

La recherche de sens, entre dialogue et domination

Quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida

François Doyon

Volume 15, Number 1, Fall 2004

En quête du sujet

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801275ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801275ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Doyon, F. (2004). La recherche de sens, entre dialogue et domination : quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida. *Horizons philosophiques*, 15(1), 41–52. <https://doi.org/10.7202/801275ar>

La recherche de sens, entre dialogue et domination Quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida

Depuis le milieu du XX^e siècle, le langage dans sa prétention à transmettre du sens semble être devenu l'objet privilégié de la philosophie. La philosophie anglo-saxonne, avec son *linguistic turn*, proclame même que l'analyse du langage doit être le seul objet de la philosophie. La philosophie dite continentale semble pour sa part s'être aussi tournée vers le langage mais de façon indépendante. Gadamer, abordant en 1960, dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, le thème du côté langagier de toute recherche de sens, s'aventurait en terrain à peu près inconnu. Derrida, qui publie en 1967 son grand livre *De la grammatologie* le suit chronologiquement de près. Mais il est faux de dire que ces deux auteurs n'ont pas eu de prédécesseurs. Vers la fin des années 1930, Heidegger travaillait en effet sur le langage. Il faut aussi noter l'influence de Nietzsche qui semble parfois oubliée et de Husserl qui, même s'il n'a pas beaucoup traité du langage, a quand même influencé Derrida de façon relativement significative.

Avec Gadamer et Derrida, le langage devient primordial sur la scène de la philosophie allemande et française, qui tente, suivant Heidegger, de dépasser la métaphysique. Comme le notent Michelfelder et Palmer :

Gadamer et Derrida nient la possibilité d'une compréhension transcendante et indépendante du langage. Comme Heidegger, ils considèrent que notre rapport au langage est l'un des thèmes philosophiques les plus importants, le langage constituant la scène de notre finitude, le lieu où nous éprouvons les limites de notre subjectivité¹.

Malgré cette même conviction fondamentale de la finitude langagière du mode de compréhension humain, Gadamer et Derrida s'opposent sur un autre point tout aussi fondamental. Derrida reproche à Gadamer de rester prisonnier de la métaphysique parce qu'il refuse de renoncer, malgré la finitude du langage, à l'espoir d'une compréhension d'autrui. Gadamer ne prend pas, semble-t-il,

Nietzsche suffisamment au sérieux. Il est en effet vrai que l'herméneutique ne porte pas une grande attention à Nietzsche, ce qui est fort dommage. Le but de ce travail est de montrer, à partir de l'étude des positions de Gadamer et de Derrida, mais aussi de leurs prédécesseurs reconnus, comme Heidegger, ou trop peu souvent cités comme Husserl, mais surtout Nietzsche, dans quelle mesure la critique que Derrida adresse à l'herméneutique peut être juste, ce qui nous amènera à voir comment la recherche de sens par la pensée peut être étouffée par la finitude du langage humain.

La nouvelle philosophie du langage de Nietzsche

Il est essentiel selon nous de connaître les thèses de Nietzsche sur le langage pour comprendre la pensée de Derrida et la critique de Gadamer qu'il propose. Pour Nietzsche, la conception du langage comme signe extérieur de la pensée empêche la philosophie de cerner l'antériorité essentielle du langage métaphorique sur la pensée conceptuelle et par là la véritable essence du langage qui est d'être une pure pulsion de création métaphorique. Prétendre que l'intellect humain détient un accès direct à la réalité qu'il peut ainsi connaître est un anthropocentrisme vaniteux qui méconnaît la fonction véritable de l'intelligence humaine qui est de créer et non pas de connaître. L'expression de l'intelligence humaine qu'est le langage n'a pas pour but de faire connaître la vérité du réel mais d'en créer des images, des représentations, des métaphores. Pour l'intellect humain, le monde n'est qu'une infinité d'interprétations subjectives possibles.

