l'œuvre du sujet transcendantal. Il possède également un dehors

⁶ - "Discipline de la raison pure", *Critique de la raison pure*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980, p.601.

radical que le concept de "noumène" exprime. Bien qu'il impose une limite du savoir, le concept de noumène est nécessaire en tant qu'il impose une limitation à la présomption de la sensibilité. La "chose en soi" est ce qui est visé, par-delà le phénomène, à travers une intention sans intuition qui la pose comme existant en tant qu'unité nécessaire de toutes les intuitions sensibles correspondant, du côté du sujet, à l'"unité nécessaire de la conscience, par suite aussi de la synthèse du divers"⁷. De la sorte, il existe chez Kant une double objectivité réciproque: l'objectivité issue de l'objectivation et l'objectivité préalable à cette objectivation, une double objectivité qui préserve la dimension ontologique du kantisme puisqu'elle distingue entre la validité ontologique du monde et la signification du monde pour moi. Or selon Ricoeur, l'idéalisme husserlien tient de la méconnaissance par Husserl de la distinction entre l'être et le phénomène. A son tour, cette méconnaissance qui est en même temps la réduction de l'être au phénomène résulte de la confusion de la problématique de l'être avec la position naïve des étants dans l'attitude naturelle: "La raison profonde en est que Husserl a confondu la problématique de l'être avec la position naïve des "étants" dans l'attitude naturelle; or, cette position naïve n'est que l'omission du rapport des étants à nous-mêmes et relève de cette *Anmassung* de la sensibilité dont parle Kant. Aussi ne trouve-t-on pas chez Husserl cet entrelacement de deux significations de l'objectivité: une objectivité constituée "en nous" et une

⁷ - Kant cité dans "Kant et Husserl" (p.57): Paul Ricoeur, *Kanstudien*, 46 (1954-1955), p. 54.

objectivité fondatrice "du" phénomène. C'est pourquoi ce monde qui est "pour" moi quand à son Sens (et "en" moi au sens intentionnel de "en") est aussi de "de" moi quant à sa *Seinsgeltung*, sa "validité ontologique"⁸. Nous comprenons en ce sens dans quelle mesure la phénoménologie husserlienne est un idéalisme qui repose dans la résorption de l'en-soi dans le phénomène: "L'en-soi renvoie donc à l'évidence, non toutefois à une évidence prise comme fait vécu, mais à certaines potentialités fondées dans le moi transcendantal et sa propre vie, et d'abord à celle de l'infinité d'intentions se rapportant synthétiquement à un seul et même objet, puis aux potentialités de leur confirmation vérifiante, donc à des évidences potentielles indéfiniment renouvelables en tant que faits vécus"⁹. De cette façon, l'immédiat de la présence de la chose même ne sort pas de l'enceinte de la conscience vers un dehors transcendant mais se manifeste dans le domaine transcendantal de la constitution égologique. Seule est authentiquement vrai et réel, ce qui apparaît à un sujet conscient qui s'apparaît en même temps toujours aussi à lui-même. A ce niveau, nous nous accordons avec Lévinas pour souligner – non malgré tout sans forcer quelques traits – la proximité entre Husserl et Hegel¹¹¹. Les structures qui

⁸ - Ibid., p.58.

⁹ - *Méditation cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1986, pp.51-52.

¹¹¹ - On pourra sur ces questions de proximité et de distance entre Hegel et Husserl, se référer à la mise au point de Eugen Fink, "L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative", *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, Traduit de l'allemand par Jean Kessler, Grenoble, J. Millon, 1994: "Parce que l'intentionnalité est le rapport lui-même, elle ne se laisse pas mettre au compte d'un côté ou de l'autre du rapport (...). Parce que Husserl conçoit la chose comme phénomène, et celle-ci à son tour comme un moment

chez Hegel marquent un retour à soi de la pensée absolue, affirmant l'identité de l'identique et du non-identique dans la conscience de soi, se retrouvent, selon un autre registre, au moment de la réduction phénoménologique où l'identité de la conscience pure porte en elle toute transcendance et toute altérité. Toute extériorité se réduit ou retourne à l'immanence d'une subjectivité qui elle-même et en elle-même s'extériorise: "La première personne du présent, écrit Lévinas, dans le *Cogito* où Hegel et Husserl se reconnaissent sur le sol de la philosophie moderne, garantit au savoir son rassemblement congénital et son auto-suffisance préfigurant l'unité systématique de la conscience et l'intégration au système et au présent ou à la synchronie – ou à l'intemporel – du système de tout ce qui est autre"¹⁰. En ce sens, avec ce postulat qui identifie apparaître et conscience, on se confronte à la thèse idéaliste selon laquelle, ce qui apparaît se trouve directement ou indirectement dans les limites d'une conscience et ce qui déborde absolument les limites d'une conscience n'est rien pour cette conscience. Lévinas n'hésite pas ici à rapprocher Husserl de Descartes et de Berkeley. Le premier exprime une égalité essentielle en affirmant que le moi peut rendre compte de toutes choses. Chez le second, le

structurel de l'intentionnalité, à savoir comme son pôle objectif, qui cependant est indissociable du pôle-Moi expérimentant, il en vient finalement à une conception d'un procès (*Prozess*) universel dans lequel l'opposition du sujet et de l'objet est transgressée (*übergriffen*) par la totalité concrète de la "vie intentionnelle". (P.123). Voir également, Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Eclat, 1998, pp.36, 37 et 38, et Paul Ricoeur, "L'intersubjectivité selon Husserl contre l'esprit selon Hegel", *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Gallimard, 1986, pp.318-334.

¹⁰ - "De l'Un à l'Autre", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Le Livre de Poche, 1993, pp.147-148.

sensible est la congruence même de la conscience et de l'objet. La conscience reste toujours une source de sens, car à travers le sens qui caractérise l'objet, l'étrangeté ou l'hétérogénéité de l'être prend la mesure de la conscience. La conscience idéaliste, dans son rapport avec elle-même, répète cette égalité. La subjectivité est une réflexion de soi en soi, que Husserl lui-même enseigne dans sa théorie de l'adéquation parfaite de la perception dite interne¹⁰. Ainsi, aucune indépendance ne semble véritablement envisageable par rapport au pouvoir constituant du sujet. Or c'est bien à l'égard d'un tel pouvoir "théorique" qu'il importe pour nos auteurs de marquer une distance critique qui va devenir décisive pour notre effort de penser les enjeux éthiques de l'écriture. Nous allons en effet constater comment la critique de l'idéalisme husserlien coïncide avec un engagement particulier vis-à-vis de l'écrit¹¹,

¹⁰ - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp.142-143.

¹¹ - Les critiques de l'ego constituant sont, nous allons le voir, inscrites dans l'écriture elle-même. Cependant nous pouvons noter que ces critiques menées en particulier par Lévinas, ne prennent pas suffisamment en compte ce qui est développé par Husserl lui-même à un niveau non-égologique. Nous nous permettons sur ce point délicat de renvoyer aux analyses éclairantes de Rudolf Bernet dans *La vie du sujet*. Au cours d'un examen systématique de la réduction, de l'intentionnalité, de la perception, de la temporalité, de l'intersubjectivité et du langage, Rudolf Bernet fait apparaître l'importance d'une "transcendance dans l'immanence", ou d'une altérité constitutive de l'ipséité: "Loin d'être le symptôme d'une 'métaphysique de la présence'" célébrant la présence de soi à soi, le Je pur est au contraire introduit en 1910/1911 sur la base des actes de re-présentation qui impliquent une division de la conscience (imagination), un éloignement temporel de la conscience par rapport à elle-même (re-souvenir), ou la confrontation de la conscience avec une autre conscience (intropathie). Le Je pur est requis comme principe d'unification de la conscience parce que celle-ci se divise, s'absente d'elle-même et se projette dans une autre conscience. Husserl est donc très proche de Freud pour qui le Je a précisément pour tâche de recoller les morceaux d'un sujet divisé par une expérience qui a entraîné son clivage (*Spaltung*). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, pp. 303-304; (Cf. "Die Ichspaltung im Abwehrvorgang", in *Schriften aus dem Nachlass*, 1892-

cela tant sur un plan *théorique*, avec Gadamer et Derrida , que *pratique*, avec Heidegger et Lévinas.

I.2 Les transgressions de l'écriture:

A) - Heidegger:

Dès 1923 à Marbourg, Heidegger se situe par rapport à Husserl. Tout en percevant dans la phénoménologie un moyen d'éviter les écueils de la métaphysique, si donc la phénoménologie husserlienne est la référence primordiale, il convient néanmoins, comme nous l'avons déjà noté, de l'outrepasser principalement en raison de sa forme trop théorique. Heidegger entend en effet aller plus loin que la simple description. Lorsque la notion du souci apparaît comme condition de l'être-au-monde, lorsque le temps apparaît comme la condition du souci, nous assistons, comme Lévinas,

1939, *Gesammelte Werke*, XVII, Frankfurt a.M., Fischer, 1972) . Il faudrait également prendre en compte le travail de Nathalie Depraz: *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995. L'auteur y propose une lecture particulièrement minutieuse des *Méditations Cartésiennes* à la lumière des trois volumes des *husserliana* consacrés à l'intersubjectivité. C'est ainsi que depuis l'analyse de l'expérience transcendantale d'autrui, surgit la possibilité d'une recompréhension des expériences du temps, de l'espace, de l'imagination et de la réflexion qui viennent offrir une base de notre co-naissance à l'autre.

avec ce recul "à partir du conditionné vers la condition, comme raisonnement"¹². La réflexion n'a ainsi plus lieu au-dessus de l'existence. Elle s'affirme au contraire comme un événement historique qui n'abolit aucune de ses attaches avec les événements sur lesquels il tranche. La pensée théorique avec laquelle nous identifions habituellement la pensée tout court se subordonne chez Heidegger à quelque chose qui n'est pas une pensée théorique. La pensée perd ainsi son caractère désintéressé. Se trouvent privilégiés des éléments affectifs et actifs dans lesquels cette pensée plonge en devenant perméable à l'inauthenticité, au souci, à l'angoisse et à la mort. Situation totalement opposée à celle qu'entrevoit le *Phédon* où le philosophe meurt pour le corps, renonce à une partie de son humanité¹³. L'activité philosophique devient de cette façon une aspiration à remplacer la pensée en tant que séparation d'avec l'être par une pensée qui s'identifie avec lui, à remplacer la pensée qui dans un être fini n'est que pensée de l'être infini, par une pensée qui permet de coïncider avec lui. Heidegger développe ici jusqu'au bout la thèse kantienne qui fonde la pensée dans la finitude irréparable de l'existence. Aussi, l'accomplissement vers l'existence authentique n'a lieu qu'à partir de l'inauthenticité, où l'écrit, tel que nous avons pu le voir, se trouve interprété. L'accès à l'existence authentique conserve donc toujours une possibilité de retour à la vie inauthentique.

¹² - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967. Voir "De la description à l'existence", p.91-107.

¹³ - Ibid. p.95.

Celle-ci, et tous ses modes d'expressions (comme par exemple l'écrit), constitue donc une réalité existentielle qui ne fait qu'accentuer l'idée d'engagement. Chez Heidegger, l'homme ne possède aucun instrument qui puisse le faire sortir de sa condition. En aucune façon la raison ne saurait assumer cette fonction. L'homme ne rencontre pas en lui-même le point absolu d'où il dominerait la totalité de sa condition, d'où il pourrait se considérer du dehors, où du moins il pourrait, comme chez Husserl, coïncider avec sa propre origine¹⁴. Comme l'explique Klaus Held, Husserl part du rapport conscience-objet et n'aboutit que par ce moyen à l'ouverture de la conscience à l'horizon du monde. Par cette conception, le monde est nécessairement compris comme un objet englobant tous les objets. Or il ne peut en être ainsi. Klaus Held précise à cet égard que le monde "rend d'abord possible l'apparaître des objets. C'est pour cette raison que la phénoménologie heideggerienne de *L'Être et le temps* commence par la thèse: le rapport au monde devrait être la détermination originaire de la conscience. Or comme la conscience se définit comme rapport à l'objet, il faut renoncer à cette notion. L'ouverture fondamentale au monde comme dimension d'ouverture caractérise la réinterprétation radicale du sujet"¹⁵. Celui-ci n'est alors rien d'autre que le "là" de l'apparaître de la dimension d'ouverture. Le rapport au monde n'est ainsi plus captif de l'immanence

¹⁴ - Ibid.

¹⁵ - "Heidegger et le principe de la phénoménologie", *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Kluwer Academic Publishers Dordrecht, Boston, London. Kluwer Academic Publishers, 1988, p.249.

de la conscience comme c'est encore le cas pour l'intentionnalité husserlienne. Aucune démarche proprement intellectuelle ne vient en ce sens détacher le Dasein de la condition humaine et proprement mondaine. Il y a un engagement primordial dans le monde qu'aucune réflexion ne saurait nier. Le rapport du Dasein à son être ne s'effectue plus dans une attitude d'observation et de constatation, dans une introspection théorique et réflexive, mais plutôt dans une attitude pratique. Or c'est aussi selon un souci d'engagement qu'il nous a été possible jusqu'à maintenant de lire et d'interpréter certaines expériences d'écriture de Heidegger lui-même. Ses tentatives en poésie sont toujours liées directement ou indirectement à l'errance et à la faille. Désormais, ces expériences s'enrichissent de cette distance critique à l'égard de l'idéalisme husserlien, pour trouver en quelque manière une justification plus soutenue. Car l'écriture devient pour nous encore plus explicitement, une mise à l'épreuve constante au sein du fini, l'expression d'une transgression permanente de la dimension théorique et égologique; la facticité semble en effet devenir *scripturaire*. Nous allons pouvoir à cet égard continuer d'observer une *pratique heideggerienne de l'écriture* qui nous conduit encore plus explicitement au-delà des présomptions de la subjectivité et de l'idéalité. Il s'agira incontestablement de ramener le mot en deçà de tout maîtrise et de tout calcul solipsiste. Or c'est là, pour l'instant, indéniablement un point de convergence avec Gadamer.

B) - Gadamer :

Ce que l'herméneutique gadamerienne met, quant à elle, en question dans l'idéalisme husserlien, c'est précisément d'avoir inscrit sa découverte de l'intentionnalité dans une conceptualité qui en affaiblie dans un même mouvement la portée, à savoir la relation sujet-objet. C'est à cette conceptualité, commente Ricoeur, que ressort l'exigence de chercher ce qui fait l'unité de sens de l'objet et celle de fonder cette unité dans une subjectivité constituante¹⁶. Or la première position de Gadamer consiste à souligner le fait que l'objectivité présuppose toujours avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet soit-disant autonome et l'objet considéré comme adverse. Le sujet est lié à l'appartenance. Certes, explique Ricoeur que nous suivons ici, Husserl demeure le premier à accentuer la discontinuité entre fondation transcendantale et fondement épistémologique. Pour elle, la question de fondation dernière continue d'appartenir à la même sphère de la pensée objectivante, aussi longtemps que l'idéal de scientificité n'est pas interrogé comme tel. C'est cette radicalité de la question qui fait remonter de l'idée de scientificité à la condition ontologique d'appartenance par quoi celui qui interroge à part à la chose même sur laquelle il interroge¹⁷. La relation d'appartenance permet ainsi de penser dans

¹⁶ - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris. Seuil, 1986, p. 49.

¹⁷ - *Ibid.* p.50.

l'horizon de la finitude tout en atténuant par là même le rôle de la subjectivité qui n'est plus rattachée à sa prétention d'être le fondement dernier. Heidegger a le premier développé cette notion d'appartenance par l'intermédiaire de l'être-au-monde. Celui-ci précède toujours la réflexion. De ce fait, il y a toujours une priorité du Dasein que nous sommes par rapport à la catégorie épistémologique du sujet qui se pose lui-même. La phénoménologie husserlienne, qui est pourtant fondée sur la découverte du caractère universel de l'intentionnalité, ne semble pas avoir suivi l'exigence de sa propre innovation, à savoir, que la conscience a son sens hors d'elle-même. La théorie idéaliste de la constitution du sens dans la conscience a donc abouti à l'hypostase de la subjectivité. "La rançon de cette hypostase explique Ricoeur, ce sont les difficultés évoquées plus haut par le "parallélisme" entre phénoménologie et psychologie. Ces difficultés attestent que la phénoménologie est toujours en danger de se réduire à un subjectivisme transcendantal"¹⁸. Or c'est à ce niveau qu'il paraît enrichissant de faire jouer le concept d'appartenance dans le champ de la tradition historique qui est portée par l'écrit. On appartient alors à une histoire sous la condition d'une relation de distance qui va de l'éloignement à la proximité. Interpréter revient alors à rendre proche le lointain, ou plus précisément de rendre compte de l'étrangeté dans la familiarité: "Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-

¹⁸ - Ibid. p.59.

deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition"¹⁹. La médiation par le texte devient à cet égard le modèle d'une distanciation qui ne serait pas simplement aliénante, mais créatrice. Le texte s'affirme comme la médiation par excellence à plus forte raison lorsque le sens qui s'y trouve inclus s'est affranchi de l'intention première de l'auteur, de la situation initiale du discours. Des possibilités d'interprétations multiples sont alors ouvertes par un texte qui s'est affranchi de son "*Sitz-im-Leben*"²⁰ : Au-delà de la polysémie de mots dans la conversation, se découvre une polysémie de texte qui invite à une lecture plurielle. C'est le moment de l'interprétation au sens technique d'exégèse des textes. C'est aussi le moment du cercle herméneutique entre la compréhension mise en jeu par le lecteur et les propositions de sens ouvertes par le texte lui-même. La condition la plus fondamentale du cercle herméneutique est dans la structure de précompréhension qui tient au rapport de toute explicitation à la compréhension qui la précède et qui la porte²¹. La tâche de l'herméneutique est alors de discerner la chose du texte et non la psychologie de l'auteur. Il s'agit prioritairement d'explicitier le monde que le texte ouvre. La question n'est alors plus de définir l'herméneutique comme une enquête dont le seul but serait de discerner les intentions psychologiques, mais davantage comme l'explicitation d'un monde mis en évidence

¹⁹ - *Vérité et méthode*, p.317.

²⁰ - *Du texte à l'action*, p.53.

²¹ - *Ibid.*

par le texte: "On peut se permettre, écrit Gadamer, d'écarter entièrement le développement de Schleiermacher sur l'interprétation subjective. Lorsque nous cherchons à comprendre un texte, nous ne nous replaçons pas dans l'état d'esprit de l'auteur. Si on veut parler ici de transposition de soi, c'est dans la perspective qui a permis à l'autre d'acquérir son opinion qu'au contraire nous nous transportons"²². Afin de comprendre, s'il s'agit donc de revenir à la dimension absolument individuelle dans laquelle la production trouve son origine. Et Christian Berner de souligner que l'herméneutique reste un art tant que le problème de la compréhension reste rivé au problème de l'individualité: "L'infléchissement esthétique est là: on débouche sur une "métaphysique esthétique de l'individualité" (*WM*, 193). Le pendant de cette esthétique est la perte du problème de la vérité. En posant que Schleiermacher ne s'attache qu'à la "production libre", Gadamer peut affirmer que l'herméneute romantique ne s'intéresse pas au contenu, c'est-à-dire à la vérité"²⁴. Or ce que Christian Berner montre avec beaucoup de pertinence, c'est que Gadamer révèle ici une image partielle de l'interprétation schleiermacherienne de l'herméneutique dans sa relation avec la dialectique et l'éthique en la rapportant exclusivement à l'esthétique. Dans *l'Éthique et la Dialectique* il ne s'agit jamais de dire n'importe quoi, mais de dire vrai pour faire progresser le savoir (dialectique) ou

²² - Ibid.

²⁴ - *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, Dialectique, Ethique*, Paris, Cerf, 1995, p.18.

en général l'esprit (éthique). La visée ultime et originaire n'est autre que l'identité de l'être et de la pensée. Schleiermacher distingue clairement la fonction expressive de l'art et celle du langage. Ce qui lui importe par-dessus tout, c'est le contenu cognitif du discours et l'expressif n'a d'importance que dans la mesure où il participe à sa détermination. Gadamer oublie, ou tout du moins, néglige l'interprétation grammaticale. Certes, il en est conscient, mais ce qu'il a dit de la théorie herméneutique de Schleiermacher de ce fait n'est plus que caricature. Schleiermacher a toujours insisté sur la complémentarité des deux tâches, psychologique ou technique et grammaticale. Il est impossible qu'un interprète prétende ne s'attacher qu'à l'une d'entre elles²⁵. Or ce que nous devons retenir de la position de Gadamer, c'est bien son attachement à l'idée d'un dépassement d'une subjectivité qui renierait la pluralité. Attachement passionné qui obstrue sa lecture de Schleiermacher, mais qui nous semble cependant décisif dans la mesure où il tend à redéfinir la notion de sujet en même temps qu'elle s'épanouit au niveau de la relation à l'écrit. C'est toujours en effet la médiation textuelle qui rend possible la participation au monde au-delà d'une subjectivité repliée sur elle-même et par conséquent de l'ego constituant. L'écrit travaille ainsi en faveur d'une transgression du paradigme husserlien. Or ce travail, plus radicalement encore, est aussi l'œuvre chez Lévinas; Nous allons brièvement en énoncer les étapes.

²⁵ - Ibid., p.19.

C) – Lévinas :

C'est en grande partie grâce à Husserl que la réflexion lévinassienne a vu le jour. S'il est convenu que l'on ne peut plus philosopher autrement qu'avec Husserl, on ne doit pas pour autant le suivre dans toutes ses conclusions. Tandis que Husserl, nous l'avons vu, pense la subjectivité transcendantale à l'origine du sens, Lévinas quand à lui cherche à dire les raisons de l'inadéquation de la conscience à l'égard de l'autre dans la mesure où il n'est plus un alter ego²⁷. Selon Husserl, tout ce qui peut être considéré comme transcendant dans le monde se trouve référé à une subjectivité vivant sur le mode de la conscience. L'être transcendant est celui qui s'annonce dans la conscience, c'est-à-dire dans l'être qui peut être dit absolu (dans un sens transcendantal). La caractéristique essentielle de l'intentionnalité chez Husserl est donc la transcendance. De la sorte, sont écartées les thèses représentationnistes: "Nous ne sommes pas dirigés sur nos représentations"²⁸. Se voient alors dépassées la problématique idéaliste et la dualité sujet-objet que nous avons souligné dès notre introduction. Cependant, selon Lévinas, Husserl ne remet pas suffisamment en question le rôle prépondérant de la théorie. Il parle à cet effet, après Heidegger et

²⁷ - Cf. en particulier, la Cinquième *Médiations Cartésiennes*.

²⁸ - *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1989, p.133.

Gadamer, de l'intellectualisme de Husserl²⁹. Ce faisant, tout en admettant l'apport fondamental de la phénoménologie husserlienne, Lévinas se trouve constamment conduit à en préciser les limites: il faut à la fois se situer à l'intérieur de cette tradition pour saisir la radicalité de la pensée de l'être qui part de l'ego, tout en se situant au dehors d'elle. Que la "raison métaphysique" comme relation à l'absolument Autre cesse d'opposer théorie et pratique, telle est la thèse de *Totalité et infini* rendue possible par la phénoménologie husserlienne³⁰. Dans *Autrement qu'être...*, c'est encore à partir de Husserl que la pensée évolue. Mais "là où Husserl, commente à cet égard Jacques Colette, s'approche de l'énigme du temps où se recouvrent constituant et constitué (*Hua*, X, para.39), de la conscience originaire. il parle de la coïncidence de l'être et de l'être-conscient-interne"³¹. Lévinas quant à lui, cherche à indiquer une passivité: il devient question d'un langage qui se conçoit lui-même comme passivité. Le rapport à Husserl se précise sur la question du Moi ou de la vivacité de la vie le plus souvent à partir d'une méditation sur le temps. On perçoit alors une approche consistant à infléchir la signification de la réduction. De même que dans la conscience du temps il est possible de trouver la reconnaissance d'une passivité qui signifie diachronie plus que temps récupérable³², il est également

²⁹ - Ibid., p.141.

³⁰ - Cf. p.XVII.

³¹ - "Lévinas et la phénoménologie husserlienne", *Cahier de nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier, 1984, p.27.

³² - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p.160.

possible de trouver dans l'exercice de la réduction un éveil non-intentionnel comme transcendance dans l'immanence. Et Jacques Colette de commenter: "Se référant à l'unité originairement synthétique de l'aperception transcendantale kantienne, Husserl s'est donné pour tâche de montrer que le Moi pur n'est pas un "pôle d'identité mort" (*Hua*, IX, p.208). Il est vivant dans la mesure où il est traversé par des flux des vécus"³³. Or c'est en évoquant la réduction transcendantale comme intersubjective que Lévinas indique le sens d'une veille sans intentionnalité³⁴, comme susception de l'infini, comme réveil à partir de l'Autre qui arrache le moi à toute forme de coïncidence à soi. Loin de se rapprocher de l'idée d'un psychisme donateur de sens, la réduction comme éveil doit pouvoir rompre avec Husserl pour qui elle demeure un moyen d'accéder à une vie totalement présente à la réflexion, pour qui le sens du sens ne peut être que "savoir de la présence et de l'être". Comme l'indiquent de nombreuses allusions à l'aperception transcendantale³⁵, il convient pour Lévinas, de remonter à un moment plus originaire que l'unité originairement synthétique. Dès lors, le visage, explosion de l'Autre dans le même, détermine la désintégration de la "consistance atomique de l'aperception transcendantale"³⁶. La dénucléation l'emporte alors sur le moi que Husserl ne pense pas au-delà d'une intentionnalité. Par la réduction intersubjective, Husserl a cependant entrevu que

³³ - Opus Cité, p.28.

³⁴ - *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, pp.56-61.

³⁵ - Ibid. , pp.50-52.

³⁶ - Ibid., p.55.

l'éveil de l'esprit, la vivacité de la vie signifient d'abord un arrachement du moi à sa coïncidence à soi. La conscience est en effet un rapport avec autre chose qu'elle-même. Il s'agit de mettre fin à la coextension de la pensée et de la relation avec l'autre qui ne sera ni une limitation intolérable du pensant, ni une simple absorption de cet autre dans le moi, sous forme de contenu: "Là où toute *Sinngebung* était l'œuvre d'un moi souverain, l'autre, en effet, ne pouvait que s'absorber dans une représentation. Mais dans une phénoménologie où l'activité de la représentation totalisante et totalitaire est déjà dépassée dans sa propre intention, où la représentation se trouve déjà placée dans des horizons que, en quelque façon, elle n'avait pas voulus, mais dont elle ne se passe pas - devient possible une *Sinngebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre"³⁷. Toutefois, Husserl n'a fait qu'effleurer un tel moment éthique, dans la mesure où la relation à l'autre demeure pour lui essentiellement savoir de l'être et de la présence. Autrui n'est découvert par analogie³⁸, et toujours en termes d'intuition: Autrui est alors devant moi, présent en face de moi comme une forme corporelle déterminée, et par conséquent comme un objet du monde. Situé en face d'une conscience, autrui ne peut apparaître comme la conscience qu'il est. Tant qu'elle procède d'un ego, l'analogie demeure prisonnière du monde objectif et ne peut en quelque manière emporter l'ego qui l'effectue. C'est là toute l'ambiguïté d'une subjectivité qui se livre

³⁷ - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p.135.

³⁸ - Cf. En particulier la "Cinquième méditation" des *Méditations cartésiennes*.

comme intersubjective. Il faut bien voir, note à ce propos Francis Jacques, de quelle intersubjectivité il s'agit . D'une part, c'est bien au cœur de la sphère égologique qu'y a médiation de la communauté inter-monadique. C'est à dire que l'intersubjectivité est constituée à partir de l'expérience de l'Ego transcendantal dans la sphère primordiale d'appartenance. Mais d'autre part, celle-ci doit à son tour être constituée par l'Ego, dans l'ouverture transcendantale ménagée par la réduction phénoménologique. Quand l'Ego découvre que l'effectuation du sens des objets culturels exige la co-présentation de l'alter ego, s'ouvre un horizon temporel qui est un moment spécifique du champ transcendantal: un présent médiateur vers d'autres moments, sans qu'aucun présent ne soit inconditionné, en dépit de ce qu'exige la réduction phénoménologique³⁹. Or la proximité, la responsabilité et la vulnérabilité relèvent précisément d'une immédiateté qui ne dépend plus seulement du cadre de l'intuition. Seules ces "expériences" permettent en fait de vaincre le solipsisme que Husserl affronte sans pouvoir le réduire. C'est ici que se confirme l'indépendance de Lévinas vis-à-vis de Husserl. Une indépendance qui s'affirme aussi grâce à l'écriture qui vient exprimer ces "expériences" en accompagnant ce vœu de calciner toute forme de présomption solipsiste. Pour Lévinas, l'écriture ne relève plus en effet de l'intentionnalité dans la mesure où une dimension d'altérité transcende la simple conscience du "je" écrivant. Tout se passe en fait comme si, pour affirmer le lien à

³⁹ - "Le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à Autrui". *Etudes phénoménologiques, Tome VI, N°12, 1990.*

l'autre dans sa radicalité, il devenait absolument nécessaire de s'engager dans l'écriture où autrui a toujours le dernier mot, imposant ainsi un souffle irréductible qui entame la constance de la subjectivité constituante. Telle est la décision hyperbolique que Lévinas maintient au sein de l'espace scripturaire, au risque, nous l'avons vu, d'engendrer une certaine "violence". C'est cependant au prix d'une telle exigence herméneutique que l'autre vient à être respecté au-delà de l'idéalisme husserlien.

D) - Derrida:

La déconstruction derridienne, nous l'avons vu plus haut avec la trace, a mûri dans le travail de Husserl, plus explicitement que pour Lévinas, sur Husserl puis finalement contre lui⁴⁰. C'est précisément dans le problème husserlien d'un transcendantal génétique et non statique, d'une temporalité de la vérité elle-même, que Derrida voit se profiler une passivité qui excède la sphère du transcendantal, une genèse qui vient déranger l'origine purement phénoménologique, une altérité qui perturbe toute constitution. L'empirique est alors une forme de cette altérité. Paola Marrati-Guénon montre à ce propos que la contamination de l'empirique et du

⁴⁰ - Voir en particulier l'introduction à *L'origine de la Géométrie de Husserl*, Introduction et traduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1974, ainsi que *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

transcendantal, ce "point" où les deux niveaux ne se laissent plus séparer purement, même pas cette différence non substantielle, par ce "rien supplémentaire" que Husserl a inlassablement cherché contre tout redoublement ontologique, fait signe vers une double nécessité. Elle fait droit à l'exigence transcendantale du sens et de la vérité, ou de la justice: si on redoute, "comme Derrida semble le faire, que l'horizon de la vérité dans notre histoire occidentale soit trop épistémique pour faire place à l'éthique. Exigence "transcendantale" parce que non immanente, non identifiable et non repérable, jamais présente si le présent renvoie à la synchronie d'une manifestation ou d'une constatation (...). Cette exigence d'une manifestation ou d'une constatation (...). Cette exigence "transcendantale" est déjà travaillée par l'"empirique"⁴¹. L'empirique est alors ce qui inscrit une fragilité, un élément contingent, une faille dans chaque événement. L'inscription de l'empirique dans la transcendantal permet une ouverture sur une altérité constitutive qui empêche au transcendantal d'opérer comme un rempart contre l'angoisse ou contre tout ce qui pourrait venir altérer sa prééminence. La contamination de l'empirique et du transcendantal nous rappelle que dans ce qui advient, il y a toujours plus et autre chose que sa possibilité, il y a toujours une part de fragilité. Elle nous rappelle ainsi que ce qui vient arrive toujours contre nos attentes, que ce qui advient est toujours aléatoire. Toutefois, pourquoi Derrida a-t-il dans ce contexte continué de solliciter

⁴¹ - *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1998, pp.209-210.

ces notions husserliennes d'empirique et de transcendantal et non la différence ontologique? En fait, à travers ce qui articule l'ontique à l'ontologique, Derrida voit encore à l'œuvre la puissance d'un discours métaphysique qui veut se penser lui-même et qui pour ce faire doit également penser son autre comme "un" autre qu'il maîtrise encore⁴². La question de l'être semble être alors coextensive à la question du propre, à la mort du propre⁴³. Or le problème essentiel que pose ici Derrida est celui de la contamination, et non pas explicitement de la seule finitude. Derrida ne veut, *en principe*, s'orienter ni vers une pensée de la finitude ni vers une pensée de l'infini. S'il vient donc à remettre en question la façon dont Husserl se sert d'une idée téléologique pour contrecarrer la contamination que les phénomènes font apparaître, ce n'est jamais au nom d'une finitude originaire. Or à partir d'un *Dasein* originairement voué à la mort, Derrida nous familiarise avec l'idée qu'il n'y a pas de

⁴² - Nous avons déjà montré les "réticences" de Derrida à propos de la différence ontologique (Chapitre I, I.2, Deuxième partie) qui n'est pas jugée suffisamment originaire.

