

Frontières de la métaphysique : déconstruction, herméneutique et métaphysique

Marc-Antoine Vallée*

Résumé

Cet article vise d'abord à mettre en lumière la complexité du rapport de la déconstruction de Jacques Derrida à l'histoire de la métaphysique, en tentant principalement de comprendre comment la déconstruction opère un tracé des « frontières de la métaphysique » permettant à la fois de circonscrire et de transgresser la métaphysique. Il vise ensuite à explorer les critiques formulées par Paul Ricœur et Hans-Georg Gadamer à l'endroit de la déconstruction concernant ce travail des frontières, et il cherche à préciser la nature d'un rapport proprement herméneutique aux métaphysiques du passé, dans lequel les positions respectives de Ricœur et Gadamer témoignent d'une véritable proximité. La conclusion cherche à déterminer quel serait l'apport critique de la déconstruction à une telle pensée herméneutique.

1 Introduction

L'expression « frontières de la métaphysique », titre sous lequel nous aimerions soumettre cet article, peut être entendue en un double sens, selon le double génitif : 1) il s'agit d'une part, au génitif subjectif, des frontières que la métaphysique tâche de tracer pour penser l'être, le réel, le monde, autrement dit cette expression désignerait les fruits du travail métaphysique de conceptualisation ; 2) mais

* Doctorant en philosophie, Université de Montréal.

d'autre part, au génitif objectif, il s'agit aussi des frontières à partir desquelles la métaphysique elle-même se donnerait à penser, des frontières à partir desquelles quelque chose comme *la* métaphysique pourrait être l'objet d'un discours, voire même d'un éventuel dépassement de celle-ci. Or c'est à partir du double sens de ces « frontières de la métaphysique » que nous nous proposons d'aborder la grande question du rapport de la déconstruction de Derrida avec la tradition métaphysique. Il s'agira essentiellement de suivre l'œuvre de la déconstruction à partir de cette pensée des frontières, afin de saisir quel rapport la déconstruction entretient avec les frontières de la métaphysique. Il importera de souligner un double travail des frontières dans la déconstruction : 1) la déconstruction est bien sûr un travail de constante transgression des frontières, de remise en causes des oppositions et distinctions établies par la métaphysique ; 2) mais la déconstruction impose également elle-même un certain tracé des frontières, le dessin d'une certaine clôture de la métaphysique. Ce faisant, peut-être en va-t-il, dans ce jeu ou dans cette logique des frontières, de la possibilité même du discours de la déconstruction. Nulle déconstruction, nul travail dans les marges, sans une certaine clôture de la métaphysique, sans un certain système de la métaphysique. Or peut-être cette logique des frontières s'étend-elle bien au-delà des frontières de la déconstruction, peut-être nous dit-elle quelque chose sur la possibilité même de tout discours et de toute pensée ?

2 Frontières. De la déconstruction

Pour bien comprendre les raisons pour lesquelles il nous paraît envisageable de parler d'un travail de la déconstruction sur les frontières de la métaphysique, il importe d'avoir une idée du travail que la déconstruction se propose d'accomplir. Derrida expose ce qu'il appelle la « stratégie générale de la déconstruction » dans le recueil d'entretiens intitulé *Positions* (1972). Il insiste en un premier temps sur le fait que la déconstruction doit éviter deux écueils : d'un côté,

il s'agit d'éviter « de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique » et, d'un autre côté, d'éviter « de *résider* simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions¹ ». La mise en garde est importante, car elle nous indique d'emblée qu'il ne s'agit pas plus d'admettre purement et simplement les oppositions binaires de la métaphysique et donc de résider dans les frontières établies de la métaphysique sans questionner ses partitions binaires (entre le sensible et l'intelligible, l'écriture et la parole, etc.), comme il ne s'agit pas non plus de simplement nier toute pertinence à ces oppositions, pour faire en quelque sorte table rase face aux oppositions traditionnelles. Le travail de la déconstruction est plus subtil, il s'opère en deux phases. La première phase consiste dans un renversement des oppositions visant à inverser la hiérarchie à l'œuvre dans les oppositions traditionnelles. Donc, si l'histoire de la métaphysique a toujours valorisé l'intelligible sur le sensible, ou la parole sur l'écriture, la tâche de la déconstruction est, pour commencer, d'inverser le rapport. On comprend déjà en quoi la déconstruction n'est pas un simple geste de neutralisation. Comme l'écrit Derrida : « Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition² ». Mais jamais il ne s'agira pour la déconstruction d'en rester à cette étape. Au contraire, c'est dans la seconde phase du travail que toute la créativité de la déconstruction apparaît. La seconde phase vise, par-delà ou plutôt en deçà de l'opposition traditionnelle qui a été renversée, à « l'émergence irruptive d'un nouveau « concept », concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur³ ». On trouve une multitude d'exemples de ces concepts dans les premiers travaux de Derrida, que l'on pense à la notion de supplément dans *De la grammatologie* (1967), ou à celle de *pharmakon* dans « La pharmacie de Platon » (1968/72). À chaque fois,

¹Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 56 (Derrida souligne).

²*Ibid.*, p. 57.

³*Id.*

il s'agit d'un concept qui émerge du choc produit par le renversement de l'opposition traditionnelle et qui vient inquiéter l'opposition binaire, sans jamais proposer une « sursomption ».