«Transposer une excitation nerveuse en image! Première métaphore. L'image à son tour transformée en un son! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle²». Le mot métaphore doit ici être entendu en son sens étymologique : *méta-phore*, trans-*port* du sens d'une chose à l'autre. Toute métaphore est passage d'un ordre à un autre, saut au-dessus de l'abîme.

Le concept «dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et singulière à qui il est redevable de son apparition (...)»³ naît de l'oubli de la différence existant toujours entre les multiples occurrences de la chose qu'il désigne. On élimine les particularités non-essentielles de chaque cas individuel pour ne garder que ce qui est commun. La conceptualisation, processus réducteur mais nécessaire à la communication, fait en sorte que ce qui accède au langage n'appartient pas essentiellement

à la réalité singulière et concrète. Aucun concept ne peut traduire la vérité d'une expérience particulière. La vérité du monde en tant que multiplicité toujours en devenir échappe donc au concept car le processus de conceptualisation est en fait une contradiction : «la postulation de l'identité du non-identique⁴».

Le concept n'est donc qu'une métaphore de métaphore. Et la métaphore n'est toujours que la métaphore d'une autre métaphore. La pensée conceptuelle n'atteint nullement l'essence des choses, elle ne fait qu'interpréter. Il n'y a donc pas d'abord un langage pour dire la vérité qui dérive ensuite en métaphore : le langage n'est pas fait pour dire la vérité des choses car le caractère métaphorique du langage est si fondamental qu'aucune vérité ne peut le précéder. Le réel se tient toujours à l'écart de ce que j'en dis. Dès que l'homme commence à parler, il entre dans la fiction et jamais cette fiction ne parvient à atteindre la réalité. Il est toujours déjà jeté dans un monde substitutif, où les choses seront à jamais absentes à elles-mêmes.

Heidegger et Husserl

Heidegger est de loin l'auteur qui a le plus influencé la pensée de Gadamer et peut-être aussi celle de Derrida. Il est peut-être instructif de noter que chez le Heidegger d'*Être et temps*, les termes herméneutique et destruction ont à peu près un sens équivalent. Ils désignent en tout cas la même reconquête du sens perdu des mots (ou des expériences métaphysiques). Le langage de la métaphysique, semble dire Heidegger, est une abstraction conceptuelle du langage usuel. Par exemple, le fameux terme grec *ousia* signifiait primitivement propriété agricole. La conceptualisation philosophique de ce terme nous a conduits à son sens abstrait de l'être en tant que présence de ce qui est présent. Cette conceptualisation peut conduire à l'aliénation du sens véritablement significatif quand le concept métaphysique ainsi formé perd de plus en plus le sens originel que le mot familier avait en tant qu'expérience concrète de l'être : il se réduit alors à n'être qu'un concept scolaire traditionnel. Le sixième paragraphe d'*Être et temps* montre l'aliénation que la tradition métaphysique fait subir au sens véritable des mots d'une manière si parlante qu'on nous permettra d'en citer un extrait assez long :

En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle «transmet», le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'«évidence», et barre l'accès aux «sources» originelles où les catégories et

les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. (...) La conséquence en est que le *Dasein*, malgré tout son intérêt, malgré tout le zèle qu'il déploie en faveur d'une interprétation philosophique «objective», ne comprend plus les conditions les plus élémentaires qui seules rendent possible un retour positif au passé au sens d'une appropriation productive⁵.

De là vient la nécessité d'une destruction de la conceptualité aliénée de la métaphysique, d'un retour au sens naturel des mots. Il faut reconduire les mots à leur sens perdu, retrouver la «parole originaire» (*Urworte*), pour reprendre l'expression de Heidegger. «(...) il est besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle. Cette tâche, nous la comprenons comme la *destruction* (...)»⁶.

