

# L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida

Rodolphe Gasché

Volume 38, numéro 1-2, 2002

Derrida lecteur

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008394ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008394ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gasché, R. (2002). L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida. *Études françaises*, 38(1-2), 103–121.  
<https://doi.org/10.7202/008394ar>

Résumé de l'article

La pensée de Jacques Derrida a souvent été qualifiée d'autocontradictoire et accusée de se complaire dans des contradictions performatives conduisant à des apories insolubles. Si cette accusation est sans fondement, il est vrai que la notion d'aporie est présente dans le travail du philosophe depuis le début et occupe de plus en plus le centre de la scène dans son oeuvre récente. Cet essai tente de démontrer que, par le moyen de cet intérêt pour l'aporie, Derrida entreprend de discuter à nouveaux frais une question qui, depuis l'origine de la philosophie en Grèce, est intimement liée à la possibilité de la pensée philosophique. Par une analyse des positions de Sarah Kofman et de Martin Heidegger sur le concept de l'aporie, ce texte cherche à décrire la contribution propre de Derrida à ce problème philosophique.

# L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida

RODOLPHE GASCHÉ

Bien qu'ils soient divisés entre eux, et en particulier sur la ligne du fossé qui sépare le monde analytique et le monde continental, un grand nombre de philosophes, des deux côtés de l'Atlantique, tendent à s'entendre sur un point : la pensée de Derrida serait auto-contradictoire, incohérente, voire paradoxale. Chanté à l'unisson, ce refrain semble les assurer qu'en dépit de tous les abîmes insurmontables qui les séparent, ils ont en partage un *ethos* commun. Une manière de formuler ce reproche d'inconsistance a particulièrement contribué au succès de ce consensus qui va croissant. C'est la thèse de Jürgen Habermas, qui voit dans les écrits de Derrida une inconsistance pragmatique et une abondance de contradictions performatives. Une contradiction performative, selon la conception courante, est ce qui se produit quand un discours *in actu exercito* — par exemple, dans l'acte même de philosopher — contribue à effectuer quelque chose que le discours a réfuté *in thesi*, et donc déclaré impossible.

Quelles que soient les raisons de déclarer une œuvre de pensée pragmatiquement inconsistante, ou engagée dans une contradiction performative, cette accusation a pour but de disqualifier l'œuvre sur le plan philosophique. S'agissant de Derrida, la manière la plus directe d'y procéder est d'affirmer que dans sa tentative de surmonter l'héritage logocentrique, il se voit forcé de recourir à des concepts qui sont encore métaphysiques. Une autre formulation, en apparence plus sophistiquée, de cette contradiction est la suivante : le scepticisme radical de Derrida et son rejet, *in toto*, des concepts métaphysiques de la raison et de la vérité sont prisonniers d'une contradiction, du seul fait

que ses énoncés et ses assertions se présentent encore comme des thèses (au lieu de simplement s'abîmer dans l'arbitraire postmoderne) et présupposent dès lors la rationalité et la vérité qu'ils cherchent à discréditer. Pour Habermas, Derrida se contredit lui-même, et cette contradiction le conduit à des apories insolubles. Pour reprendre les expressions un peu raides de Habermas, on dira que Derrida ne peut échapper à la « structure aporétique d'une occurrence de vérité, énucléée (*entkernten*) de toute vérité reçue comme validité (*Wahrheitsgeltung*)<sup>1</sup> ». Il se voit dès lors privé de sa qualité de philosophe. Mon but n'est pas de m'en prendre ici, de manière critique ou même polémique, à cette manière de caractériser les écrits de Derrida. Pour la réfuter, il faudrait d'abord montrer que cette accusation repose sur une lecture fautive de son projet. La métaphysique n'est pas, en effet, pour Derrida, un exercice de spéculation futile. Et si tel est bien le cas, le recours au langage de la métaphysique pour tenter de la dépasser ne saurait être l'indice d'une auto-contradiction. Derrida a soutenu avec autant de clarté que possible que « le passage au-delà de la philosophie ne consiste pas à tourner la page de la philosophie (ce qui revient le plus souvent à mal philosopher), mais à continuer à lire d'une autre manière les philosophes<sup>2</sup> ». Si donc la déconstruction ne cherche pas un au-delà de la métaphysique, au sens d'un autre absolu de la métaphysique, alors l'accusation de contradiction performative est absolument dépourvue de fondement. En deux occasions au moins, Derrida lui-même s'en est pris à cette interprétation fautive de son travail par Habermas<sup>3</sup>.

Il faut néanmoins reconnaître qu'en dépit du fait que cet argument de la contradiction performative soit sans fondement, et en particulier dans la version que Habermas et d'autres avec lui ont reprise pour l'attaquer, Derrida lui-même a souvent revendiqué la légitimité de la contradiction performative. Dans *L'autre cap*, par exemple, il écrit

1. Notons, en toute honnêteté, que ce n'est pas seulement Derrida que Habermas critique de cette manière, mais toutes les pensées relativistes et objectivistes également. Selon lui, aucune de ces positions ne peut être tenue sans contradiction performative. Voir Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 175, et chapitre VII, dans *Le discours philosophique de la modernité*, trad. de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 291-248.

2. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1967, p. 421 ss.

3. Voir d'abord Jacques Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1988, p. 226 et *Limited Inc.*, prés. et trad. d'Elisabeth Weber, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1990, p. 63-197. Voir aussi *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. 15-18. On peut se reporter à la discussion de cette question dans l'essai de Philippe Forget, « Das Gerede vom performativen Widerspruch. Zu Habermas' Derrida Kritik », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. XVI, n° 3, 1991, p. 47-57.

qu'il n'est pas seulement requis de «revendiquer ici cette épreuve de l'antinomie (sous les espèces par exemple de la double contrainte, de l'indécidable, de la contradiction performative, etc.)<sup>4</sup>». De plus, la contradiction et l'aporie se trouvent au cœur de l'approche déconstructive. Il ne s'agit pas seulement d'un thème constant et privilégié dans les écrits de Derrida, mais ces concepts sont intrinsèquement liés à la possibilité, aux «topoi» et au style de la déconstruction elle-même. Citons *Force de loi* : «la déconstruction trouve son site ou plutôt son instabilité privilégiée» dans «quelques apories». L'un des deux styles propres à la déconstruction, poursuit Derrida, [l'autre étant la lecture et l'interprétation méticuleuse des textes] «prend l'allure démonstrative et apparemment non historique de paradoxes logico-formels<sup>5</sup>». Reconnaître cela, n'est-ce pas faire mentir tous ceux qui cherchent à parer l'accusation qui fait de la déconstruction une entreprise auto-contradictoire et inconsistante? N'est-ce pas plutôt que l'objet de la requête de Derrida diffère de manière fondamentale de ce que Habermas comprend comme auto-contradiction performative, ou ce qu'il entend par les apories auxquelles cette contradiction prétendument conduit?