⁴³ - Le véritable rapport à la mort correspond pour Heidegger à ma mort sans rapport avec celle d'autrui. Le mourir est ce où nul ne peut occuper la place de l'autre, se substituer à lui. Ainsi, la mort définit précisément la ligne de partage radicale qui sépare le propre de l'Autre et de l'étranger. Sans doute, tel que le remarque Jean-François Courtine, "la *Vertretbarkeit* – la substantialité, la représentabilité – a-t-elle comptée d'abord au nombre des possibilités constitutives du *Dasein* comme *Miteinandersein*": il est en effet possible pour le *Dasein* de pouvoir être délégué pour représenter un autre, d'apparaître en son nom. Mais, "la représentation, dans des cas de ce genre, advient toujours *"in und bei etwas"*, dans tel ou tel cas précisément qui relève toujours de l'ordre de la préoccupation, c'est-à-dire dans des affaires où un *Dasein* peut sous certaines conditions et dans certaines limites prendre la place d'autrui. Or précisément le "venir-à-sa-fin" (*Zu-Enke-Kommen*) marque la limite absolue et infranchissable de toute représentation (*Vertretung*) possible" (*Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p.314). "Nul ne peut prendre à autrui son mourir" (*Etre et temps*, Para. 47, p.178).

vie authentique comme il n'y a pas de mort authentique, c'est-à-dire (en termes husserliens), pure ou transcendante. En ce sens, une contamination est peut-être avant tout celle qui touche la vie et de la mort, le fini et l'infini, contamination qui s'impose dans la notion derridienne de l'écriture: consignée à un corps, inscrite à même un corps, nécessairement tracée – c'est en effet là le destin de l'écriture de *l'archi-écriture* – elle ne pourra jamais véritablement faire l'économie d'un monde. Menacée dès sa première manifestation, elle ne survivra pas à la destruction et à l'effacement. Pourtant, elle n'est pas explicitement un corps propre. Sa fragilité ne l'empêche pas de résister au temps, au moins pour un temps. L'écriture quitte le corps sans jamais véritablement pouvoir s'en affranchir. Une trace est une façon d'être exclu du corps, de le quitter. La trace reste, quoique de façon permanente, mais en se séparant elle-même du corps. Elle fait partie du corps, elle est un corps; elle fait partie du corps, mais elle est cette partie qui se détache elle-même du corps⁴⁴. L'écriture nous rappelle ainsi que toute transcendance demeure travaillée par une contamination et une impureté fondamentale: "Aussi, écrit à cet égard Jean Luc Nancy, l'expérience transcendante de l'écriture n'est-elle pas l'expérience transcendante" de Husserl. Celle-ci était expérience *pure*, réduisant et épurant l'empiricité. Ici, l'expérience est *impure* – et c'est pourquoi sans doute ne conviennent ni le concept d' "expérience", si du moins il suppose l'élaboration d'un

⁴⁴ - Derrida, *Moscou aller-retour*, éd. De l'Aube, 1995, p.148.

dispositif expérimental, ni le concept de transcendantal (qui est toujours celui de la saisie d'une pureté a priori, en tant que condition de possibilité)"⁴⁵. L'écriture devient en ce sens cette expérience de fragilité qui ruine toute forme d'ambition idéaliste, en même temps qu'elle marque un essoufflement de la métaphysique traditionnelle. Nous pouvons ainsi observer que chez Heidegger, Gadamer, Lévinas et Derrida l'écriture intervient, de manière *pratique* (à travers un engagement scripturaire: Heidegger, Lévinas), ou *théorique* (à travers une certaine conception quant au rôle joué par l'écriture: Gadamer, Derrida) dans une certaine prise de recul à l'égard de l'idéalisme husserlien⁴⁶. C'est bien à partir de Husserl que nous pouvons désormais envisager de penser plus explicitement au-delà de l'ego qui ramène paradoxalement et involontairement le monde et les autres à lui-même. c'est-à-dire, en tenant compte des acquis de la phénoménologie husserlienne (qui remet elle-même en question certains grands principes de l'idéalisme spéculatif), tout en considérant également ses limites: une distance critique s'instaure en effet avec nos auteurs qui permet le déploiement de questions décisives comme l'affirmation de la

⁴⁵ - "Sens elliptique", *Revue philosophique de la France et l'Etranger*, 1990, N°2, p.344. Toute transcendance a priori, par définition pure, doit s'exposer à une contamination. Voir également sur ce point le commentaire de Mario Siscar: "En essayant de récupérer le sens de l'expérience dans une exposition du corps, elle devient nécessairement impure. Le texte s'engendre alors dans le rapport de l'idéalité à l'archie-empirie, dans l'aporie du pur comme impur, toujours en questionnant la limpidité de son sens à travers une ouverture à son autre, un supplément d'impureté, de corporéité" in *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*. Paris, L'Harmattan, 1998, p.133.

⁴⁶ - Nous écrivons cela en étant conscients de toutes les "ambiguïtés" et les "subtilités" qui touchent notamment la question de l'altérité chez Husserl et que nous ne pourrions épuiser dans le cadre de notre étude.

sphère pratique, l'épuisement de la subjectivité transcendante, la reconnaissance de l'altérité et d'un principe fondamental de contamination. Questions qui, nous allons continuer de l'examiner, trouvent une justification avec l'écriture, et qui surtout, épousent l'accentuation plurivoque de l'éthique.

Chapitre II

Les autres possibilités de l'éthique.

II.1 Quand l'éthique s'écrit sans l'autre : Heidegger.

A) - L'ambiguïté de l'identité et de la différence:

Heidegger nous rappelle à bien des égards que l'identité ne peut se révéler sans la différence. Le risque que nous prenons si nous faisons fi de la rupture et la différence, c'est d'aboutir à son intuition qui aura pour conséquence d'abolir l'ambiguïté fondamentale du rapport. La différence rend possible la manifestation de l'identité: "Le lecteur devrait trouver lui-même pourquoi la différence provient de l'essence même de l'identité en écoutant l'accord qui existe entre événement et manifestation"¹. Les formes de l'identité se transforment infiniment pour rendre

¹ - *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, traduit en Français par André

possible les différences, de telle sorte que nous comprenons que ni l'identité ni la différence ne peuvent s'affirmer dans leur solitude. Elles ont sans cesse besoin l'une de l'autre: "C'est seulement s'il y a un Même comme non-dit, écrit à cet égard Gianni Vattimo, qu'il peut y avoir des situations (*dislocazioni*) véritablement différentes des interlocuteurs de l'histoire comme *Ueber-lieferung*; autant dire, de façon plus simple, qu'il n'y a diversité dans l'histoire que s'il y a un Même qui ne se laisse pas réduire à l'Égal, c'est-à-dire qui demeure non-dit et non-pensé, cependant toujours le Même: sinon les différences ne pourraient pas même apparaître comme telles. il n'y aurait ni *Gespräch* ni *Ueberlieferung*"². Le même est ainsi pensé par Heidegger d'une façon non métaphysique et non logique, puisque l'identité logico-métaphysique réduit le Même à la simple égalité du $A=A$, c'est à dire à la répétition monolithique et uniforme de A. Or afin de méditer l'origine non métaphysique de cette formule pervertie du Même, il faut penser $A=A$ en demeurant attentif à l'inévitable médiation qui traverse le Même. Afin de mieux élucider la médiation qui y règne, Heidegger se réfère au célèbre fragment de Parménide: "Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être". Dans cette phrase, l'être et le penser sont appréhendés comme le même (*das Selbe*), comme appartenant l'un à l'autre et ensemble dans le même: "*Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zuammen*". De cette façon, Heidegger interprète l'être-Même (*die Selbigkeit*)

Préau, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1962..

comme appartenance mutuelle (*Zusammengehörigkeit*). Ce qui constitue une étape décisive dans le travail d'élucidation de l'être-Même. Aller plus loin dans la réflexion impose alors d'interpréter le *Zusammengehören* à partir de l'accentuation de *Gehören*, ce qui revient à ne plus unir l'être et la pensée par une relation extérieure qui les rapporterait à un seul et même centre rassemblant. Une telle synthèse répondrait alors à un principe d'identité "métaphysiquement compris". Ce qui est devenu ainsi proprement fondamental c'est le *Gehören*, l'appartenance, qui traverse et porte la relation entre être et penser, appartenance qui transite l'identité, le Même. Entre l'être et le penser (ou l'homme) ne règne plus une simple connexion de coordination mais le "*Zu-einander-Gehören*": C'est à ce moment, selon Gilbert Hottois, que s'opère le tournant décisif de cette méditation dans la mesure où Heidegger poursuit, et d'une autre façon achève, son interprétation de l'être-Même comme appartenance mutuelle en passant par *Gehören* au *Hören*, par quoi s'introduisent d'un seul coup au cœur même de l'identité et de la relation qui la constitue. "les figures avancées du secondaire herméneutique que déploie *Unterwegs zur Sprache* (spécialement le langage parlant). Ayant rappelé que ce qui détermine l'homme en tant que tel est son rapport en contingent à l'être, Heidegger écrit: "Mais la distinction de l'homme repose dans le fait qu'il demeure relié à l'être et qu'il lui correspond (*entsprechen*) ainsi. L'homme est en vérité ce lien du

² - "Dialectique et différence", *Exercices de la patience : Heidegger, Cahiers de*

correspondre (*Bezug der Entsprechung*). Dans l'homme règne un appartenir (*Gehören*) à l'être, appartenir qui entend (*hört*) à partir de l'être (...)"³. Au cœur de l'identité, entre être et penser (homme) vibre l'*hermeneuein*; Heidegger continue d'ailleurs en ce sens, à propos de l'Être cette fois: "*Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht*"⁴. Et Heidegger de souligner que ce rapport ne peut être représenté, que l'on y accède que par le saut. Quelques pages plus loin, Heidegger utilise le terme "*Ereignis*" et il conclut: "Dans la mesure où notre être nous est livré en propre dans le langage, nous habitons dans l'*Ereignis*"⁵. L' *Ereignis* est un autre mot pour faire allusion à ce rapport originel et d'une certaine façon universel (mais non à la manière de la généralité vide, dira toujours Heidegger) qu'est l'*hermeneuein*, l'être du langage. "Dans l'*Er-eignis* se meut l'être de cela qui parle en tant que langage, le langage qui fut, une fois, appelé la maison de l'être"⁶. Parlant de l'origine de l'identité, avons-nous parlé de la différence ? Oui certes. Déjà à travers la médiation sise au plus intime du Même parlait la Différence : de plus, l'on sait que le rapport d'appartenance herméneutique est autant un rapport de proximité que d'étrangeté⁷. En ce sens, s'il est question d'une relation,

³ - *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, formes, limites*, préface de Jean Ladrière, Bruxelles, Ed. de l'Université Libre de Bruxelles, 1979, p.162. "Identité et différence", *Questions I et II*, p.22.

⁴ - Ibid., p.23.

⁵ - Ibid., p.30.

⁶ - Ibid., p.32.

⁷ - *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, op. cité, pp.162-163.

celle-ci s'avère intrinsèquement énigmatique, irréprésentable, immaîtrisable et étrange. Relation qui investit l'écriture elle-même de manière tout à fait pratique. Car l'étrangeté mine l'écriture de la différence. Son langage ne peut être cernée par une quelconque dénomination, aussi fidèle et mobile soit-elle. La différence "est" sans jamais se laisser saisir. Elle semble pour cela trouver un mode d'expression privilégié dans l'art poétique qui est avant tout l'incarnation d'un jeu secret entre l'identité et la différence. Ce qui parfois nous est familier dans un poème demeure à jamais transpercé par une étrangeté radicale⁸. Aussi apprenons-nous dans l'œuvre d'art l'ambiguïté fondamentale de l'identité et de la différence. L'écriture poétique de Heidegger peut à cet égard se donner à lire comme l'expérience de cette ambiguïté, travaillant sans cesse sur ce jeu qui rend possible la rencontre du proche et du lointain: L'écriture est celle du même, du lieu natal et familier, tandis que le "je" se retire en laissant ainsi l'ambiguïté de la différence s'épanouir. Ainsi, comme le précise justement Michel Haar, "en dépit de ce "je", il est clair qu'en décrivant sa "Hütte" et le "paysage" qui l'entoure Heidegger ne se réfère pas à une subjectivité isolée, mais bien à un Dasein, un être-au-monde unitaire dans lequel le moi est

⁸ - L'étrangeté radicale de l'œuvre poétique ne peut être altérée par aucune saisie, le poème demeure une irréductibilité. Voir à cet égard Marlène Zarader: "René Char, dont on sait l'amitié qui le liait à Heidegger, ne se tenait il pas lui aussi dans le plus étroit voisinage avec une telle pensée lorsqu'il donnait, du poème, cette superbe définition: 'Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir?'. Utilisant d'autres vocables, et les ressources d'une autre langue, c'est pourtant bien le même sens que Heidegger affirme: 'Faire venir la terre signifie: l'amener dans l'Ouvert en tant que ce qui se referme' ", *Heidegger et les paroles de l'origine*, Préface de Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1990, p.189.

inséparable aussi bien de sa tâche philosophique que d'un environnement naturel et social déterminé"⁹. Avec Heidegger, le même peut donc s'écrire sans jamais renier l'accomplissement de la différence. Nous ne partageons pas cependant l'avis de Michel Haar sur la présence cachée d'un Dasein au sein de l'écriture poétique de Heidegger. Si l'ouverture au monde et au dehors s'effectue, c'est en instaurant selon nous un rapport avec une instance subjective qui s'efface encore plus radicalement que le Dasein, toujours susceptible de revenir à lui-même, au moins par "l'appel de la conscience". Le sujet s'efface en effet encore plus intensément dans l'expérience poétique en laissant parler l'autre dehors. Ni la conscience transcendante ni le Dasein ne trouvent leur place. Ceci est particulièrement manifeste dans "L'expérience de la pensée" où le narrateur devient le simple réceptacle du monde extérieur: Heidegger semble ainsi radicaliser la situation décrite dans l'analytique existentielle tout en réaffirmant une distance critique à l'égard de l'intentionnalité husserlienne dans la mesure où la relation au monde n'est plus simplement captive de l'immanence de la conscience. Le monde est là, insoumis, laissé à lui-même. En cela proche de Heidegger, Michel Deguy fait à cet égard parler un "je" qui devient uniquement "passage". C'est du moins ce que l'on peut lire dans le texte intitulé "l'habiter" où la maison instaure une réflexion métonymique du sujet: "Ainsi la pratique qui fait passage de la maison à ce sur quoi elle donne, passe par une œuvre.

⁹ - "La biographie reléguée", pp.26-27, *Cahiers de l'Herne: Heidegger*.

Passagenwerk, selon le mot de Benjamin: œuvre du passage. Par où ressortir pour être au monde et rentrer. Par où les deux parts communiquent, celui du dedans en leur réversibilité faisant monde. Quelque "représentation" de la Maison fait communiquer celle-ci avec les autres et son Autre"¹⁰. Le regard porté sur le monde n'a plus comme finalité un quelconque retour sur un je qui serait encore à dire, mais s'ouvre à partir d'un je qui se retire: "Je parle de ce matin bleu léger frais d'automne, en bleu adorable, et de chasse et d'échassier, cette saveur pour soi, hors tout mais faisant un tout, disjoint et diminutif. Comment le perdrons-nous? Il faut nous en priver. Car maintenant le "sujet" revient sur ses pas, il a fini sa promenade de prisonnier libre pendant la promenade. Il rentre "chez lui", la sortie est achevée, il referme quelque chose et ouvre quelque chose d'autre, par un passage, lequel ? ouvrant cahiers, livres; il prend la parole, soliloque ou colloque. Il a perdu tout cela que je viens d'évoquer en bleu adorable, tout l'Autre... Comment peut-il le rendre ? Il faut qu'il s'en prive pour le perdre, comme le géomètre perd l'épaisseur du trait pour s'inventer la ligne parfaite, ou comme le film prenant en écharpe la visibilité devra montrer ce qui n'est pas montrable à la faveur du perceptuel"¹¹. Le sujet est ainsi médité comme s'ouvrant à un autre dehors. Non plus entendu comme ce qui vient investir le sujet de sa présence, mais comme le présent du monde toujours différent. Le poète est ainsi absorbé par le monde qui l'entoure, se retirant au plus

¹⁰ - *Arrêts fréquents*, Paris, Métailé, 1990, p.167.

près des êtres et des choses. L'écriture devient alors l'inscription d'un lieu sans sujet. Pour Heidegger, les noms des lieux ont beau rester cachés, ils nous rappellent néanmoins tous au même lieu, la Forêt Noire. Le même qui agace dit pourtant, toujours et déjà, l'ambiguïté de la différence. La subjectivité s'efface ainsi en brisant la présomption de la pensée totale et de la subjectivité constituante: le monde est là, dans sa différence, insoumis à toute visée intentionnelle, affirmant le sens des choses et des êtres redevenus autonomes, libres d'être ce qu'ils sont: "La pensée de l'Être dans la différence, écrit à cet égard Guy Petitdemange, rend possible un ressourcement presque inépuisable de la pensée et du langage. (...) Ressourcement indéniable chez Heidegger, en dépit du scepticisme que peuvent éveiller ses jeux linguistiques. La différence fluidifie les extrêmes, sans jamais permettre de désigner au plus juste le mode d'articulation, puisque toute idée de fondement ou de raison ou de rapport dialectique se révèle trop grossière encore. Il en résulte cet étrange paysage de l'esprit ou la lumière surgit comme d'un abîme de réserve, elle ne cesse d'ouvrir ce qui apparaît à l' "autre" qui le traverse, mais toujours avec la discrétion de l'origine, effacée en ce qu'elle produit, repérable comme différence seulement"¹²

L'écriture ne semble plus alors tenir du langage instrumentalisé et finalisé, orienté et intéressé par une signification entièrement définie. On voit ainsi que ce qui résulte de cette pratique de l'écriture où le je s'efface au profit du monde (refusant en cela à

¹¹ - Ibid., p.17.

double titre de rester fidèle au paradigme husserlien et idéaliste), c'est l'affirmation d'un certain *désintéressement*. Or c'est à ce moment que l'écriture se confond avec l'éthique, au moins telle que la conçoit Heidegger.

A) *L'éthique et les vertus de l'écriture:*

L'éthique pour Heidegger est pensable de manière authentique à partir d'une exigence de désintéressement. Elle n'est pas cependant initialement méditée en vue de souligner la reconnaissance d'Autrui. C'est là sans nul doute une de ses grandes carences. Rappelons que dans l'analytique existentielle, la voix du silence force le Dasein interpellé et appelé à entrer dans un état de silence où tout se tait en lui-même et où il se dispose à recevoir l'appel qui n'est pas explicitement identifiable: "ça appelle"¹³. Cela appelle contre notre attente, contre notre volonté. Le Dasein entretient ainsi une relation d'incertitude avec lui-même. Il se reconnaît authentiquement lui-même qu'en se reconnaissant comme enjeu indéterminé et d'autant plus incertain qu'il ne sera jamais rendu certain. Le Dasein joue au sens où du bois joue. Il ménage ainsi un écart, une articulation qui nous confirment l'absence de prétention de se maîtriser et semble par conséquent rendre possible l'ouverture à autrui. Une dissymétrie semble alors prévaloir entre l'instance appelante et le soi-

¹² - "L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie: Heidegger et Lévinas", *Cahiers de la nuit*

appelé. En outre, si l'appel ne dit rien, si la voix n'énonce rien, elle donne néanmoins quelque chose à comprendre au Dasein. Celui-ci comprend tout d'abord qu'il est en dette, qu'il doit quelque chose, non à cause de quelque chose de déterminé mais depuis toujours. La dette est archi-ancienne. Comme en écho, à une telle situation, Lévinas parle d'une dette immémoriale à laquelle on ne pourrait assigner aucun commandement. Cette dette ne prend pas sa source dans un acte libre et volontaire. Je me découvre toujours déjà dans la dette. Lévinas parle ainsi d'un "endettement d'avant tout emprunt, non assumé, anarchique, subjectivité d'une passivité sans fond"¹⁴, d'une dette précédant l'emprunt, d'une dépense débordant les ressources. Pour Heidegger, au sens ontologique, être en dette, c'est être responsable d'un manque, mais contrairement à Lévinas, ce manque ne se situe pas au niveau de l'existence d'autrui, mais bien au sein du Dasein lui-même. "L'essentiel, précise à ce propos Ricoeur, est ici que le "en dette" surgit comme prédicat du je suis"¹⁵. En effet, la dette n'est en aucune façon suscitée par Autrui par la faute de mon Dasein. Il ne s'agit pas non plus pour la Dasein de se sentir coupable, ou comme le dit Lévinas, "otage", c'est-à-dire dépouillé de son impérialisme, expulsé de l'être, mal dans sa peau, encombré par soi, étouffant sous soi-même, insuffisamment ouvert, astreint à se dépouiller de soi, à respirer profondément, jusqu'au bout, à se dé-posséder

surveillée, Paris, Verdier, 1984, pp.26-27.

¹³ - *Etre et temps*, para.57, p.276.

¹⁴ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.141.

¹⁵ - *Soi-même comme un autre*, Paris, Gallimard, 1990, p.402.

jusqu'à se perdre: "L'urgence extrême de l'assignation fait précisément éclater l'égalité ou la sérénité de la conscience, l'égalité de la conscience épousant son objet visible ou concevable"¹⁶. Aucune forme de dépossession pour autrui n'est impliquée par la voix de la conscience heideggerienne. Il s'effectue même, selon le mot de Ricoeur, une véritable "dé-moralisation de la conscience"¹⁷ qui instaure un primat évident de l'ontologique sur l'éthique. Par cette insistance sur l'ontologie de la dette, Heidegger se dissocie de ce que le sens commun attache précisément à l'idée de dette, à savoir qu'elle soit envers quelqu'un - que l'on soit responsable en tant que débiteur - enfin, que l'être l'un avec l'autre soit public. C'est bien cela que Heidegger paraît vouloir réduire. "L'ontologie veille sur le seuil de l'éthique"¹¹³. Heidegger martèle son exigence, d'abord s'enquérir fondamentalement de "l'être en dette du *Dasein*", donc d'abord sur un mode d'être. Se voient ainsi mis hors jeu les phénomènes vulgaires de dette qui sont relatifs à l'être-avec. L'être en dette ne résulte donc pas de l'endettement, mais l'inverse. Si quelque défaillance est ici dévoilée, ce n'est pas le mal, mais un trait ontologique préalable à toute éthique: "Malheureusement, Heidegger ne montre pas comment on pourrait parcourir le chemin inverse: de l'ontologie vers l'éthique"¹¹⁴. Corroborant un tel point de vue, Nicolas Tertulian peut ainsi souligner non sans virulence que le "passage à

¹⁶ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.140.

¹⁷ - *Soi-même comme un autre*, p.404.

¹¹³ - *Ibid.*, p.402.

¹¹⁴ - *Ibid.*, p.403.

l'authenticité n'a rien à voir chez l'auteur de *Sein und Zeit* avec une conception éthique de l'homme; sa pensée reste fondamentalement une eschatologie sécularisée. Si nous prenons comme exemple "l'appel de la conscience" (*der Ruf Gewissens*), un des "existentiels" destinés à assurer la conversion à l'authenticité, on constate que Heidegger exclut de sa sphère la conception "vulgaire" de la conscience. La conception kantienne de la loi morale, ainsi que l'éthique matérielle des valeurs (celle de Max Scheler ou de Nicolai Hartmann) sont également abandonnées"¹⁸. Doit-on cependant conclure aussi catégoriquement sur ce point délicat dès l'instant où nous venons à prendre en compte l'écriture heideggerienne de la différence? L'écriture ne joue-t-elle pas ici en faveur d'une certaine forme d'éthique ?

Afin de répondre à de telles interrogations, il nous faut rappeler que si Heidegger critique la notion de valeur éthique, c'est bien parce qu'elle demeure une détermination de la subjectivité qui hante la philosophie elle-même. La tâche du penseur est alors pour Heidegger de revenir en deçà d'une telle subversion et de comprendre comment, plus profondément que la raison comme faculté analytique et utilitaire, s'effectue un accès à la pensée. Il s'agit en cela de se distancier de la tradition humaniste qui repose essentiellement sur la subjectivité comprise comme

¹⁸ - "Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukacs", *Archives de Philosophie*, 56,

raison dominatrice et évaluatrice. Ainsi, explique Heidegger, "la pensée qui s'oppose aux "valeurs" ne prétend pas que tout ce qu'on déclare "valeurs" – la "culture", l' "art", la "science", "la dignité humaine", "le monde" et "Dieu" – soit sans valeur. Bien plutôt s'agit-il de reconnaître enfin que c'est justement le fait de caractériser quelque chose comme "valeur" qui dépouille de sa dignité ce qui est valorisé. (...) Toute évaluation, là même où elle évalue positivement, est une subjectivation. Elle ne laisse pas l'étant: être, mais le fait uniquement, comme objet de son faire-valoir. L'étrange application à prouver l'objectivité des valeurs ne sait pas ce qu'elle fait. Proclamer "Dieu" "la plus haute valeur", c'est dégrader l'essence de Dieu. La pensée sur le mode des valeurs est, ici comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être. Penser contre les valeurs ne signifie donc pas proclamer à grand fracas l'absence de valeur et la nullité de l'étant, mais bien ceci: contre la subjectivation qui fait de l'étant un pur objet, porter devant la pensée l'éclaircie de la vérité de l'Être"¹⁹ Il est donc ici dénoncé cette logique qui consiste à instituer des valeurs et qui finit par dévaloriser ce qu'elle entendait promouvoir au départ. Aussi, "parce que cette pensée est contre les "valeurs", on considère, avec effroi une philosophie qui ose se livrer apparemment au mépris des biens les plus hauts de l'humanité"²⁰. L'intention de Heidegger n'est donc pas de nier l'idée d'humanité et son respect, mais de combattre la suffisance et la présomption

1993, pp. 431-443.

du sujet. C'est cette même intention qui conduit au demeurant l'auteur à revenir au sens originaire de l'éthique qui n'a aucun lien avec la subjectivité. L'éthos d'un homme, c'est le lieu de son séjour, une demeure, une contrée. Dès lors, si toute éthique établie sur la métaphysique est dénoncée comme "sans fondement", c'est au regard de l'éthique qui ne se distingue pas de la pensée de l'Être. Ainsi, ce à quoi l'homme est appelé, c'est à la vigilance, à la garde de cet Être. L'homme est un berger: "L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'être. Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci: être appelé par lui-même à la sauvegarde de sa vérité"²¹. Aussi, dans ces conditions, l'écriture de Heidegger semble nous apprendre elle-même l'humilité et la fidélité à l'attente. L'écriture est alors essentiellement dépouillée et d'une extrême sobriété. Les mots semblent tendus uniquement pour exprimer qu'il faut savoir être fidèle à l'attente. Ce savoir est pourtant un "non-savoir", l'attente n'est pas "attente de", mais simplement une attente sans détermination. Elle est purement désintéressée: elle est cette simple marche "vers une étoile, rien d'autre"²². L'écriture de Heidegger requiert alors "un regard qu'aucune convoitise ne trouble, une attention si recueillie qu'elle se dispose à accueillir fût-ce au prix d'une attente interminable, une lenteur qui ne viole rien, qui ne compartimente rien, qui sollicite sans brusquer, une

¹⁹ - *Lettre sur l'humanisme*, op.cité, pp. 109-110.

²⁰ - Ibid. p.126.

²¹ - Ibid. p.101.

²² - "L'expérience de la pensée", *Questions III et IV*, p.21.

indifférence même non seulement à l'utilité, mais à l'écho de cette quête de l'Être. Toutes ces précautions sont l'éthique de cette pensée"¹¹⁵. L'attente entre les mots et les blancs est "sans attente", et c'est en cela peut-être qu'elle comporte une dimension éthique fondamentale. Car si l'attente est attention à l'être, rien cependant ne nous empêche de considérer la dimension éthique qui peut être impliquée par un tel apprentissage au cœur d'une écriture fidèle au déploiement des choses et de l'être, en évaluant par là même son importance dans l'horizon de l'autre. En effet, il n'y a sans doute pas d'accueil de l'autre possible si la subjectivité ne renonce pas à sa prétention, si l'humilité ne se voit ainsi dispensée. Or l'écriture devient bel et bien ici le témoin silencieux de cet apprentissage, au cœur de la pratique qu'elle constitue, elle le rend possible comme elle l'accompagne en inscrivant des écarts qui nourrissent la possibilité de s'ouvrir au dehors.

La pratique heideggerienne de l'écriture qui se décline comme une expérience de la différence ou, plus exactement, de l'ambiguïté de l'identité et de la différence, nous apprend ainsi la possibilité de demeurer fidèle à l'altérité tout en demeurant fidèle à l'être. *L'entrelacement* du même et de l'autre semble de la sorte se confirmer et s'accomplir comme une véritable *complémentarité*. L'écriture de Heidegger est, malgré ses insuffisances ou ses redondances, à ce titre déterminante. Cette *autre*

¹¹⁵ - Guy Petitemange, "Adorno, la dissonance", *Exercices de la patience : Heidegger*,

écriture heideggerienne est cependant loin de nous permettre d'approcher l'autre de manière incarnée²³. S'il devient possible d'écrire "poétiquement" en faveur de l'altérité, ce n'est jamais en vue de l'autre homme. L'autre écriture reste dans ces conditions finalement prisonnière du même, de la même voix de l'être. Le travail de déconstruction des principes subjectivistes de l'éthique engendre une certaine pauvreté: "Ce qui reste après ce travail, c'est le néant - si on le compare à la riche tradition de la pensée éthique"¹¹⁶. En ce sens, s'il y a un premier pas fait en faveur d'une certaine éthique chez Heidegger, un pas qui laisse quelques traces sur le chemin puisque la subjectivité dans sa présomption se trouve effacée, ce pas reste subordonné à l'Être et aux insuffisances que son exclusivité instaure.

Il importe en même temps de reconnaître que cette subordination n'a rien d'univoque et de dogmatique puisqu'elle est en effet sans cesse travaillée par un fractionnement de sa propre écriture. Ici le texte nous mène incontestablement plus loin que la thèse. Prendre en compte ce travail qui apparaît de manière *pratique*, c'est désormais être moins catégorique sur la place de l'altérité dans la pensée de l'être. On assiste peut-être ici à une expérience incontournable d'entrelacement du même et de l'autre: il y aurait en effet différentes façons d'appréhender le même, soit de manière totale et totalitaire, où le même rend l'autre familier, soit de manière

Cahiers de philosophie, 1985, N°3/4, p.215.

²³ - *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p.158.

¹¹⁶ - Rudiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, Grasset, 1996, p.180.

plus ouverte, en reconnaissant que le même n'est rien sans la différence, qu'il ne s'écrit pas sans elle. La pensée heideggerienne nous mènerait donc vers un équilibre insoupçonné, identifiable là où il semble le plus improbable. C'est ce que nous continuerons de voir plus loin.

Un autre excès semble pourtant dominer cette expérience heideggerienne de l'écriture. Il touche l'effacement de la subjectivité qui se montre beaucoup plus radical, nous venons de le voir, au sein de l'expérience poétique du *dernier Heidegger* qu'à l'époque de l'analytique existentielle. Or quelle véritable éthique demeure pensable sans une instance subjective minimale?... sans instance capable de responsabilité, à même de "bien" choisir? Où peut en effet nous mener le refus radical d'une structure égologique telle que nous l'avons définie avec Husserl? Quelle alternative se profile entre l'ego husserlien, qui constitue déjà une avancée considérable par rapport au sujet absolu, et l'effacement trop radical de la subjectivité tel que Heidegger l'écrit dans sa poésie philosophique ?

II.2 Le sujet de l'écriture mis en question : Derrida.

Du point de vue de la déconstruction derridienne, l'écriture signifie initialement l'absence du sujet de l'écriture. Tout graphème est d'essence testamentaire. Ecrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productive, que la disparition future de l'écrivain n'empêchera pas principalement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire²⁴. L'écrit constitue une unité de sens qui subsiste même lorsqu'elle se voit devenir étrangère au contexte qui l'a vu naître. L'écriture communique ma pensée loin de moi, pendant mon absence et même après ma mort. Pour qu'un écrit soit écrit, il faut qu'il continue à "agir" et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle ou présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit "en son nom". S'il n'est pas nécessaire que l'auteur soit mort pour que la lecture ait lieu, il est néanmoins nécessaire que le lecteur soit en droit capable de lire même si l'auteur est mort. La mortalité et la possibilité de l'absence sont par

²⁴ - *Marges*, p.376. Dans une déclaration à François Ewald, Derrida précise que "le moi n'existe pas, il n'est pas présent à lui-même avant ce qui l'engage ainsi, et qui n'est pas lui. Il n'y a pas un sujet constitué qui s'engage à un moment donné dans l'écriture pour telle ou telle raison. Il est par elle, par l'autre *donné*: né". "Une folie doit veiller sur la pensée", *Points de suspension*, pp.349-375.

conséquent inscrites dans l'écriture elle-même. Toutefois, comment devons-nous interpréter cette absence du *sujet de l'écriture* ? La déconstruction constitue-t-elle la liquidation pure et simple du sujet²⁵? Une instance subjective ne doit-elle pas demeurer en vue de garantir un minimum de responsabilité ? Derrida se confronte directement à ces questions au cours d'un entretien avec Jean-Luc Nancy qui a pour titre: " 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet"²⁶. Si pour du point de vue de la tradition philosophique quelque chose nommé sujet peut être identifié, peut être également identifié son prétendu dépassement dans des pensées ou des discours identifiables²⁷. L'idée d'un dépassement est cependant liée à une certaine confusion dans la mesure où il procède de différentes "stratégies discursives" multiples et variées, qui tout en ayant affronté la question du sujet, n'ont toutefois pour Derrida rien voulu "liquider": aucune d'elle n'a cherché à "liquider" quoi que ce soit²⁸. En ce sens, par exemple, Althusser n'a pas purement et simplement "liquidé" le sujet²⁹. Sa théorie ne cherche à discréditer une certaine autorité du sujet qu'en reconnaissant à l'instance du "sujet" une place irréductible dans une théorie de l'idéologie, cette place étant celle d'un sujet constitué par l'interpellation, par son "être-interpellé":

²⁵ - Il faudra bien évidemment ici distinguer le "sujet" de l'ego constituant pour souligner que le "sujet" ne se comprend que parce qu'il ne coïncide jamais avec lui-même. Il ne se laisse jamais réduire à une simple sphère du propre.