Ceci nous rappelle les réflexions de Husserl dans *L'origine de la géométrie*, texte traduit par Derrida et qui semble l'avoir influencé, comme nous le verrons plus loin. Selon Husserl, une science déductive comme la géométrie ne peut préserver son sens originel authentique que si «le pouvoir de faire passer ces propositions (de la géométrie) de leur vague compréhension linguistique dans la clarté de la réactivation de leur sens évident (...)»⁷ se transmet tout au long du développement historique de cette science déductive. Autrement dit, il faut que le géomètre puisse saisir le sens originel de chacune des propositions de la géométrie et non pas seulement le sens logique. Si cette condition n'est pas remplie, si le scientifique ne pose que des inférences logiques sans se soucier de savoir si elles ont un sens authentique évident, alors la science devient une entreprise dénuée de tout sens. C'est dans cette mesure que la séduction propre au langage représente un véritable danger pour la science. Ce danger est bien réel car Husserl affirme que cette condition n'a jamais été respectée. La science occidentale ne s'est pas développée avec le souci de propager l'évidence originaire des propositions. Les manuels de géométrie, en effet, nous présentent des concepts et des propositions de base déjà tout prêts⁸ qui ne demandent pas d'effort de reconversion en sens actif. De plus, le succès pratique de l'application de la géométrie à des problèmes techniques est devenu

à l'époque moderne plus signe de validité que ne l'est «l'évidence rationnelle effective⁹». On comprend donc la nécessité d'une «désédimentation» du langage, d'un retour à l'évidence originaire des propositions, du sens premier des mots.

Gadamer et l'herméneutique

À l'époque d'*Être et temps*, la destruction s'accomplissait au fil conducteur de la question de l'être, selon une orientation encore prisonnière du langage de la métaphysique. Plus tard, le second Heidegger voudra abandonner le langage de la métaphysique avec l'aide de la langue poétique de Hölderlin. C'est avec ce projet d'un dépassement de la métaphysique que débiteront les chemins de pensée de Gadamer et de Derrida. Comme nous le verrons, Gadamer tentera une remontée de la tradition métaphysique d'inspiration hégélienne au dialogue socratique et du dialogue à la simple conversation entre hommes à la recherche d'une entente. Gadamer suit Heidegger dans le dépassement de la métaphysique. Pour Heidegger, en effet, la métaphysique, en tant qu'ontologie de l'étant subsistant, est un *logocentrisme* dans la mesure où la question de savoir en quoi consiste l'étant nous fait oublier la question de l'être de cet étant. Gadamer retient aussi de son maître le terme d'herméneutique mais sans en conserver l'ontologie fondamentale en un sens transcendantal. La philosophie de Gadamer réunit en quelque sorte le premier Heidegger, celui de l'herméneutique de la facticité avec le dernier, le Heidegger à l'écoute de la voix poétique de l'être. Ainsi, pour Gadamer, l'essence de la philosophie consiste à se mettre à l'écoute de l'autre, à la recherche d'une compréhension qui ne sera, finitude oblige, jamais absolue. Comprendre l'autre, c'est fusionner son horizon avec celui de l'autre, se retrouver en lui en appliquant à soi le sens à comprendre. «Les horizons séparés comme les points de vue différents se fondent sans reste les uns dans les autres¹⁰».

Derrida, écriture et déconstruction

Radical, Derrida entreprendra de détruire le concept d'une univocité du sens. Reprenant les thèses de Nietzsche sur la métaphoricité essentielle du langage que nous avons vues, il proclame que tout signifié est toujours déjà signifiant. Le rôle second que la tradition occidentale accorde donc à l'écriture en tant que simple «signifiant du signifiant» perd donc tout son sens dans la mesure où la parole elle-même est toujours déjà signe vers un autre constituant un système de renvois dont on ne peut apercevoir les

limites. Derrida peut donc écrire dans la *Grammatologie* :

À tous les sens du mot, l'écriture comprendrait le langage. Non que le mot «écriture» cesse de désigner le signifiant du signifiant, mais il apparaît dans une étrange lumière que «signifiant du signifiant» cesse de définir le redoublement accidentel et la secondarité déçue. «Signifiant du signifiant» décrit au contraire le mouvement du langage (...). Le signifié y fonctionne toujours déjà comme un signifiant¹¹.