Même si, dans *Apories*, Derrida soutient que son intérêt pour la notion d'aporie remonte à son analyse, dans «*Ousia et Grammè*», des remarques de Heidegger dans *Être et temps* sur le concept aristotélicien du temps, dans le quatrième livre de la *Physique*, où «le mot *aporia* apparaît en particulier<sup>6</sup>», le terme aporie se voit conférer un rôle tout à fait significatif, pour ne pas dire extraordinaire, dans la pensée de Derrida depuis les tout débuts, et cela même avant le tournant déconstructif, par exemple dans un texte comme *La genèse dans la philosophie de Husserl*. Dans cet écrit de jeunesse, Derrida cherche à répondre par le moyen d'une philosophie réellement dialectique (c'est-à-dire non mondaine) aux requêtes génétiques de la phénoménologie husserlienne, tout en cherchant à éviter de devenir la proie des difficultés d'une genèse mondaine et d'une dialectique matérialiste, à la Tran-Duc-Thao. Il écrivait :

4. Jacques Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p. 78.

5. Jacques Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1994, p. 48.

6. Jacques Derrida, *Apories. Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, coll. «Incises», 1996, p. 32. Désormais désigné par le sigle A, suivi du numéro de la page. Dans la première version de ce texte, Derrida écrit : «Le mot "aporie" apparaît en personne dans le célèbre texte de la *Physique*, IV.» Voir Marie-Louise Mallet (dir.), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1994, p. 314.

Toute conception unilinéaire de la genèse semble aboutir à une aporie dont la dialectique sort victorieuse puisqu'elle détermine cette conception jusqu'à la transformer en son contraire sans altérer son contenu réel qui s'avère ainsi être absent. Mais dire que la signification de la genèse est dialectique, c'est dire qu'elle n'est pas « pure » signification ; c'est dire que « pour nous » la genèse ne peut se présenter avec l'absolu de son sens. Ce n'est donc pas proposer une « solution » au problème ; c'est simplement affirmer que, dans une dialectique connue comme telle, l'aporie « se comprend » elle-même comme aporie « réelle ». Alors nous rencontrons peut-être la philosophie<sup>7</sup>.

Ce passage montre clairement que l'aporie, tout comme l'impossibilité concomitante de la résoudre dialectiquement, loin de représenter une impasse, est considérée au contraire comme une chance, ou même comme l'occasion à saisir (« peut-être ») pour la philosophie elle-même. Au lieu de constituer un obstacle pour la pensée, l'insolubilité des apories devient la condition de possibilité d'une rencontre avec une forme de pensée qui se distingue absolument de toute autre, la pensée philosophique. Même si, dans les écrits postérieurs à *La genèse dans la philosophie de Husserl*, les intérêts de Derrida se sont éloignés de la philosophie dialectique, et bien que le projet de déconstruire la pensée métaphysique ait entièrement modifié le privilège accordé auparavant à la philosophie en tant que telle, le rôle insistant accordé aux apories, dans et par la déconstruction, ne saurait être interprété comme l'indice d'une prétendue auto-contradiction ou de l'inconsistance de la déconstruction ; ce rôle est au contraire la preuve d'une exploration incessante de la pertinence de l'aporie pour l'exercice même de la pensée. La recherche toujours reprise des apories dans le travail de la déconstruction montre bien comment elle est d'abord la recherche d'un mode de pensée, distinct comme nous le verrons, du mode dialectique, mais distinct également du traitement sophiste de l'aporie, une approche qui fait de l'impasse conceptuelle non pas la ruine de la pensée, mais au contraire la condition même de la pensée.

Soutenir cette thèse, n'est-ce pas également accorder une valeur à ce qui est généralement considéré comme une contradiction insurmontable de la raison, une faiblesse de la pensée, et la marque même de l'échec philosophique ? Voilà, indubitablement, la conception habituelle

7. Jacques Derrida, *La genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 32. Selon Leonard Lawlor, l'intérêt de Derrida pour la question de l'aporie témoigne du lien de son interprétation de la phénoménologie husserlienne à une tradition qui s'amorce avec Eugen Fink et qui se poursuit en France chez Jean Cavailles et Tran-Duc-Thao. Voir son étude, *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

de l'aporie, et on peut y reconnaître la raison pour laquelle la déconstruction est souvent vue, autant par ceux qui y adhèrent que par ceux qui s'en font les détracteurs, comme une obsession à l'égard de ces défauts qui, croit-on, minent tous les textes. Mais cette conception correspond-elle à la conception traditionnelle de l'aporie chez les philosophes ? Considérant le fait que Derrida s'est expliqué sur la question de la manière suivante, dans *Apories* : « j'ai cédé à ce mot d'*apories*, au pluriel, sans bien savoir où j'allais et si quelque chose se passerait, me permettant de passer avec lui, sauf à me rappeler toutefois que ce vieux terme grec et usé jusqu'à la corde, l'*aporia*, ce mot fatigué de philosophie et de logique s'était souvent imposé à moi depuis de longues années et de façon plus insistante ces derniers temps » (A, 31-32), n'aurait-il pas fallu d'abord s'enquérir de la signification de ce vieux terme grec, avant de condamner la déconstruction pour son usage à la fois thématique et méthodologique de l'aporie ? Que signifie en effet ce terme d'*aporia* ? Selon le dictionnaire de Liddell et Scott, *aporia* désigne ce fait d'être *aporos*, privé de passage, dépourvu d'entrée ou de sortie, ou de chemin de traverse, et le terme s'applique d'abord à ces lieux difficiles à traverser, ou même infranchissables, par exemple les mers et les océans. Confronté à l'*aporia*, on doit donc trouver un *poros*, un chemin pour sortir de la situation difficile et intolérable. Et pourtant, un *poros* n'est pas n'importe quel chemin et, comme le note Sarah Kofman, « il ne doit pas être confondu avec *odos*, terme général qui désigne un chemin, une route quelconque ». Il ne convient de parler de *poros* que « lorsqu'il s'agit d'ouvrir une route là où n'existe et ne peut exister de route proprement dite, lorsqu'il s'agit de franchir un infranchissable, un monde inconnu, hostile, illimité, *apeiron* », comme c'est le cas, par exemple, de la voie la plus dangereuse de toutes, celle où l'on doit affronter les périls de la mer et des océans. Sarah Kofman poursuit : « *Poros*, c'est seulement une voie maritime ou fluviale, l'ouverture d'un passage à travers une étendue chaotique qu'il transforme en un espace qualifié et ordonné, introduisant des voies différenciées, rendant visibles les directions diverses de l'espace, orientant une étendue d'abord dépourvue de tout tracé, de tout point de repère<sup>8</sup>. » Ainsi entendu, le *poros* qui ouvre son chemin pour sortir de l'impasse n'est jamais un chemin déterminé. Chaque fois, comme c'est le cas des voies maritimes, il devra être découvert et retracé de nouveau.