²⁶ - "Il faut bien manger 'ou le calcul du sujet", p.91, *Cahiers confrontations*, repris dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992. (La pagination que nous mentionnons est celle des *Cahiers*).

²⁷ - Ibid. p.92

²⁸ - Ibid.

²⁹ - Ibid.

encore l'être-devant-la-loi, le sujet comme sujet assujetti à la loi et responsable devant elle. On peut en effet reconnaître que Althusser s'est en fait appuyé sur des travaux structuralistes pour cautionner sa polémique contre les philosophes idéalistes du sujet, mais il a aussi repéré que, sur ce point, leur caution était insuffisante. Il a pensé, comme l'explique Pierre Raymond, qu'"à des titres divers, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, Dumézil, renforcés d'un recours méfiant à la linguistique structurale ou, du moins méfiant à Bachelard, et d'un retour, assez vague, à Spinoza, Nietzsche ou Freud, lui permettaient de ne plus faire du "sujet" le centre d'initiatives des phénomènes humains et sociaux, mais un effet plus ou moins épiphénoménal mis en scène par des structures" ³⁰. Et si l'on peut encore parler chez lui de "sujet", ce n'est pas en tant que principe, mais comme un produit. Si l'on veut encore parler de sujet, il convient de parler, non du sujet de l'histoire, mais de sujet *dans* l'histoire, puisqu'il est en fin de compte pour Althusser toujours relatif. A l'égard de Foucault, Derrida adopte une attitude assez similaire. Il s'agit même de déceler au sein du discours foucauldien une histoire de la subjectivité qui, malgré certaines déclarations massives sur l'effacement de la figure de l'homme, n'a certainement pas contribué à "liquider" le Sujet dans son ensemble mais avant tout

³⁰ - "La théorie et son dehors. Structuralisme, épistémologie, marxisme: les trois grands domaines de la pensée althusserienne", *Magazine littéraire*, Althusser, Novembre 1992, N°304, p.44. Voir de Louis Althusser, *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976. Nous nous permettons également de renvoyer à Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

le vieux sujet de connaissance qui se trouve destitué de ses pouvoirs de constitution première. Le sujet rationnel dans ses pouvoirs de constitution progressive des savoirs se trouve contourné par des systèmes de contraintes anonymes et des réalités historiques³¹. Ce qui ne signifie pas pour autant une mort pure et simple de tout sujet puisque le moment ultime de la réflexion de Foucault semble d'ailleurs marquer le retour d'un certain sujet éthique¹¹⁷. Le sujet ne disparaît pas, c'est son unité, "trop déterminée, qui fait question, puisque ce qui suscite l'intérêt et la recherche, c'est sa disparition (c'est-à-dire cette nouvelle manière d'être qu'est la disparition) ou encore sa dispersion qui ne l'anéantit pas, mais ne nous offre de lui qu'une pluralité de positions et une discontinuité de fonctions"¹¹⁸. Au sein de ces deux opérations, le sujet n'est jamais à proprement parler "liquidé". Il n'est que réinterprété. Et il en est de même pour Heidegger. Force est d'admettre que pour ce dernier, l'époque qui s'achève est avant tout celle de la métaphysique de la subjectivité. La fin de la philosophie constitue la sortie hors de cette métaphysique.

³¹ - *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

¹¹⁷ - Voir en particulier le *Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. Foucault y propose la généalogie d'une éthique qui remonte à l'Antiquité sans cependant appliquer la conduite morale de cette époque à la nôtre. L'éthique contribue à la formation d'un sujet qui se constitue comme une oeuvre d'art. On est alors loin d'une conception "intellectualiste" du sujet, loin aussi du sujet constituant: " ...c'est ce thème du souci de soi, consacré par Socrate, que la philosophie ultérieure a repris et qu'elle a fini par placer au coeur de cet "art de l'existence" qu'elle prétend être. C'est ce thème qui, débordant son cadre d'origine et se détachant de ses significations philosophiques premières, a acquis progressivement les dimensions et les formes d'une véritable "culture de soi" ". p.59.

¹¹⁸ - Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p.29.

Néanmoins, selon Derrida, cette "sortie" n'est pas une sortie³²: elle se laisse assimiler ni à un passage au-delà, encore moins à une liquidation. Pour ce qui concerne le "premier Heidegger", Derrida discerne ainsi une analogie "à traiter très prudemment" entre la fonction du Dasein dans *Etre et temps* et celle du sujet dans un dispositif "ontologico-transcendantal"³³: "Le Dasein est irréductible à une subjectivité, certes, mais l'analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendantale. Le Dasein et ce qui y répond à la question "qui"? vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du "sujet", du cogito et "*Ich denke*" classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, "appel" (*Ruf*) vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire (*Schuldigssein*), etc."³⁴. Derrida en vient également à développer ce

³² - " 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", p.93

³³ - Ibid. p.93.

³⁴ - Derrida ne voit pas la nécessité de garder le concept de "sujet", ni de s'en garder: "je garde provisoirement le nom (de sujet) comme index dans la discussion mais je ne vois pas la nécessité de garder à tout prix le mot du sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question". "Après le sujet...", p.274. Pour un approfondissement de cette question de la subjectivité chez Heidegger, voir François Raffoul, *Le problème de la subjectivité dans Sein und Zeit*, Thèse de l'EHESS, Paris, 1995: "Il n'y a pas deux pensées, l'une subjectiviste, l'autre "déshumanisée", mais une pensée unique, bien que polymorphe, qui vise à dire la co-appropriation (*Er-eignis*) de l'être et de l'homme. Le même du moi-même ou du toi-même, la même de la mienneté annonce le même ou la même de l'*Ereignis* "où" l'homme et l'être sont transpropriés l'un à l'autre. Se confirme ici la profonde continuité de la pensée de Heidegger, dans la perspective, selon la formule de Dominique Janicaud, d'un approfondissement du fil du soi, c'est-à-dire, au fond, du propre lui-même: de l'égoïté à la mienneté, de la mienneté au Soi-même, du Soi-même à l'appropriation de l'*Ereignis*; depuis "l'authentique impulsion du questionnement philosophique" s'orientant sur le sujet dans les *Problèmes fondamentaux de la*

jugement pour le "dernier Heidegger": "quels qu'aient été les mouvements de la pensée de Heidegger après *Sein und Zeit* et après l'analytique existentielle, ils n'ont rien laissé 'derrière', rien 'liquidé' "³⁵. Sur ce point il nous semble toutefois important d'apporter une nuance. Car ce qui caractérise en grande partie l'écriture poétique du "dernier Heidegger", c'est bel et bien un effacement pour le moins prégnant du sujet. Nous avons vu en effet que si l'ouverture au monde s'effectue poétiquement, c'est par un effacement de toute instance subjective encore plus radical qu'au niveau du Dasein toujours susceptible de revenir à lui-même. Derrida demeure pourtant convaincu que le sujet n'est pas pour autant l'objet d'une liquidation et refuse de s'engager dans un débat qui la postulerait: "Je n'accepterais pas d'entrer dans une discussion au cours de laquelle on supposerait de savoir ce qu'est le sujet, ce 'personnage' dont il irait de soi qu'il est le même pour Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser et quelques autres, qui tous s'entendraient à le 'liquider' "³⁶. La discussion commence en fait à intéresser Derrida au moment où, au-delà de la confusion que provoque une telle rumeur, on en vient à une question profonde: si à travers une série de stratégies variées et différenciées, le "sujet" s'est vu réinterprété et décentré, que deviennent les problématiques qui semblaient

phénoménologie jusqu'aux dernières méditations sur l'*Ereignis*, depuis la temporalité de Dasein jusqu'au "propre du temps", depuis la finitude du "sujet" jusqu'à "la finitude en elle-même: finitude, fin, limite, le propre - être dans l'abri du propre", une "même" méditation de l'appropriation se poursuit et s'approfondit, méditation dont la mienneté n'aura été que la première approximation" (p.642).

³⁵ - Ibid. p.93.

³⁶ - Ibid.

présupposer une détermination classique du sujet (objectivité scientifique ou autre, éthique, droit, politique, etc.) et surtout "qui ou qu'est-ce qui 'répond' à la question 'qui' ?"³⁷. Il faut ici évidemment tout mettre en oeuvre pour éviter de reconstruire ce qui aurait été déconstruit. Cela est d'autant plus justifié pour Derrida lui-même. Ce serait en effet certainement occulter la subtilité de la tâche que se fixe Derrida que de chercher à réintroduire simplement le "sujet" sous une forme classique ou husserlienne au sein du discours déconstructiviste qui se veut profondément transgressif. Reconnaisant l'amplitude du choix à l'oeuvre dans la lecture déconstructrice, François Laruelle et Rudy Steinmetz se rejoignent dans leurs commentaires pour souligner que ce choix est loin d'être foncièrement indifférent. Il ne s'agit pas là d'une extériorité radicale, mais d'une extériorité encore voulue, assumée malgré tout par la décision qu'elle devait entamer irréductiblement³⁸. Au contraire, le choix semble intervenir *violemment*. Cette violence minimale traduirait l'intervention d'une subjectivité, d'un cogito qui s'affirmerait en même temps qu'il affirmerait l'arbitraire d'une décision. Il y a ainsi une responsabilité cachée qui déterminerait le mouvement du langage. L'éthique du langage (le langage n'ayant plus à représenter l'être mais à accueillir l'autre, le langage comme altérité, comme systèmes de différences, comme *différance*) est ouverte au risque de sa perte, au

³⁷ - Ibid. p.66

³⁸ - François Laruelle, *Les philosophies de la différence*, Paris, PUF, 1986, pp.125-128.
Rudy Steinmetz, *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck, 1994, pp.45-78.

rapatriement égologique et à l'épreuve d'une parole décidante et opérante dans sa décision. Dès lors que la réappropriation onto-théologique est toujours possible et sans doute inévitable tant qu'on parle, il faut admettre que, tout en cherchant à s'en départir, il est impossible d'échapper à l'ordre de la présence à quoi non seulement tout revient mais aussi à partir de quoi tout advient: "pratiquez donc une coupure". Si l'on ne peut déroger à cette injonction, si la défaillance de l'indivision est inévitable, alors fatal est le triomphe d'une décision éthique qu'il nous faut historiquement assumer pour que *quelque chose* arrive³⁹. C'est en ce sens que selon Rudy Steinmetz une subjectivité doit encore et toujours opérer dans la déconstruction. La subjectivation serait constitutive de la désobjectivation. Le but est alors de montrer que la pensée derridienne ne parvient pas à dissoudre le sujet, en affirmant que la déconstruction elle-même suppose le travail d'une subjectivité. Ceci, à partir du moment où le philosophe doit parler ou écrire, il est conduit à admettre la persistance de son propre égocentrisme linguistique. En d'autres termes, il doit reconnaître, dans le moment précis où il parle ou écrit, ce qu'il est obligé de faire, ce que Benveniste appelle la "coïncidence de l'événement décrit avec l'instance de discours qui le décrit"⁴⁰, et, dans cette coïncidence, l'actualité de sa

³⁹ - Ibid., "La décision", p.67. Précisons que cette lecture critique de Derrida sur cette question du sujet est aussi abordée par François Nault dans une thèse de Doctorat intitulée, *Écriture et métaphysique: Dire Dieu après la déconstruction*, Université Laval, 1998. L'auteur ne souligne pas cependant selon nous suffisamment la critique que Derrida adresse à l'idéalisme husserlien qui invalide avec encore plus de pertinence cette réhabilitation de l'ego chez Derrida.

⁴⁰ - *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974. p.262. "C'est dans

propre référence personnelle en laquelle se remplissent les formes vides du langage. De sorte que même si les signes flottent dans une sorte de vacance fonctionnelle en attente de remplissement, aucun signe ne peut traverser le désert de la langue sans voir poindre à l'horizon de la locution une identité subjective à laquelle il finit par se rattacher ou qui le rattache à elle: "on peut, par conséquent, retourner la proposition derridienne et affirmer que le non-sujet est encore une figure du sujet (linguistique) – fût-ce sous une forme négative"⁴⁰ L'enracinement égologique semble par conséquent inévitable. Or à ce niveau, se trouvent visiblement occultée l'idée que *ça se déconstruit* sans jamais se rassembler dans une décision proprement dite. La déconstruction est un événement qui n'attend aucune délibération. Elle est ce paradoxe. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de commencement propre de la déconstruction. L'entame de la déconstruction, qui n'est pas une décision volontaire ou un commencement absolu, n'a pas lieu n'importe où, ni dans un ailleurs absolu: "Entame, justement, elle s'enlève selon des lignes de forces et des forces de rupture localisables dans le discours à déconstruire. La détermination topique ou technique des lieux et des opérateurs les plus nécessaires (amorces, prises, leviers, etc.) dans une situation donnée dépend d'une analyse historique. Elle se fait dans le mouvement général du champ, elle n'est jamais épuisée par le calcul conscient d'un

l'instance de discours où *je* désigne le locuteur que celui-ci s'énonce comme "sujet". Il est donc vrai à la lettre que le fondement de la subjectivité est dans l'exercice de la langue", Ibid.

⁴⁰ - *Les styles de Derrida*, p.75.

"sujet"⁴¹. Si la déconstruction refuse un tel principe de maîtrise c'est en marquant une distance critique à l'égard du sujet classique mais aussi, nous l'avons évoqué, à l'égard de l'ego husserlien. Celui-ci ne semble en fait pas à même de respecter les divers effets de sens qui peuvent être produits par une structure linguistique à l'intérieur de laquelle le sujet phénoménologique n'intervient pas comme maître ou donateur de sens⁴². En l'occurrence, les analyses de Derrida s'avèrent fidèles aux thèses de Saussure pour qui la langue n'est pas une fonction que le sujet parlant pourrait totalement maîtriser: "la langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement"⁴³. Il s'ensuit une profonde insistance sur l'indépassable secondarité du sujet qui rompt fondamentalement avec la figure du sujet présence à lui-même. Ce qu'on appelle le sujet parlant n'est plus celui-là *même* ou celui-ci *seul* qui parle. Il se manifeste dans une irréductible secondarité en cherchant en vain une place toujours manquante⁴⁴. Certaines affinités deviennent désormais perceptibles entre la linguistique structurale et la

⁴¹ - *Positions*, p.109.

⁴² - L'analyse de Michel Foucault est à cet égard éclairante; ("Structuralisme et poststructuralisme" dans *Dits et écrits*, Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 1980-1988, tome IV, p.435): "Et lorsque Lacan, à peu près au moment où les questions du langage commençait à se poser, a dit: vous aurez beau faire, l'inconscient tel qu'il fonctionne ne peut pas être réduit, aux effets de donation de sens dont le sujet phénoménologique est susceptible, Lacan posait un problème absolument symétrique de celui que posaient les linguistes. Le sujet phénoménologique était une seconde fois, par la psychanalyse, disqualifié comme il l'était par la théorie linguistique".

⁴³ - *Cours de linguistique générale*, p.30.

⁴⁴ - *L'écriture et la différence*, p.265.

psychanalyse. Car Freud n'est pas sans s'approcher d'une telle conception du sujet. L'hypothèse de l'inconscient représente en effet aussi une remise en question fondamentale de toute tentation de maîtrise dans la vie de la conscience. Il s'agit pour Freud de démontrer l'impossibilité de parvenir à un sujet autonome. La psychanalyse constitue en ce sens la découverte que notre moi nous met en présence d'une étrangeté radicale qui rend impossible toute espèce d'homogénéité. Elle renforce par conséquent l'idée que nous sommes toujours étrangers à nous-mêmes⁴⁵. Or c'est dans ces conditions que viennent se confirmer les réticences de Derrida à parler de sujet. Le sujet de l'écriture n'existe pas pour Derrida, cela bien sûr, si nous l'entendons comme le centre d'une décision réfléchie. Le sujet se trouve fondamentalement décentré et doit par conséquent être pensé comme second, ne se suffisant véritablement jamais à lui-même. Si Derrida considère l'événement psychanalytique comme fondamental, il entretient néanmoins un rapport critique avec la pensée freudienne. Il craint en fait notamment qu'une doctrine de l'inconscient corrobore, de manière paradoxale, l'identité du sujet. Car si il devient question de reconnaître des forces inconscientes, c'est toujours essentiellement en vue de les maîtriser, de mieux les rattacher à un sujet devenu plus présent à lui-même et ainsi sans doute plus éloigné de ses potentialités créatrices¹¹⁹. A cet égard,

⁴⁵ - Voir en particulier, *"L'inquiétante étrangeté" et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.

¹¹⁹ - Ce qui est parfaitement illustré par Georges Gusdorf: "A Rainer Maria Rilke, souffrant d'anxiétés existentielles, ses amis conseillèrent d'aller consulter le psychiatre viennois; le poète répondit que pour rien au monde il ne recourrait aux bons offices du célèbre

toute la discussion du principe de plaisir tourne essentiellement autour de sa maîtrise dans une négociation entre des processus primaires et la réalité. Freud parle même d'une pulsion de maîtrise: "Les processus primaires se distinguent des secondaires par deux traits. D'une part bien entendu, ils sont absolument originaires. D'autre part, ils peuvent engendrer des sensations "beaucoup plus intenses" que les processus secondaires. Beaucoup plus intenses dans les deux directions, celle du plaisir ou celle de déplaisir. Or si la *Bindung* est le remplacement violent (...) du primaire par le secondaire, de l'originaire par le supplémentaire, si cette déposition ou cette transposition (*Umsetzung*) assure seule la maîtrise du PP, on en arrive à un résultat fort paradoxal, à ce que Freud nomme pudiquement "un résultat qui au fond n'est pas si simple" (*im Grunde nicht einfachen Ergebnis*): c'est en limitant l'intensité possible du plaisir ou du déplaisir que le PP conquiert sa maîtrise"⁴⁶. Constatant cet effet de modération, Derrida n'est pas dès lors sans rejoindre l'idée lacanienne qui a contribué à accentué la division interne du sujet, et qui a rendu par conséquent toujours plus difficile sa maîtrise¹²⁰. Pour Lacan, la tâche

thérapeute; il redoutait, débarrassé de ses troubles, de se trouver aussi guéri de sa poésie. Réaction exemplaire: l'écrivain craint d'être, par le ministère de l'exorciste, réduit au statut de l'homme normal; or son démon est aussi son génie, et la véritable aliénation serait pour lui d'être dépouillé de sa personnalité profonde. Son mal est sa ressource, ainsi que l'enseignait avant lui le sens romantique de la vie", *Lignes de vie 2, auto-bio-graphie*, Paris. Odile Jacob, 1991, p.103.

⁴⁶ - *La carte postale, de Socrate à Freud*, "Le facteur de la vérité", Paris, Aubier-Flammarion, 1980, pp.426-427.

¹²⁰ - Le discours le plus proche et le plus déconstructible, le plus à déconstruire alors, était celui de Jacques Lacan". "C'est un hommage ambigu", de noter Jacques Félician: "Cette ambiguïté tient-elle seulement à ce qu'il repère comme chiasme chez Lacan, soit le

herméneutique psychanalytique consiste moins à rendre l'inconscient conscient ou à réduire le Je irréfléchi au moi réfléchi, qu' à "reconduire une perturbation motivée par la défense du *ça* dans le champ fondamental de ce *sujet absolu* auquel Lacan attribue le mode d'être presque mystico-médiumnique qu'est le *être*"⁴⁷. Pour Lacan comme pour Derrida, le sujet "authentique" est profondément dominé par la discontinuité, par une béance qui précède l'ontologie. Le sujet se trouve là où *ça parle*. La pensée lacanienne se réclame d'une fidélité absolue aux idées essentielles de l'enseignement freudien qui tiendrait dans la mise en évidence de l'importance déterminante du langage et du symbolique. Bien que fondée, cette prétention outrepassse l'apport de Freud à partir du moment où chez Lacan, le langage, sous sa forme du *Sa*, occupe toute la place et expulse le référé. Le *Sa*, la structure, devient premier. *Sé* et *référé* sont seconds et illusoires: "Le symbole, écrit Lacan, se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir"⁴⁸. La proximité théorique entre Derrida et Lacan paraît incontestable malgré beaucoup de silence et même parfois de dédain. On ne saurait nier, écrit Manfred Frank, "que les conceptions de Derrida, Deleuze ou Foucault relatives au sujet jamais n'auraient été possibles sans la stimulation fondamentale

croisement de "sa reconstitution philosophante de la psychanalyse" et d'un questionnement critique "mettant en oeuvre le plus vif de la philosophie, de la linguistique, de l'anthropologie, les déplaçant et les reformalisant à son tour de façon générale"? "Questions à Jacques Derrida, *Césure, Revue de la convention psychanalytique*, "destins du savoir". numéro composé par Jacques Félician et Pierre Ginesy, n°1, 1991, p.196.

⁴⁷ - Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néostructuralisme ?*, p.216.

⁴⁸ - *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.237.

des *Ecrits* de Lacan que, chacun à sa manière et souvent s'en opposant au maître, tous ont repris et transformés"⁴⁸. Derrida justifie partiellement l'absence de référence à Lacan dans ses ouvrages, en mettant en avant un motif "personnel" lié aux agressions dont il aurait été l'objet de la part de Lacan⁴⁹. S'ajoutent évidemment à cela des problèmes théoriques. Si pour Derrida, Lacan n'est pas tombé dans le sémantisme naïf d'une interprétation mécanique de l'inconscient – il a même contribué à lutter contre ce risque auquel la psychanalyse a très souvent succombé⁵⁰ – il n'est pas toutefois parvenu à se libérer absolument de cette figure. Le sémantisme de Lacan se révèle avant tout dans sa volonté de vérité, non seulement en ce qui concerne, en général, la psychanalyse dans son rapport à Freud, mais également, et de manière plus particulière, dans le cas de la nouvelle d'Edgar Poe

⁴⁸ - Ibid. p.214.

⁴⁹ - Derrida: "Dans les textes que j'ai publié jusqu'ici, l'absence de référence à Lacan est presque totale. Cela ne se justifie pas seulement par les agressions en forme ou en vue de réappropriation que, depuis la parution *De la grammatologie* (...) Lacan a multipliées, directement ou indirectement, en privé ou en public, dans ses séminaires et, depuis cette date, je devais le constater moi-même à la lecture, dans presque *chacun* de ses écrits (...). Cette crispation du discours – que j'ai regrettée – n'était pas insignifiante et elle appelait, là aussi, une écoute silencieuse". *Positions*, pp.112-113.

⁵⁰ - Lacan: "Freud sait toute la fragilité des moires de l'inconscient concernant ce registre, quand il introduit le dernier chapitre de *La science des rêves* par ce rêve qui, de tous ceux qui sont analysés dans le livre, a un sort à part rêve suspendu au cadavre de son fils tout proche, de son fils mort. Le père succombant au sommeil voit surgir l'image du fils, qui lui dit *Ne vois-tu pas, père que je brûle?* Or, il est en train de brûler dans le réel, dans la pièce à côté. Pourquoi donc soutenir la théorie qui fait du rêve l'image d'un désir, de cet exemple où, dans une sorte de reflet flamboyant, c'est justement une réalité qui, quasiment calquée, semble ici arracher le rêveur à son sommeil?" "Du sujet de la certitude", *Le Séminaire*, Livre XI, Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse, Texte établi par Jacque-Alain Milner, Paris, Seuil, 1973, p.42.

dont le contenu se trouve déterminé selon la dimension de la *lettre en tant que vérité de son trajet*. Pour Derrida, une telle opération de reconduction à la vérité n'est évidemment possible que si l'on présuppose une vérité (de la lettre). En ce sens, ce n'est pas par hasard mais par nécessité que Lacan envisage les caractères propres de la lettre dans son *indivisibilité* et dans son rapport avec le *lieu*: "Mais ce que le *Séminaire* tient à montrer finalement, c'est qu'il y a un seul trajet *propre* de la lettre qui retourne vers un lieu déterminé, toujours le même et qui est le sien (...). *Car le signifiant-lettre, dans la topologie et dans la sémantique psychanalytico-transcendantale* auxquelles nous avons affaire, a un lieu et un sens propres qui forment la condition, l'origine et la destination de toute circulation, comme de toute logique du signifiant"⁵¹ S'il y a un sémantisme chez Lacan, c'est bien à ce niveau. Il n'est donc pas tout à fait "naïf". Le style de Lacan est fait pour déjouer tout accès à un contenu isolable et à un sens univoque. Il demeure toutefois régi par une logique de la vérité logique et de la signification. Qui plus est, occupé à évaluer la vérité du récit d'Edgar Poe, Lacan fait l'économie des enjeux de la narration et toute la scène narrative. Quelque chose manque dans l'analyse de Lacan: "On pourrait croire, à un moment donné, que Lacan s'apprête à tenir compte de la narration (narrante), de la structure complexe de la scène d'écriture qui s'y joue, de la place si curieuse du narrateur. Mais cette place une fois entrevue, le *déchiffrement analytique* l'exclut, la

⁵¹ - *La carte postale*, pp.464-465. Edgar Poe, *La lettre volée/ Double assassinat dans la rue Morgue*, Nouvelles traduites de l'américain par Charles Baudelaire, Paris, Larousse,

neutralise (...). Il manque une scène. Quand il en voit deux (...) il y en a trois"⁵² . Lacan tend ainsi vers la vérité en ne tenant pas compte de l'écriture en tant qu'espace où la lettre peut advenir. Fermant la scène du texte à sa *narration narrée*, il réduit la vérité du texte à son contenu, à l'adhérence de son contenu dont la vérité, comme sa propriété, comme l'explique Silvano Petrosino, est "saisie hors du champ qui la précède et l'excède en la rendant possible"⁵³ . Quelque chose manque donc dans l'analyse de Lacan puisque c'est finalement une forme de clôture et de repli sur soi qui l'emportent sur le jeu de l'écriture. Son occultation suit ici un mouvement de retour sur soi. La relation que Derrida entretient avec la psychanalyse, tant sous sa forme freudienne que lacanienne, demeure donc pour le moins ambiguë et problématique, attachée à certaines grandes résistances. Relation qui apporte à Derrida sans néanmoins le satisfaire totalement sur cette délicate question du sujet qui demeure encore pleinement ouverte. Or est-ce que la question du sujet telle qu'elle se déploie chez Gadamer ne pourrait pas venir "paradoxalement" enrichir un tel questionnement?

1992.

⁵² - Ibid.

⁵³ - *Jacques Derrida et la loi du possible*, p.98. Jacques Lacan, *Ecrits*. Paris, Seuil, 1970.

II. 3 Gadamer : vers une herméneutique de soi.

A) - Le soi et l'altérité dans l'écriture de l'Histoire:

Comme nous avons pu l'observer à la fin de notre chapitre consacré de manière plus spécifique à Gadamer et Derrida (Chap.II. II.3/Deuxième partie), il s'avère que malgré ses efforts, l'herméneutique gadamerienne ne réponde pas de manière aussi emphatique que Derrida ou Lévinas à l'appel de l'autre. Cependant, que devons-nous penser de la place que Gadamer continue, en dépit de cette situation, d'accorder à l'altérité puis à l'autre ? Ne doit-on pas dès à présent revenir sur certains acquis "éthiques" impliqués non seulement par la compréhension en général, mais aussi par celle qui est instaurée par l'écriture ?

Au cours du premier chapitre de *Herméneutique et grammatologie*, Jean Greisch nous rappelle qu'au niveau de la description phénoménologique de l'expérience herméneutique, le principe de l'histoire de l'effectivité est lié à deux concepts qui se rattachent l'un à l'autre: le concept de situation et celui d'horizon⁵⁰ sont deux concepts qui ne se laissent plus comprendre à partir du schéma sujet-objet. Parce que la "situation" n'est pas simplement une "position" à l'intérieur d'un déroulement,

¹²⁶ - Ibid.

parce que l'horizon ne nous enferme pas, mais se meut avec nous, la compréhension devient possible pour Gadamer comme fusion des horizons. Dans l'acte du comprendre a lieu une véritable fusion des horizons, qui réalise la relève de l'horizon simultanément avec son projet. La mise en œuvre contrôlée de cette fusion, "nous la désignons comme tâche de la conscience de l'histoire de l'effectivité"⁵¹. Ainsi, nous comprenons que l'histoire est "effective" que dans la mesure où ce qui advient n'est jamais totalement fini, et peut nous interpeller d'une manière toujours différente⁵². De plus, la fusion signifie que nous ne sommes pas réduits au même, ni à un horizon unique, mais au contraire souligne un jeu de tension entre le propre et l'étranger, entre le proche et le lointain. Le jeu de la différence est de cette manière intégrée à la mise en commun. Aussi, malgré une forme d'opacité historique, le sens des événements passés nous arrive, et arrive à nous atteindre. Dans ce sens, le principe évoqué, écrit Jean Greisch, comporte

¹²⁷ - Jacques Derrida et la loi du possible, p.98.

⁵⁰ - Vérité et méthode, pp.285-290.

⁵¹ - Ibid. p.288.

⁵² - L'herméneutique interiorise en effet l'idée que le sens ne peut que demeurer attaché à l'influence de l'histoire sur notre conscience finie et de son inscription inéluctable dans la tradition; la conscience herméneutique se veut ainsi rattachée à de l'altérité. Voir sur ce point Luc Langlois: "... elle sait que sa recherche de sens, qui ne peut jamais se résoudre dans une possession définitive, implique une ouverture maintenue à l'altérité (du texte ancien à interpréter, mais aussi d'autrui, qui peut toujours m'apprendre quelque chose), ouverture qui est la marque insigne du dialogue véritable". "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et méthode*", p.71, *Laval théologique et philosophique*, *L'herméneutique de Gadamer*, vol. 53, Février 97.

également une "certaine dimension *éthique* (c'est nous qui soulignons)"⁵³. En effet, l'idée d'une conscience de l'effectivité de l'histoire implique de se comporter de manière responsable face à l'histoire, de même que nous nous comportons de manière responsable vis-à-vis d'autrui que dans la mesure où nous respectons le fait qu'il puisse nous interpeller. C'est là une condition de l'éthique amplement énoncée par Lévinas. Parce que le sujet comme tel commence dans l'altération, rien, écrit Guy Petitdemange, ne paraît en vérité pour lui hors de cette inversion en lui que fait la priorité de l'autre. "hors de cette courbure de l'espace et de cette modification de toutes choses et de soi qu'opère le visage de l'autre"¹²⁸. Il se produit alors une correspondance étroite entre la reconnaissance d'autrui en tant que autre et celle accordée à l'altérité de l'histoire: "Laisser parler l'histoire, explique Jean Greisch, la laisser nous interpeller, au lieu de l'interroger sans fin, comme le fait la raison historique, telle pourrait être la maxime du *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Cela exclut d'emblée la possibilité que l'altérité, l'étrangeté de l'histoire ne soit rien d'autre que cette expérience des choses qui ne nous disent plus rien !" ⁵⁴ Or si l'histoire peut nous dire encore quelque chose, c'est en grande partie grâce à l'écrit qui lui permet de parler de manière toujours nouvelle, différente. L'écriture accompagne en ce sens l'interpellation historique. Loin d'annihiler son mouvement.

⁵³ - *Herméneutique et Grammatologie*, p.57.

¹²⁸ - "Éthique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Lévinas", *Recherche de science religieuse*, Janvier-Mars, 1976, T.64, N°1, p.89.

⁵⁴ - *Herméneutique et Grammatologie*, p.57.

elle suit son évolution irréductible en favorisant ainsi l'épanouissement de son altérité. Tout ce qui est transmis par écrit permet au passé de nous interpeller toujours davantage en épousant le présent¹²⁹. Il y a donc dans l'écriture une coexistence unique du passé et du présent, dans la mesure où une conscience présente accède librement à toute médiation écrite. Ne dépendant plus de la transmission orale, médiatrice entre la connaissance du passé et la réalité présente, mais se tournant directement vers la tradition littéraire, la conscience qui comprend acquiert vraiment une possibilité de déplacer et d'élargir son horizon, et d'enrichir ainsi son monde de toute dimension nouvelle de profondeur⁵⁵. La lecture dépasse alors l'expérience que procure les voyages et l'expérience de mondes étrangers. Car elle est déjà elle-même étrangère, tout en rendant possible un retour sur soi immédiat. Le lecteur qui se plonge dans une littérature étrangère conserve à chaque instant la liberté de revenir à lui-même, il est ainsi "en même temps ici et là-bas"⁵⁶. De la sorte, tout en favorisant l'expression de l'histoire dans son altérité, l'écriture nous enrichit de son étrangeté et de son irréductibilité. La conscience parvient seulement de cette façon à une pleine possession d'elle-même: "C'est dans l'écrit

¹²⁹ - Cf. Michel de Certeau: "Une société se donne ainsi un présent grâce à une écriture historique. L'instauration littéraire de cet espace rejoint donc le travail qu'effectuait la pratique historique. Substitution de l'être absent, renfermement du mauvais génie de la mort, le texte historique a un rôle performatif. Le langage permet à une pratique de se situer par rapport à son *autre*, le passé. En fait, il est lui-même une pratique. L'historiographe se sert de la mort pour articuler une loi (du présent)". *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p.119.