Rien n'échappe «au jeu des renvois signifiants qui constitue le langage», c'est pourquoi accorder un privilège à la parole, à la *phonè*, et reléguer l'écriture au rang de simple technique dont on aimerait bien se passer, n'a pas de sens et relève selon Derrida, du logocentrisme, du privilège accordé par la tradition occidentale au *logos*, à la raison dominatrice et calculatrice, en un mot le langage de la métaphysique qui tente d'englober dans un discours la totalité de l'étant sans rien laisser échapper, sans rien laisser être «autre». En effet, Aristote, dans son traité *De l'interprétation*, écrit que «les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme». La voix serait donc productrice du premier signifiant qui reflète directement l'effet des choses sur notre âme. La parole aurait une proximité essentielle avec la réalité, ce qui lui accorderait plus de dignité. Le logocentrisme est donc aussi un phonocentrisme et l'on retrouve cela jusqu'à Hegel : «(...) 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 sens¹²». Le *logos* pour la tradition est ce qui est plus près de l'être même, tellement que souvent *logos* et être ne font qu'un. Derrida peut conclure :

que le phonocentrisme se confond avec la détermination historique du sens de l'être en général comme *présence*, avec toutes les sous-déterminations qui dépendent de cette forme générale et qui organisent en elle leur système et leur enchaînement historial (...). Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être comme présence¹³.

Ainsi, la parole est par tradition associée à la rationalité, au *logos*, et la voix se trouve par conséquent au plus près de la vérité. L'écriture n'est considérée que comme un redoublement ou un supplément de la voix, une technique auxiliaire inessentielle à la rationalité humaine. La parole est garante de la présence de l'étant, alors que l'écriture est artifice et absence, aliénation de la présence. C'est cette subordination historique de l'écriture que Derrida entend contester dans son

ouvrage *De la grammatologie*. Il y développe en effet une théorie générale de l'écriture dont nous allons maintenant tenter de rappeler les points les plus importants.

Le concept d'écriture compris en son sens le plus général dépasse la traditionnelle conception selon laquelle l'écriture n'est qu'un système empirique de signes, technique auxiliaire accompagnant la parole. Au contraire, l'écriture au sens derridien du terme, c'est-à-dire comprise comme jeu de renvois de signifiant où tout signifié devient à son tour signifiant, est bien plutôt la condition de possibilité de l'écriture en général, voire du langage lui-même, qui n'est que jeu de signifiants de signifiants. Par conséquent, Derrida affirme «que l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science — et éventuellement son objet — mais d'abord, comme l'a rappelé Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'*epistémè*¹⁴». La parole permet en effet de nommer tous les étants constituant notre monde et c'est ce qui permet la communication. Un certain pouvoir énonciatif est constitutif à tout être humain dès lors qu'il fait partie d'une communauté de langage. Il peut ainsi énoncer ses «formations intérieures» et les rendre «objectives», ce qui signifie que tous les membres de son horizon d'humanité peuvent en reconnaître eux-mêmes la vérité.

Mais cette objectivité n'est pas encore «idéale», car même si tous les membres de l'humanité peuvent reconnaître activement les évidences géométriques énoncées par un géomètre, les vérités géométriques sont toujours dépendantes de l'intersubjectivité de l'humanité. Une vérité doit pourtant rester vraie même si personne n'est là pour la penser activement. D'où vient donc «l'être-à-perpétuité» des évidences géométriques? Pour Husserl, cette permanence provient de l'expression linguistique écrite¹⁵. En effet, par sa notation en signes graphiques pouvant être objet d'une expérience sensible, l'énoncé d'une évidence géométrique acquiert la possibilité de toujours pouvoir être activement reconnu par un lecteur. Il subsiste ainsi toujours une trace dans le monde des évidences géométriques même si personne n'est là pour y penser. Trace qui attend d'être reconvertie en sens actif au sein de la subjectivité d'un lecteur.