8. Sarah Kofman, *Comment s'en sortir ?*, Paris, Galilée, 1983, p. 18.

Mais *aporia* renvoie aussi à des questions difficiles, à des puzzles, et plus exactement à des situations pour lesquelles aucune des positions mutuellement exclusives concernant un enjeu discursif ou pratique ne peut revendiquer une supériorité sur l'autre. On se trouve, pour le dire d'un mot, en face d'une aporie, quand on est en présence de deux arguments également valides mais mutuellement exclusifs. Il faut toutefois noter que, pour les Grecs, cette situation d'impasse conceptuelle ou argumentative ne constituait d'aucune manière un embarras. On pourrait le montrer en recourant à une discussion fine des conceptions de l'aporie chez Platon, Aristote ou chez les Sceptiques, mais je me contenterai de formuler quelques brèves remarques. Alors que les Sceptiques accordaient beaucoup d'importance à l'*aporia*, en y reconnaissant la seule issue possible de tout effort philosophique, l'impasse argumentative, ou la difficulté initiale, constitue pour Platon et Aristote le point de départ heuristique de la philosophie elle-même. Aux yeux de Platon en particulier, l'aporie désigne la situation dans laquelle l'ignorant devient conscient de son ignorance et se trouve ainsi engagé sur le chemin de la vérité.

Dans la foulée des propositions de Platon, il faut distinguer deux types d'aporie : le premier type est recevable, c'est l'aporie philosophique ; le second ne l'est pas, c'est l'aporie sophiste. Selon Sarah Kofman, cette distinction correspond au doublet *epistèmè/technè* et au clivage entre la contemplation désintéressée de la *theòria* et, comme on le verra, une certaine interprétation de l'art de l'invention. Prenant appui sur une analyse du mythe de la caverne dans la *République*, elle note que Platon envisage deux manières de se trouver dans le brouillard, plus précisément « deux manières symétriques et inverses de tomber dans l'aporie<sup>9</sup> ». La bonne aporie, l'aporie philosophique, ne constitue pas une fin en soi et contrairement à l'aporie sophiste, elle n'est pas un moyen de séduction ou une subversion de l'ordre du logos. Contrairement à l'aporie sophiste, elle ne fait pas obstruction, mais elle constitue plutôt un appel, une incitation à trouver une solution, à découvrir une sortie de l'impasse et à emprunter le bon chemin.

Chez Platon, on le sait, la sophistique excelle dans l'art de produire sauvagement des apories pour le seul plaisir de les créer. Mais comme le sophiste est aussi associé chez Platon à l'invention de machinations illusoires, la suggestion de Sarah Kofman à l'effet que les solutions philosophiques aux apories se fondent sur l'invention de quelque *mechanè*

9. *Ibid.*, p. 51.

identifie la *theôria*, ou l'*epistèmè*, avec l'art de la ruse qui caractérise le sophiste ou le rhéteur. N'est-ce pas dès lors proposer une mauvaise représentation du résultat de la pensée philosophique? N'est-ce pas de surcroît mal interpréter la véritable nature de l'aporie? Une aporie n'est une aporie que si elle est *amechanon*, entièrement impraticable : aucune astuce, si habile soit-elle, ne peut en venir à bout.

Sarah Kofman soutient qu'en dépit de la dénonciation, en apparence intransigeante, du jeu aporétique chez Platon, le commerce de la philosophie avec l'aporie ne se limite sans doute pas à la bonne aporie. Il ne fait aucun doute, comme elle le suggère, que la philosophie, comme discipline de solution de problèmes, ait une lourde dette à l'endroit de ces habiletés techniques qu'elle est prompte à condamner chez les Sophistes. Pour le montrer, elle rappelle le mythe d'Éros raconté par Socrate dans le *Banquet*. L'origine de la philosophie ne remonte-t-elle pas à son père Poros, lui-même un fils de Mêtis, la ruse? Selon elle, ce mythe montre que « l'intelligence rusée, pleine de ressources, à l'origine de toute *technè*, est aussi l'ancêtre de la philosophie, l'amour de la *sophia*<sup>10</sup> ». Cela revient donc, poursuit-elle, à « donner à la philosophie la même finalité sotériologique qu'à la *technè* : celle d'inventer des *poroi* pour sortir l'homme des apories ; de toutes sortes de situations difficileuses, sans issue ».

Si Sarah Kofman a raison d'identifier Éros et la philosophie, ce rapport de filiation de la philosophie et de Poros montre la nette tendance de la philosophie à résoudre les situations aporétiques. Mais rappelons que selon elle, la filiation même de Poros, qui descend de Mêtis, implique aussi que cet art de trouver des solutions à des énigmes insolubles se développe, au bout du compte, d'abord par le moyen de *mechanè* et de *technai*, c'est-à-dire en recourant à des pièges techniques, des trucs, des ruses, des stratagèmes qui eux-mêmes font appel à des apories pour atteindre leur but. Il n'y aurait donc, au fond, aucune différence entre la philosophie et la sophistique, sauf à dire que la philosophie, en raison de son appétit incomparable pour le pouvoir, a été conduite à devenir encore plus « sophistiquée » que les sophistes.