⁵⁵ - *Vérité et méthode*, p.412.

(*Schriftlichkeit*) que la langue acquiert sa véritable spiritualité, car, face à la tradition écrite, la conscience qui comprend est parvenue à sa pleine souveraineté. Dans son être, elle ne dépend de rien. Ainsi, la conscience qui lit est en possession virtuelle de son histoire"⁵⁷. Cette possession (relative)de soi face à l'histoire et sa transcription écrite contredit cependant tous les schèmes solipsistes: c'est toujours en effet l'étrangeté qui nous fait être nous-mêmes. Ricoeur souligne à cet égard que contrairement à la tradition du cogito et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que "nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et. en général. de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage articulé par la littérature ?"⁵⁸. En ce sens, comprendre, c'est toujours se comprendre devant les textes historiques, non pas pour leur imposer notre propre capacité de comprendre, mais en les laissant nous interpeller. Le texte comme émanation de l'histoire doit être laissé à lui-même. Et si nous l'interrogeons c'est uniquement afin de "recevoir

⁵⁶ - Ibid. p.412.

⁵⁷ - Ibid. p.413.

⁵⁸ -*Du texte à l'action*, p.130. Avant Ricoeur et Gadamer, Cassirer insistait déjà sur la nécessité d'approcher la vie du sujet en se référant au témoignage de ses œuvres. On peut en effet voir chez Cassirer l'un des initiateurs de la phénoménologie herméneutique contemporaine qui met l'accent sur l'historicité indépassable de l'homme, en rupture avec la philosophie du sujet. Cf. *Logique des sciences de la culture*, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joël Gaubert, précédé de "Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture?" par Joël Gaubert, Paris, Cerf, 1991.

de lui un soi plus vaste"⁵⁹ en même temps qu'il nous fait entrer dans ce qui est le plus étranger. Le soi côtoie alors une étrangeté qui se rapproche: "Rien n'est pure trace de l'esprit au même point que l'écriture mais rien non plus n'est aussi dépendant de l'esprit qui comprend. Dans le déchiffrement et son interprétation se produit un miracle: la transformation de quelque chose d'étranger et de mort en quelque chose d'absolument coprésent et de familier. Aucune autre tradition, qui du passé vient à nous ne peut l'égaliser. Les vestiges de la vie passée, les édifices en ruines, les outils, le contenu des tombes peuvent être ravagés par les tempêtes du temps qui les assaillent- mais la tradition écrite, dès qu'elle est déchiffrée et lue, est à tel point esprit pur qu'elle nous parle comme si elle était présente"⁶⁰ Il s'affirme ainsi un paradoxe de l'altérité chez Gadamer, une tension entre le lointain et le propre essentielle à la prise de conscience historique, une volonté de penser l'écriture qui favorise le rapprochement d'un lointain qui jamais ne s'efface et qui demeure toujours porté par l'altérité de son sens. Et c'est en cela que l'écriture comporte ici une dimension explicitement éthique, dans la mesure où elle est elle-même cette tension du même et de l'autre: une tension sans réconciliation, sans synthèse possible. Le sujet se retire alors toujours au profit de l'altérité et de ce qu'elle a d'irréductible. Aussi, se comprendre face au texte, c'est toujours se soumettre à une part d'indicible, encore plus manifeste sans doute à travers

⁵⁹ - *Du texte à l'action*, p.130.

l'expérience poétique, qui ne s'avère pas si fondamentalement éloignée de l'expérience historique. Car si leurs "prétentions" de nous élever à la vérité sont différentes⁶¹, elles demeurent deux expériences où l'altérité prévaut en donnant ainsi à penser autrement le sujet.

B) - Le soi et l'autre dans l'écriture poétique de Paul Celan:

Lorsque Gadamer marque ses distances par rapport à une certaine philosophie du sujet c'est non seulement par rapport à l'idéalisme husserlien, mais aussi dans un contexte théologique dans la mesure où il se demande en référence à Rudolf Bultmann⁶² si le concept d'auto-compréhension est propice à une bonne compréhension du Nouveau Testament. Le concept d'auto-compréhension a alors une structure de passivité spécifique qui ne fait qu'affirmer ses distances à l'égard du concept idéaliste de la connaissance de soi: "Une fois de plus, écrit à ce propos Jean Greisch, tout se décide autour de Hegel et du concept hégélien de l'esprit. Pour Hegel, la perfection de la conscience de soi est la capacité de se reconnaître dans son autre (*WM* 496). Le concept est donc la reconnaissance qui se rend maîtresse d'elle-même dans une auto-transparence absolue (I, 78). Or, ces deux moments se retrouvent également dans l'auto-compréhension: le moment de réflexivité, de

⁶⁰ - *Vérité et méthode*, p.183.

retour-à-soi qui fait de la compréhension un *Erkennen des Erkannten* selon une formule de Boeck (I, 71) et le moment de la reconnaissance ou de la rencontre avec une altérité, la nécessité de vaincre une distance. De ce double point de vue, le concept d'auto-compréhension se rattache à l'idéalisme transcendantal (I, 73)⁶³. Toutefois, Gadamer cherche à penser différemment la structure de ce concept. Pour lui, la reconnaissance de l'altérité n'est plus déterminée par le sujet en tant que tel, puisque le soi ne se possède jamais lui-même, il est toujours traversé par l'histoire, à plus forte raison, nous l'avons déjà vu, lorsque celle-ci est écrite. L'auto-compréhension trouve donc dans l'écrit un véritable support. L'écriture poétique est là pour nous le confirmer et se révèle comme une belle illustration de la dimension éthique de l'herméneutique gadamarienne. Gadamer le confirme à cet égard lui-même: "Mais l'écriture du poète constitue alors effectivement l'activité suprême que vise cette parole en sa gradation, car elle ne signifie pas seulement l'activité du poète: c'est l'activité par laquelle nous participons à ce que nous avons tous à faire, s'il doit y avoir un avenir. *Qui suis-je et qui es-tu ?*"⁶⁴ Cette question accompagne les commentaires que Gadamer propose de Paul Celan et vient souligner un jeu de va-et-vient incessant entre le soi et l'autre, comme pour figurer que ni le soi ni l'autre ne sont pleinement présents à eux-mêmes, qu'ils ne sont donnés par le poète

⁶¹ - Ibid. p.182.

⁶² - Rudolf Bultmann, *Glauben und Verbrechen*, Vol.4, Tübingen. cf. Gadamer, VM p.353.

⁶³ - *Herméneutique et Grammatologie*. p.205.

⁶⁴ - *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaires de Cristaux de souffle de Paul Celan*, Traduit

que pour être ouverts. Gadamer nous explique en effet que le "Je" qui s'exprime dans un poème lyrique ne se rapporte pas exclusivement au "Je" du poète, comme à un "Je" qui serait alors un autre Je que celui du lecteur. Même si le poète "se berce dans les personnages" et s'il s'y distingue aussitôt de la foule, tout se passe comme si ce n'était plus du tout lui-même qu'il avait en tête, mais comme s'il intégrait le lecteur au sein de son Je pour le distinguer de la foule: "Et il en va bien ainsi de son Je pour le distinguer de la foule: "Et il en va bien ainsi chez Celan, là où le "je". me "tu". le "nous" se disent d'une manière dépourvue de toute médiation, aussi floue que les ombres, en changeant constamment. Ce Je n'est pas uniquement le poète mais bien plutôt, dans les termes de Kierkegaard, "cet individu" qu'est chacun d'entre nous"⁶⁵. Dans le poème en effet, la différence se fond entre les mots et dans la générosité des blancs: "La différence du moi et du toi, la différence qui sépare le Je du poète et nous tous que son poème atteint, cette différence avorte"⁶⁶ écrit Gadamer en commentant ces vers:

"DU DARFST mich getrost

mit Schnee bewirten:

sooft ich Schulter an Schulter

mit dem Maulbeerbaum schritt durch den Sommer.

schrie sein jüngstes

de l'allemand par Elfie Poulain, Arles, Actes Sud, 1987, p.88.

Blatt."

"Tu peux en toute quiétude
me régaler de neige:
aussi souvent qu'épaule contre épaule
avec le mûrier je parcourais l'été,
criait sa plus jeune
feuille"⁶⁷.

La différence avorte donc, mais se maintient toujours. Telle est peut-être la nature paradoxale de la différence: "Le Tu est autant et aussi peu Je que le Je n'est Je. On ne veut certes pas dire par là que la différence entre le Je qui parle et le Tu à qui il s'adresse s'estomperait dans cette série de poèmes qui, ici, dit Je et Tu et l'on ne veut pas dire non plus que le Je ne gagnerait pas une certaine détermination au fur et à mesure que progresse cette série"⁶⁸. Ainsi, le Je de chaque lecteur peut prendre sa place dans le Je du poète. La compréhension devient en ce sens soumise à un désaisissement permanent, puisque la conscience du lecteur sort en quelque sorte d'elle-même pour rejoindre celle du poète, tandis que la conscience du poète intègre celle du lecteur. S'opère ainsi un jeu entre consciences qui rend impossible la

⁶⁵ - Ibid.p.15.

⁶⁶ - Ibid.p.22.

⁶⁷ - Ibid.p.18.

⁶⁸ - Ibid. p.16.

renaissance d'une jeune subjectivité pleine et maîtresse d'elle-même. Mieux que jamais la pratique herméneutique demeure fidèle à son idée matricielle selon laquelle la compréhension se porte moins sur une procédure que sur quelqu'un d'autre. Et si c'est bel et bien l'autre qui se trouve ici en jeu, c'est toujours, malgré la distance, sous le mode du tutoiement que cette compréhension s'avère considérée. En cela, Gadamer serait ici plus proche de Martin Buber que de Lévinas. En effet, même l'expérience qui se voudrait la plus solennelle reste liée au "toi" ainsi qu'à la réciprocité: "Sans cette ouverture réciproque, souligne Gadamer, il n'y a pas de lien humain authentique"⁶⁹. Aussi, même l'ouverture à la tradition doit correspondre à "l'expérience du toi"⁷⁰ en cela rester aussi familière que dans l'expérience poétique. Le "Tu" demeure en outre la forme choisie pour parler de l'autre dans les poèmes de Celan et qui sont ainsi fidèles à cette impression de familiarité et de reconnaissance propre à la réflexion de Martin Buber. Si l'autre chez Lévinas est toujours compris sous le mode du vouvoiement, il vient à moi du dehors, s'exprime et m'enseigne pour m'offrir plus que ne je peux lui offrir⁷¹, l'autre chez Buber qui fait sur ce point écho à Celan, demeure en revanche pensé sous l'angle d'une familiarité unissante.

⁶⁹ - *Vérité et méthode*, p.384.

⁷⁰ - *Qui suis-je et qui es-tu?*, p.16

⁷¹ - Lévinas dénonce en effet chez Buber l'idée de réciprocité qui est incompatible selon lui avec l'idée de responsabilité: "Comment maintenir la spécificité du Je-Tu interhumain sans faire valoir le sens strictement éthique sans mettre en question la réciprocité sur laquelle insiste toujours Buber? L'éthique ne commence-t-elle pas lorsque le Je aperçoit le Tu *au-dessus de soi?*", *Noms propres*, p.46.

L'autre comme tu est partenaire ou ami⁷². Aussi, le je devient je qu'en faisant un détour par le tu, qu'en disant tu. Le tu élargit ainsi la conscience du je: la réciprocité est un événement qui se situe entre deux consciences et non à l'intérieur de chacune d'entre elles. Or c'est cet événement de l'entre-deux qui est en même temps l'origine de chacun des deux sujets, l'origine de chaque je. Ce ne sont pas alors pour Buber les individus qui se trouvent à l'origine de chaque je. Or c'est bien ce mouvement de réciprocité que nous pouvons percevoir chez Gadamer lorsqu'il offre de commenter Paul Celan, et qui confirme l'expérience du toi que nous avons déjà rencontrée à propos de la tradition dans *Vérité et Méthode*. L'entre-deux n'a cependant rien d'originel mais ne fait qu'accompagner la vie de la conscience en l'élargissant. Elargissement de la conscience qui atteint autant le lecteur que l'auteur. La réciprocité témoigne d'une responsabilité (qui nous manquait tant jusqu'à maintenant avec Heidegger et Derrida) qui incombe, non seulement à l'auteur mais aussi, au lecteur. Loin d'être passive, la lecture devient alors une véritable *épreuve herméneutique* où s'accroît autrement l'attention et la sollicitude envers l'autre. Une telle épreuve se trouve merveilleusement accentuée par Blanchot.

⁷² - *Je et tu*, Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Avant-propos de Gabriel Marcel. Préface de Gaston Bachelard, Paris, Aubier, 1992.

II.4 Les responsabilités de l'auteur et du lecteur : Blanchot et Gadamer.

Pour Gadamer, il semble que l'écriture appelle un dialogue fondamental entre l'auteur et le lecteur, un va-et-vient entre les consciences, nous l'avons vu avec Celan, à partir de quoi s'engage une véritable *responsabilité* pour le lecteur dans la mesure où "l'écrivain disparaît", c'est là précise Gadamer, le "trait commun à toute 'littérature' ": "Le dit redevient parlant dans la plénitude de son sens lorsque quelqu'un le lit"⁷³; ce que Sartre soulignait au demeurant déjà en écrivant que "l'objet littéraire est une étrange toupie, qui n'existe qu'en mouvement. Pour la faire surgir, il faut un acte concret qui s'appelle la lecture, et elle ne dure qu'autant que cette lecture peut durer. Hors de là, il n'y a que des tracés noirs sur le papier"¹²⁹. Or nous pouvons observer comme une radicalisation de cette participation de la lecture chez Blanchot. Pour lui en effet, le lecteur est celui qui doit "faire parler" un texte depuis un principe d'incomplétude essentiel. Il offre ainsi une véritable radicalisation de la participation du lecteur face à l'écrit. En effet, ce dernier devient détenteur d'un pouvoir absolu: "Qu'est-ce qu'un livre qu'on ne lit pas? Quelque chose qui n'est pas encore écrit. Lire, ce serait donc, non pas écrire à nouveau le livre mais faire que le livre s'écrive ou soit écrit"⁷⁴, il aide en ce sens celui qui écrit. Or c'est précisément ce que fait le compagnon dans *Celui qui ne m'accompagnait*

⁷³ - "Herméneutique et philosophie de l'art", *L'art de comprendre. Ecrits II*. p.179.

pas. qui incarnant le lecteur incite le narrateur à écrire. il le "met à la tâche"⁷⁵. Cela. par le simple fait d'être présent. par sa compagnie qui constitue un appel à se détourner de la mondanéité, à se laisser attirer dans une "communauté" avec le lecteur qui n'apparaît pas après la création mais en elle: il est inhérent à l'expérience de l'écriture. Le lecteur est toujours et déjà là visé par l'auteur. Le lecteur conquiert une part essentielle de responsabilité au sein de l'acte d'écriture lui-même. Car si le livre est là. offert dans sa réalité de papier mais aussi comme tissu de significations établies. l'œuvre est cependant toujours absente et dissimulée. "offusquée par l'évidence du livre. derrière laquelle elle attend la décision libératrice. le *Lazare. veni foras*"⁷⁶. Faire tomber cette pierre pour laisser se glisser quelqu'un semble la mission de la lecture. décider ce qui n'est pas encore écrit. et voir dans ce "pas encore" une chance extraordinaire pour Autrui. Celle qui permet de surgir à tout moment derrière les mots. Le paradoxe de la lecture est donc de se donner à la fois comme plénitude et vide. plénitude matérielle. empirique. et vide idéal qui prépare l'appel de l'autre. Paradoxe néanmoins apparent puisque le vide n'est sans ce plein. comme l'ouverture n'a lieu sans la fermeture: "n'est transparent que ce qui appartient à la plus grande opacité; ne se laisse admettre dans la légèreté d'un Oui libre et

¹³⁰ - *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948, p.48.

⁷⁴ - *L'espace littéraire*, p.214.

⁷⁵ - *Ibid.* p.12.

⁷⁶ - *Ibid.* p.257.

heureux que ce qu'on a supporté comme l'écrasement d'un néant sans consistance"⁷⁷. La lecture est cette rencontre légère et innocente avec les mots, un Oui qui répond à l'accueil offert par l'écrit. Elle caresse ce qui est, elle n'ajoute rien: elle laisse être ce qui est. Cette innocence œuvre en faveur de la liberté de l'écrit, de son ouverture infinie. Car laisser être l'écrit n'est pas l'abandonner à lui-même ou le laisser seul mais l'ouvrir à son propre accomplissement. Blanchot demeure en ce sens fidèle à Heidegger pour qui le Dasein résolu devient à même de *laisser "être"* les autres dans leur pouvoir être le plus propre⁷⁸. Laisser être l'autre, c'est ici lui accorder ce qui lui revient dans son essence. Les preuves de respect n'ont alors pas à se révéler, le respect se révélant de lui-même lorsque chacun se refuse à exercer une quelconque influence. Il s'agit d'être soi sans porter ombrage à l'autre. C'est dans cet horizon que pour Blanchot "la lecture fait du livre ce que la mer, le vent font de l'ouvrage façonné par les hommes: une pierre plus lisse. le fragment tombé du ciel. sans passé. sans avenir. sur lequel on ne s'interroge pas pendant qu'on le voit. La lecture donne au livre l'existence abrupte que la statue "semble" tenir du ciseau seul: cet isolement qui la dérobe aux regards qui la voient, cet écart hautain, cette sagesse orpheline, qui congédie aussi bien le sculpteur que le regard qui voudrait la sculpter encore. Le livre a en quelque sorte besoin du lecteur pour devenir statue, besoin du

⁷⁷ - Ibid. p.258.

⁷⁸ - *Être et temps*, para.60.

lecteur pour s'affirmer chose sans auteur et aussi sans lecteur"⁷⁹. Et même si l'invitation à lire amène parfois le lecteur à rentrer dans un espace où l'air manque et le sol se dérobe, en elle-même, elle demeure foncièrement "tranquille et silencieuse, le milieu pacifié de la démesure, le Oui silencieux qui est au centre de tout orage"⁸⁰. Blanchot va ainsi jusqu'à exprimer que la lecture peut devenir plus positive que la création elle-même car tout en prenant part à la décision, elle reste plus légère et irresponsable. A l'angoisse de Kafka créateur, à la certitude que "La métamorphose est illisible, radicalement manquée", répondent l'aisance et le bonheur du lecteur: "Telle est l'essence de la lecture, du Oui léger qui, bien plus que la sombre lutte du créateur avec le chaos où il cherche à disparaître pour s'en rendre maître, évoque la part divine de la création"⁸¹. La lecture qui rend l'œuvre innocente se rend en ce sens plus fidèle à la création que l'auteur lui-même qui se satisfait de ses certitudes d'avoir tout à fait et tout écrit⁸². Depuis l'absence dont elle procède, la lecture est toujours plus décisive. Elle permet à l'œuvre de parvenir à sa propre présence. Il y a en ce sens toujours un espace offert à l'autre dans l'écrit. Celui-ci n'est jamais saturé

⁷⁹ - *L'espace littéraire*, p.255.

⁸⁰ - *Ibid.*, p.259.

⁸¹ - *Ibid.*, p.260.

⁸² - Nous dépasserons ici l'interprétation proposée par Philippe Mesnard qui considère que l'œuvre chez Blanchot constitue encore une totalité qui demande simplement au lecteur de la compléter sans la modifier, et n'admettrait par principe rien qui lui manque (*Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.173). Car il y a selon nous une incomplétude essentielle, innommée, mais radicale qui permet à l'œuvre d'en appeler immédiatement à l'autre-lecteur. Le lecteur devient alors une véritable condition de possibilité du monde littéraire.

au point de refuser l'hospitalité, il est toujours fondamentalement incomplet, il requiert sans cesse un effort de la part du lecteur pour combler un vide. Le définitif est infini. Il serait donc impropre de penser qu'un texte, même formellement achevé, ne puisse laisser aucune place au lecteur. Gadamer, bien que moins radical, confirme en cela à beaucoup d'égards l'expérience blanchotienne. Ce qui est fixé par écrit s'est en effet détaché de la contingence de son origine et de son auteur en vue de contracter de nouvelles relations: "Des concepts normatifs, comme ceux que seraient l'opinion de l'auteur et la compréhension du premier lecteur, ne représentent, en vérité, qu'une place vide qui se comble au gré des circonstances de la compréhension"⁸³. Il appartient par conséquent au lecteur de combler ce "vide" comme s'il répondait à une invitation silencieuse de l'auteur. Ainsi, même si l'auteur "disparaît", il demeure néanmoins toujours responsable: si il disparaît, c'est "parce qu'il a si totalement déterminé la manifestation langagière"⁸⁴, c'est donc en quelque sorte en étant toujours un peu dans la texture de l'écrit, non pas en instaurant péremptoirement ses règles, mais en étant simplement là, à l'instar du "je" décrit par Celan. Le retrait de l'opinion de l'auteur ne semble dans ses conditions rien à voir pour Gadamer avec sa mort pure et simple. La référence à l'auteur, même (ou parce que) "rudimentaire"⁸⁵, demeure ce qui en l'occurrence apparaît flagrant quand Gadamer étudie la place du "je" dans les poèmes celaniens; même transpercé,

⁸³ - *Vérité et méthode*, p.418.

"soumis"⁸⁶, un sujet reste responsable de ce qui a été écrit. C'est ainsi, à tout le moins, qu'il nous devient possible de définir l'apport de l'herméneutique gadamarienne vis-à-vis de la critique déconstructive du sujet. Ceci dans la mesure où nous n'assistons pas à l'annulation pure et simple du sujet, mais au retrait de sa suffisance. Ce qui permet encore à l'auteur comme au lecteur qui s'y rattache, d'éprouver l'expérience d'une véritable communauté où le "je" s'efface sans pour autant tout perdre de soi, où des liens responsables peuvent encore s'affirmer. Cependant, devons-nous y voir un privilège de l'herméneutique gadamarienne ?

³⁴ - *L'art de comprendre. Ecrits II*, p.179.

⁸⁵ - *Vérité et méthode*, p.418.

⁸⁶ - Selon le mot de Jean Greisch auquel nous faisons référence dès notre introduction.

II.5 Vers une communauté d'écriture : Blanchot et Lévinas.

Si l'expérience de l'écriture ne saurait renvoyer directement à une morale, dans la mesure où elle peut n'être rattachée à aucune exigence normative explicite, elle peut néanmoins être pensée selon une exigence éthique si le terme d'éthique trouve sa justification depuis l'attention privilégiée que nous portons à autrui (nous parlions avec Ricoeur de "sollicitude"). Or c'est là un principe éthique fondamental que nous rencontrons sous une forme plus radicale chez Blanchot et Lévinas. La communauté est un moment essentiel de l'écriture. Communauté où les êtres comme les choses se dédoublent, deviennent leur image: ce que Blanchot détermine comme le *neutre*¹³⁰. Dans ce mouvement de dédoublement, les différences viennent à s'effacer: il n'y a plus alors de moi ou d'autrui dans leur irréductible opposition mais des doubles et des semblables. Le neutre n'est ni moi ni l'autre, mais précisément leur rencontre. L'exigence que pose l'écriture est par conséquent de s'exposer à cette autre version du rapport humain qu'est la communauté, de lui répondre et de lui donner voix. Exigence éthique non seulement parce qu'il s'agit d'un *il faut*, d'un impératif, mais

¹³⁰ - Sur cette notion, voir Manola Antonioli: " Le neutre (*neuter*, ni l'un ni l'autre) n'est pas un troisième genre, est ce "qui ne se distribue dans aucun genre: le non-général, le non-générique, comme le non particulier. Il refuse l'appartenance aussi bien à la catégorie de l'objet qu'à celle du sujet". Il fait signe (trace) vers le territoire d'un rapport de troisième genre à la pensée et au langage, rapport qui met en jeu chaque fois l'inconnu, où se cache l'exemplarité du neutre, sa menace et son scandale pour la pensée et qui nous interroge à partir de l'étrange proximité, sans lieu, entre poésie et pensée (séparées inséparables)". *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, Paris, Kimé, 1999, p.162.

aussi parce qu'elle instaure un rapport sans pouvoir, un rapport où autrui se révèle comme irréductible à mon pouvoir, où il est respecté dans altérité: Par l'écriture (par la littérature, la poésie), nous sommes orientés vers un autre rapport qui ne serait pas de puissance, ni de compréhension, de même de révélation, rapport avec l'obscur et l'inconnu. La communauté se révèle ainsi comme une rupture à l'égard de tout rapport de pouvoir dans la mesure où elle vide ses membres de leur puissance de sujet, en les réduisant à un état de passivité. Blanchot, en cela proche l'expérience lévinassienne, la conçoit comme un dépouillement de toute réalité subjective, comme ce moment où la passivité l'emporte sur l'ego: "S'il y a rapport entre écriture et passivité, c'est que l'une et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet; supposent un changement de temps: supposent qu'entre être et ne pas être quelque chose qui ne s'accomplit pas arrive cependant comme étant depuis toujours déjà survenu"⁸⁷. Ce quelque chose qui ne s'accomplit pas mais qui depuis toujours est déjà survenu. c'est peut-être la trace immémoriale de l'absolument autre, c'est aussi l'écriture qui n'a jamais vraiment commencé bien que l'on n'ait jamais cessé d'écrire. Partir de la passivité pour dire autre chose que l'inverse de l'activité, subvertir les oppositions, telle est la tâche à laquelle se consacre l'écrivain: "Dans la patience de la passivité, je suis celui que n'importe qui peut remplacer, le non-indispensable par définition et qui toutefois ne peut se

⁸⁷ - *L'écriture du désastre*, pp.29-30.

dispenser de répondre par et pour ce qu'il n'est pas: une singularité d'emprunt et de rencontre – celle de l'otage en effet (comme parle Lévinas), qui est le garant non consentant, non choisi, d'une promesse qu'il n'a pas faite, l'irremplaçable qui ne détient pas sa place. C'est par l'autre que je suis le même: l'autre qui m'a toujours retiré de moi-même. L'Autre, s'il a recouru à moi, c'est comme à quelqu'un qui n'est pas moi, le premier venu ou le dernier des hommes, en rien l'unique que je voudrais être: c'est en cela qu'il m'assigne à la passivité, s'adressant en moi au mourir même. (La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis pas moi.)⁸⁸ L'écriture devient elle-même passive. Lévinas, nous l'avons vu, tente dans une langue minée par le même de dire au-delà du dit et du signifié, une altérité radicale. Le langage semble alors devenir contemporain de cette impossibilité qui accentue l'hésitation: "Mais répétons avec Lévinas, écrit Blanchot, bien qu'il privilégie le Dire comme don de signifiante: 'le langage est déjà scepticisme. Ecrire, c'est se méfier absolument de l'écriture. Quelque fondement qu'on se donne à ce double mouvement qui n'est pas aussi contradictoire que sa formulation trop resserrée le donne à lire, il reste la règle de toute pratique écrivante: le "se donner se retirer" a là, je ne dirai pas son application ni son illustration, termes peu adéquats, mais ce qui, de par la dialectique et hors de la dialectique, se justifie en se laissant

⁸⁸ - Ibid. p.35.

dire, dès qu'il y a dire et par quoi il y a dire"⁸⁹. Toutefois, comment ce "je" absolument exposé à autrui, "je" devenu pure passivité, peut-il encore répondre à l'exigence posée par l'écriture elle-même ? Comment peut-il encore être *responsable*?

La responsabilité de l'écrivain est réelle dans la mesure où dans la passivité je suis celui que n'importe qui peut remplacer et "qui toutefois ne peut se dispenser de répondre par et pour ce qu'il n'est pas"⁹⁰. Face à une telle ambiguïté, Lévinas pourrait dire qu'il s'agit d'une responsabilité antérieure à ma volonté: je suis élu responsable avant de l'avoir choisi, je deviens ainsi l'otage de l'autre. Or pour Blanchot, il n'est nullement question de se substituer à autrui précisément parce que la souffrance de l'autre impose une distance irréductible. D'autre part, cette responsabilité impossible n'a pas paradoxalement pour conséquence l'atténuation de la responsabilité mais au contraire, elle l'accroît : il faut répondre de l'impossibilité d'être responsable. C'est la raison pour laquelle la responsabilité, ma responsabilité, est infinie. Responsabilité qui commence lorsque le je de l'écrivain n'est plus rien. C'est aussi en ce sens que l'écriture est communauté: communication précédant tout message, entretien entre l'auteur et le lecteur. *Celui qui ne m'accompagnait pas* est ainsi écrit comme un entretien entre le narrateur et le

⁸⁹ - Ibid., pp.170-171.

compagnon. L'intervalle ouvert entre les deux voix les rapproche en même temps qu'il les éloigne. S'entretenir devient alors un risque de parler aux limites du vide. La présence ne se confond alors pas avec les traits d'une réalité physique déterminée: "Même le visage, dans son inoubliable affirmation visible, n'est pas manifeste, comme peut l'être la parole lorsqu'en elle la présence s'annonce"⁹¹. Ce qui est présent dans l'entretien, c'est précisément ce qui ne se laisse pas saisir ni atteindre, il reste cette distance irréductible qu'il faut préserver si l'on veut maintenir un rapport avec l'inconnu. La communauté littéraire qui s'instaure ainsi semble donc caractérisée par une impossibilité, comparable ici au rapport à Autrui chez Lévinas qui est un rapport au tout autre. A cet égard Timothy Clark écrit : "*The notion of "community" at issue must reject many of the ways in which community is usually understood, for instance as an entity in its own right or as a fusion of individuals in a group. It is a matter of "another form of society which one would hardly dare to call a "community" (p.3). This community, affirming paradoxically the impossibility of community, makes up a form of continual "limit experience" whereby any being "within" it put itself in question and does so through its relation to others*"⁹². Si Blanchot accorde une grande place à la dépersonnalisation, c'est qu'elle constitue la garantie d'un rapport authentique au sein de cette communauté impossible. C'est en

⁹⁰ - Ibid.p.35.

⁹¹ - *L'entretien infini*, p.315.

⁹² - *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's notion and practice of literature*, Cambridge University Press, 1992, pp.138-140.

effet à partir du moment où l'écrivain se dépersonnalise c'est-à-dire qu'il efface chacune de ses particularités subjectives, qu'il peut rentrer en relation avec le lecteur⁹³. Par ce mouvement de dépersonnalisation, l'écrivain devient une simple image, le "je" se dédouble alors en une figure impersonnelle pour néanmoins s'affirmer dans un sens originel comme "quelqu'un sans nom". Mais la fin de *Celui qui ne m'accompagnait pas* illustre avec force un profond paradoxe lorsque le narrateur, pourtant dépersonnalisé, présente son autoportrait à la demande du compagnon:

"Ne pourriez-vous me décrire comment vous êtes?", j'éprouvai un sentiment si vif - sans doute à me retrouver dans la vérité de sa réserve, au moment où je craignais d'en être exclu - que je ne songeai qu'à lui répondre: "Oui, c'est facile." En disant cela, je pensais, en effet, qu'il y avait de l'autre côté de la table, sur le mur, une glace où pourtant je ne songeai pas à me regarder, mais le souvenir de cette glace m'aida à lui dire: "Je crois que j'ai l'air plutôt jeune. - Jeune? Pourquoi? Je réfléchis un instant: "Cela vient de ce que je suis mince." Remarque qui ne parut pas l'atteindre, tant il paraissait occupé à laisser venir à lui, profondément, d'une manière troublante, le mot "jeune" qu'il répéta comme s'il voulait désormais s'y tenir, au

⁹³ - La maîtrise et le pouvoir de l'écrivain étant de trop dans l'œuvre, la première fonction de publication et de la lecture est alors de séparer le livre de son auteur et d'en faire un objet anonyme, impersonnel, qui n'appartient à personne en particulier en même temps qu'il appartient à tout lecteur. Voir Chantal Michel: "La lecture joue ainsi le même rôle que la mer qui polit des galets ou que le vent qui peu à peu efface l'œuvre humaine, car la multiplicité des lecteurs prive l'œuvre de toute forme et de tout sens précis". *Maurice*

point que, comprenant que, de lui-même, il ne le lâcherait plus, je me hâtai, pour s'en détourner, de trouver une autre raison: "Et aussi parce que le visage est très clair", ce qui, en effet, l'attira vivement, tout en l'amenant à élever ce doute qu'il exprima peu après: "Mais n'a-t-il pas aussi quelque chose de sombre?" Je tins bon: "Non, il est peut-être trop nu, formé trop sommairement, mais le regard est clair, d'une clarté qui en effet, étonne, une clarté froide, puis tout à coup brillante, mais la plupart du temps très calme..."⁹⁴. L'autoportrait est alors accompli sous le signe du négatif, il signifie encore et toujours une perte irrémédiable qui entame le moi possesseur. "Mais le narrateur a-t-il seulement un visage, se demande à ce propos Anne-Lise Schoeltle, un moi qui lui appartienne en propre? En se décrivant, il se dédouble et ce double, son portrait, lui vient de l'extérieur. Comme l'être-là vient sur le monde du On ne connaît le monde que par entendre dire, de même le narrateur ne se connaît lui-même, ne parvient à se décrire que par le souvenir de l'image que lui renvoie le miroir (CAP 163), ou plus généralement par l'image qu'ont de lui les autres. En effet, c'est le plus souvent le compagnon qui avance un trait du portrait ("Vous êtes grand, n'est-ce pas?", (CAP 162), que le narrateur ne fait que confirmer. Et lorsque le narrateur propose lui-même un trait marquant, celui-ci s'avère ne pas provenir de lui"⁹⁵. Dans l'écriture, le visage du narrateur lui devient en effet étranger, il devient ainsi étranger à lui-même parce qu'il a tout donné au

Blanchot et le déplacement d'Orphée, Saint-Genough, Nizet, 1997, p.47.

compagnon, au lecteur. L'écrivain-narrateur se trouve pour cette raison confronté à sa propre mort, c'est-à-dire avant tout la mort de ses possibilités de sujet conquérant. C'est dans le négatif que le sujet-auteur est alors défini, ce qui ne signifie pas pour autant sa disparition radicale. C'est là pour nous un élément essentiel. En effet, si Blanchot nous convie à penser l'effacement d'une subjectivité qui s'affirmerait sous une forme autoritaire, l'effacement n'est jamais cependant total puisque le narrateur peut toujours se décrire, même négativement, même de l'extérieur... Le moi suffisant et souverain s'efface donc pour mourir tandis qu'une ipséité et par conséquent une instance "ontologique", opère toujours. Le dépouillement de la subjectivité semble en effet ne pas appeler un retrait radical de l'ipse. Est-ce que d'ailleurs tout rapport authentique et responsable à l'autre qui advient dans l'écriture n'est pas contraint de demeurer attaché à une structure de l'identité comme l'ipse qui ne saurait toutefois être comprise comme une coïncidence à soi? A une structure de l'identité qui serait alors déconstruite et négative?