L'écriture, la trace ne doit pas être comprise chez Derrida comme un étant présent ici et maintenant. La trace doit être comprise comme *différance*, différence spatiale et temporelle, ce qui n'en fait pas un fait

empirique comme les autres. Cette non-présence de la trace contraste avec la philosophie traditionnelle, préoccupée à saisir la présence pour mieux oublier le néant essentiel de l'homme. L'écriture, la trace, la *grammè*, la *différance*, en somme, constitue le fond mouvant et fluide de la vie qu'elle rend possible. Derrida voit en effet une continuité entre le code génétique, l'écriture au sens courant du terme et va même jusqu'à inclure le langage informatique dans sa conception de l'écriture comme condition de possibilité de l'histoire en général.

La conception derridienne de l'écriture déconstruit les distinctions traditionnelles entre la parole et l'écrit, la vie et la mort, la présence et l'absence, l'humain et l'animal, l'humain et la technique pour souligner plutôt la nécessaire imbrication et la continuité qui existe entre ces concepts. Les différentes métaphysiques logocentriques de la présence, qui privilégient le vivant, l'humain et la conscience intentionnelle de l'individu, jugeant secondaires et dérivées toutes les médiations externes entre ces paires de concepts doivent précisément maintenir ces dichotomies afin de soutenir la fiction d'un sujet pur et intégralement conscient que l'on appelle généralement l'«homme»¹⁶

Détruire les oppositions conceptuelles (parole/écriture, intelligible/sensible, signifiant/ signifié, masculin/féminin, etc.) afin de retrouver la fluidité originelle et indéterminée de la *différance*, telle est la tâche de la déconstruction. Cette «méthode» consiste à dévoiler les préschématismes conceptuelles et argumentatives, les modes d'association d'idées qui déterminent la pensée occidentale, afin d'en démasquer la logique oppositionnelle et de la dépasser. Derrida se donne donc pour tâche de démasquer le langage de la métaphysique, c'est-à-dire le logocentrisme, pour atteindre l'indétermination de la *différance*. Comme le dit Grondin, «il faut se méfier des catégories toutes faites du langage, de la syntaxe, de la grammaire, du semblant de présence qu'elle nous assène afin de rester attentif à ce que la langue n'arrive pas à dire, à l'indicible, à l'illisible, au silence, à la «vie», pourrait-on dire, qui n'arrive pas à se faire langue¹⁷». La déconstruction veut mettre en évidence notre épreuve des limites du langage, nous faire reconnaître notre souffrance langagière, nous rappeler «que le vouloir-dire doit se plier à des préschématismes qui ne peuvent jamais rendre la particularité de toute expérience véritable¹⁸».

La confrontation entre Gadamer et Derrida

C'est à l'Institut Goethe de Paris, en avril 1981, que Gadamer et Derrida se sont rencontrés. Une interrogation ressort de ce dialogue de sourds : la volonté de comprendre de l'herméneutique serait-elle une forme de domination métaphysique? Derrida juge que Gadamer propose un nouveau logocentrisme dans la mesure où, pour Gadamer, comprendre l'autre, c'est se l'approprier. Derrida semble même croire que la volonté de comprendre soit vaine. Derrida pense peut-être que Gadamer ne prend pas suffisamment au sérieux la rupture nietzschéenne entre le langage et la réalité que nous avons examinée au début de ce travail et qui rend illusoire toute identité et continuité avec soi-même et avec les autres. De plus, pour Derrida, prétendre comprendre autrui, c'est retomber dans l'hégélianisme, c'est-à-dire réconcilier dialectiquement la rupture avec l'altérité afin d'atteindre la connaissance de soi à travers l'autre. Cela ne saurait être que métaphysique, selon Derrida. Par conséquent, tout discours qui proposerait une forme de continuité du sens serait une relique métaphysique.