À première vue, cette analyse du mythe d'origine de la philosophie semble convaincante. Mais si on relit le texte de Platon, que découvre-t-on? D'abord que Sarah Kofman n'a tenu aucun compte du statut et de la fonction particulière de ce mythe dans le *Banquet*, un dialogue

10. *Ibid.*, p. 15. L'analyse de Sarah Kofman se fonde sur la belle étude de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.



dont le rythme consiste à déplacer constamment la révélation du secret d'Éros. Ce mythe, attribué par Socrate à une poétesse inspirée, une femme de Mantinée nommée Diotime, est la réponse, subtilement fabriquée par Socrate, aux élaborations maniérées et ineptes, remplies d'un usage abusif de la mythologie, d'Agathon sur le sujet de l'amour. Pour éviter d'offusquer le bel Agathon en le réfutant sans ménagement point par point, Socrate a donc recours lui aussi à un mythe. En se plaçant, au moins en apparence, sur le même registre que le discours d'Agathon, il fait appel à ce mythe pour en subvertir ironiquement la prétention et l'inanité. Le mythe que Socrate place dans la bouche de Diotime a d'abord pour fonction d'intervenir sur le registre de la mythologie (et de sa prétention), et de s'avancer dans ce seul domaine. Il s'agit donc d'une réponse mythologique à la mythologie<sup>11</sup>. Ce mythe ne communique aucune vérité particulière concernant la nature de l'amour.

Ce mythe nous fournit certes une explication (mythologique) de l'origine de l'amour (Éros), mais rend-il compte, et aussi simplement que Sarah Kofman le suggère, de l'origine de la philosophie ? Si on se fie au récit de Diotime, Éros est conçu lorsque la mendicante Penia vient s'allonger auprès de Poros endormi, alors qu'il est drogué au milieu du jardin des dieux qui célèbrent la naissance d'Aphrodite. De son père, Éros reçoit en héritage le pouvoir de l'invention, et de sa mère, la souffrance et la condition de mendicité. L'amour, dès lors, est par essence instable, et fait de contrastes qui entrent en conflit. Destitué, il ne peut par la suite que rechercher la beauté et l'immortalité, et cela fait de lui, en effet, « sa vie durant, un chercheur de la vérité<sup>12</sup> ». Autrement dit, un philosophe. Mais Éros n'est pas, par conséquent, le philosophe. Éros, comme Diotime le dit avec clarté, est un philosophe parmi les philosophes. À la question de Socrate qui se demande qui sont les chercheurs de vérité, « s'ils ne sont ni les habiles, ni les ignorants », Diotime répond : « Il est bien clair qu'il s'agit de ceux qui sont à mi-chemin entre ces deux situations, et l'Amour est l'un d'entre eux<sup>13</sup>. » Quand Diotime affirme qu'Éros tient de son père « un héritage qui lui a valu d'être à l'affût de tout ce qui est beau et bon, car il est viril, entreprenant, énergique. Chasseur terrible, toujours en train de manigancer

11. Voir François Châtelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 114-116.

12. Platon, *Le Banquet*, 203d, trad. de Janick Auberger et Georges Leroux, Paris, Hachette, 1998.

13. *Ibid.*, 204a-b.

quelque ruse, il est passionné d'inventions et plein de ressources, consacrant toute son existence à philosopher, en bref un sorcier redoutable, un magicien, un sophiste<sup>14</sup>», on est sans doute porté à conclure que la recherche de la vérité n'est qu'un stratagème de plus dans l'arsenal d'Éros. Mais même si, s'agissant d'Éros, la recherche du bien, du beau et de l'immortalité est accomplie par le moyen de stratagèmes, il n'y a aucune preuve à l'effet qu'il doive en aller nécessairement ainsi. L'exemple d'Éros ne fait pas mieux voir que la philosophie qui, parce qu'elle serait une solution de questions aporétiques, devrait, d'une manière qui toucherait son essence, recourir à une intelligence faite de ruse et dépendre de l'invention d'expédients, qui ne sont, au bout du compte, que des tours de sophiste plus sophistiqués.

Si donc, comme je l'ai suggéré, la pensée philosophique est enracinée dans l'étonnement aporétique et s'amorce à partir d'une difficulté en apparence infranchissable, pour laquelle il faut trouver une solution, n'est-ce pas présenter une image erronée des capacités de la philosophie que de les limiter à l'invention de quelques expédients pour désobstruer le chemin et sortir d'une difficulté désespérante? L'étonnement aporétique qui confronte l'ignorant à une position qui contredit la sienne, tout en paraissant également valable, n'est-il pas plutôt un motif pour approfondir sa compréhension de la question et dès lors lui fournir les moyens de régler le problème? En fait, en mettant trop l'accent sur l'intelligence rusée pour trouver l'issue, ne court-on pas le risque de présenter non seulement l'aporie, mais tout le raisonnement philosophique de manière trop étroite? Si le combat de la philosophie avec la sophistique constitue l'exemple déterminant pour comprendre le traitement des apories, cela ne crée-t-il pas l'impression biaisée que le seul enjeu pour la philosophie dans cette querelle est la défense de sa propre souveraineté et sa recherche du pouvoir? Représenter le statut de l'aporie en philosophie de cette manière équivaut en effet à insinuer qu'il n'existe pas de manière propre à la philosophie pour résoudre les questions difficiles. Comme Sarah Kofman ne peut éviter de le reconnaître, la manière propre à la philosophie de trouver un *poros* pour sortir des apories est la dialectique. Pourtant, de manière un peu rapide, elle l'identifie à une *technè*, à un art d'inventer des instruments qui, en fin de compte, ne permettent pas d'aller au-delà de l'aporie. Mais la dialectique ne s'identifie pas à la sophistique.

14. *Ibid.*, 203d.

En suivant mon argument, on est amené à voir que l'étonnement aporétique doit provoquer un approfondissement de la difficulté elle-même. Cette compréhension pleine et entière correspond à l'ouverture sur le philosophique, elle constitue l'arrière-plan sur lequel l'invention d'une solution, qu'il faut distinguer d'une manœuvre d'échappement, devient significative. Il devient donc nécessaire de trouver une explication plus fondamentale de l'aporie en philosophie et de l'origine de la philosophie dans les impasses théoriques où elle se trouve placée en position de trouver une voie de sortie. Selon moi, les Conférences de Heidegger sur le *Sophiste* de Platon, prononcées à Marburg durant l'année 1924-1925, peuvent nous fournir les indices que nous recherchons. Elles contiennent en effet, à ma connaissance, l'exposé le plus clair chez Heidegger de la question de l'aporie.