Car même si l'écriture la plus vaine expose une parole où l'apport personnel paraît aussi réduit que possible, où le sujet s'annonce comme un réceptacle de l'inertie sociale, le soi se dit encore dans une passivité qui n'est en fin de compte qu'*apparente*. Le soi existe puisqu'il écrit, c'est-à-dire puisqu'il assume les efforts et les tensions que l'écriture requiert toujours un peu. Et s'il y a sans doute un degré zéro

⁹⁴ - *Celui qui ne m'accompagnait pas*, pp. 163-164.

de la parole, nous le savons avec le bavardage, il n'y a pas, comme le reconnaît Georges Gusdorf, de "degré zéro de l'écriture"¹³¹. Là-même où le contenu de l'affirmation semble se réduire à néant, quelque chose demeure comme un résidu irréductible, la persistance d'un soi sans laquelle l'écriture ne verrait pas le jour. C'est ce que allons continuer d'observer chez Lévinas puis chez Derrida où des motifs ontologiques persistent non sans accentuer le lien fondamental entre l'écriture et la responsabilité .

⁹⁵ - Maurice Blanchot. *L'écriture comme expérience du dehors*, Genève, Droz, 1995, p.32.

¹³¹ *Lignes de vie 1. Les écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1991, p.418.

Chapitre III

**De l'ouverture non-éthique de l'écriture aux véritables enjeux éthiques de
l'écriture.**

III.1 Lévinas: l'écriture éthique et les tentations ontologiques.

A) - *La récurrence préalable du soi: Ricoeur, lecteur de Lévinas:*

Si, comme nous l'avons vu précédemment, Lévinas entreprend de penser l'écriture pour écrire autrement, dans le contexte radical de *Autrement qu'être*¹, ou de lire autrement, *Au-delà du verset*, le signe demeure cependant toujours hésitant dans ses rapports à Autrui: Le signe, comme le Dire, écrit Lévinas dans un texte consacré à Derrida, est l'événement extra-ordinaire - à contre-courant de la présence - d'exposition, de la sujétion à autrui, c'est-à-dire l'événement de la subjectivité: "Il est l'un-pour-l'autre. Il est signification qui ne s'épuise pas en simple absence d'intuition et de présence... Ce qui à l'analyse déconstructrice apparaît avec vérité comme manquement à soi, et non plus *surplus*- ce serait encore une promesse de bonheur et un résidu d'ontologie - mais le *mieux* de la proximité, une excellence, une élévation, l'éthique d'avant l'être ou le Bien au-delà de l'Être, pour citer encore un vieil auteur"². La radicalité de l'éthique ne semble donc permettre une réhabilitation explicite de l'écrit puisque celui-ci est toujours susceptible de porter un résidu ontologique. C'est toujours la trace du visage qui l'emporte sur le signe. Le

¹ - Cette radicalité est aussi la manifestation d'une certaine violence, comme nous avons pu déjà l'observer. On peut à cet égard constater que c'est le privilège absolu de l'éthique qui implique sans doute une écriture de l'excès. L'obsession pour l'autre s'accorde bel et bien avec un vertige et d'un débordement pour *dire* cet autre.

visage de l'autre, rappelons-le, loin d'être phénomène. se donne toujours comme disparition de toute forme concrète et ne renvoie à rien derrière lui. Autrui comme visage se manifeste donc d'emblée en absolu, absolument secret ... avec la distance infinie de l'Etranger: "Le prochain n'est pas phénomène et sa présence ne se résout pas en présentation et apparoir. Elle est ordonnée à partir de l'absence où s'approche l'Infini: à partir de son Non-lieu; elle est ordonnée, dans la trace de son propre départ"². Un absolu lié à l'injonction biblique. "tu ne tueras point"³. détermine de ce fait l'entrée dans l'éthique (nous l'avons déjà souligné plus haut). L'infini paralyse alors le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant: "Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d'absolument *Autre*: la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique"⁴. Depuis la description d'une telle situation où la transcendance de l'absolument *Autre* prévaut, Ricoeur est amené à discerner dans le discours de Lévinas une double stratégie,

² - *Noms propres*, pp. 88-89.

³ - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.230.

⁴ - Notons que cette entrée dans l'éthique présuppose l'interiorisation du Livre. Catherine Chaliel: "La certitude de cette vocation désintéressée ne se comprend pas en référence à l'être-au-monde de l'homme puisqu'elle le contrarie radicalement, mais elle prend sens à partir du Livre grâce auquel une intériorité s'éveille à sa destinée humaine, et elle devient impérieuse dans le face-à-face avec autrui. Comme si le visage humain, toujours menacé par la violence et inéluctablement voué à la mortalité, constituait un vibrant témoignage des paroles du Livre". *Lévinas. L'utopie de l'humain*, p.109, Albin Michel, 1993.;

⁵ - *Totalité et infini*, p.173.

celle du recul à l'en deçà puis celle de l'hyperbole destinée à se déprendre du prestige ontologique de la conscience autopositionnelle. La première stratégie esquisse un mouvement de recul à l'en deçà, à savoir un glissement du Dit vers le Dire, que nous avons au demeurant déjà constaté au niveau de l'écrit. Cette requête qui fait trace de "je ne sais où" est "an-archique". antérieure à toute antériorité à toute antériorité représentable. Un tel mouvement de recul qui désigne la Hauteur de ce qui nous a toujours déjà précédés ne rend possible aucune médiation. à plus forte raison écrite, c'est la raison pour laquelle la hauteur épouse la figure de la gloire infinie: "Le terme "gloire". d'origine biblique. désigne le statut épistémique de la Hauteur. Gloire n'est pas apparoir. Elle est Dédit sans dire"⁶. La deuxième stratégie consiste à recourir à des expressions excessives en vue de déstabiliser la pensée commune. Obsession, persécution, substitution, ces expressions visent à signifier au-delà de la signifiante une Extériorité qui m'assigne à la responsabilité sans limite, au-delà de toute limite: "l'hypothèse extrême, scandaleuse –ce que j'appelle ici 'excès' ou 'hyperbole' -. est que l'autre ne soit pas le maître de justice qui me dit: 'tu ne tueras pas'. comme c'est le cas dans *Totalité et infini*, mais l'offenseur, lequel, en tant même qu'offenseur, ne requiert pas moins de moi que la réponse du geste qui pardonne, qui expie. Couronnant cette suite d'expressions excessives, d'hyperboles, la '*Substitution*' de moi à l'autre: 'sous l'accusation de tous, la responsabilité va

⁶ - *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p.102.

jusqu'à la substitution. Le sujet est otage' (p.142): cette notion, excessive entre toutes, est jetée en avant pour faire échec au retour de l'auto-affirmation de quelque 'liberté clandestine et dissimulée' jusque sous la passivité alléguée du soi assigné à la responsabilité"⁷. Or selon Ricoeur, Lévinas ne semble pas parvenu à se défaire totalement de la question de la totalité, ce qui est particulièrement sensible dans le chapitre intitulé "la substitution" dans *Autrement qu'être*. S'il y a en effet une récurrence préalable du soi, c'est que la responsabilité requiert un "qui", un soi-même qui ne soit pas le même au sens de l'identité récusée, mais néanmoins un soi-même: le soi-même de la conscience n'est donc pas à nouveau une conscience, mais un terme en hypostase. Identité d'avant le "pour soi", elle n'est pas le "modèle réduit" ou germinal de la relation de soi à soi qu'est la connaissance. Ni vision de soi par soi, ni manifestation de soi à soi, le soi-même ne coïncide pas avec l'identification de la vérité, ne se dit pas en termes de conscience, de discours et d'intentionnalité. L'identité injustifiable de l'ipséité s'exprime en des termes comme moi, je, soi-même, et - tout *Autrement qu'être* tend à le montrer - à partir de l'âme, de la sensibilité, de la vulnérabilité, de la maternité qui décrivent la responsabilité pour les autres. Le *soi-même* doit être pensé en dehors de toute coïncidence substantielle de soi avec soi et sans que la coïncidence soit, comme le veut la pensée occidentale unissant subjectivité et substantialité, la norme déjà commandant toute

⁷ - Ibid. p.100.

coïncidence, la commandant sous les espèces de la recherche qu'elle suscite. Dès lors, la récurrence à soi peut ne pas s'arrêter à soi, mais aller en deçà de soi. *dans* la récurrence à soi aller en deçà de soi. A ne revient pas, comme dans l'identité, à A, mais recule en deçà de son point de départ. La signification de la responsabilité pour Autrui - non assumable par une liberté quelconque - ne se dit-elle pas "selon ce trope"? Loin de se reconnaître dans la liberté de la conscience qui se perd et se retrouve, qui en tant que liberté, détend l'ordre de l'être pour le réintégrer dans la libre responsabilité, la responsabilité pour l'autre, la responsabilité de l'obsession, suggère la passivité absolue d'un *soi* qui n' a jamais eu à s'écarter de soi pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s'identifier en se reconnaissant dans son passé, mais dont la récurrence est ma contraction, une allée en deçà de l'identité, rongant cette identité même dans un remords: "La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage"⁸. Ricoeur vient alors à suggérer que cette hésitation entre l'identité-mêmeté et l'ipséité n'est pas si éloignée de la distinction qu'il a lui-même formulée dans *Temps et récit* puis dans *Soi-même comme un autre* entre "identité-idem" et "identité-ipse". A cet égard, Ricoeur discerne dans les pages sur la récurrence et sur le moi l'amorce

⁸ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.180.

d'une distinction, qu'il tient lui-même pour essentielle, entre l'identité-idem et l'identité-ipse: " Je sais bien que le texte oscille entre le Dédit de l'ipseité, en tant que toujours déjà prise dans les rets du thème, du Dit, et une certaine réassertion de l'ipseité et de l'identité comme 'terme en hypostase' "⁹. Ce qu'il nous faut retenir de cette lecture ricoeurienne, c'est que si l'éviction de l'identité a bel et bien lieu, certaines instances ontologiques peuvent néanmoins resurgir à travers un lexique déterminé. Or c'est aussi à partir d'un *autre rapport à l'écriture*, sans doute plus inattendu, que nous allons désormais pouvoir identifier une autre récurrence de l'ipse.

B) - La récurrence du soi dans l'écriture: de l'amour impossible à l'amitié.

Le rapport à l'autre m'impose d'être dérangé dans ma vie, réveillé de mon sommeil dogmatique, appelé à une responsabilité que je n'ai choisie et qui précède ma volonté. Dans ce contexte, l'amour du prochain se confond avec l'amour d'une distance infinie. "l'amour est la proximité d'autrui - où autrui demeure autre"¹³³. La proximité de l'amour est en quelque sorte une distance. L'amour ne s'adresse ni à la personne ni à son être, il vise l'énigme de l'autre, cette façon qu'il a de ne jamais apparaître totalement devant moi ni pour moi. Des amants, l'on peut dire qu'ils sont

⁹ - Ibid. p.104.

408

"ensemble mais pas encore"¹³³, toujours en attente, sans cesse confrontés à une forme d'impossibilité d'être ensemble. Dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*¹⁰, Dominique Janicaud, après Derrida et Ricoeur, insiste amplement sur le caractère hyperbolique et emphatique de l'éthique Lévinassienne qui ne touche pas simplement son écriture (cette "bonne" violence...), mais sa possibilité elle-même. Se trouve ainsi décelé le paradoxe qui consiste à penser le visage (de l'Aimée) comme une "expression" qui en même temps se dérobe, impliquant un appauvrissement de l'expérience qui, selon Dominique Janicaud, "atteint des proportions sidérantes": "Comment, d'ailleurs, avoir une approche quelconque de l'Aimée, si le visage lui-même est congédié, ce visage dont nous avons appris cependant qu'il était "expression", déjà au-delà de toute image ? Force est alors de nous rabattre sur la seconde hypothèse: ces mots ne signifient rien, tout comme la caresse "ne se saisit de rien". une caresse qui ne vise même pas une personne. Mais ce propos vise-t-il encore un auteur ?"¹¹. Il y aurait ainsi une sorte d'"évanescence généralisée" à l'œuvre chez Lévinas qui appelle d'inévitables contradictions phénoménologiques: "Contradiction, incohérence: ces mots ont déjà été écrits par Derrida dans *L'écriture et la différence* à propos de Lévinas, quoi qu'avec beaucoup de respect et de précautions: "Comme la violence pure, la non-violence pure est un concept contradictoire. Contradictoire au-delà de ce que

¹³³ - *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p.38.

Lévinas appelle "logique formelle". Ironie de la situation: en rejetant l'ontologie du côté de la guerre, en lui opposant dichotomiquement la moralité comme paix, Lévinas fait violence à la phénoménalité ontologique, laquelle ne se livre ni comme pur dévoilement, ni comme brutal déchaînement conflictuel, ni comme simple apaisement du laisser-être"¹². Des contradictions phénoménologiques opèrent donc dans le discours lévinassien, mais aussi selon nous, des contradictions d'ordre éthique qui sont avant tout causées par la place qui est accordée à un visage (de l'aimée ou de l'Autre) qui excède toujours la phénoménalité. Car celui-ci ne semble en fait que parler à ceux qui acceptent comme évidents ces principes de non-phénoménalité ou avec les contorsions herméneutiques que nous avons examinées plus haut. On serait alors tenté de voir ici une forme d'exclusivité, dans la mesure où l'éthique deviendrait effective pour ceux qui s'accordent avec ces présupposés (post-)phénoménologiques et herméneutiques. Toutefois, au-delà de ces suspensions, il semble que la prise en compte de l'écriture permette encore une fois d'atténuer considérablement de telles ambiguïtés éthiques.

L'expérience éthique est toujours, même "secondairement", rendue possible par la lecture des livres qui ne se donnent de toute évidence que dans l'horizon d'une

¹⁰ - *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'éclat, 1991.

¹¹ - Opus cité, p.30

¹² - Ibid. p.32; nous avons en effet déjà vu comment Derrida tend à remettre en question l'hyperbole lévinassienne (Fin de notre première partie).

certaine concrétude. Tout en appartenant, selon le mot de Husserl, à la catégorie des "objets investis d'esprit"¹³, le livre demeure en effet quelque chose de pleinement phénoménal: "Quand je lis ce livre, écrit Husserl, "ligne par ligne et page après page", ou quand je lis dans ce "livre" et que je saisis les mots et les phrases, il y a des choses physiques, le livre est un corps, les pages sont des feuilles de papier, les lignes sont des noircissements et des marques physiques imprimées en certains endroits de ces feuilles, etc. Est-ce cela que je saisis quand je "vois" qu'est écrit ce qui est écrit, qu'est dit ce qui est dit ? Il est manifeste que mon attitude, dans ce cas, est tout autre. J'ai, il est vrai, certaines "apparences"; la chose physique, les événements physiques qui apparaissent à même celle-ci, sont là dans l'espace, dans une orientation déterminée par rapport à "mon" centre d'appréhension (...). Je vois ce qu'il y a là de chose, dans la mesure où cela m'apparaît, mais je "vis", par la compréhension, dans le sens"¹³. Or si le livre se donne comme une chose objective, c'est aussi au cours de la lecture que, selon Lévinas, il devient possible de rencontrer une manifestation, même *balbutiante*, du visage de l'autre homme. Le livre peut me donner à voir l'autre: "ce que l'on dit écrit dans les âmes est d'abord écrit dans les livres (...). Je pense qu'à travers toute littérature parle –ou balbutie, ou se donne une contenance, ou lutte avec sa caricature- le visage humain (...), je crois à l'éminence du visage humain exprimé dans les lettres grecques dans nos lettres qui leur doivent

¹³ - *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, para. 56, p.324, Traduction de

471

tout"¹⁵. Si le livre n'est ici qu'un *balbutiement* par rapport au visage, il semble toutefois acquérir une dimension éthique indéniable en venant par conséquent de nouveau perturber la primauté du visage, indice d'une absoluité qui excède toujours la phénoménalité. En effet, le livre se donne à la différence du visage, de manière chosique, tangible et silencieuse, comme une différence "non-exclusive". Si le visage, avons-nous dit, peut se donner à lire comme les traits d'un livre, le livre quant à lui exige pour devenir le lieu de la manifestation du visage de coïncider avec une exigence "existentielle". C'est en effet, un rapport ontologique qui doit s'instaurer avec le livre¹⁶. Dans *Au-delà du verset*, nous pouvons à cet égard lire que "L'animal doué de langage" d' Aristote n'a jamais été pensé dans son ontologie jusqu'au livre, ni interrogé sur le statut de son rapport religieux au livre"¹⁷. Le rapport au livre revêt donc ici une portée ontologique indéniable qui mérite d'être interrogée. N'est-elle pas en effet implicite à ce niveau de la réflexion lévinassienne?

En effet, c'est bien selon une exigence *existentielle* qu'il s'agit de penser les livres en

l'allemand par Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982.

¹³ - Opus cité, pp. 324-325.

¹⁵ - *Ethique et infini*, p.115.

¹⁶ - Nous pouvons ainsi observer que si l'écriture de Lévinas était déterminée par un certain excès, voire une sorte de violence, le rapport à l'écriture des "autres" est différent...plus "éthique" en quelque sorte ... et soucieux de respecter une dimension ontologique. Ne faut-il pas d'ailleurs y voir un certain rapport de causalité?

¹⁷ - *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, p.8.

vue de respecter et de préserver la mémoire des autres, c'est-à-dire de les comprendre de manière fondamentalement responsable. Relatant les pogrom des années 30 et 40 en Pologne, Lévinas souligne ainsi qu' à la douleur et à l'indignation que ces faits et ces gens provoquent, à la stupeur de constater l'impassibilité du monde, où s'expédient les affaires courantes, "s'ajoute pour toute une génération une sourde angoisse. Faut-il croire que la grandeur de notre expérience se range déjà dans les cadres préétablis de l'histoire, que nos morts sans tombes se logent dans les colonnes des statistiques? Que déjà l'histoire des livres – des traités et des manuels – ramène à ses justes proportions, à sa classe et à sa catégorie, un événement hors classe et sans précédent ?"¹⁹. Le livre exige en fait d'être appréhendé dans un monde ouvrant sur les autres hommes, au-delà de toute classification outrancière et de tout ordre logique. Se donnant concrètement mais se refusant d'être compris comme "sous la main", le livre doit davantage se penser comme un existential au sens où il constitue bien un mode d'être de l'homme, ou d'être-avec-autrui authentique, dont la portée l'excède sans cesse. En effet, si le livre peut se manifester sous le sceau d'une exigence éthique, comme la manifestation *balbutiante* du visage de l'autre homme, ce n'est pas sans sous-entendre le travail d'une ipséité qui interprète le livre dans un monde. Car si le visage m'interpelle, m'assigne à la responsabilité, si par conséquent "le visage me parle", comme nous

¹⁹ "Tout est-il vanité?"

avons pu l'examiner, le livre en revanche demeure initialement silencieux, presque "pauvres en mots". Un livre peut être mal lu et mal compris. Il suppose donc un certain travail d'interprétation de la part de celui qui le reçoit. Pour échapper au fait d'être simplement "sous-la-main", il faut sans nul doute qu'une ipséité décèle l'ouverture potentielle que constitue tout livre en vue de la rendre proprement effective. De la sorte, si les livres aident cette vie, comme l'écrit Catherine Chalié, à émerger des limbes qui la retiennent esclave et qui lui font découvrir, au plus secret d'elle-même, "la force de veiller sur le souci de l'humain aux heures calmes, comme à celles où la haine prévaut"²⁰, c'est toujours à partir d'une ipséité déjà soucieuse de l'humain et d'interpréter ces livres dans un certain contexte. C'est seulement à cette condition que devient possible la distance de la vraie rencontre, qui nie la proximité du pouvoir: écrire, dit Lévinas à propos de Blanchot, c'est briser le lien qui unit la parole à moi-même, invertir le rapport qui me fait parler à un toi: "Et si la vision et la connaissance consistent à *pouvoir* sur leurs objets, à les dominer à distance, le retournement exceptionnel que produit l'écriture revient à être touché par ce que l'on voit – être touché à distance. Le regard est saisi par l'œuvre, les mots regardent celui qui les écrit"²¹. Une telle conception du livre et de l'écrit nécessite en fait que l'ipséité comprenne ceux-ci dans une structure qui s'apparente à la *Zuhandenheit* (que décrit Heidegger au paragraphe 18 de *Etre et*

²⁰ - Lévinas. *L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel. 1993, pp21-22.

Temps: cf. Notre rappel), c'est-à-dire, à l'intérieur d'une structure de renvoi où le livre et l'écriture renvoient à d'autres hommes et à un monde. La condition minimale pour qu'il y ait un "monde" est que chaque "ustentile" renvoie à tous les autres, et par conséquent, comme le dit Jean Greisch, qu'un usager détienne "le secret de ces renvois"¹³⁵.

En ce sens, si le livre devient une médiation fondamentale entre le même et l'autre, c'est tout en appartenant toujours à un horizon ontologique: il sous-tend en effet toujours le travail d'une ipséité qui l'interprète dans un monde ambiant et rend alors possible un jeu d'entrelacement qui s'affirme également comme une véritable complémentarité. Comme nous l'avons remarqué avec Ricoeur, il semble en effet que Lévinas n'échappe pas à un certain langage de l'identité, au champ lexical du soi perceptible dans *Autrement qu'être*, mais aussi lorsque Lévinas sous-entend le travail d'une *ipséité* attentive à l'autre dans l'écrit, effectuant ce travail de réception responsable que requiert un rapport qui n'est plus simplement objectif. Lévinas peut ainsi nous confier qu'en ayant simplement lu les livres du poète Max Picard, il a "l'impression d'avoir vu son visage. Parler de Max Picard, c'est pour moi, presque évoquer une *apparition*, mais *étrangement réelle*"²². Or ce qui est ici singulier et peut-être inédit chez Lévinas, c'est que le "je" ou le "moi" s'ouvrent à l'autre sur un

¹³⁵ - *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, p.132.

²² - *Noms propres. Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroux, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl*, Montpellier, Fata Morgana, 1976,

ton que nous pouvons légitimement qualifier de complice, sans pour autant jamais renier la distance et l'étrangeté qui l'en sépare. Dans *Noms propres*, il est ainsi question de poètes et d'écrivains, c'est-à-dire avant tout d'hommes et de leurs singularités, et moins de l'Autre, impersonnel et si distant. La responsabilité semble alors davantage accorder d'espace au soi qui devient capable de rendre hommage à l'autre comme à un ami. La complicité qui s'instaure ne semble alors possible sans éveiller une certaine amitié, ceci au sens blanchotien du terme. L'amitié, étant pour Blanchot, ce rapport sans dépendance où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l'étrangeté commune qui ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de "leur parler, non d'en faire un thème de conversations (ou d'articles), mais le mouvement de l'entente où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport"²³.

Dans ce contexte où l'ipséité se manifeste non plus seulement négativement, mais positivement, à travers un certain travail de réception, l'écriture semble devenir pour Lévinas cette expérience sans maîtrise de rencontres plus lentes et douces où l'hyperbole ne trouve plus explicitement sa place, où l'autre (ami) qu'on lit demeure cependant un autre, où se tisse quelque chose comme une véritable amitié.

intelligence de deux étrangers, sans que la ressemblance soit une condition pour qu'ils reconnaissent. L'amitié dans l'écriture paraît alors nuancer ou renoncer aux excès de l'écriture, à cette inflexion théologique où le visage reflète la parole divine, à ces efforts herméneutiques que nous avons pu amplement identifier. Le ciel de l'écriture paraît désormais plus vide (de Dieu) en ouvrant sur une relation pleine d'amitié et d'une reconnaissance différente, peut-être plus humaine... où l'on se garde "d'honorer (l'autre) d'une majuscule qui le fixerait dans un substantif de majesté comme s'il avait quelque présence substantielle"²⁵.

L'ouverture à l'autre devient en somme corrélatrice d'une ouverture au monde et liée à un contexte existentiel. Il n'est plus ici question de cette impression de désincarnation qui domine dans l'écriture de l'excès de *Autrement qu'être*, mais d'une ouverture de l'ipse au monde où l'autre apparaît. L'ipséité n'est plus seulement persécutée, réponse à un appel qui la précède, mais existe sans ce drame, lit en quelque sorte sans persécution. L'écriture semble ainsi au cœur du *corpus* lévinassien ouvrir une voie qui épouse encore – pour ne pas dire irrémédiablement – le champ de l'ontologie qui a évidemment ici à voir moins avec la présence qu'avec l'absence. S'il faut être à soi, c'est toujours en effet pour mieux s'absenter et garantir la venue de l'autre. C'est à ce niveau que nous pouvons objectivement déceler une atténuation de la radicalité de l'éthique lévinassienne. Nous ne sommes plus ici

²³ - *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p.328.

moralement obligés d'obéir à la loi. Rien ne me contraint à lire, c'est seulement mon attention à l'autre qui surgit entre les lignes qui doit prévaloir, une attention qui se doit seulement d'être propre à chaque livre, à chaque auteur et à chaque style. Quelque chose de plus singulier semble ainsi déterminer la relation à l'autre. Et c'est peut-être la singularité de l'autre qui semble devoir prévaloir sur ce que l'éthique a habituellement de général. N'y a-t-il pas là un élément déterminant que nous avons déjà entrevu depuis l'expérience heideggerienne de la faille? En effet, nous touchons ici à un moment où l'on est tenu de se montrer attentif à ce que l'autre dans l'écrit a d'unique, ou à ce que l'écrit a d'*autre* et de profondément irréductible. Et l'on s'aperçoit de cette façon de la place prépondérante et positive que le soi est amené à prendre dans ce moment qui précède sans nul doute l'éthique, ce moment "non-éthique" que nous n'avions fait qu'effleuré avec Heidegger. Or est-ce que cette situation n'appelle pas encore un approfondissement de la question de l'ipséité au sein même de l'"éthique", précisément là où elle devrait être la plus inattendue, à savoir, chez Derrida lui-même?

²⁵ - *L'entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969, p.565.

III.2 Vers la reconnaissance d'une ipséité chez Derrida ?

A) De l'indécidable à l'identité narrative: Derrida face à Ricoeur.

Comme nous l'avons déjà souligné, *Glas* apparaît comme le livre sans nul doute le plus caractéristique du projet déconstructionniste et le plus fidèle à l'archi-écriture dans la mesure où il coïncide avec le plus puissant retrait de la qualité d'auteur, de son autorité ou de sa paternité. Nous l'avons dit, l'écriture se confond alors avec une description de certains textes, en particulier ceux de Hegel et de Genet, mais également de pages de dictionnaire ou de passages bibliques qui se composent ainsi comme une véritable mosaïque. Il s'agit pour Derrida d'écrire autrement en appelant par là-même à lire autrement. On peut de la sorte considérer la forme de *Glas* comme des "dispositifs construits pour lire, sans toutefois prétendre les dominer, leur propre lecture ou non-lecture, les évaluations ou les méconnaissances indignées auxquelles ils s'exposent: pourquoi serait-il illégitime, interdit (et qui en décide?) de croiser plusieurs "genres", d'écrire sur la sexualité en même temps que sur le savoir absolu et en lui, d'accoupler Hegel et Genet ...?"²⁶. Toutefois, est-ce que l'auteur disparaissant mesure suffisamment les enjeux et les conséquences de ces lectures en "contrebande"? Ne faut-il pas en effet continuer d'évoquer l'effet de déstabilisation

²⁶ - *Points de suspension*, p.91.

(éthique) que l'écriture plurielle et mouvante impose?

Il est possible de parler d'une économie du fragment ou plutôt du morceau dans *Glas*, d'une forme de "vibration différentielle" qui recoupe ses différents et très nombreux motifs, stratégies, chiffrements, inscriptions, qui les met en pièces, qui les fait sauter. "*Glas* "s'élève" là où "ça saute", suggère à cet égard Marcos Siscar. Au point que l'on pourrait parler ici d'une tension de guerre évoluant dans un champ de bataille où il ne reste que des morceaux de tombes, de mères, de pères, d'idoles, de seins, de fleurs, de corps. Il faudrait essayer de penser cette stratégie générale déjà très compliquée, plurielle et changeante, sans perdre de vue le caractère *métaphorique* de notre démarche, dans la mesure où l'on coupe le texte, où l'on choisit pour pouvoir généraliser. Il faudrait donc ne pas exempter le raccourci que nous proposons ici de sa valeur métaphorique d'exemplarité, ne pas céder au découragement ou au refus de s'engager dans la lecture devant la peur qui a été, qui aurait pu ou qui aurait dû être celle du premier contact²⁷. Il faudrait donc commenter sans pour autant étouffer ou effacer les traces que ces affections apportent à la lecture "en contrebande". Est-ce possible? Est-ce d'ailleurs possible de penser cette synthèse infinie de l'anticipation "affective"? Une multiplicité très grande de "fils" de déchiffrage possibles compose les textes, les tissures, les écheveaux qui donnent lieu à *Glas*, dans ses presque 300 pages de lecture à plusieurs colonnes

²⁷ - Jacques Derrida, *Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.237.

(deux, dit-on; mais souvent trois ou quatre). Une angoisse donc pour commencer: comment citer, comment découper un tel texte? Comment sectionner dans la colonne et dans l'ensemble de colonnes? Comment lire deux choses à la fois en parfaite simultanéité? Comment couper si l'on coupe et si l'on singularise justement dans la multiplicité et dans l'étendue les fils dont il s'agit. Faut-il d'ailleurs décider? Le texte de *Glas* n'est-il pas emblématique de la force de l'indécidabilité? Il nous faut alors lire sans décider, sans désir d'arrêter les flux de l'écriture, sans volonté d'en maîtriser l'intention elle-même. Toutefois, nous nous confrontons ici à une difficulté d'ordre éthique. Car dans la spirale vertigineuse de l'indécidabilité, nous arrivons malgré tout toujours à un point où chacun devient obligé de prendre position, de décider, de répondre: *ici je me tiens*: "ici et maintenant, écrit à ce propos Richard Kearney, confronté à la logique postmoderne de la différence interminable, à des signifiants flottants et à des signifiés évanouissants, ici et maintenant, je fais face à un autre qui exige de moi une réponse éthique"²⁸. Même si nous ne pouvons décider qui est l'autre, du sens de l'autre dans le jeu des écritures, même si l'identité épistémologique demeure indécidable, nous devons néanmoins toujours être capables de décider en sa faveur. Mais le fait que nous ne sachions pas connaître autrui (d'une manière adéquate et selon nos projets cognitifs) empêche en rien que nous le reconnaissons éthiquement. Cela n'empêche pas, autrement dit,

²⁸ - "L'imagination herméneutique et le postmoderne", *Paul Ricoeur. Les métamorphoses*

que nous tenions compte de sa proximité, *ici et maintenant*, comme personne qui m'interpelle et m'appelle à l'action²⁹. L'angoisse infinie de l'indécidable doit donc être surmontée. Aussi, au lieu de céder à la tentation d'une expérience menée au-delà de toute décision subjective, et donc de toute subjectivité constituante (Husserl), nous pouvons choisir avec Ricoeur de penser une identité narrative, c'est-à-dire une identité qui ne cesse d'être refigurée par les histoires lues et racontées. Le soi narratif, souligne Richard Kearney, qui se reconnaît dans l'histoire qu'il raconte à l'autre, n'a donc rien à voir avec le *moi* égologique dénoncé, à juste titre, par les penseurs du soupçon. L'identité narrative du soi individuel ou collectif, repose, avant tout, sur une fidélité à soi-même afin de rester fidèle à autrui, car si l'on perd la notion d'une identité narrative, on risque de perdre aussi la notion de responsabilité. "Si le soi n'avait pas d'identité, comment pourrait-il tenir les promesses faites à l'autre, comment tenir sa parole à travers le temps et à travers l'histoire?"³⁰. L'identité narrative oscille en effet entre deux limites: une limite inférieure, où la personne dans le temps exprime la confusion de l'*idem* et de l'*ipse*, et d'une limite supérieure où l'*ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'*idem*³¹. Si une telle opposition entre le caractère et le maintien de soi

de la raison herméneutique, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991, p.362.