Il nous semble évident que Derrida ne comprend pas la conception de la compréhension de soi de Gadamer. Écoutons Gadamer et nous verrons que sa position semble loin d'une recherche de domination métaphysique: «Pour les hommes, la compréhension de soi est quelque chose d'irréalisable, une entreprise qui est toujours à reprendre et qui échoue toujours. L'homme qui veut se comprendre en vue de son être se retrouve devant l'incompréhensibilité radicale de la mort¹⁹».

Il est clair que l'herméneutique reconnaît l'altérité. Mais l'entente dialogique qu'elle cherche avec l'autre ne peut-elle pas être qu'illusion? C'est ce que fait remarquer Habermas avec le phénomène de l'entente distordue où l'accord dialogique n'est que manipulation, peut-être inconsciente, d'autrui pour le soumettre à son propre point de vue. Gadamer, dans «Déconstruction et herméneutique» ne semble pas en mesure de répondre à cette objection. Il tente de la contourner en invoquant ses influences kierkegaardiennes. Gadamer semble parfois près d'avouer son mode de pensée métaphysique : «Il est vrai que non seulement Platon, mais que Hegel aussi m'est d'un secours constant dans la pensée, mais Hegel de façon telle que j'essaie de résister à sa «médiation infinie»²⁰». Derrida n'a donc peut-être pas complètement tort de soupçonner des traces de métaphysique dans les écrits de Gadamer.

Mais sans doute condamne-t-il Gadamer trop rapidement. Malgré les insuffisances de la conceptualité métaphysique dont nous sommes tous les héritiers, peut-être est-ce notre destin de trouver nos chemins de pensée à travers la conceptualité héritée de la métaphysique occidentale. L'essentiel, selon Gadamer, «est de permettre à un concept d'être à nouveau parlant dans le tissu d'une langue vivante²¹».

Que la critique de Derrida soit juste ou non, il semble y avoir une tension dans la philosophie de Gadamer. D'un côté, nous avons un Gadamer qui affirme, dans *Vérité et méthode*²², que comprendre, c'est parvenir à se retrouver dans l'autre, traduire l'autre dans son langage. Cette appropriation ne fait-elle pas violence à l'altérité de l'autre? Comment ne pas y voir une volonté d'assimilation de l'autre à soi? On ne peut nier l'influence de Hegel chez Gadamer. D'un autre côté nous avons un Gadamer qui semble avoir réfléchi à la critique de Derrida (ce qui prouve par les faits que l'herméneutique est ouverte à l'autre) et qui affirme maintenant que comprendre, c'est reconnaître que c'est peut-être l'autre qui a raison. Cette position est loin de celle d'une volonté de domination et de réduction de l'autre à soi. «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 lumineux²³». On cherche donc à comprendre l'autre dans le but de faire valoir son point de vue. On voit qu'il y a une tension : Gadamer veut faire valoir le point de vue d'autrui en le comprenant et dit que l'on comprend en transposant le point de vue de l'autre à notre propre point de vue. De plus il affirme aussi que comprendre l'autre est une tâche jamais achevée. En somme l'herméneutique nous invite à reconnaître notre propre ignorance, puisqu'elle admet l'impossibilité de réduire l'autre à soi tout en affirmant que cette appropriation de l'autre est nécessaire à la compréhension, en tant que fusion des horizons de dialogue. Pourquoi alors l'herméneutique tient-elle à vouloir comprendre?

Parce que l'on ne peut renoncer au sens, comme semble le demander Derrida. Renoncer à comprendre l'altérité, c'est-à-dire la traduire en nos propres termes est tout aussi impossible que de renoncer à comprendre. L'homme ne peut renoncer à la rationalité. Dans ce cas la seule position qui semble cohérente est celle qui reconnaît que l'herméneutique, malgré tous ses efforts que nous savons honnêtes de se montrer respectueuse de l'altérité, cache au

fond d'elle-même la volonté de réduire l'étrangeté. En effet, si par définition l'herméneutique est l'art de comprendre, de traduire en nos propres termes, son but ne peut être que l'élimination de l'intraduisible. Le contraire nous semble nécessairement paradoxal. Par conséquent, puisque l'herméneutique reconnaît aussi l'impossibilité de tout traduire en ses mots, il faut admettre que l'effort herméneutique de l'homme est voué à l'échec. L'homme a désespérément besoin de comprendre mais sa capacité de compréhension est radicalement limitée par la finitude de sa condition. Telle est la tragédie de l'homme.