C'est à l'occasion d'un commentaire du concept aristotélicien de *sophia* que Heidegger traite la question de l'aporie. Il veut montrer que *sophia*, parce que cette vertu représente le mode le plus élevé et le plus privilégié pour le Dasein d'entrer en relation avec le bien, en raison de sa nature purement contemplative ou théorétique, représente également, de la même manière que la *poiesis*, un mode d'être autonome du Dasein. Les deux premiers moments performatifs du Dasein — *thaumazein*, s'étonner et *diaporein*, douter, tomber dans la perplexité — servent à illustrer ce point. S'étonner de ce que quelque chose soit réellement comme son apparence la présente, ou se trouver renversé par la possibilité qu'une familiarité avec quelque chose ne soit pas suffisante pour la comprendre constituent pour Heidegger les états originaires de l'esprit du Dasein dont provient la *sophia*. Comme Aristote le note : « Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance<sup>15</sup>. » L'étonnement, pris au sens de *thaumazein*, consiste donc d'abord et avant tout en une conscience que quelque chose ne va pas. Heidegger note à cet égard : « *Thaumaston* est cela même qui ne va pas [*was nicht stimmt*]. Ici, quelque chose ne va pas. Tout en considérant les choses, quelque chose devient stupéfiant, merveilleux, si on échoue à maîtriser [*durchkommen*] le fait qu'on rencontre par la compréhension dont on dispose. Dans ce cas, la compréhension est perturbée par ce qui se montre à elle<sup>16</sup>. » Selon Heidegger, Aristote reconnaît dans ce phénomène originaire du Dasein une tendance à voir les choses dans le

15. Aristote, *Métaphysique*, A, 982b, trad. de J. Tricot, nouvelle édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964.

16. Martin Heidegger, *Platon : Sophistes*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 19, Frankfurt, Klostermann, 1992, p. 126. Notre traduction.

seul but de les voir, et à chercher à les comprendre dans le seul but de les comprendre, bref, une tendance à théoriser. Il écrit :

Dans son argument, Aristote recourt à un terme assez commun dans la philosophie de son époque : *aporein*. *Aporos* est ce qui ne permet aucun passage, là où on ne peut passer au travers. À l'origine, *poros* signifie le passage d'une rivière en eau peu profonde. *Aporia* signifie : la contemplation du monde ne parvient pas à trouver un passage ; elle ne trouve aucun chemin. On ne peut en effet trouver un passage par le seul moyen de la cause (*aitia*) dont on dispose, c'est-à-dire par les moyens disponibles de l'explication. Le chemin du passage rendu disponible par l'explication est un chemin barré. L'apparence réelle d'une chose est pour ainsi dire occultée par la manière dont elle se présente en fait<sup>17</sup>.

Dans l'étonnement, la contemplation fait donc l'expérience d'un obstacle dressé sur le chemin de son effort. Elle se trouve dans une situation sans issue, paralysée du seul fait d'être privée de toute familiarité avec la situation ou avec la question. Dans la réalisation explicite de l'*aporein*, la contemplation se convainc donc qu'elle ne connaît pas encore la situation ou la question qu'elle examine.

Dans la mesure où celui qui est persuadé qu'il ne pourra pas passer au travers devient conscient de sa situation, et maintient son effort de *diaporein* en cherchant à passer au travers, un tel *aporein* et *diaporein* contient la volonté de passer au travers [...]. Celui qui donc poursuit l'*aporein* et le *diaporein*, et cherche la voie du passage, révèle dans son effort même qu'il fuit l'ignorance (*agnoia*) et l'occultation, et qu'il poursuit la connaissance (*epistasthai*), et l'être dans l'ouvert de l'étant<sup>18</sup>.

Si on suit l'interprétation que donne Heidegger de sa signification grecque, le terme *aporia* désigne donc une situation tout à fait fondamentale et singulière de l'être humain dans son rapport au monde. Il décrit un moment constitutif de cette relation, au sein de laquelle le Dasein prend conscience de son ignorance, de l'écart qui sépare ce qu'il connaît familièrement et ce qu'il ne connaît pas, mais il s'agit aussi d'un moment où cette conscience de ne pas connaître l'issue déclenche une volonté de passer au travers, même en l'absence de la nécessité pratique de le faire. Et pourtant, même si ce stade de transition demeure élémentaire, il ne doit pas être valorisé pour lui-même. En dépit du fait qu'il s'agisse d'un stade caractérisé par l'impossibilité du passage, il ne s'agit jamais que d'un stade où le Dasein est en chemin, ou sur le chemin, et qui doit donc être compris depuis son terme.

17. *Ibid.*, p. 126-127.

18. *Ibid.*, p. 127-128.

Heidegger écrit : « *Aporein* ne possède en soi aucune signification indépendante ou positive, il a seulement le sens fonctionnel d'une recherche correcte de la connaissance de l'être en tant que tel. » Cette connaissance n'est désormais plus la connaissance dont on dispose dans la familiarité, une connaissance accidentelle et que chacun, dans un mode de relation circonspect, apporte aux choses qui sont dans le monde. Bien au contraire, dans l'acte de *diaporein*, ou dans le désir de traverser l'impasse,

on cherche à acquérir une compréhension de la chose à partir de la chose elle-même. Les étapes positives du *diaporein* ne sont en effet rien d'autre que la présentification de la chose déterminée. Le chemin et la direction de l'*aporein* conduisent de l'environnement [*Umwelt*] vers le monde. Cela se produit de telle façon que l'*aporein* ne se préoccupe pas de ce qu'on rencontre par hasard et qui sollicite l'attention. L'*aporein* implique plutôt que le *Dasein* se mette lui-même en chemin, ce qui a pour résultat que ce qui a toujours été là maintenant attire l'attention. Là où existe un tel *aporein*, il existe aussi cet acheminement de soi-même, cette mise en chemin vers<sup>19</sup>...