²⁹ - Ibid.

³⁰ - Ibid., pp.370-371.

³¹ - Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. C'est ce que nous avons déjà été amenés à voir plus haut.

traduit un écart entre deux modalités de la permanence du temps, elle rend aussi possible la naissance de la question de la responsabilité. La narrativité sert ainsi de propédeutique à l'éthique: "Dans l'enceinte irréaliste de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer c'est encore évaluer"³². L'ipséité du soi narratif, à la différence de l'identité du sujet substantiel, se fonde ainsi sur une structure temporelle constituée par la configuration narrative et par la refiguration permanente que chaque moment de récit apporte à l'histoire globale d'une vie. Elle est liée à l'approfondissement de la connaissance des récits historiques et fictifs de sa propre culture. L'identité narrative, évoquée initialement au niveau de l'individu, est applicable également au niveau d'une communauté, comme c'est le cas par exemple pour le peuple d'Israël: l'identité s'est alors constituée à partir de la réception et l'interprétation des textes. Cependant, l'identité narrative, parce qu'elle permet plusieurs récits ainsi que leur réorganisation constante, n'est jamais parfaitement stable ni définitive. Elle appelle un effort permanent d'interprétation. En outre, la dimension de vie examinée par le biais des récits légués par la tradition, parce qu'elle suggère au récepteur (lecteur) des projets nouveaux d'action dans le

³² - Ibid. p.194.

monde en même temps que des évaluations, persuasions et prescriptions sur cette action, implique un prolongement de l'herméneutique du soi en direction de la pensée critique politique³³. Toutefois, compte tenu de ce que nous avons déjà souligné en traitant de la fameuse question de la "liquidation" du sujet (finalement inopérante) chez Derrida, devons-nous demeurer si catégoriques à propos des différences qui semblent séparer l'identité narrative et l'expérience de l'indécidable? Celle-ci est-elle si fondamentalement *irresponsable*?

B) Indécidabilité et responsabilité.

Si pour Derrida, le sujet n'existe pas en tant que solitude souveraine de l'écrivain, il n'en demeure pas moins que le sujet ne doit pas, tel que nous l'avons vu, faire l'objet d'une liquidation radicale. Il persiste au contraire comme un système de rapports entre plusieurs couches: "du bloc magique, du psychique, de la société, du monde"³⁴. A l'intérieur de cette scène, la simplicité du sujet classique reste évidemment introuvable. Ainsi, c'est bien un type de subjectivité qui est récusé, tout comme d'ailleurs dans le cas de l'herméneutique gadamarienne ou même ricoeurienne. Sur ce point, Derrida est pourtant très clair: "...comme vous le rappelez, je n'ai jamais dit qu'il n'y avait pas de "sujet de l'écriture". Je n'ai jamais

³³ - Voir en particulier, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 1997.

dit non plus qu'il n'y avait pas de sujet..."³⁵. Cette dimension "subjective" est d'autant plus flagrante quand il devient question de reconnaître qu'il n'y a pas en définitive de rapport à l'autre sans être-soi et sans un mouvement initial de réappropriation "narcissique", ce qui constitue à tout le moins une évolution déterminante dans la réflexion derridienne. Il faut que le rapport à l'autre, écrit désormais Derrida, "- même s'il reste dissymétrique, ouvert sans réappropriation possible - il faut qu'il esquisse un mouvement de réappropriation dans l'image de soi-même pour que l'amour soit possible, par exemple. L'amour est narcissique. Alors, il y a des petits narcissismes, il y a des grands narcissismes, et il y a la mort au bout, qui est la limite. Dans l'expérience - si c'en est une - de la mort même, le narcissique n'abdique pas absolument"³⁶. C'est l'ambiguïté conceptuelle de Derrida qui se voit dans ce contexte dès à présent atténuée. L'indécidable n'est plus uniquement l'absence de choix vertigineuse et "a-éthique"³⁷, mais s'affirme avant tout comme le choix du soi (narcissique ou non) en faveur de l'autre: "Rester indécis veut dire s'en remettre de la décision à l'autre. Il faut qu'il y ait décision, (...): ne me photographiez pas, ça veut dire qu'en face il y a un autre, avec son appareil et son regard et qui, lui va voir ou dire la vérité, ou fixer la vérité. *Faire* la vérité. L'indécision, de ce point de vue-là, c'est en effet ne pas pouvoir décider en tant que

³⁴ - *L'écriture et la différence*, p.335.

³⁵ - *Positions*, p.122.

³⁶ - *Points de suspension*, pp.212-213.

³⁷ - On se souvient en effet de la virulence avec laquelle Derrida fustigeait tout principe

sujet libre, "moi", conscience libre, et être paralysé; mais d'abord parce qu'on donne la décision à l'autre: ce qu'il y a à décider revient à l'autre; dans le cas d'Abraham, c'est effectivement Dieu qui décide. Cela ne veut pas dire qu'Abraham ne fait rien, il fait tout ce qu'il y a à faire, mais il sait en un certain sens qu'il obéit à l'Autre; c'est l'Autre qui décidera ce que "viens" veut dire; c'est là la seule réponse"³⁸. Un tel moment est en fait le contraire de l'hésitation, voire de l'irresponsabilité, dont on a trop souvent dit qu'elles constituaient un des enjeux les plus fondamentaux de la pensée derridienne. Nous avons nous-mêmes été tentés de le croire. Ce moment est en fait maintenant pour nous l'indice de cette éthique qui anime négativement (Derrida parle de "l'ouverture non-éthique de l'éthique"¹³⁶), mais en profondeur, la déconstruction. Et il apparaît une fois de plus que l'éthique suppose le travail discret mais déterminant d'une instance qui décide de s'ouvrir (Lévinas) ou de s'en remettre à l'autre. Ainsi quand on écrit, on ne peut que s'en remettre à l'autre, on ne peut que décider en faveur de l'autre, celui qui garde ce qui nous est impossible de garder. La garde ne peut être que confier, non à l'autre moi mais à l'autre que moi. Il faut en

éthique.

³⁸ - *Points de suspension*, pp.212-213.

¹³⁶ - *De la grammatologie*, p.202. Il s'agit en fait d'assumer une responsabilité pour l'autre qui ne soit ni directive ni principielle, une responsabilité qui est en fait plus guidée par l'unicité de la rencontre avec l'autre ainsi que par des principes moraux préétablis et fixes. L'événement est alors une singularité irréductible, un au-delà de la loi, ou comme le dit encore plus radicalement Alain Badiou, un "hors-la-loi" des situations. Les sujets, qui sont des occurrences *locales* du processus de vérité (des "points" de vérité) sont des inductions particulières et incomparables. C'est au regard de tels sujets que Alain Badiou parle d'une "éthique des vérités". (*L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1993, p.40).

cela que le moi et l'autre puissent exister l'un auprès de l'autre, sans jamais cependant se fondre l'un dans l'autre. De la sorte, il y a toujours une instance "subjective" - et non plus égologique³⁹ - qui doit se comprendre dans l'horizon de l'autre: subjectivité du "qui": la subjectivité devient alors ce qui est mis à la question du "qui?", il se confond avec cet appel. L'ipse est dans ce cas essentiellement responsable. Il a à répondre. Et Derrida d'expliquer que dans le texte ou l'écriture, tels du moins qu'il a essayé de les interroger, il y a, non pas une place (et c'est toute une question, cette topologie d'une certaine non-place assignable, à la fois nécessaire et introuvable) mais une instance (sans stance, d'un "sans" sans négativité) pour du "qui". un "qui" assiégé par la problématique de la trace et de la différence, de l'affirmation, de la signature et du nom dit propre, du *jet* (avant tout sujet, objet, projet) comme destinerrance des envois. La spécificité de ce qui n'est alors évidemment pas celle du sujet identique à lui-même ni du sujet constituant se trouve ainsi méditée: "à la place du 'sujet', écrit à ce propos Jean Luc Nancy, il y a quelque chose comme un lieu, un point de passage singulier. C'est comme l'écrivain pour Blanchot: lieu de passage, d'émission d'une voix qui capte la 'rumeur' et se détache d'elle, mais qui n'est pas un 'auteur' au sens classique"⁴⁰. L'auteur se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre finalement à l'autre puis de l'autre (de manière tout à fait responsable). Et si l'appel précède toujours sa propre

³⁹ - Il ne s'agit plus en effet de réhabiliter purement et simplement la figure de l'ego.

identification. l'auteur n'en reste pas moins toujours fidèle à une structure, toujours décentrée, différée, excentrée, mais qui se trouve garantie par une persistance sans suffisance, une réponse. Si le "qui" de Derrida renvoie à l'autre comme le "qui" de Heidegger renvoie au monde, c'est qu'il s'affirme d'abord comme ouverture sans calcul possible. Ouverture qui ne néglige pas purement et simplement la structure de l'identité (nous l'avons observé même chez Blanchot), mais qui contribue uniquement à sa déconstruction. En ce sens, nous comprenons désormais que l'écriture n'est pas exclusivement abandonnée à l'absence radicale d'"ipséité", comme l'expérience radicale et hyperbolique de *Glas* a pu notamment nous convier à le penser. D'ailleurs cette radicalité elle-même n'est pas pensable sans une instance ontologique écrivant à même de laisser l'autre se dire ou s'écrire, capable de donner à l'autre la liberté de décider depuis l'espace a-géographique de l'indécidable. Au-delà des vertiges qu'elle nous impose, elle demeure en réalité le don infini d'une "ipséité" diffractée qui s'absentant, peut malgré tout répondre d'elle-même... et à plus forte raison de l'autre. Tout se passe en fait comme si l'archi-écriture conduisait à une expérience qui devait altérer immanquablement la pureté de ses intentions en rendant toutefois possible une ouverture à l'autre plus incarnée. En outre, nous comprenons qu'il n'y a plus d'abîme infranchissable entre le "sujet" tel qu'il est conçu par Gadamer, et l'"ipséité" à l'oeuvre silencieusement (c'est toujours l'autre

⁴⁰ - "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", p.94.

qui a le dernier mot) chez Derrida. Il s'agit en effet dans les deux cas d'un "soi" perméable, démuné radicalement ouvert, n'existant sinon pour l'autre, au moins par l'autre. Loin d'être l'objet d'une liquidation pure et simple, le "soi" est donc reproblématisé sous le sceau d'une véritable exigence éthique ou "non-éthique" comme pour signifier qu'il n'y a pas d'ouverture responsable à l'autre sans une réhabilitation minimale d'une sphère du même, qui retentit dans le fait d'être à soi. d'être à soi sans coïncidence.

Nous allons à présent voir comment l'expérience du passé ne fait que radicaliser cet entrelacement insurmontable – ou ce qui est devenu une *complémentarité* – du même et de l'autre. Si un "qui" demeure là en vue de répondre de ce qui est écrit – comblant ainsi un manque par rapport à la situation heideggerienne où l'éthique se conçoit et s'écrit sans trace d'instance "subjective" – il s'agit également de favoriser la garde de ce qui a été, pour soi et pour l'autre. Il n'y a peut-être pas en effet de respect réel de l'autre et de soi sans mémoire. C'est peut-être ainsi que l'écriture nous permet d'approcher plus *directement* l'éthique, et non plus uniquement son moment "non-éthique".

III.3 La mémoire en question : comment l'écriture accomplit finalement l'éthique.

L'écriture, recommandée par son inventeur comme élixir de mémoire et de sagesse, ne soutient pas l'examen critique de celui qui l'interroge. Elle semble rendre un mauvais service à la sagesse aussi bien qu'à la mémoire, dans la mesure où elle influencerait chacun à compter sur un semblant de savoir enregistré depuis des signes extérieurs plutôt qu'à cultiver dans son âme la sagesse issue de l'enseignement véritable et de la propre intelligence de chacun. Voilà ce que Socrate nous explique dans le *Phèdre* dont nous avons rappelé les étapes au début de notre étude. Que soit ainsi donnée une description satisfaisante du rapport entre écriture et mémoire n'est pas pour autant certain. Il y a en effet lieu de se demander si l'écriture ne peut pas s'exercer comme une façon spécifique de se rappeler en s'adressant aux générations présentes et futures, et par conséquent d'accompagner une véritable exigence éthique. Cela, à la différence de la parole qui dépend plus immédiatement d'une situation donnée. "Elle dépend, écrit à ce propos Blanchot, immédiatement de la vie, des humeurs et des fatigues de la vie, et elle les accueille comme sa secrète: (...) elle est périssable. A peine dite, elle s'efface, elle se perd sans recours. Elle s'oublie. L'oubli parle dans l'intimité de cette parole, non seulement l'oubli partiel et

limité, mais l'oubli profond sur lequel s'élève toute mémoire"⁴¹. En revanche, une des richesses de l'écriture est de parler en tout temps en tous lieux. Si son pouvoir de témoignage est toujours fragilisé par la distance temporelle qui rend l'événement plus indirect ou plus improbable, l'écriture demeure cependant la meilleure façon de faire perdurer ce qui fut. C'est ainsi que la date d'un poème écrit pour témoigner, peut se porter au-delà d'elle-même, en même temps qu'elle porte le poème au-delà de lui-même. En ce sens, une date écrite ne se limite pas à commémorer un seul événement passé mais constitue bel et bien un nouveau "départ" en faisant signe vers un autre événement: "Ce qui se remarque alors, écrit à cet égard Derrida, c'est son départ, ce à quoi il appartient sans doute mais il se départit pour s'adresser à l'autre: un certain partage"⁴². Ecrire, nous le comprenons désormais, c'est ainsi permettre au temps de se perpétuer au-delà de sa fuite incessante, suivre la trace des événements d'hier pour que les souvenirs demeurent actifs et que l'irréelle réalité d'hommes persécutés dans l'histoire quotidienne du monde dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens ne subisse aucune espèce d'occultation⁴³. Si l'écriture rend possible l'exercice de commémoration, elle rend aussi possible le dépassement de la pure et simple permanence comme telle puisque la mémorisation qu'elle permet est toujours susceptible d'être réinterprétée. L'écriture demeure en effet ce qui reflète les fragments du passé, mais aussi celle qui permet une

⁴¹ - *l'entretien infini*, p.317.

réactivation permanente de ceux-ci. En elle, nous l'avons déjà vu, nous ne nous contentons plus de recevoir et de nous laisser annihiler par le poids de la conscience historique, mais nous nous voyons libres de lire l'histoire pour l'orienter autrement sur notre condition présente. Grâce à l'écrit, les vestiges ne sont donc pas limités à leur simple permanence mais deviennent comme attentifs au présent. A cet égard, Gadamer montre que la volonté de persévérer dans l'être et que la volonté de durer peuvent certes, exister sans écriture, mais il n'y a que la transmission écrite qui puisse se détacher de la simple persistance de vestiges d'une vie passée, à partir desquels, dans la restitution, une existence permet de remonter par inférence à une autre ⁴⁴. C'est en cela, continue de préciser Gadamer que tout ce qui nous est parvenu grâce à l'écrit procède d'une volonté de durée. Ce qui est écrit acquiert une simultanéité à tout présent en permettant ainsi à la mémoire d'être profondément active. L'écriture permet en fait un jeu d'alternance entendu comme la réactivation du passé dans le présent. Grâce à l'écriture et son interprétation, la mémoire demeure autant que possible fidèle aux infidélités du temps et de ses ruptures : elle n'est pas alors cette mémoire qui nourrit l'histoire du même mais se nourrit de l'irruption perpétuelle de l'autre dans le même. Le geste herméneutique ne suppose aucune prépondérance du propre sur l'altérité, mais au contraire implique un respect permanent de celle-ci. L'altérité est le propre de toute interprétation historique issue

⁴² - *Schibboleth* p.30.

d'un écrit qui garantit la permanence des anciens, des autres à travers le temps tout en faisant de cette altérité ce qui éclaire notre vie présente. Si la tradition représente l'objet propre de l'herméneutique, les œuvres écrites représentent en ce sens bien son objet privilégié. Par rapport aux autres empreintes du passé, les textes sont ce qu'il y a de plus accessible, en cela, ils permettent davantage la valorisation d'un sentiment éthique. La signification de la tradition écrite pour l'herméneutique consiste ainsi avant tout dans la possibilité de s'approcher de la manière la plus précise du passé historique. L'interprétation des monuments muets est toujours plus délicate et incertaine. Ceux-ci ne représentent en fin de compte que des phénomènes isolés qui ne laissent saisir que des fragments de sens d'un passé révolu. Or ce qui est écrit demeure plus intelligible que les autres vestiges du passé et permet davantage d'appréhender dans leur totalité les représentations et les traces du passé: Quand une tradition écrite nous parvient, ce n'est pas seulement un phénomène isolé qui se révèle, mais c'est une humanité passée qui nous devient familière, présente en personne. Cependant, si Gadamer détermine le privilège de la tradition écrite, c'est pour une raison plus profonde. Nous l'avons déjà rencontré mais il nous semble ici important d'y insister de nouveau. Ce qui est fixé par écrit est en effet toujours susceptible de se détacher de l'intention de son auteur et de transcender une destination finie et éphémère. C'est en cela que consiste la

⁴³ - *L'humanisme de l'autre homme*, Paris. Livre de Poche, p.98.

différence notable entre le discours écrit et l'oralité, mais aussi, sa richesse éthique. L'acte de l'écriture s'offre plus fondamentalement à l'autre en témoignant des autres au delà de son auteur proprement dit. Dans cette perspective, Gadamer souligne donc que la prééminence méthodique de l'écrit repose sur le fait qu'en lui le problème herméneutique émerge indépendamment de tout élément psychologique⁴⁵. Ce que le texte dit dépasse en effet toujours le contexte historique de sa création pour s'intégrer à une sphère de sens où il devient accessible et s'adresse à une multiplicité de lecteurs potentiels⁴⁶. Si dans l'écrit la langue acquiert sa véritable spiritualité, dans la mesure où elle se détache de l'intention de l'auteur et de sa première destination, c'est dans l'interprétation des textes que la conscience qui comprend parvient à une pleine souveraineté qui ne doit pas alors se comprendre comme suffisante mais plutôt comme une conscience parvenue à conquérir une identité. Une identité qui n'est donc en quelque manière que par l'autre.

Non seulement l'écrit sauvegarde la mémoire de ceux qui n'ont pas survécu et qui ne

⁴⁴ - *Vérité et méthode*, p.413.

⁴⁵ - C'est notamment pour cette raison que Gadamer, nous l'avons vu, se distancie de l'herméneutique romantique de Schleiermacher.

⁴⁶ - *Vérité et méthode*, p.327. Et c'est au lecteur qu'il revient de faire preuve de sens critique pour que l'histoire soit utile. Cf. Sur ce point Nietzsche, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie", *Considérations inactuelles I et II*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990: "Certes, nous avons besoin de l'histoire, mais nous en avons besoin autrement que le flâneur raffiné des jardins du savoir, même si celui-ci regarde de haut nos misères et nos manques prosaïques et sans grâce. Nous en avons besoin pour vivre et pour agir, non pour nous détourner commodément de la vie et de l'action, encore moins pour embellir une vie égoïste et des actions lâches et mauvaises. Nous ne voulons servir l'histoire que dans la

sont plus là pour témoigner, mais il l'offre au jeu de la pluralité. L'écrit qui reflète la mémoire ouvre en effet en même temps ses lettres aux autres. C'est en ce sens que l'écriture conquiert une dimension éthique indéniable dans la mesure où elle permet *d'accomplir sa visée principale*, c'est-à-dire de cultiver la *sollicitude* envers les autres. Car, comme le reconnaît justement Jean Ladrière, la conscience éthique n'est pas seulement conscience d'un devoir: elle ne l'est que selon sa forme. Elle n'est pas simplement le retentissement en quelque sorte intemporel en nous d'une loi qui s'impose comme inconditionnelle. Elle est cela (nous l'éprouvons avec Lévinas), mais aussi, en même temps, assomption résolue d'une facticité, de ce qu'il en est effectivement de la condition humaine, en ses expressions les plus sublimes comme en ses errances les plus abominables. En cela elle est conscience historique, liée par conséquent à une facticité fondamentale, dans laquelle se révèle le véritable nature de son jeu. "Il n'y a donc pas de conscience éthique sans mémoire"⁴⁷. Or l'écriture est bien pour nous ce qui travaille au sein de la facticité, de ce qui témoigne en même temps qu'elle les incarne, des failles de notre condition "ontologique". L'écrit n'est pas l'éthique toute seule évidemment, mais il l'accompagne, la concrétise, l'inscrit noir sur blanc. Nous comprenons d'autant mieux que l'effacement de l'*identité* est dans ces conditions le pire crime contre l'autre homme. Car *l'éthique n'est finalement rien sans elle*. Derrida souligne à ce propos qu'on ne peut pas

mesure où elle sert la vie"(p.93).

penser l'unicité d'un événement comme la "solution finale". comme extrême pointe de la violence mythique et représentationnelle, à l'intérieur de son système. Il faut tenter de le penser depuis son autre, c'est-à-dire depuis ce qu'il a tenté d'exclure et de détruire, d'exterminer radicalement et qui le hantait à la fois du dehors et du dedans. Il faut tenter de le penser depuis la possibilité de la singularité, de la singularité de la signature et du nom, car ce que l'ordre de la représentation a tenté d'exterminer, ce ne sont pas seulement des vies humaines par millions, c'est aussi une exigence de justice et ce sont aussi des noms: "et d'abord la possibilité de donner, d'inscrire, d'appeler et de rappeler le nom. Non seulement parce qu'il y a eu destruction ou projet de destruction du nom et de la mémoire même de nom, du nom comme mémoire, mais parce que le système de la violence mythique (objectiviste, représentationnelle, communicationnelle, etc.) est allé jusqu'à une limite de lui-même, se tenant à la fois, de façon démonique, des deux côtés de la limite: à la fois, il a tenu l'archive de sa destruction, produit des simulacres de raisonnements justificateurs, avec une terrifiante objectivité légale, bureaucratique, étatique, et (à la fois, donc), un système dans lequel sa logique, la logique de l'objectivité rendait possible l'invalidation donc l'effacement du témoignage et des responsabilités, la neutralisation de la singularité de la solution finale: bref il a

⁴⁷ "Auschwitz, notre mémoire", *Révision de l'histoire. Totalitarisme, crimes et génocides nazis*, Yannis Thanassekos et Heinz Wismann (éd.), Paris, Cerf, 1990, p.321.

produit la possibilité de la perversion historiographique qui a pu donner lieu..."⁴⁸. Le crime commence ou recommence donc là où se perd l'écrit, et ici, le nom est déjà un témoignage, personnel, familial, mais aussi et surtout un autre visage qui nous parle toujours d'une même voix fragile de l'identité. L'écrit préserve l'autre de sa disparition et semble n'attendre qu'une chose: que l'on respecte ainsi l'identité de chacun. On écrit en fin de compte toujours pour préserver une part, même improbable, d'identité: "...s'il y avait une expérience de la perte, écrit Derrida, la seule dont je serais toujours inconsolable et qui rassemble toutes les autres, je l'appellerais perte de mémoire. La souffrance qui est à l'origine de l'écriture pour moi, c'est la souffrance de la perte de mémoire, non seulement de l'oubli ou de l'amnésie, mais de l'effacement des traces (...): mon désir premier n'est pas de faire œuvre philosophique ou œuvre d'art, c'est de garder la mémoire"⁴⁹. L'œuvre éthique n'est-elle pas justement celle qui garde la mémoire? Celle qui préserve ce que nous pourrions nommer une "ipséité essentielle", c'est-à-dire non pas une identité suffisante et repliée, celle que combattent avec des moyens différents l'herméneutique et la déconstruction, mais une ipséité qui touche à une structure d'identité (collective), celle qui permet à chacun de se sentir lié à une tradition ou à une communauté. L'homme n'est sans doute en effet rien sans cela, Derrida lui-même ne pourrait le nier, reconnaissant la nécessité de sauvegarder l'essentiel altéré

⁴⁸ - *Points de suspension*, p.153.

par l'expérience de l'écriture. "Division, dit-il. Division active. Voilà pourquoi on écrit, voilà comment on rêve d'écrire, peut-être. Et voilà pourquoi, deux motivations plutôt qu'une, une seule raison travaillée par ladite "division", voilà pourquoi le faisant toujours on se rappelle, on s'inquiète, on se met en quête d'histoire et de filiation. En ce lieu de jalousie, en ce lieu partagé de vengeance et de ressentiment, en ce corps passionné par sa propre "division", avant toute autre mémoire, l'écriture se destine comme d'elle-même à l'anamnèse. Même si elle l'oublie, elle appelle encore cette mémoire, elle s'appelle ainsi, l'écriture, elle s'appelle de mémoire"⁴⁹. L'écriture se voit ainsi tendue par un souci de garder la mémoire, de sauvegarder parfois quelque chose d'improbable, d'insaisissable, mais qui oriente pourtant notre quête. Un tel souci de sauvegarde ne retentit pas au demeurant comme une opposition flagrante au souci herméneutique de dialoguer avec la tradition. Car la tradition n'est pas sans mémoire, bien plus, nous pouvons aussi la comprendre comme une forme de la mémoire⁵¹. La tradition est tout sauf un simple vestige dont l'autorité serait indiscutable. Il serait en effet erroné de voir dans l'herméneutique un simple traditionalisme au sens où elle se présenterait comme une simple apologie de la tradition. Le primat de la situation relève plutôt d'une simple prise en compte de

⁴⁹ - Ibid. p.153.

⁵⁰ - *Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p.22.

⁵¹ - Elle est en effet incontestablement une forme pour la mémoire collective, ce qui lui permet de perdurer. Pour un approfondissement de cette question au-delà de l'herméneutique gadamerienne, nous permettons de renvoyer à Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950; ou encore, Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*,

l'historicité de notre être. L'attachement au passé qui se dessine ne peut être assimilé à un quelconque passéisme, dans la mesure où sa réception implique un travail d'interprétation critique. A cet égard, Gadamer défend avec suffisamment de virulence – contre Habermas – l'idée selon laquelle le sentiment d'appartenance à une tradition appelle toujours une attitude active, qui doit être renforcée dans la mesure où nous ne maîtrisons jamais les vérités qui nous rejoignent à travers elle. C'est pour Gadamer commettre un grave contresens que de supposer que l'insistance sur ce facteur essentiel qu'est la tradition (présent en toute compréhension) implique une acceptation non critique de la tradition, ou un conservatisme social et politique: "Le lecteur de cette esquisse de ma théorie de l'herméneutique peut reconnaître, quel qu'il soit, qu'une telle supposition enferme l'herméneutique dans une perspective idéaliste et historique. Or, l'affrontement de notre tradition historique est toujours en vérité un défi critique que nous lance cette tradition"⁵³. Etant donnée la

Paris, Gallimard, 1988.

⁵³ - *Le problème de la conscience historique*, Edition établie par Pierre Fruchon. Paris, Seuil, 1996, p.19. La démarche herméneutique est critiquée par Habermas à cause de son manque de critique à l'égard de la tradition. Celle-ci ne peut devenir vectrice que d'une violence et ne peut donc intervenir dans la fondation des normes. Appréhendée comme idéologie, elle doit au contraire faire l'objet d'une évaluation critique systématique. Jürgen Habermas écrit ainsi: "Le droit de la réflexion réclame l'autolimitation de l'approche herméneutique. Il demande un système de référence qui dépasse le contexte de la tradition en tant que tel:" : " A propos de la problématique de la compréhension du sens dans les sciences praxéologiques empirico-analytiques", *Logiques des sciences sociales et autres essais*, pp. 312-313. Voir sur cette controverse, Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, la très belle mise au point de José Maria Aguirre Oraa dans *Raison critique ou raison herméneutique*, Chapitre VI: Gadamer: la réaffirmation de l'universalité de l'herméneutique, ESET-Cerf, 1998, enfin, Boyan Znepolski, "Habermas et les lieux de l'herméneutique", p.81-105,

condition herméneutique du texte, l'écriture ne se réduit pas en effet à perpétuer l'acte de représenter, mais renouvelle sans cesse ce qui est dit. L'écriture inscrit le dit dans une vie nouvelle qui diffère de toute forme de tradition orale par le fait qu'elle lie les processus de transmission à une forme textuelle fixe et qu'elle soumet ce dit en même temps à l'exigence adressée aux représentants de la tradition, aux interprètes, d'éveiller toujours des sens nouveaux. La vie dans l'écriture, surtout quand elle s'emploie à exprimer l'indispensable, prolonge le dit vers l'avenir. Elle prolonge non de façon linéaire en le perpétuant, mais bien plutôt discontinuellement, d'un interprète à l'autre, au sens d'une reprise sans cesse différente, et se met ainsi en état d'arracher, de façon unique, le passé à l'oubli. Il s'agit là d'un attachement toujours actif au passé. Un tel attachement actif au passé que Derrida ne semble pouvoir nier. Ce qui est fixé par écrit appelle en effet pour lui une lecture infinie: "J'ai le sentiment qu'il y a perte quand je sais que ça ne se répète pas, et que la répétition que j'aime n'est pas possible; et cela je l'appelle la perte de mémoire, la perte de répétition, non pas de la répétition au sens mécanique du terme, mais de la résurrection, ressuscitation, régénération. Donc j'écris pour garder"⁵⁴. Mais la garde n'est pas une archivation morte et morte. Il s'agit au fond de perpétuer des mémoires infinies, des mémoires sans limite qui ne seraient pas forcément une œuvre philosophique ou littéraire, mais simplement une grande

Divinatio, vol. 9, Spring-Summer, Maison des sciences de l'homme et de la société, Sofia,

répétition. Et l'on peut ainsi dire que pour Gadamer et Derrida, tant qu'il y a de l'écriture le rapport au passé demeure critique et vivant. Ce qui prouve en l'occurrence que la visée de l'inventeur de la différance est autrement plus subtile qu'une simple radicalisation de la pensée heideggerienne. Malgré certaines apparences, la stratégie ludique de ce qui n'est "ni un mot ni un concept", n'est pas si dépourvue de conséquences pratiques et éthiques. En dépit d'un certain hermétisme qui touche parfois la déconstruction derridienne, les textes de Derrida nous disent au fond que tant que les signes jouent à l'intérieur d'une structure de renvoi qui les empêche de se figer, l'honneur de l'autre est préservé. Car dans un tel contexte, garder la mémoire, se tourner vers le passé comme vers la tradition dans le cas de l'herméneutique, tout ce qui constitue une forme d'identité, ce n'est nullement dans l'espoir sans doute naïf de capturer un objet initial, une source perdue, c'est au contraire, se laisser dépasser parce que l'on garde et ce que l'on interprète. Il ne s'agit pas à travers la mémoire de retrouver une identité comme on retrouve un objet perdu, mais bien de constater l'impossibilité de l'enclorre. Tout se passe alors comme si l'attention portée à l'identité que permet l'écriture était contemporaine de souffrances irréductibles.

III.4 Les deux souffrances de l'écriture ou l'indépassable facticité:

Pour Paul Celan, l'une des façons de résister, de survivre demeure attachée à l'acte d'écrire sous le sceau d'une véritable exigence "ontologique". Un verbe s'affirme avec toute la force et le refus de l'humiliation: *Stehen*, être debout, persister. Un autre se charge du poids dominant d'un sens: *Schanfeln*, manier la pelle. Creuser des fosses: écrire. Remplir des pages, écrire: creuser, vider. L'écriture poétique de Celan se forge ainsi, dans le tremblement de la souffrance. Et si comme le précise Jean-Pierre Lefebvre, la poésie de Celan s'autorise une certaine résistance à la compréhension immédiate, c'est dans le cadre d'une convention supérieure avec le lecteur, convention digne de cette souffrance, invité à lire et relire la totalité des cycles, à percevoir les articulations, à reconnaître dans leurs retours les péripéties sémantiques de certains mots, à s'initier aux prosodies et aux syntaxes: à se familiariser avec autant de "négations", autant de traces d'un même déchirement. Comprendre devient alors prendre au sens de capter dans un dialogue avec l'auteur le sens qu'il a donné à sa parole en n'oubliant pas aussi de lui donner son ombre, "c'est-à-dire de cheminer avec lui, écrit Jean-Pierre Lefebvre, de l'accompagner

⁵⁴ - *Points de suspension*, p. 154.

dans ce que Kafka nomme « une expédition vers le vrai », avec suffisamment de confiance pour que les paradoxes rencontrés ne soient pas des moments de flottement stagnant du sens, mais autant d'aventures du souci de la précision. Comprendre, c'est donc se départir de l'habitude, accepter que l'intuition et la représentation, bref, les images, aient le souffle coupé par la parole sobre, sans arabesques et cependant ouverte sur tous les horizons, que la poésie ne soit pas d'expression mais de recherche: entrer dans le travail d'appartenance du cosmos verbal au cosmos naturel, être soi-même, comme le poème, « le fil tendu entre l'étoile et la houle de mots en voyage »...⁵⁶. La poésie répond alors, avant même qu'elle soit formulée, à l'injonction d'Adorno⁵⁷, en écrivant une poésie qui n'est pas celle de l'après-Auschwitz, mais qui est "d'après-Auschwitz", d'après les camps, d'après l'assassinat de sa mère, d'après les chambres à gaz, au sens où d'après veut dire en fonction de...⁵⁸. Ecrire dans le souvenir d'une souffrance, c'est implicitement contribuer à faire d'elle un point de repère de non-sens indépassable, en même temps qu'elle témoigne de la césure qui nous touche irrévocablement: souffrance d'un temps, d'une histoire qui doit pourtant se faire notre seul vrai repère de sens.