Nous avons vu que pour Gadamer, le langage est d'abord le langage vivant de la conversation et que toute compréhension doit se faire sur le mode de l'entente dialogique. Pour Derrida, le langage primordial est l'écriture, toujours déjà infiltrée par l'absence de signifié pur. Pour Gadamer, la compréhension tend à s'accomplir en tant que fusion des horizons des interlocuteurs, alors que pour Derrida le sens reste irrévocablement indéterminé et indécidable. Toute tentative de compréhension intégrale semble même suspecte de volonté de domination métaphysique, selon Derrida. C'est pourquoi il accuse Gadamer, toujours préoccupé par le comprendre, de rester prisonnier de la métaphysique, de ne pas suivre Heidegger et de ne pas prendre Nietzsche au sérieux.

Nous avons également vu que c'est l'influence de Nietzsche proclamant l'inexistence d'un signifié qui ne serait pas signifiant, donc métaphore, qui semble avoir inspiré, avec la psychanalyse et Levinas, la théorie de l'écriture de Derrida. Sans oublier Husserl qui lui suggéra le rôle de l'écriture comme condition de possibilité de toute science.

Mais Gadamer est trop au fait de la finitude humaine pour qu'il soit possible de décrire son entreprise philosophique en terme de métaphysique dominatrice. En effet, il est parfaitement conscient que toute tentative de compréhension intégrale est vouée par avance à l'échec. S'il y a tout de même une métaphysique chez Gadamer, c'est donc une métaphysique de la finitude.

François Doyon
université de Montréal

1. «Gadamer and Derrida deny the possibility of a transcendental, language-free standpoint for human understanding. And both, like Heidegger, regard our relationship to language as a primary philosophical issue, seeing language as the scene of our finitude, the place where we encounter the limits of our subjectivity». Diane Michelfelder et Richard Palmer, *Dialogue and Déconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, Suny Press, 1989, p. XI. (Trad.fr., François Doyon).
2. F. Nietzsche, «Vérité et mensonge au sens extra-moral», *Écrits posthumes 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1970, p. 280.
3. *Ibid.* p. 281.
4. *Ibid.*, p. 281.
5. Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction Martineau, 1985, p. 21.
6. *Ibid.*, p. 22.
7. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Introduction et traduction par J. Derrida, Paris, PUF, 1962, p. 194.
8. *Ibid.*, p. 195.
9. *Ibid.*
10. Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre. Écrit II*, Paris, Aubier, 1991, p. 221.
11. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967. p. 16.
12. *Ibid.*, p. 23.
13. *Ibid.*, p. 23.
14. *Ibid.*, p. 42-43.
15. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie...* p. 186.
16. *Derrida's conception of writing defamiliarizes the customary distinctions made between speech and writing, life and death, presence and absence, the human and the animal, the human and the technological, and emphasizes instead necessary co-implication and continuity. The various (logocentric) philosophies of presence which prioritize the living, human, individual (intentional) consciousness and treat as simply secondary and derived any of its external mediations, precisely require such distinctions and demarcations in order to maintain their fiction of the pure and integrally self-conscious subject that is commonly called 'man'» Diane Michelfelder et Richard Palmer, *Dialogue and Déconstruction...*, p. 50. (Trad. fr. François Doyon).*
17. Jean Grondin, «La définition derridienne de la déconstruction», *Archives de philosophie*, Janvier-Mars 1999, p. 8.
18. *Ibid.*, p.11.
19. Hans-Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p., 161.
20. *Ibid.*, p.162.
21. *Ibid.*, p.166.
22. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996. p. 329.
23. Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre...* p. 235.