Le premier effet de l'interprétation heideggérienne de l'*aporein* est de montrer que le *Dasein* vise, par lui-même, au dévoilement de l'Être en tant que tel, et de faire voir que la possibilité de la *sophia* provient de ce mode d'être autonome du *Dasein*. Mais au cours de son examen de cette question, Heidegger nous fournit également une compréhension plus fondamentale de l'aporie et de sa fonction englobante pour la pensée philosophique. Pour conclure cette analyse de *thaumazein* et *aporein* chez Heidegger, je voudrais tenter de préciser la nature de cette compréhension fondamentale. Il faut, pour commencer, insister sur l'impasse dans laquelle le *Dasein* se trouve pris, au sein d'une compréhension naturelle ou circonspective du monde, pour mettre en relief comment le *Dasein* en tant que *Dasein* connaît d'une certaine manière « ce qui a toujours été déjà là », l'être (de ce *Da*, de ce *là*), d'abord et avant tout, mais ne parvient pas à l'atteindre. C'est seulement parce que le *Dasein* possède déjà une certaine connaissance — une sorte de préconnaissance du monde en tant que tel, de l'étant lui-même, une connaissance qui est en son pouvoir du seul fait qu'il est *Dasein* —, qu'il peut faire l'expérience de l'impasse et se sentir contraint de trouver l'issue. La connaissance que le *Dasein* en tant que *Dasein* possède de l'être, avant même d'être une connaissance explicite, constitue l'horizon à partir duquel *aporein* trouve sa signification. Bien que l'analyse du

19. *Ibid.*, p. 128.

concept grec de l'*aporein* soit fortement teintée par le souci de Heidegger d'une analytique ontologique fondamentale du Dasein, cette analyse montre, sans l'ombre d'un doute, les points suivants : d'abord, que le Dasein fait l'expérience des apories seulement parce qu'il possède une précompréhension de l'être, c'est-à-dire de ce qui conduira les apories au repos ; ensuite, que la possibilité de trouver une voie d'issue pour sortir de l'impasse aporétique est nettement au pouvoir du Dasein et qu'aucun moyen spécial n'est requis pour cela ; en troisième lieu, que ce qu'on doit traverser est ce non-familier, ce qui a toujours été déjà là, en termes traditionnels, l'Un, le tout, l'Être, et ultimement, selon l'ontologie fondamentale de Heidegger, l'étant que le Dasein est et dont il possède dès l'origine une certaine préconception. Cette élucidation du statut de l'*aporein* chez Heidegger établit finalement avec clarté que l'impasse aporétique est le passage de transition vers le *theorein* et, pour le dire d'un mot, vers la pensée philosophique. Il faut donc garder à l'esprit qu'ici également, si le Dasein est capable de se frayer un chemin vers la pensée philosophique, c'est parce que, comme son expérience de la situation de blocage le montre, il possède déjà une tendance à regarder les choses dans le seul but de les regarder. L'aporie est donc une expérience, et un concept, qui révèle quelque chose sur la nature et la fonction de la pensée elle-même. Si la pensée en effet vient buter sur des impasses, c'est d'abord parce que son objet est, pour revenir aux termes de la tradition, l'Un, le tout, la totalité, et ainsi de suite. Et pourtant, sans cette expérience des situations aporétiques, la pensée ne peut accéder à la conscience de sa tâche propre. Cette tâche consiste à penser le tout en tant que tel, ce tout qui procure à la pensée la toile de fond qui lui permet l'expérience de l'étonnement aporétique. Les apories de la pensée sont le point de rupture où la pensée devient pensée philosophique, c'est-à-dire une pensée distincte de la compréhension familière et qui comprend quelque chose, le tout, qui se distingue de ce qu'il contient.

La pensée philosophique, cette forme de pensée requise pour briser les impasses de l'aporie, ne saurait, en principe, être mise en branle par le seul mode de solution qui s'en remettrait à des moyens détournés, à des stratagèmes ou à des ruses. Toute la distinction entre *epistèmè* et *technè* ou *mechanè*, dont Sarah Kofman fait la base de son argument, constitue une distinction interne à la philosophie, et elle présuppose dès lors la naissance de la philosophie dans l'étonnement aporétique. En tant qu'apories fondatrices de la pensée philosophique elle-même, les apories dont la philosophie surgit sont par essence antérieures à

celles que la sophistique met en travers de la pensée philosophique. L'approche philosophique des apories est en effet antérieure à la *technè* sophiste de la solution habile des problèmes. C'est seulement en s'exposant aux apories d'une façon qui rend possible un moyen de les surmonter que la pensée acquiert l'indépendance et la souveraineté qu'aucun tour sophiste ne pourra mettre au défi. Mais cela revient-il à affirmer que la manière dont la pensée philosophique réussit à traiter l'aporie conduit à la réduire au statut d'un point de transition, si important soit-il? Est-ce que l'aporétique se laisse réduire à n'être rien d'autre que la condition d'une différence philosophique? Si, en effet, aucune pensée ne trouve sa propre identité hors de l'expérience aporétique, cela n'implique-t-il pas que la condition de possibilité de la pensée pointe aussi en direction des limites de la pensée? En d'autres termes, si l'aporie est si étroitement liée à la pensée, cela ne suggère-t-il pas que la pensée est une *chose* beaucoup plus complexe que ce que la tradition philosophique a voulu nous faire croire? Pour répondre à ces questions, je reviens maintenant aux réflexions de Jacques Derrida sur l'aporie.

Parce que Jacques Derrida n'a cessé de discuter ces questions depuis ses premiers travaux, et dans des contextes très différents, toute analyse de l'aporie dans sa pensée devrait au moins reprendre son commentaire de l'aporie aristotélicienne dans « *Ousia et Gramme* », de même que sa lecture des remarques de Heidegger, pour en venir ensuite à ses réflexions sur le rôle constitutif de l'aporie dans une pensée de la responsabilité, de la singularité et de la performativité. Je me limiterai cependant ici au texte de *Apories*, qui est sans doute le texte le plus élaboré de Derrida sur la question de l'aporie et aussi le texte où il rapporte le plus explicitement l'aporie à la possibilité de la pensée. Je ne pourrai donner qu'un examen sommaire de son analyse de l'aporie dans ce livre qui se concentre sur les chapitres déterminants de *Être et temps* (chapitres 46-53), où Heidegger délimite et définit ce qu'il appelle le concept existentiel de la mort, c'est-à-dire un concept qui n'est pas seulement au cœur même de l'analyse existentielle, mais un concept qui sert d'assise à la possibilité même de l'ontologie fondamentale<sup>20</sup>. Comme Jean-François Courtine l'a fait remarquer, ces chapitres montrent à quel point la procédure de Heidegger est « remarquablement aporétique ou mieux diaporématique<sup>21</sup> ».