⁵⁶ - Paul Celan, *Choix de poèmes* réunis par l'auteur, Traduction et présentation de Jean Pierre Lefebvre, pp.7-22.

⁵⁷ - Cf notre introduction et notre référence à cet interdit adornien.

⁵⁸ - Cf. Israel Chalfen: Paul Celan. Biographie de jeunesse, traduction de Jean-Baptiste Scherrer, Plon, Paris, 1989. Otto Pöggeler: *Spur des wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, Verlag Karl Alber, Fribourg/Munich, 1986. Jean Bollack, *la grâce de personne*, "Le mont de la mort: le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger", p.349. *Sur quatre poèmes de Paul Celan, Une lecture à plusieurs* (par Jean Bollack, Jean Marie Winkler, Werner

L'Histoire s'écrit pour cela, les histoires singulières aussi. Quand les textes nous révèlent la source du mal, de l'incision, du déchirement, qu'ils ont encore assez de force pour creuser dans la terre le cri de soi et des autres, ils sont là bel et bien tendus vers une exigence éthique, une exigence que l'on pourrait qualifier de *radicale*. L'écriture semble alors maintenir une lutte éthique contre l'éradication: elle est le seul moyen de conserver le souvenir de ceux que Jankélévitch nomme les "naufragés"⁵⁹. Une tension persiste cependant, entre ce que l'on *doit* écrire et ce que l'on *peut* écrire: un écart persiste toujours et c'est, non pas pour le réduire, mais pour l'entendre (comme on entend la voix de l'autre), que l'herméneutique gadamérienne nous enrichit. L'herméneutique se caractérise en effet moins alors par un projet d'intelligibilité totale que par une attention portée à l'indicible. Lorsque l'herméneutique affirme que tout discours doit être compris comme une réponse à une question, c'est pour se mettre à l'écoute, comme le dit si justement Jean Grondin, "de la souffrance essentielle qui se consume en amont du langage et dans le langage lui-même"⁶⁰. Remonter en deçà du langage, ou d'une expression, pour en comprendre le sens, ce n'est pas retrouver la pureté d'un vouloir-dire, mais prêter l'oreille à la détresse de tout dire, à l'urgence que se cherche dans les termes mêmes où elle s'abîme. L'herméneutique est ce rappel de la "déhiscence" qui se creuse entre

Wögerbauer), *Revue des Sciences humaines*, n°223, Lille, 1991.

⁵⁹ *L'imprescriptible*, p.59, Paris, Seuil, 1986.

⁶⁰ - "La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction", *Archives de philosophie*, Janvier-Avril 1999.

le vouloir-dire et le dire, entre les mots qui nous arrivent, comme d'un autre, et ce que nous aimerions pouvoir dire, mais sans y être jamais capables. Les mots que nous balbutions ne sont jamais ceux que nous aurions dû dire. Or l'écriture se confond avec cette distance permanente entre le vouloir et le pouvoir. Ce qui nous incite à penser que ceux qui ont été victimes ont aussi souffert de ne pas pouvoir transcrire l'indicible. Et Blanchot d'écrire: "Comment philosopher, comment écrire dans un souvenir d'Auschwitz, de ceux qui nous ont dit parfois en des notes enterrées près des crématoires: sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas, et en même temps, jamais vous ne saurez". Le travail de l'herméneutique est donc d'être attentif à la souffrance qui réside dans cette incapacité de dire et d'écrire: "jamais vous ne saurez"⁶¹, parce que les mots seront toujours impuissants et trop faibles. L'attention à cette souffrance devient, à défaut de pouvoir combler ce vide qui sépare les mots des larmes, une chance inestimable pour la mémoire des victimes.

Il y a donc deux souffrances inhérentes à l'écriture, celle des déchirements, des atrocités de l'histoire et celle du témoignage improbable. L'écriture dans son hésitation, sa faillibilité, ses tremblements, se fait une sorte de témoin infidèle ou, si l'on peut dire, fidèle uniquement dans son infidélité. Le face à face et la

⁶¹ - Maurice Blanchot, dans *Textes pour Emmanuel Lévinas*, édités par François Laruelle, Paris, Jean-Michel Place, 1980, p.86-87.

communauté, dont nous avons souligné la portée éthique⁶², sont au prix de telles approximations, de tels balbutiements. Or c'est peut-être à ce moment là, quand l'écriture tremble, qu'elle se confond plus réellement avec sa vocation éthique, quand le mot se donne en se brisant et qu'il renonce ainsi à toute vocation idéaliste. Tout se passe en réalité comme si son propre tremblement nous donnait quelque chose, comme s'il était déjà un apprentissage de la douleur des autres fondamentalement insoumise et irréductible, en fin de compte, à toute idéalisation. Le non-sens de la mort et du mal l'emportent sur l'intelligibilité. Pour Lévinas, il s'agit d'écrire à la mémoire des victimes. La dédicace *de Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* est à cet égard significative. Nous la retranscrivons ici: "A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme"⁶³. Si à aucun moment dans sa réflexion Lévinas n' use du génocide en tant qu'expression extrême du Mal pour écrire, son écriture demeure marquée par un souci d'interroger le statut du sujet mutilé, de l'homme dont l'humanité est finalement toujours susceptible d'être bafouée. Or c'est bien ici, au cœur d'une souffrance qui touche certains déchirements ainsi que l'écart insurmontable des mots eux-mêmes, que se cache une réalité profonde de l'écriture

⁶². Voir notre chapitre II, Troisième partie (II.5, Vers une communautés d'écriture:

dont on comprend mieux désormais les excès que son auteur lui impose parfois. Ceux-ci ne semblent être que la réponse aux excès du mal, aux atrocités commises au nom de *l'identité pure*, autrement dit, à toute cette part de non-sens que les hommes savent si bien exalter. C'est là vraisemblablement que se joue l'enracinement de l'écriture dans la facticité que décrivait déjà Heidegger. une facticité qui n'est peut-être que l'autre nom de la réalité, et qui n'a ici rien à voir avec une indifférence à l'autre dans la mesure où elle est cette déchirure originelle qui nous prédispose à reconnaître l'étrangeté avec plus de force et de conviction.

Derrida lui-même n'est pas épargné par une forme d'apprentissage de la souffrance qui est pour lui liée au fait d'être toujours jeté dans la langue de l'autre. L'identité première de Derrida qui se décrit comme Africain déraciné d'Alger dont il sera toujours difficile de dire s'il était colonisant ou colonisé engendre chez lui une souffrance qu'aucune écriture, qu'aucun trait d'union (de Franco-Maghrébin) ne saurait taire. C'est au fond le déracinement, l'impossibilité de l'identité pure, qui hante l'auteur du *Monolinguisme de l'autre*: "Voilà de quoi nous devrions parler au fond, de quoi nous ne manquons pas de parler, même quand nous le faisons par omission. Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la

Blanchot et Lévinas).

terreur, mes lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes"⁶⁴. En nous ramenant inlassablement à la frontière de notre finitude, l'écriture se fait en même temps une écriture de la coupure et de la division de l'être. Il y a toujours essentiellement quelque chose comme un déchirement qui se fait la source de l'attention à l'autre, une douleur originelle qui enveloppe l'exigence d'écrire. Comme si la douleur contribuait à faire éclater les mots, la syntaxe, le lexique, en donnant ainsi finalement les moyens à l'écriture de respecter la différence toujours instable, insoumise, immaîtrisable. Ainsi, si l'écriture devient la manifestation d'une ouverture à l'autre, d'un dialogue, elle ne peut jamais véritablement faire l'économie d'une ipséité qui souffre de ne pas pouvoir se dire ou bien plus fondamentalement, de son propre sort d'être déracinée ou déchirée. Or cette écriture qui souffre "doublement" est peut-être notre seule source d'authenticité eu égard à l'évolution de l'histoire, où l'attention à ce qui se donne en s'absentant, à l'être comme à l'autre, est toujours remise en question. Il nous incombe par conséquent de nous tenir attentifs, non plus simplement aux injonctions souveraines de l'éthique, mais aux souffrances et aux disjonctions qu'offre parfois l'écriture. Il y a là probablement une dimension *pratique* qui surgit depuis la prise en considération de ces réalités qui ne font que souligner l'écart qui

⁶³ - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1996.

sépare l'écriture ouverte à l'autre chez Derrida, Lévinas, Blanchot et Gadamer, de l'ambition idéaliste d'un Husserl. Tous semblent en effet nous rattacher, avec des moyens différents et parfois même à partir d'une tâche infinie, à la finitude. Même en prenant en compte ce processus de contamination que Derrida exalte en émettant le vœu de se référer exclusivement aux notions husserliennes d'empirique et de transcendantal, on ne peut que constater qu'il s'agit seulement pour Derrida d'un vœu pieux dans la mesure où son expérience d'écriture demeure minée par les déchirements et les blessures.

En ce sens, il y a une dimension pratique dans l'écriture qui se révèle à travers la souffrance et la douleur qu'elle porte inévitablement. Ces sentiments qui sont liés aux infortunes de l'histoire, mais aussi, à l'improbabilité du témoignage. La "souffrance" dans l'écriture devient alors peut-être une manière différente de s'attacher à reconnaître pleinement l'autre, son irréductibilité absolue, pour ainsi entrer dans l'éthique autrement que de manière purement formelle. Admettre de façon positive ce tremblement de l'écriture, c'est en effet reconnaître qu'il y a toujours quelque chose qui résiste à l'idéalisation et la quête de l'identité qu'elle instaure, c'est également considérer qu'il y a toujours de l'altérité qui mine la constance de l'être, ou que le même n'est en fin de compte qu'inconstant, toujours

⁶⁴ - *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p.27.

susceptible de s'ouvrir au non-sens qui rend l'identité impossible. C'est pour cela d'ailleurs que sa sauvegarde, bien qu' *essentielle et foncièrement éthique*, est infinie et improbable. Nous sommes en permanence déracinés et déchirés, incapables de nous reconnaître dans ce monde, dans ce mode de vie, dans cette culture, dans cette histoire. Cette improbabilité dont témoigne merveilleusement l'écriture est en fait une chance, elle est la garantie de notre étrangeté et donc, de notre ouverture à l'autre toujours en devenir, toujours, elle aussi... infinie.

CONCLUSION

En somme, il nous devient désormais possible de reconnaître que la prise en compte de l'expérience de l'écriture vient en premier lieu quelque peu modifier notre perception de la question ontologique dans sa forme contemporaine. Cette dernière ne s'avère plus systématiquement interprétée comme une forme de repli nostalgique dans une identité forte de ses certitudes. Bien au contraire, la question ontologique peut, grâce aux vertus de l'écriture, se fondre dans un jeu d'entrelacement où le même et l'autre s'appellent sans pour autant s'annihiler. C'est véritablement une *complémentarité* qui s'instaure ainsi entre les deux termes. Dans ces conditions, le respect de l'autre ne demande plus à être écrit en dehors de toute référence ontologique. Il est, même en silence, un attachement à elle toujours probable ou en devenir. En effet, il nous a été possible de reconnaître que l'écriture qui se veut

authentiquement fidèle à l'autre porte en définitive toujours quelque chose de l'être, et inversement. L'entrelacement n'a pas alors la forme d'une dialectique, il ne surmonte aucune altérité, mais laisse au contraire s'épanouir le même et l'autre dans leur propre différence. Loin de tout processus d'identité absolue propre à l'écriture systématique de l'idéalisme spéculatif, l'écriture – entendue dans la diversité de ses manifestations – semble à l'intérieur du champ de l'herméneutique contemporaine et de la déconstruction instaurer un certain jeu d'entrelacement soucieux de respecter l'irréductibilité de ces deux instances complémentaires que sont devenus le même et l'autre. Nous avons à cet égard pu constater comment ceux qui émettent le vœu de rompre les liens avec l'ontologie, y reviennent d'une façon ou d'une autre. Cela, bien sûr, contre toute attente. Il est alors question de l'ontologie telle qu'elle se révèle chez Heidegger et Gadamer, et non plus de la vieille ontologie substantialiste. L'ontologie contemporaine méritait ainsi sans doute de plus être systématiquement accusée d'égoïsme. Elle semble même en effet permettre d'établir un dialogue tout à fait fructueux avec les questions de l'altérité et de l'autre. L'émergence de l'être-soi, l'identité (même improbable), la primauté de la facticité et de la finitude sont bien ces motifs ontologiques particulièrement riches chez Heidegger et Gadamer que nous retrouvons, de manière tout à fait inattendue, chez Lévinas mais aussi chez Derrida, à travers un certain rapport à l'écriture qui n'excède

plus aussi radicalement l'expérience ontologique comme l'archi-écriture semblait pourtant notamment devoir l'exiger .

Tout se passe en fait comme si le rapport à l'écriture était inévitablement pétri d'être, comme si la persévérance dans l'être était l'effort le plus fondamental, mais aussi le plus inéluctable, que son expérience appelle. Mais comment se détermine en définitive cette contemporanéité de l'être et l'écrit? Contrairement à la parole, l'écriture a ce privilège de rendre le silence visible et sensible. C'est au demeurant seulement à cette condition que les mots deviennent ontologiquement plus fidèles, c'est-à-dire à partir du moment où ils font l'objet d'une attention silencieuse ou d'une intention fragmentaire. Nous avons à cet effet pu constater comment chez Heidegger, pourtant considéré par Derrida comme un fervent représentant du phonocentrisme – nous sommes en effet restés soucieux de soumettre la pensée derridienne à l'épreuve de textes qu'elle n'affronte pas toujours ou qu'elle envisage parfois autrement – se laisse percevoir le paradoxe d'une attention croissante vis-à-vis de l'acte d'écrire. Attention qui s'exprime notamment par un certain travail au niveau du signifiant. Se révélant comme un exercice de patience et de lenteur, l'écriture semble alors combattre l'impatience de notre nature oublieuse pour finalement se laisser penser comme un témoin inavoué de l'être et de son retrait. Dans "L'expérience de la pensée", Heidegger vient ainsi à exprimer que la poésie qui pense est la topologie de l'être. A celui-ci, elle dit le lieu où elle se déploie. Et si la

phénoménologie est monstration de l'être, le poème en est la *parousie*. L'une montre, l'autre dit, selon un mode de dire qui sait s'évanouir en épousant le silence de la pudeur et de la douceur, qui sait emprunter les chemins d'un *autrement dire*. Or c'est peut-être cet *autrement dire* qui requiert de la part du lecteur une attitude d'ouverture infinie à l'égard du texte. La lecture ou l'écoute (nous avons vu comment elles convergent métaphoriquement pour Heidegger) de tout poème instaure en ce sens une véritable rupture avec la quotidienneté où règne le même, en s'annonçant, selon les mots de Henry Maldiney, comme "une révélation dans la sur-prise. Quelque chose se dévoile dont je ne suis pas l'auteur. Il en est ainsi de toute oeuvre d'art que « pour autant dit Kant, qu'elle offre l'apparence de la nature ». Un poème se présente s'advenant à lui-même comme une "objectivité"... qui dépasse le côté subjectif de l'activité consciente des subjectivités concernées, l'écrivain et le lecteur. Transcendant comme la chose ou comme le visage d'autrui, il est une altérité rayonnante qui ne doit rien à mes lumières..."¹. C'est peut-être en effet à ce moment là que se joue un sens aigu de l'altérité, non au sens où l'écriture poétique serait immédiatement pour l'autre, ce n'est évidemment pas le cas pour Heidegger, mais dans la mesure où elle appelle un effort de lecture plus *fragile* et plus *délicat*. Loin de se révéler comme la source d'une simple résurgence idéologique ou politique,

¹ - "Une phénoménologie à l'impossible: la poésie ", *Etudes phénoménologiques*, 1987, Tome III, N°5-6, p.13.

l'écriture heideggerienne demeure une langue pour *l'autre de l'étant* soucieuse d'écrire sans décrire et sans signifier la différence ontologique, et donc avant tout une langue qui se cherche en assumant sa propre errance. L'écriture se donne comme la quête inavouée d'une altérité en même temps qu'elle rend incontournable notre rapport à la finitude et à la facticité. Dans un contexte différent mais qui n'est pas sans rejoindre certains motifs de l'expérience heideggerienne, la réception de l'écriture est toujours liée pour Gadamer à quelque chose d'autre qui nous dépasse: elle nous apporte soit le souffle de la tradition, soit celui de l'altérité qui enrichit son interprétation. A travers le contact avec ces manifestations de l'altérité, nous nous élevons au-dessus de l'étroitesse de notre propre assurance de savoir et d'être. Un nouvel horizon s'ouvre vers l'inconnu. C'est à ce prix, au demeurant, que nous nous approchons de la vérité. Il s'affirme alors toujours comme quelque chose d'irréductible qui nous met en face de notre historicité non dialectisable. Tant au niveau de l'écriture de l'histoire qu'au niveau littéraire ou poétique, le sujet est toujours dans une situation de soumission où se révèle sa propre finitude. Or n'est-ce pas là le propre de tout rapport à l'autre? Nous pouvons désormais le penser. Ceci, même depuis les décisions philosophiques les plus virulentes qui nourrissent les réflexions de Lévinas et Derrida. Pour Lévinas, nous l'avons vu amplement, il est en effet initialement question de quitter toute espèce d'appartenance ontologique, d'écrire *autrement*, au-delà de l'essence, au prix de certaines contorsions

herméneutiques dont la radicalité dépasse paradoxalement celles qui sont déjà perceptibles chez Heidegger. Ecrire revient pour Lévinas à se transcender, pour sortir de chez soi au point de sortir de soi, c'est-à-dire se substituer à l'autre. L'écriture semble ainsi rimer avec une respiration qui nous délivre de la claustration en soi en nous mettant en face de l'autre, de l'absolument autre, irréductible à moi et au même; ce rapport est dans ce contexte an-archique. Cette respiration qui s'écrit avec une certaine convulsion devient le seul moyen de rompre avec l'égoïsme que Lévinas croit déceler au sein de l'ontologie heideggerienne: on peut parler d'un rapport avec l'infini non pas en guise d'une synthèse qui l'embrasserait mais dans *le fait de ne jamais être quitte à l'égard d'autrui*. Dans l'obligation envers autrui ou l'amour de l'autre homme, s'exprime *la conscience de ne jamais aimer assez*. Or peu à peu, dans l'expérience d'écriture que Lévinas nous donne à lire, s'amorce la possibilité d'un autre rapport à l'autre, plus intime et moins extravagant. Un autre rapport qui fait surgir le visage de l'autre homme sans pour autant excéder la phénoménalité. L'écriture semble alors devenir pour Lévinas une expérience presque *amicale*, en tous les cas fragile et discrète, loin de l'hyperbole qui se déploie par ailleurs. Il y a toujours finalement une ipséité réceptive qui lit pour recevoir et accueillir l'autre, qui s'affirme non seulement pour dire "*me voici*", mais pour murmurer "*je te lis*" ou "*je t'écris*" sans t'aliéner et sans jamais pour autant faire l'économie radicale de l'être-soi. Comment en effet lire ou écrire sans être à soi?

Sans amitié et même sans amour? On ne peut certainement lire sans amitié, celle qui m'ouvre à l'autre en même temps qu'à moi-même, en m'obligeant à retrouver la confiance nécessaire à l'accueil de l'autre. On ne peut lire aussi sans doute sans amour, comme le suggère finalement Nietzsche, c'est-à-dire, sans la foi en soi-même et dans le monde, puisque le désintéressement n'est en fin de compte pas tenable, il "n'a de valeur ni au ciel, ni sur la terre: les grands problèmes exigent *le grand amour...*"².

Pour Derrida, il s'agit – tout aussi radicalement en fait que pour Lévinas – de disséminer toute dimension ontologique: tel est le rôle attribué au concept d'*archi-écriture* qui détermine tout un moment de l'écriture derridienne. Il apparaît manifestement contradictoire avec l'intention première de Derrida de parler d'*expérience* d'écriture puisque son exigence première revient à excéder la présence que suppose toute expérience. Il s'agit par conséquent de travailler le concept d'écriture afin que la différence qu'elle contient soit pleinement libérée et restituée à elle-même: partant de l'écriture, on doit donc remonter à une *archi-écriture*. Toutefois, il nous a été possible de constater que, s'écrivant, cette dernière est amenée à prendre deux risques majeurs. Premièrement, celui de se perdre elle-même et de perdre l'autre-lecteur dans l'errance infinie qu'elle instaure. Deuxièmement, de

² - *Le Gai savoir*, Traduit de l'allemand par Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, para. 345, p.283.

se dédire ou se désécrire dans la mesure où elle se trouve en permanence contrainte de revenir à la finitude. Tout se passe en fait comme si il n'y avait pas d'accueil de l'autre possible sans cela. L'écriture est en effet toujours finie au sein même du jeu infini de la différence. L'expérience d'écriture semble en ce sens infidèle au concept d' *archi-écriture*. Par conséquent si le dialogue pouvait s'annoncer difficile voire impossible entre ce concept et l'expérience commune de l'écriture, telle qu'elle se révèle par exemple chez Gadamer, la confrontation se légitime et se justifie à partir de *l'écriture de l'archi-écriture* qui s'avère finalement infidèle à ses principes. Cette infidélité n'est toutefois que partielle dans la mesure où l'ouverture à l'autre, qui reste une motivation essentielle de *l'archi-écriture*, devient peut-être plus authentique à défaut d'être absolue. Il n'est plus effectivement question à ce niveau d'exalter les différences en disséminant toute espèce de structure, mais de se tenir attentif aux déchirures et aux divisions du soi. La déconstruction n'est plus dès lors seulement cette figure moderne du nihilisme mais se mue incontestablement en une éthique de la mémoire qui coïncide avec un véritable souci pour l'identité, même improbable. Or c'est à ce niveau en effet que se joue une véritable expérience "non-éthique" puis éthique, où la souffrance dans l'être-soi ne fait qu'accentuer le sens de l'autre, où le même et l'autre se rencontrent et se complètent dans l'écriture moins par devoir que par "amour". Tout en étant celle d'une ipséité, l'écriture est en fin de compte toujours une forme de dialogue, une manifestation sensible du dehors. Car si le poème peut

se rouler "en boule", s'est encore pour tourner ses signes aigus vers le dehors. Il peut certes réfléchir la langue ou dire la poésie mais il ne se rapporte jamais à lui-même. il ne se meut jamais de lui-même, "il ne se meut jamais de lui-même comme ces engins porteurs de mort. Son événement interrompt ou dévoie le savoir absolu. l'être auprès de soi dans l'autélie. Ce "démon du coeur" jamais ne se rassemble. il s'égare plutôt déchiqueter par ce qui vient sur lui"³. Un poème est en ce sens toujours signé par l'autre qui le reçoit. Et si Derrida conteste l'être auprès de soi, ce n'est jamais malgré tout pour écrire en dehors d'un soi, un soi qui de toute évidence s'écrit . autant que pour Lévinas, sans complaisance et sans coïncidence. C'est là en l'occurrence une évolution somme toute assez flagrante dans l'écriture de ces deux penseurs de la différence qui repose dans le fait d'accorder une place grandissante au "soi", voire, au narcissisme et à l'amour de soi. Ce qui est une façon pour nous de nuancer l'idée énoncée par Jean Greisch - que nous rappelions dès notre introduction - selon laquelle il n' y avait plus de place chez Derrida pour le sujet lisant et le sujet lecteur⁴. S'il n'est nullement question de voir renaître miraculeusement un sujet compris comme ego constituant selon un modèle husserlien, une instance subjective semble toutefois à l'oeuvre . une ipséité avons-nous dit, qui n'est pas loin de rappeler les attributs de l'être-soi heideggerien. Aussi, ne sortirions-nous pas de cette

³ - "Ché cos'é la poesia?", *Postille a Derrida*, Maurizio Ferraris. Edité en quadrilingue, Berlin, Brinkmann und bosc, 1990, p.246.

innovation heideggerienne au sein même de l'écriture... Car même si elle semble délaissée par Heidegger dans la mesure où toute instance subjective semble progressivement s'effacer dans sa poésie, elle semble merveilleusement à l'oeuvre chez Gadamer, Derrida et Lévinas, pour qui le "sujet" ou l'"ipse" ne sont qu'en étant transpercés par l'autre, le monde, l'amitié ou la souffrance.

Le "sujet" et cet "ipse" sont alors loin de perdre toute consistance: au contraire, ils semblent même gagner en profondeur, voire en humanité. Ce que l'écriture nous donne au fond à penser, c'est un rapport à l'autre qui ne néglige pas les attributs du soi et qui dans un même temps approfondit quelque chose comme une part d'immanence, en rendant alors possible une relation à l'autre respectueuse sans être pour autant désincarnée et évanescence. C'est là certainement une richesse de l'écriture que d'être une médiation qui respecte la distance, sans jamais toutefois la rendre extravagante et inhumaine. Et là où se retrouvent le plus explicitement l'herméneutique et la déconstruction, c'est au fond au niveau de la prise en compte de la faille que constitue tout écrit, une faille rendue visible par la permanence des mots qui se donnent en tremblant, comme s'ils cachaient en eux quelque chose d'indicible, quelque chose d'*autre*, une distance intrinsèque qui devaient résister à une parfaite compréhension. Dans ces conditions, nous pouvons finalement

⁴ - Cf. Notre introduction.

reconnaitre avec Richard Shusterman qu'une tendance "textualiste" – qu'incarne tout aussi bien, et malgré des différences irréductibles, la déconstruction que l'herméneutique – nous est extrêmement utile pour éloigner et dissuader la philosophie de sa quête malheureuse de fondations absolues au-delà de nos "pratiques sociales et linguistiques contingentes et changeantes"⁵. Là où nous ne suivons pas toutefois Richard Shusterman, c'est lorsqu'il pense que le textualisme ouvre la voie à un "idéalisme malsain" qui assimile l'expérience humaine à une activité linguistique, et tend ainsi à négliger, à minimiser ou à surtextualiser la dimension somatique de l'expérience: "En tant que "réplique contemporaine de l'idéalisme", le textualisme ne se contente pas d'hériter du refus idéaliste de la suprématie des sciences de la nature, mais également du mépris idéaliste de toute matérialité comme du corps"⁶. Nous sommes au contraire désormais devenus familiers de l'idée selon laquelle le rapport à l'écrit demeure une manifestation essentielle et *pratique* de notre être au monde qui est inéluctablement soumis au non-sens de la facticité et aux souffrances irréductibles que cette soumission instaure. Or de telles souffrances dans l'écriture sont essentiellement corporelles dans la mesure où les traces qu'elle laisse le plus souvent à travers l'histoire des hommes sont, même invisiblement, de larmes et de sang.

⁵ - *Sous l'interprétation*, Traduit de l'anglais (USA) par Jean-Pierre Cometti, Combas, L'éclat, 1994, p.100.

° - Ibid., p. 101.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES ET ARTICLES CITES:

ADORNO, Theodor W. . - *Dialectique négative*. Traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie: Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Tousson. Postface de Hans-Günter Holl. Paris, Payot, 1978.

- *Le jargon de l'authenticité*. Préface et traduction d'Eliane Escoubas. Postface de Guy Petitdemange. Paris. Payot. 1989.

- *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*. Traduit de l'allemand par Eliane Kaukholz et Jean-René Ladmiral. Postface de Miguel Abensour.

- *Prismes. Critique de la culture et société*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris. Payot. 1986.

- *Trois études sur Hegel*. Traduit de l'allemand par le séminaire de traduction du collège de philosophie. Paris. Payot. 1979.

AGEMBEN, Giorgio. - "Pardes. L'écriture de la puissance". *Revue philosophique de France et de l'étranger*. Avril-Juin 1990, n° 2.

AGUIRRE ORAA, José Maria, - *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris. ESET- Cerf. 1999.

ALLEMAN, Beda. - *Hölderlin et Heidegger*, Traduit de l'allemand par François Fédier. Paris, PUF, 1987.

ALTHUSSER, Louis. - *Positions*. Paris, Editions sociales, 1976.

ANTONIOLI, Manola. - *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et Théorie*, Paris. Kimé, 1999.

ARISTOTE. - *De l'interprétation*. Traduction nouvelle et notes par Jean Tricot. Paris, Vrin. 1989.

BADIOU. Alain. - *Conditions*. Préface de François Wahl. Paris. Seuil. 1992.

- *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris. Hatier. 1993.

BAILHACHE. Gérard. - *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*. Paris. PUF. 1994.

BANON. David. - "Une herméneutique de la sollicitation". *Les cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*. Paris. Verdier. 1984.

- *La lecture infinie: les voies de l'interprétation midrachique*. Paris. Seuil, 1987.

BEAUFFRET. Jean. - *Dialogue avec Heidegger*. Tome I. "Philosophie grecque". Paris, Minuit, 1978.

BENNINGTON. Geoffrey/ DERRIDA. Jacques. - *Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 1991.

BENVENISTE. Emile. - *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1966.

BERNARSONI, Robert. - "Lévinas. Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation". *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris. Livre de Poche. 1991.

BERNER, Christian. - *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique. Dialectique. Ethique*. Paris. Cerf. 1995.

BERNET, Rudolf. - *La vie du sujet: recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris. PUF. 1994.

BIRAULT, Henri. - *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris. Gallimard. 1978.

BLANCHOT, Maurice. - *L'amitié*. Paris. Gallimard. 1971.

- *Celui qui ne m'accompagnait pas*. Paris. Gallimard. 1953.

- *La communauté inavouable*. Paris. Gallimard. 1983.

- *L'écriture du désastre*. Paris. Gallimard. 1980.

- *L'entretien infini*. Paris. Gallimard. 1969.

- *L'espace Littéraire*. Paris. Gallimard. 1955.

- *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier. Fata Morgana. 1986.

- *Le Pas au-delà*. Paris. Gallimard. 1973.

BOLLACK, Jean. - "Avec ou contre le sens. Pour une herméneutique critique". *Herméneutique: texte. sciences*. Colloque de Cerisy. Paris. PUF. 1997.

BOLLACK, Jean/ WERNER/ WINKLER. - "Sur quatre poèmes de Paul Celan ", *Revue des sciences humaines*. Janvier-Avril, 1999.

BOLLACK, Jean/ WISMANN, Heinz. - "Heidegger l'incontournable", *Actes de la recherche en sciences sociales*. 5-6, 1975.

BOLLEME, Geneviève, - *Parler d'écrire*. Paris, Seuil, 1993.

BONNEFOY, Yves, - *Poèmes*. Préface de Jean Starobinski. Paris. Gallimard. 1982.

BOTET, Serge. - *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*. Etudes et documents. Peter Lang, 1998.

BOURDIEU, Pierre. - *L'ontologie politique de Heidegger*. Paris. Minuit. 1988.

BOUTANG, Pierre. - *Ontologie du secret*. Paris. PUF, 1973.

BRION, Marcel. - *L'Allemagne romantique*. Tomes I et II. Paris. Albin Michel, 1962-1984.

BUBER, Martin. *Je et Tu*. Traduit par Geneviève Bianquis. Paris. Aubier-Montaigne. 1969.

CALVINO, Italo. - *Palomar*, Traduit de l'italien par Jean-Paul Manganaro, Paris, Seuil, 1985.

CASSIRER, Ernst, - *Logique des sciences de la culture*, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joël Gaubert, précédé de "Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture?", Paris, Cerf, 1991.

CELAN, Paul. - *Choix de poèmes. réunis par l'auteur*. Traduction et présentation de Jean-Pierre Lefebvre, Edition Bilingue, Paris, Gallimard. 1998.

CERTEAU, Michel de, - *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard. 1975.

CHALFEN, Israel. *Paul Celan. Biographie de jeunesse*. Traduction de Jean-Baptiste Scherrer, Paris. Plon. 1989.

CHALIER, Catherine. - *Lévinas. L'utopie de l'humain*. Paris. Albin Michel. 1993.

- *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris. Albin Michel. 1998.

CIXOUS, Hélène. "La dernière phrase". *Corps écrit, 1. L'écriture*. Paris. PUF, revue trimestrielle. 1982.

CLARK, Timothy. - *Derrida. Heidegger. Blanchot. Sources of Derrida's literature*. Cambridge. Cambridge University Press. 1992.

COLETTE, Jacques. - "Lévinas et la phénoménologie husserlienne". *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*. Paris, Verdier. 1984.

COLAS, Dominique. - "Une grammaire politique de l'Occident. Sur l'écriture constitutionnelle". Xenophon-Aristote. *Constitution de Sparte*. Texte établi et traduit par François Ollier, *Constitution d'Athènes*. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier. Paris, Gallimard. 1996.

COMETTI, Jean, - "Heidegger et la philosophie de langage". *Revue internationale de philosophie*, 1989. Volume 43, N°168.

COURTINE, Jean-François. - *La phénoménologie de Heidegger*. Paris, Vrin, 1990.

- *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, PUF, 1990.

- "Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger". *Archivio di filosofia*, 62, 1994.

CREPON, Marc. - "Amitié, lecture et écriture". *Ecrits autobiographiques 1856-1869*. Traduction et notes par Marc Crepon. Paris, PUF, 1994.

DASTUR, Françoise. - *dire le temps, esquisse d'une chronologie phénoémnologique*. La Versanne, Encre Marine, 1994.

- "Heidegger et la théologie". *Revue philosophique de Louvain*, 92, 1994.

- "Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger". *Alter. Naître et mourir*, 1993, N°1.

DEGUY, Michel. *Arrêts fréquents*. Paris, Métailié, 1990.

DELEUZE, Gilles. - *Pourparlers*. Paris, Minuit, 1990.

DEPRAZ, Nathalie. - *Ecrire en phénoménologie, "une autre époque de l'écriture"*. La Versanne, Encre Marine, 1999.

- *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris, Vrin, 1995.

DERRIDA, Jacques. - *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997.
"Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer)", *Revue internationale de philosophie*, N°151, 1984, pp.341-343.

- *La carte postale - de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Aubier-Flammarion, 1980.
- *La disséminnation*. Paris, Seuil, 1972.
- *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.
- *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978.
- *Glas*, Paris, Denoël/ Gonthier, 1981.
- *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.
- *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Paris, Flammarion, 1990.
- *De l' hospitalité*, avec Anne Dufournartelle. Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- *Khôra*. Paris, Galilée, 1993.
- *Limited Inc*. Paris, Galilée, 1990.
- *Marges - de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.
- *Le monolinguisme de l'autre*. Paris, Galilée, 1996.
- *Moscou Aller- retour*. Paris, Saint-Etienne, 1995.
- *Points de suspension: entretiens*. Paris, Galilée, 1992.
- *Politiques de l'Amitié (suivi de l'oreille de heidegger)*. Paris, Galilée, 1994.
- *Positions*. Paris, Minuit, 1972.

- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- *Schibboleth - pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.
- *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

DERRIDA, Jacques/ LABARRIERE, Pierre-Jean. - *Altérités*, Paris, Osiris, 1986.

DESCARTES, René. - *Discours de la méthode*, Edition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Flammarion, 1992.

DESCOMBES, Vincent. - *Grammaires d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, 1983.

- *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

DILTHEY, Wilhem. - *Le monde de l'esprit*, Traduction de M. Rémy, Tome 1, Paris, Aubier, 1947.

DIXSAUT, Monique. - *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres- Vrin, 1994.

DUFRENNE, Mikel, - "Pour une poétique non théologique", *Le poétique*, Paris, PUF, 1973.

DUPUIS, Michel, - *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Lévinas.* Dordrecht. Kluwer Academic Publishers. 1996.

DUTT, Carsten, *Herméneutique - Esthétique - Philosophie pratique. Dialogue avec Hans Georg Gadamer.* Traduit de l'allemand par Donald Ipperciel. Fides. 1998.

ECKHART, Maître, - *Les Traités.* Introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache. Paris. Seuil. 1971.

FARIAS, Victor, *Heidegger et le nazisme.* Paris. Verdier. 1987.

FELICIAN, Jacques, - "Questions à Jacques Derrida", *Césure. Revue de la convention psychanalytique.* 1991. N°1.

FERRIE, Christian, - *Pourquoi Lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida.* Paris. Kimé, 1998.

FERRY, Luc/ RENAUT, Alain, - *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain.* Paris. Gallimard. 1985.

- *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine.* Bruxelles. Ousia. 1984.

FICHTE, Johan Gottlieb, - *Doctrine de la science. 1801-1802.* Traduit par Alexis Philonenko. Paris. Vrin. 1987.

FINK, Eugen, - *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmond Husserl.* Traduit par Didier Franck, Paris. Minuit, 1974.

- *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Traduit de l'allemand par Jean Kessler, Grenoble, J. Millon, 1994.

FINKIELKRAUT, Alain, - *La sagesse de l'amour*. Paris, Gallimard, 1984.

FRANCK, Manfred. - *Qu'est-ce que le néo-structuralisme? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*. Traduit de l'allemand par Christian Berner. Paris, Cerf, 1989.

- *L'ultime raison du sujet*, Traduit de l'allemand par Véronique Zanetti, Arles, Actes Sud, 1988.

FRANTZKI, Ekkehard. - *Die Kehre. Heideggers Schrift. Vom Wesen der Wahrheit Urfassung und Druckfassungen*. Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1987.

FREUD, Sigmund. - *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Traduit de l'Allemand par Bertrand Féron, Paris, Gallimard, 1985.

FRUCHON, Pierre. - *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*. Paris, Cerf, 1994.

FRYE, Northrop. *Le Grand Code, la Bible et la littérature*. Traduit par Catherine Malamond, Paris, Seuil, 1984.

FOUCAULT, Michel, - *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.

- *Dits et écrits*. 1980-1988, Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994.

- *Le souci de soi*, Paris, Gallimard. 1984.

GADAMER, Hans-Georg, - *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien- Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991.

- "Destruktion und Dekonstruktion", *Gesammelte Werke 2*, Tübingen, J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1986.

- *L'éthique dialectique de Platon: interprétation phénoménologique du Philèbe*, Traduit par Florence Vatan et Véronika Von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994.

- *La philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996.

- *Le problème de la conscience historique*, Edition établie par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996.

- « Platos Denken in Utopien », *Gesammelte Werke 7*, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1985.

- *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaires de cristaux de souffle de Celan*, Traduit par Elfie Poulain, Arles, Actes Sud, 1987.

- "Selbstdarstellung", *Gesammelte Werke 2*, Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1986

- "Unterwegs zur Schrift?". *Gesammelte Werke 7*. Tübingen : J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 1985.

- *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.* Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

GASCHE, Rodolphe, *Le tain du miroir*. Traduit de l'anglais par Marc Froment-Meurice, Paris, Galilée, 1995.

GIOVANNANGELI, Daniel. - *Ecriture et répétition. Approche de Derrida.* Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1979.

GOODY, Jack. - *The logic of writing and the organization of society.* Cambridge, London, New York, Cambridge University Press, 1986.

GRANEL, Gérard , - "Les craquelures du texte (Sur la traduction française de *Sein und Zeit*). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, N°1.

GREISCH, Jean., - *L'âge herméneutique de la raison*. Paris, Cerf, 1985.

- *Herméneutique et Grammatologie*. Paris, CNRS, 1977.

- "L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle". Trois questions à propos de *Réduction et Donation*". *Revue de métaphysique et de morale*, 1991, N°1.

- *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*. Paris, PUF, 1994.

GRONDIN. Jean. - "La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction". *Archives de philosophie*, 62, 1999.

- *Emmanuel Kant. Avant/Après*. Paris, Criterion. 1991.

- *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris, Vrin. 1993.

- "De Kant à Fichte". *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington. University Press of America. 1989.

- *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris, PUF. 1987.

GROSSOS. Philippe. - *Système et subjectivité. Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système. Fichte, Hegel, Schelling*. Paris, Vrin. 1996.

GUSDORF. Georges. - *Lignes de vie 1. Les écritures du moi*. Paris, Odile Jacob. 1991.

- *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*. Paris, Odile Jacob. 1991.

- *Les origines de l'herméneutique*. Paris, Payot. 1988.

GUTTMANN. Julius. - *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*. Traduit de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy. Paris, Gallimard. 1994.

HAAR. Michel. - *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris, L'Herne. 1987.

- *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble, J. Millon. 1990.

- "Le jeu de Nietzsche dans Derrida", *Revue philosophique de France et de l'étranger*, n°2 Avril-Juin 1990.

- *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

- "L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme". *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Lévinas. Paris. Livre de Poche. 1993.

- "La pensée du Moi chez Heidegger: les dons et les épreuves de l'être". *Revue de métaphysique et de morale*. Oct.-Déc. 1975.

HABERMAS. Jürgen. - *Le Discours philosophique de la modernité: douze conférences*. Traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris. Gallimard. 1988.

HAGEGE. Claude. - *L'homme de paroles. Contribution scientifique aux sciences humaines*. Paris. Fayard. 1985.

HALBWACHS. Maurice. - *La mémoire collective*. Paris. PUF. 1950.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich - *Phénoménologie de l'esprit*. nouvelle traduction de Jean-Pierre Lefebvre. Paris. Aubier. 1991.

HEIDEGGER. Martin. - *Acheminement vers la parole*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier. Paris. Gallimard. 1962.

- *Approche de Hölderlin*. Traduit de l'allemand par Henri Corbin. Michel Deguy, François Fédier, Jean Launay, Paris. Gallimard. 1973.

- *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Frankfurt am Main: V. Klostermann. 1989.

- "Le chemin de campagne". Traduit par André Préau. *Questions III et IV*. Paris. Gallimard. 1990.

- *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit par Walter Brokmeier, Paris. Gallimard. 1962.

- "De l'essence de la vérité". Traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. *Questions I et II*. Paris. Gallimard. 1990.

- *Etre et temps*. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau. Authentica (Hors commerce). 1985.

- "L'expérience de la pensée". *Questions III et IV*. Traduit par André Préau. Paris. Gallimard. 1990.

- *Les hymnes de Holderlin: La Germanie et le Rhin*. Texte établi par Suzanne Ziegler. Traduit de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier. Paris. Gallimard. 1988.

- "Identité et différence". Traduit par André Préau. *Questions I et II*. Paris. Gallimard. 1990.

- *Kant et le problème de la métaphysique*. Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris. Gallimard. 1981.

- "Lettre sur l'humanisme". Traduit par Roger Munier. *Questions III et IV*. Paris. Gallimard. 1990.

- "Lettre à Richardson", Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, *Questions III et IV*. Paris. Gallimard. 1990.

- "Logos", Traduit par André Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

- *Nietzsche*, Tome II, Traduction par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

- "L'origine de l'oeuvre d'art", *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris. Gallimard. 1986.

- *Le principe de raison*. Traduit par André Préau. Paris. Gallimard. 1962.

- *Qu'appelle-t-on penser?*. Traduit par Aloys Becker et Gérard Granel. Paris. PUF. 1959.

- "Temps et Etre", *Questions III et IV*. Traduit par François Fédier. Paris. Gallimard. 1990.

- "Was heisst Lesen?". *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe 13*. Frankfurt am Main. V. Klostermann. 1983.

HELD, Klaus. - "Le principe de la phénoménologie". *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht/ Boston/ London. Kluwer Academic Publishers. 1988.

HOLDERLIN, Friedrich. - *Poèmes: Gedichte*. Traduction et préface de Genviève Bianquis. Paris. Collection bilingue. Aubier. 1974.

HOTTOIS, Gilbert. - *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, limites, formes*. Préface de Jean Ladrière. Bruxelles. Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979.

- *De la renaissance à la postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, 1997.

HIRT, André. - *Versus. Hegel et la philosophie à l'épreuve de la poésie*, Paris, Kimée, 1999.

HUSSERL, Edmond. - *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur. Paris. Gallimard. 1950.

- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduction par Henri Dussort, Paris. PUF. 1964.

- *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas. Paris. Vrin. 1986.

- *L'origine de la géométrie*. Introduction et traduction par Jacques Derrida. Paris. PUF. 1962.

- *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduction par Eliane Escoubas. Paris. PUF. 1982.

IJSSELING, Samuel. - *L'intentionnalité en question : entre phénoménologie et recherches cognitives*, Textes réunis par Dominique Janicaud. Paris. Vrin. 1995.

ISOCRATE. - *La panathénaïque. Discours*. Paris. Les Belles Lettres. 1964.

JABES, Edmond. "Il n'y a de trace que dans le désert", *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980.

JACQUES, Francis, - " E. Lévinas: entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à Autrui". *Etudes phénoménologiques*, 1990, N°2.

JAKOBSON, Roman, - *Essais de linguistique générale. I les fondations du langage*. Traduit de l'anglais par Nicolas Ruwet, Paris, Minuit, 1963.

JANICAUD, Dominique, - *La phénoménologie éclatée*, Paris. L'Eclat, 1998.

- *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

- *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1991.

JANKEVELITCH, Vladimir, - *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986.

JARCZYK, Gwendoline/ LABARRIERE, Pierre-Jean, - "Le statut logique de l'altérité chez Hegel". *Philosophie*, Hiver 1986, N°13.

JAUSS, Hans Robert, - *Pour une esthétique de la réception*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1998.

- "Réponse à Claude Piché". *Revue Texte*, Toronto, 1984.

KANT, Emmanuel, - *Critique de la faculté de juger*. Texte traduit et annoté par Jean-René Ladmiral, Marc B de Launay et Jean-Marie Vaysse, Oeuvres philosophiques II, Bibliothèque de la pléiade, Paris, Gallimard, 1985.

- *Critique de la raison pure*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.

- "De l'illégitimité de la reproduction des livres". *Qu'est-ce qu'un livre?*, Textes de Kant et de Fichte, traduits et présentés par Jocelyn Benoist, Paris, PUF, 1995.

- *Leçons d'éthique*. Présentation, traduction et notes par Luc Langlois. Paris, Librairie Générale française. 1997.

- *Réflexions sur l'éducation*. Traduction et Notes par Alexis Philonenko. Paris. Vrin, 1989.

KEARNEY. Richard. -"L'imagination herméneutique et le postmoderne". *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney. (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. 1-11 Août 1988). Paris, Cerf. 1991.

KEARNEY. Richard/ STEPHEN O' LEARY. (sous la direction de). - *Heidegger et la question de Dieu*. Paris. Grasset. 1980.

KELKEL. Arion L.. - *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*. Paris. Vrin. 1980.

KIERKEGAARD. Sören. - *Post-Scriptum définitif et non-scientifiques aux miettes philosophiques*. Traduit par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Volume 2. Ed. De l'Orante. 1977.

KRISTEVA. Julia. - *Etrangers à nous-mêmes*. Paris, Gallimard. 1991.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe/ NANCY. Jean-Luc - *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme*. Paris. Seuil. 1978.

LADMIRAL, Jean-René. - "Dialectique négative et écriture aphoristique".
Revue d'esthétique. 1985. N°8.

LADRIERE, Jean, - "Auschwitz, notre mémoire". *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocides nazis*. Yannis Thanassekos et Heinz Wismann (éd.), Paris, Cerf. 1990.

LANGLOIS, Luc. - "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *l'Érité et Méthode*". *Laval théologique et philosophique*. 53. I. Février 1997.

LAPORTE, Roger. - *Etudes: Blanchot. Celan. Char. Derrida. Des forêts. Fredikson....* Paris. POL. 1990.

-*Une vie*. Paris. POL. 1986.

LEFEVRE, Jean-Pierre. "Préface" de *Choix de poèmes, réunis par l'auteur*, augmenté d'un dossier de traductions revues par Paul Celan. Edition Bilingue. Paris. Gallimard. 1998.

LE GOFF, Jacques. - *Histoire et mémoire*. Paris. Gallimard. 1988.

LEIBNIZ. - *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes: 1690-1703*, présentation et notes de Christian Frémont. Paris. Flammarion. 1994.

LEUPIN, Alexandre. "La fiction d'Auschwitz (Hermann Broch et Maurice Blanchot)", *L'Esprit créateur*. Fall 1984. Vol.XXIV. N°3.

LEVESQUE, Claude. - *L'étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1978.

LEVINAS, Emmanuel, - *Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982..

- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

- *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992.

- *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Livre de Poche, 1995.

- "Écrit et Sacré", *Introduction à la philosophie de la religion*, édité par Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Cerf, 1989.

- *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

- *Ethique et infini*, Paris, Livre de Poche, 1992.

- *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, 1990.

- *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

- *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

- *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979.

- *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1994.

- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

- "Tout est-il vanité?", *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, Paris,

Verdier, 1984.

LEVI-STAUSS, Claude, - *Anthropologie structurale*, 2 volumes, Paris, Plon, 1984-1985.

- *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

LIBERA, Alain de, - *Penser au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1991.

LISSE, Michel, - « Donner à lire », *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992.

- *L'expérience de la lecture. 1. La soumission*, Paris, Galilée, 1998.

LOWITH, Karl, - « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les temps modernes*, 2, 1946-1947.

LUKACS, Georg, - *La destruction de la raison*, L'Arche, 1959.

MALDINEY, Henri, - "Une phénoménologie à l'impossible: la poésie". *Etudes phénoménologiques*, 1987, Tome III, N°5-6.

MALLARME, - Préface de "Un coup de dés jamais n'abolira le hasard". *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1945.

MARRATTI- GUENON, Paola, - *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1998.

MARION, Jean-Luc, - *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie.* Paris, PUF, 1989.

MARSHALL, Donald G., "Dialogue and *Ecriture*", *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, edited by Michelfelder and Palmer, State University of New York, 1985.

MATTEI, Jean- François, - *L'Etranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice - *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1992.

- *Signes*. Paris. Gallimard. 1960.

MESCHONNIC, Henri, - *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990.

MESNARD, Philippe. - *Maurice Blanchot. le sujet de l'engagement*. Paris. L'Harmattan. 1996.

MICHEL, Chantale. - *Maurice Blanchot et le déplacement d'Orphée*. Saint-Genouph. Nizet. 1997.

MORCHEN, Hermann, - *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klette-Cotta, 1981.

MUHLACK, Ulrich, - "Johann Gustav Droysen: "Historik" et herméneutique". *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humbolt, Boeckh. Droysen.* édité par André Laks et Ada Neschke. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

MUNIER, Roger, *Stèle pour Heidegger*. Paris, Arfuyen, 1992.

NANCY, Jean-Luc. - "Logodaelus (Kant écrivain)", *Poétique*, 1975, N°21.

- "Sens elliptique". *Revue philosophique de la France et l'Etranger*, 1990, N°2.

NAULT, François. - *Ecriture et métaphysiques: Dire Dieu après la déconstruction*. Thèse de Doctorat de l'Université laval, Faculté de théologie, 1998.

NEHAMAS, Alexander. - *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge. Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. - *Ainsi parlait Zarathoustra*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris. Gallimard. 1992.

- *Crépuscule des idoles*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste. *Œuvres*. édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider. Paris. Robert Laffont. 1993.

- *Ecce homo. Œuvres philosophiques*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari. traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris. Gallimard. 1974.

- *Le Gai Savoir*. Traduit par Alexandre Vialatte. Paris. Gallimard. 1950.

- "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie". *Considérations inactuelles I et II*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Pierre Rusch. Paris. Gallimard. 1990.

- *La volonté de puissance*. Traduit par Henri Albert. Paris. Livre de Poche. 1991.

PASCAL. - *Pensées et Opuscules*, Paris. Ed. Brunshvicg, 1912.

PETITDEMANGE, Guy, - "Adorno. la dissonance", *Exercice de la patience: Heidegger*

- "Ethique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Lévinas", *Recherche de science religieuse*. Janvier-Mars. T.64. n°1. 1976.

- "L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie: Heidegger et Lévinas". *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*. Paris, Verdier, 1984.

PETROSINO, Silvano. - "D'un livre à l'autre". *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*. Paris, Verdier. 1984.

- *Jacques Derrida et la loi du possible*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris. Cerf. 1994.

PLATON. - *Apologie de Socrate. Œuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M-J Moreau. Paris. Gallimard, 1950.

- *Cratyle*. Traduction et notes par Emile Chambry. Paris. Garnier-Flammarion. 1967.

- *Lois*. Texte établi et traduit par Edouard des Places. Paris. Les Belles Lettres. 1965.

- *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris. Les Belles Lettres, 1957.

- *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris. Flammarion, 1989.

- *Protagoras*. Traduction et notes par Emile Chambry, Paris. Garnier-Flammarion, 1967.

POGGELER, Otto, - *Spur des Wortes. Zu Lyrik Paul Celans*. Fribourg/Munich, Verlag Karl Alber, 1986.

QUILLIEN, Jean, - "Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. Von Humboldt", *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, édité par André Laks et Ada Neschke, Cahiers de philologie, publiés par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III. Volume 10, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

RAFFOUL, François, - *Le problème de la subjectivité dans Sein und Zeit*. Thèse de Doctorat de l'EHESS, Paris, 1995.

RANCIERE, Jacques, - *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

RAYMOND, Pierre, - "La théorie et son dehors. Structuralisme, épistémologie, marxisme: les trois grands domaines de la pensée althussérienne". *Magazine Littéraire*, Althusser, Novembre 1992, N°304.

RENAUD, François, - "Gadamer, lecteur de Platon". *Etudes phénoménologiques*, 1997, N°26.

RICARD, Marie-Andrée, - "La théorie gadamerienne de la *mimésis*". *Laval théologique et philosophique*, 53, I, février 1997.

RICOEUR, Paul, - "Etude sur les méditations cartésiennes de Husserl". *Revue philosophique de Louvain*, 52, 1954.

- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil,
 - *Réflexions faite: autobiographie intellectuelle*. Paris, Esprit, 1995.
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (Points Essais), 1990.
 - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil (Points Essais), 1986.
- ROCHLITZ, Rainer, - "Stratégies apologétiques. Jacques Derrida et le débat philosophique", *Lignes*. 1989, N°9.
- ROCKMORE, Tom, - *Heidegger and French Philosophy. Humanism. Antihumanism and Being*, London and New York, Routledge, 1995.
- RORTY, Richard, - *Conséquences du pragmatisme*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Seuil, 1993.
- ROSENZWEIG, Franz, - *L'étoile de la rédemption*, Traduit de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1982.
- SAFRANSKI, Rudiger, - *Heidegger et son temps*, Traduit de l'allemand par Isabelle kalinowski, Paris, Grasset, 1996.
- SAINT-GERMAIN, Christian, - *Ecrire sur la nuit blanche. L'éthique du livre chez Edmond Jabès et Emmanuel lévinas*. Québec, Presses Universitaires de Québec,
- SARTRE, Jean-Paul, - *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1991.
- *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. - *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1991.

- *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris, Gallimard, 1985.

SAUSSURE, Ferdinand de, - *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964.

SCHAEFFER, Jean-Marie/ DUCROT, Oswald. - *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, avec la collaboration de Marielle Abrioux, Dominique Bassano, Georges Boulakia, Michel de Formel, Philippe Roussin et Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1995.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Système de l'idéalisme transcendantal*. Traduit par C. Dubois, Louvain, Peters, 1978.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. - *Herméneutique*. Paris-Lille, Cerf-PUL, 1987.

SCHOPENHAUER, Arthur. - *Le monde comme volonté et comme représentation*. Traduit par A. Burdeau et R. Roos, Paris, PUF, 1978.

SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise. - *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*. Genève, Droz, 1995.

SCHWEPPENHAUSER, Hermann. *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*. Frankfurt, Text und Kritik, 1988.

SISCAR, Marios. - *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998.

STEINER, Georges. - *Réelles présences - Les arts du sens*. Traduit par Michel R de Pauw, Paris, Gallimard, 1991.

STEINMTEZ, Rudy, - *Les styles de Derrida*. Bruxelles, de Boeck, 1994.

TAYLOR, Mark C., *Errance. Lecture de Derrida, un essai d'a-théologie postmoderne*, Traduit par Michel Barat, Paris, Cerf, 1985.

TERTULIAN, Nicolas, - "Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukacs". *Archives de Philosophie*, 56, 1993.

- "Heidegger - oder: Die Bestätigung der Politik durch Seingeschichte. Ein Gang zu den Quellen. Was aus den texten des Philosophen alles sprudelt". *Frankfurter Rundschau*, 2 février 1988.

- "Quand le discours heideggerien se mue en prise de position politique". *La Quinzaine littéraire*, n°499, décembre 1987.

VALERY, Paul. - *Cahiers*. Edition établie, présentée et annotée par Judith Robienson, Paris, Pléiade, Gallimard, 1973.

VATTIMO, Gianni, - *Les aventures de la différence*, Traduit de l'italien par Pascal Gabellone, Ricardo Pineri et Jacques Rolland, Paris, Minuit, 1985.

- "Dialectique et transcendance", *Exercices de la patience : Heidegger*. Cahiers de philosophie. Paris, Obsédiane, N°3/4, 1985.

- *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Traduit de l'italien par Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987.

- *Introduction à Heidegger*, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1985.

VAN CAMP, Hélène, - *Chemin Faisant avec Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre (éd.), - *Divination et rationalité*, Seuil, Paris, 1974.

WAHL, Jean, - *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Préface et notices de Vincent Delecroix, Postface de Frédéric Worms, Paris, Hachette, 1998.

WIERMER, Thomas, "Une écriture de la mémoire". *Emmanuel Lévinas: L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch, Paris, Cerf, 1993.

WISMANN, Heinz, - "Herméneutique générale. herméneutique universelle: la place des formes symboliques de Cassirer", *Herméneutique: texte, sciences*, Colloque de Cerisy, Paris, PUF, 1997.

- "Nietzsche et la philologie", *Nietzsche Aujourd' hui*, Colloque de Cerisy, Paris, Union Générale d'Editions, 1973.

WOLF, Francis, - "Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme", *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Textes réunis par Barbara Cassin, Paris, Seuil, 1992.

ZARADER, Marlène, - *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

- *Heidegger et les paroles de l'origine*, préface de Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1990.

ZNEPOLSKI, Boyan, "Habermas et les lieux de l'herméneutique", *Divinatio*.
Maison des sciences de l'homme et de la société. Sofia, 1999, Vol. 9.

OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS:

ALLIEZ, Eric, *De l'impossibilité de la phénoménologie : Sur la philosophie française contemporaine*. Paris. Vrin. 1995.

ALQUIE, Ferdinand. - *La nostalgie de l'être*. Paris. PUF. 1973.

AUBENQUE, Pierre. - *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris. PUF. 1972.

BEHLER, Ernst. - "Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation". *Southern Humanities Review*. Summer. 1987.

- *Derrida-Nietzsche/Nietzsche-Derrida*. München, Paderborn, Wien, Zürich. 1988.

BERNET, Rudolf. "Is the Present ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence". *Research in Phenomenology*. Vol. XII. 1982.

BOLLACK, Jean. - *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*. Paris. Seuil. 1997.

BOLLACK, Mayotte/ WISMANN, Heinz. (éd.)- *Philologie et herméneutique au XIX^e siècle*. Göttingen. Vandenhoeck et Ruprecht. 1983.

BONNEFOY, Yves. - *Entretiens sur la poésie (1972-1990)*, Paris. Mercure de France. 1990.

- *L'improbable et autres essais*. Paris. Gallimard. 1980.

CHALIER, Catherine. - *Judaïsme et altérité*, Lagrasse, Verdier. 1982.

CHAR, René, - *Commune présence*, Paris. Gallimard, 1978.

COURTINE, Jean-François, (éd.). -*Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Vrin, 1996.

DASTUR, Françoise. - *Heidegger et la question du temps*, Paris. PUF. 1990.

- "De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique", *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. sous la direction de Jean Greisch et de Richard Kearney, Paris. Cerf. 1991.

DELBOS, Victor. *De Kant aux postkantians*. Paris. Aubier. 1992.

DELEUZE, Gilles. - *Logique du sens*. Paris. Minuit. 1969.

DERRIDA, Jacques. - *Force de loi*. Paris, Galilée. 1996.

- *Résistances. De la psychanalyse*. Paris. Galilée. 1996.

- *Scribble (pouvoir/écrire)*. dans *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. de William Warbuton. Paris. Aubier-Flammarion. 1977.

DILTHEY, Wilhem – *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*. Présentation, traduction et notes par Sylvie Mesure. Paris, Cerf. 1992.

DUFRENNE, Mikel, - *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris. PUF, 1967.

FERRARIS, Maurizio. - "Jacques Derrida e il dibattito sulla decostruzione", *Cultura e scuola*, 1989, N°110.

FINK, Eugen, - *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Traduit de l'allemand par Jean Kessler, Grenoble. Jérôme Millon, 1994.

FOUCAULT, Michel. - *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard. 1966.

FRUCHON, Pierre. - "Pour une lecture de *vérité et méthode*: circularité d'une herméneutique comprise comme "esthétique philosophique". *Laval théologique et philosophique*, 53. I. Février 1997.

GADAMER, Hans-Georg, - *L'actualité du Beau*. Textes choisis, traduits et présentés par Elfie Poulain, Aix-en-Provence. Alinéa. 1992.

- "Philosophie et poésie". Traduit de l'allemand par Anne-Laure Vignaux et Marc B. de Launay. *Revue de métaphysique et de Morale*. 1996, N°4.

- "Schleiermacher platonicien". *Archives de philosophie*. 1969. 32.

GREISCH, Jean. - *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne. 1987.

GUIBAL, Francis. - *Autonomie et altérité*. Paris, Cerf. 1993.

- "Philosophie, langage, écriture", *Etudes*, 1972, N°5.

HABERMAS, Jürgen. - *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*. Paris, Cerf, 1988.

- *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*. Traduit par Rainer Rochlitz. Paris. Armand Colin. 1993.

HARVEY, Irene E.. - *Derrida and the economy of différance*. Bloomington. Indiana University Press, 1985.

JABES, Edmond. - "Lettre à Jacques Derrida sur la question du livre". *ça suit son cours*. Fata Morgana. 1975.

- *Le Seuil. le sable*, (Poésies complètes. 1943-1988), Paris. Gallimard. 1990.

KANT, Emmanuel. - *Critique de la raison pratique*. Traduction de Luc Ferry et Heinz Wismann. Oeuvres philosophiques II. Bibliothèque de la pléiade. Paris. Gallimard. 1985.

KELKEL, Arion. - "Par delà le 'Fondamentalisme ontologique'. vers une réhabilitation de la philosophie pratique". *Penser après Heidegger*. Actes du Colloque du Centenaire (Paris, 25-27 septembre 1989). Publiés sous la responsabilité de Jacques Poulain et de Wolfgang Schirmacher et traduits par Arno Münster. Paris. L'Harmattan. 1992.

LABARRIERE, Pierre-Jean. *Le discours de l'altérité*. Paris. PUF. 1982.

- *L'Unité plurielle : Eloge*. Paris, Aubier. 1975.

LACAN, Jacques. *Ecrits*. Paris. Seuil. 1966.

LARUELLE, François. - *Les philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, PUF, 1986.

- "Le style di-phallique de Jacques Derrida", *Critique*, mars 1975, N°2.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

MADISON, Gary B., - "Beyond seriousness and frivolity: a gadamerian response to deconstruction", *Gadamer and Hermeneutics. Science, culture, Literature. Plato. Heidegger. Barthes. Ricoeur. Habermas. Derrida*, Edited with an introduction by Hugh J. Silvermann, New York and London, Routledge, 1991.

MARION, Jean-Luc, - *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl. Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

MESCHONNIC, Henri, "L'écriture de Derrida". *Le signe et le poème*, Paris, Gallimard, 1975.

MONTANI, Pietro, - *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*, Bari, Laterza, 1996.

NANCY, Jean-Luc, "De l'écriture : qu'elle ne révèle rien", *Rue Descartes*, juin 1990, 10.

NORRIS, Christopher, "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida", *Praxis international*, 8, janv. 1989.

NOVALIS, - *Les disciples à Saïs. Hymnes à la nuit. Chants religieux*, Traduction et présentation d'Armel Guerne, Paris, Gallimard, 1975.

PALMIER, Jean-Michel, - *Situation de Georg Trakl*, Nouvelle édition, revue et précédée d'une lettre de Martin Heidegger, Paris, Belfond,

PEIRCE , Charles Sanders. - *Collected papers of Charles Sanders Peirce* : edited by Charles Harstshorne and Paul Weiss- Cambridge : Belknap, Press Of Harvard of University Press, 1974.

PETITDEMANGE. Guy. - "L'art, ombre de l'être ou voix de l'autre ? Un regard philosophique sur l'art. Emmanuel Lévinas". *Revue d'esthétique*. « Esthétique et philosophie », numéro préparé par Nicolas Tertulian. Paris. Jean-Michel Place. 36. 1999.

- "Edmond Jabès ou le devenir écriture". *Les cahiers Obsidiane. Edmond Jabès*. Paris. Obsidiane/ Capitales. 1982.

- "Jacques Derrida. Le rappel de la mémoire". *Etudes*. 1989. (371/4).

PHILONENKO. Alexis. - *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris. Vrin. 1997.

PETROSINO. Silvano / ROLLAND. Jacques. - *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*. Paris. La Découverte. 1984.

POULAIN. Jacques. - "L'entretien herméneutique avec la modernité. Les vingt dernières années de philosophie allemande". *Les études philosophiques*. 1982.

RAFFOUL. François. - "Responsabilité et altérité chez Heidegger et Lévinas". *Revue de la Société canadienne pour l'herméneutique et la pensée postmoderne*, 1997, Vol. I. N°1.

RAPAPORT. Hermann. *Heidegger and Derrida. Reflections on time and langage*. University of Nebraska Press. Lincoln - London. 1989.

REITER, Josef, - "Il disinganno della ragione: Heidegger e Lévinas". *Heidegger in discussione*, a cura di Franco Bianco, Milano, Franco Angeli, 1992.

RENAULT, Alain/ FERRY, Luc, "La question de l'éthique après Heidegger". *Les fins de l'homme*, Paris, Galilée, 1981.

RICOEUR, Paul, - *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1987.

- "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, Cerf, 1991.

- *La critique de la conviction*, entretiens avec François Azouvi et Marc B de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, - *Brouillon zur Ethik, auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun*, éd. et intro. H. J. Birkner, Hambourg, Felix Meiner, Verlag, 1981.

- *Schleiermacher's introductions to the dialogues of Plato*, Translated by William Dobson, Bristol, Thoemmes press, 1992.

STEVENS, Bernard, - *L'apprentissage de signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1991.

TERTULLIAN, Nicolas, - "Sur l'autonomie et l'hétéronomie de l'art". *Revue d'esthétique*, 2/3, 1976.

VATTIMO, Gianni, - *Ethique de l'interprétation*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris, La Découverte, 1991.

ZIMA, Pierre, - "De la structure textuelle à la structure sociale. Les contributions formalistes et structuralistes à la sociologie de la littérature", *Revue d'esthétique*, 2/3, 1976.

WARNKE, Georgia, - *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. Traduit par J. Colson, Bruxelles. De Boeck-Université, 1990.

- "Legitimate prejudices". *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, Février 1997.