20. Jacques Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 133-134; voir également p. 63.

21. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p. 313.

Tout au long des analyses de ces chapitres, Derrida montre à quel point l'entreprise philosophique de Heidegger, par le moyen de ses distinctions essentielles, se fonde sur la possibilité d'une démarcation rigoureuse du rapport du Dasein à la mort, ou dit autrement, sur la possibilité de distinguer entre « mourir proprement » et d'autres modes du mourir, tels que « périr » et « finir ». *Être et temps*, comme entreprise de pensée, est en effet une œuvre qui s'engage dans toutes sortes de traçages de frontières, de délimitations et de démarcations ; et, en tant que telle, elle se caractérise par des opérations de séparation rigoureuse, de division, de distinction — ce que les Grecs nommaient *diairesis* —, et elle exige de surcroît une distinction fondatrice, qui puisse être pensée ou saisie intuitivement en tant que telle. Dans le cas de *Être et temps*, la distinction entre « proprement mourir » et « périr » ou se corrompre joue ce rôle fondationnel. Or Derrida soutient que s'il était possible de démontrer que cette distinction fondamentale ne peut pas être établie aussi rigoureusement que Heidegger le prétend, toute l'entreprise de *Être et temps*, sans s'effondrer nécessairement, provoquerait des ondes de choc dans tout l'édifice. Plus précisément, cela même que la pensée entreprend dans cet ouvrage pourrait devoir être réexaminé. Mais avant de démontrer que la conception de Heidegger du « proprement mourir » contient une aporie insoluble, Derrida fait l'affirmation suivante :

Si, dans son principe même, la rigueur de cette distinction se voyait compromise, fragilisée, parasitée des deux côtés de ce qu'elle a pour charge de dissocier (*verenden/eigentlich sterben*), alors [...] c'est tout le projet d'une analytique du Dasein qui se trouverait, en sa conceptualité essentielle, non pas discrédité mais affecté d'un autre statut que celui qu'on lui assigne généralement. Et c'est ainsi que je suis de plus en plus tenté de lire, au fond, ce grand livre inépuisable : comme un événement qui, en dernier ressort du moins, ne relèverait plus simplement de la nécessité ou de la démonstration ontologique ; il ne se plierait jamais à la logique, à la phénoménologie ou à l'ontologie dont il se réclame [...]. L'événement de ce livre interrompu serait irréductible à ces catégories, voire aux catégories que Heidegger n'aura cessé de proposer lui-même [...]. *Sein und Zeit* n'appartiendrait ni à la science, ni à la philosophie, ni à la poétique. Il en va peut-être ainsi en toute œuvre qui mérite ce nom : ce qui y met en œuvre la pensée excède ses propres frontières ou ce qu'elle se propose d'en présenter elle-même. L'œuvre sort d'elle-même, elle déborde les limites du concept qu'elle prétend avoir proprement d'elle-même en se présentant. Mais si l'événement de cette œuvre excède ainsi ses propres frontières, à savoir celles que son discours semble s'y donner [...] il le ferait en ce lieu où il fait l'épreuve de l'aporie [...]. (A, 64-65)



Ce qui se dégage nettement de ce passage, c'est la dette de Derrida à l'égard du jugement classique sur l'aporie dont j'ai parlé plus haut. En tant qu'événement, et l'œuvre est digne d'être qualifiée ainsi, *Être et temps* est enraciné dans l'expérience de l'aporie. Loin de s'en trouver compromise, l'œuvre trouve au contraire dans cette expérience, comme Derrida le montre plus avant dans son étude, sa chance même (A, 129). Pour lui, l'aporie est intimement liée à la possibilité de la pensée et à ses opérations de distinction, de délimitation et de démarcation. Mais comme on peut déjà le saisir dans ce passage, il y a aussi des différences significatives entre le jugement porté par Derrida sur l'aporie et celui de la tradition classique. Pour n'en nommer qu'une, l'aporie chez Derrida n'est pas seulement heuristique, un état de transition temporaire qu'il faudrait surmonter. Bien plus que chez Platon ou Aristote, l'aporie est liée chez lui aux fonctions de différenciation, de conceptualisation et de hiérarchisation qui sont essentielles à la pensée philosophique. Loin d'être considérée du point de vue de sa solution, l'impraticabilité de l'aporie, qui est essentielle à son concept, est prise au sérieux. Une aporie n'est réellement une aporie que si elle est vraiment *amechanon*.

La conséquence en est que l'aporie ne peut être remise à l'arrière-scène, une fois qu'elle a rendu possible la pensée rigoureuse et consistante. Au lieu d'être une phase transitoire vers la pensée, elle devient chez Derrida le « medium » même de la pensée. Tout en rappelant les nombreux endroits dans son œuvre où la notion d'aporie s'est imposée à lui et où il s'est trouvé enchaîné et paralysé par des apories, Derrida remarque qu'il a tenté de se « mouvoir non pas contre ou à partir de l'impasse, mais, d'une autre manière, selon une autre pensée, peut-être plus endurante de l'aporie » (A, 32). À la différence de la pensée philosophique classique, toujours prompte à négocier rapidement un accord avec les apories dans le projet de les surmonter le plus expéditivement possible, cette pensée plus endurante des apories se montre moins impatiente. Elle cherche à tenir le coup devant cette expérience aporetique et résiste à la tentation d'y céder, ou encore de trouver une solution précipitée à ce qui, par définition, constitue une impasse. La première conséquence significative de cette attitude de résistance à l'aporie est le changement dans le concept même de l'aporie. Il suffira d'indiquer que, dans la « logique plurielle de l'aporie » développée par Derrida dans ce livre, l'identité de l'aporie comme non-passage, en raison de son imperméabilité, est présentée dans son rapport à d'autres modes de non-passage : d'abord, dans son rapport à l'impasse qui se

constitue du seul fait de l'absence de toute frontière à traverser, c'est-à-dire d'une perméabilité absolue ; et ensuite, au non-passage en tant que résultat d'un milieu élémentaire, qui ne permet aucun passage de quelque nature que ce soit (A, 44). Mais ce qui est rendu possible par l'aporie, la pensée philosophique, se trouve également affecté quand l'aporie est conçue de manière plus patiente, plus endurente. Cette autre conception de l'aporie est une pensée qui se modèle sur l'aporie, en conformité avec elle ou suivant son tracé. Derrida aborde ce type de pensée par une réévaluation des affirmations de Heidegger dans *Être et temps*, sur le sens de son œuvre. Se fondant sur le fait que cette œuvre est une œuvre de philosophie, une œuvre de distinctions rigoureuses, de déductions et de constructions sans faille — une œuvre qui s'appuie sur une distinction fondamentale —, la découverte que cette distinction est profondément aporétique force à ne pas discréditer l'ensemble de *Être et temps*, mais à rendre compte de son accomplissement d'une manière qui soit différente de Heidegger lui-même. Plutôt que de la concevoir comme une œuvre dont chaque moment serait fonction d'une nécessité ontologique, ou dont le déploiement serait commandé par ce que Heidegger appelle « penser », elle apparaît au contraire, à chaque étape, dans l'épreuve de sa propre impossibilité. Et par là, note Derrida, elle constitue, en tant qu'événement, une performance unique et singulière de la pensée « philosophique ».

Il faut ici rappeler que Heidegger définit la mort comme possibilité ultime du Dasein, c'est-à-dire comme possibilité d'un être dont la nature est de trouver toujours au-delà de lui-même, et qui se caractérise donc par un pouvoir-être (*Seinkönnen*). Puisque l'être-pour-la-mort est l'ultime possibilité du Dasein, Heidegger la nomme donc « possibilité de l'impossibilité ». Au terme d'analyses élaborées, qu'il serait difficile de résumer ici et que je me contenterai d'évoquer brièvement, Derrida soutient, bien que Heidegger ne l'affirme jamais explicitement, que le fait d'admettre que « la possibilité ultime n'est autre que la possibilité d'une impossibilité » (A, 135) pointe en direction de ce qu'il appelle une aporie unique et ultime (A, 128). D'un côté, Heidegger affirme en effet qu'affronter la mort comme possibilité la plus intime et propre du Dasein constitue la condition où le Dasein atteint sa propre singularité ; d'un autre côté, il définit cette possibilité comme l'impossibilité de toute existence, ou existence propre, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire comme possibilité de ne-plus-pouvoir-être-là. La possibilité de l'impossibilité devient donc, de ce fait, indiscernable de l'impossibilité de la possibilité.

Derrida remarque que Heidegger n'accorde jamais « la moindre attention ou le moindre intérêt thématique à la forme logique de la contradiction ou à ce qui peut ici heurter le sens ou le sens commun. Il semble même voir dans l'endurance de cette contradiction apparemment logique (la possibilité la plus propre comme possibilité d'une impossibilité) la condition de la vérité, la *condition de vérité*, le dévoilement même, en un sens de la vérité qui ne se mesure plus à la forme logique du jugement » (A, 123-124). On pourrait être tenté d'objecter à la présentation de cette contradiction par Derrida qu'on ne peut la retrouver dans le texte de Heidegger. Sur son registre intentionnel, c'est sans doute le cas, dans la mesure où cette contradiction a été déjà apprivoisée et mise au travail au service de la pensée philosophique, par le moyen d'un *en tant que* apophantique. Il est vrai, comme Derrida le montre, que c'est en se fondant sur sa compréhension de « la possibilité comme impossibilité » et sur sa conviction que le Dasein authentique est capable d'avoir une relation à l'impossible en tant que tel — à l'impossibilité du Dasein, c'est-à-dire la mort —, que Heidegger confronte l'aporie et la transforme en condition de vérité inaugurale de son propre discours philosophique. Mais, ajoute Derrida, lorsque le Dasein authentique fait face à la possibilité de l'impossibilité du Dasein, « en tant que telle », il fait face, au même instant, à la possibilité de la fin de cette possibilité de faire face à toute fin en tant que telle, c'est-à-dire à la fin en tant que telle de tout « en tant que tel ». Si donc, pour Heidegger, la mort, comme possibilité de l'impossibilité du Dasein, fixe des limites absolues quand le Dasein fait face à cette possibilité en tant que telle, la possibilité également originaire de l'impossibilité de tout « en tant que tel » — c'est-à-dire de toute apparition de la mort *in propria persona* au Dasein — montre que la mort efface les limites qu'elle rend elle-même possibles. Derrida écrit : « Marquer et effacer à la fois ces lignes qui *n'arrivent qu'à s'effacer*, c'est encore les tracer comme possibles tout en y introduisant ou en y laissant s'insinuer le principe même de leur impossibilité, ce principe de ruine qui est aussi leur chance et qui promet la ligne en la compromettant dans le parasitage, la greffe, la divisibilité. » (A, 129)

L'aporie n'est donc pas quelque chose de négatif, c'est elle qui permet de tracer les limites constitutives de la pensée philosophique, mais il s'agit de limites qui, loin d'être pures, indivisibles, sont des limites franchissables et qui, au bout du compte, sont des limites impossibles. L'aporie fondamentale de la mort dans *Être et temps* n'est pas une faille, mais au contraire la condition qui rend possible la pensée philosophique.

Dans le même moment, cependant, cette condition nécessaire vient saper les prétentions que le discours philosophique formule pour lui-même. Les limites constitutives de la philosophie ne prennent forme que lorsqu'elles s'effacent, c'est ce que Derrida n'a cessé de soutenir. Selon une autre formulation, on pourrait dire que ce que l'aporie rend possible n'est plus quelque chose qu'on peut appeler philosophie. Ce n'est pas non plus la pensée, si la pensée se comprend à partir de sa capacité de tracer des lignes indivisibles. Si l'aporie qui se trouve au cœur de *Être et temps* rend problématiques toutes les limites, en les rendant franchissables, cela n'en fait pas une œuvre de *Dichtung*, une œuvre de poétique, au sens où Heidegger comprend la *Dichtung*, c'est-à-dire comme un sentier parallèle au sentier de la pensée. Ce n'est pas davantage une œuvre littéraire. Son aporie fondatrice ne nous délivre pas de la tâche de penser son essence singulière. Sans répit, et sans espoir de jamais trouver dans ce questionnement quelque repos que ce soit, la pensée doit en poursuivre la tâche.

*Traduit de l'anglais par Georges Leroux*