Il en va donc avec la déconstruction d'un jeu complexe de renversement et de dépassement des oppositions binaires traditionnelles, d'un jeu visant à remettre en question les frontières tranquilles et établies entre les grands objets de la métaphysique. Ainsi la déconstruction se veut une approche qui travaille aux limites, aux frontières de la métaphysique, mais qui ne prétendra jamais dépasser purement et simplement la métaphysique pour atteindre un point de vue extérieur, pas plus qu'elle ne prétendra à une « relève » ou à une « sursomption » (*Aufhebung*) hégélienne des oppositions. Bien au contraire, la déconstruction ne cesse d'opérer une résistance au cœur des discours métaphysiques. Il s'agit de faire travailler les limites ou les frontières et non de maîtriser la limite. Dans *Marges – de la philosophie* (1972), Derrida écrit :

Ample jusqu'à se croire interminable, un discours qui s'est appelé philosophie [...] a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite. Dans la familiarité des langues dites (instituées) par lui naturelles, celles qui lui furent élémentaires, ce discours a toujours tenu à s'assurer la maîtrise de la limite (*peras, limes, Grenze*)⁴.

Le mot d'ordre du livre sera donc constamment « d'interroger la *relevance* de la limite⁵ ». Voilà pourquoi Derrida ne prétend pas que la

⁴Jacques DERRIDA. *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. I (Derrida souligne).

⁵*Ibid.*, p. II (Derrida souligne). Il faut bien entendre, ici, dans le terme *relevance*, une traduction de la notion hégélienne de *Aufhebung* (souvent traduite par « sursomption »), dérivée du verbe allemand *aufheben*, qui signifie ramasser, relever, compenser, ou conserver. Derrida ne souhaite pas *relever* les oppositions binaires traditionnelles, c'est-à-dire qu'il ne souhaite pas résoudre la contradiction dans un troisième terme. Cependant, il n'est pas exclu d'entendre aussi résonner le terme anglais de *relevance*, qui évoquerait, ici, la pertinence de la limite, soit la pertinence des limites ou frontières héritées de la métaphysique traditionnelle, mais aussi la pertinence que les limites ou frontières de la métaphysique cherchent constamment à préserver, soit la logique interne du discours métaphysique.

déconstruction puisse simplement se placer à l'extérieur de la métaphysique pour s'y opposer. C'est que la métaphysique s'est toujours intéressée à la limite, à une maîtrise ou à une relevance de la limite. Prétendre situer la déconstruction à l'extérieur de la métaphysique, tracer une limite, une frontière entre déconstruction et métaphysique ce serait d'emblée s'exposer à la relevance, ce serait jouer le jeu de la métaphysique elle-même.

C'est à partir de cette difficile situation ou position de la déconstruction que nous devons aborder ce que nous avons désigné sous le terme d'un travail des frontières opéré par la déconstruction. En un premier sens, le travail des frontières mis en œuvre par la déconstruction est comme nous venons de le voir un travail de renversement des oppositions binaires et de transgression des frontières établies par ces oppositions. En ce sens, la déconstruction fait travailler les frontières de la métaphysique, au sens du génitif subjectif. Elle remet en cause les oppositions et frontières tracées et défendues par la métaphysique. Mais nous avons indiqué un autre sens à ce travail des frontières. C'est que la déconstruction ne peut transgresser les frontières de la métaphysique et remettre en cause les oppositions traditionnelles que pour autant qu'il y a bel et bien quelque chose de tel qui se laisse cerner. La déconstruction doit elle-même supposer des frontières à transgresser. Elle doit plus encore supposer une certaine unité de la métaphysique. Il s'agit de la condition de possibilité même du travail de déconstruction. Pour qu'il y ait déconstruction, il est nécessaire de postuler quelque chose de tel que *la* métaphysique, qui ferait l'objet d'une certaine clôture et qui ferait preuve d'une certaine systématité dans le traitement des oppositions conceptuelles.

Cette clôture de la métaphysique, Derrida l'admet sans contredit, mais peut-être de façon plus complexe qu'il ne paraît à une lecture inattentive. Il importe d'abord de comprendre que n'ayant pas la prétention de se situer à l'extérieur de la métaphysique, la déconstruction doit elle-même travailler à l'intérieur de la clôture. Derrida le dit clairement dans *Positions* :

Il n'y a pas une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique, en un point qui serait aussi, ne l'oublions pas, et d'abord un point de langage ou d'écriture. Or, même dans les agressions ou les transgressions, nous nous entretenons avec un code auquel la métaphysique est irrédûciblement liée, de telle sorte que tout geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture⁶.

Il apparaît donc de façon évidente que cette clôture de la métaphysique ne signifie pas pour Derrida une fin de la métaphysique, qui serait le fait d'une époque révolue, par rapport à laquelle nous serions dégagés. Au contraire, nous dit Derrida : « Ce qui est pris dans la clôture dé-limitée peut continuer indéfiniment⁷ ». La clôture n'est donc pas la fin, elle n'est pas non plus une ligne clairement tracée qui permettrait de délimiter de façon nette et précise le champ de ce qui relève de la métaphysique, par rapport à ce qui lui échappe. Comme l'explique Derrida :

La clôture de la métaphysique n'est surtout pas un cercle entourant un champ homogène, homogène à soi dans son dedans, et dont le dehors le serait donc aussi. La limite a la forme de failles toujours différentes, de partages dont tous les textes philosophiques portent la marque ou la cicatrice⁸.

Malgré toutes ces nuances et mises en garde, la déconstruction continue à parler d'une clôture de la métaphysique et, par conséquent, nous nous pensons en droit de tenir le tracé de cette clôture, aussi marqué de failles et de cicatrices soit-il, pour indispensable à la déconstruction, comme condition de possibilité du travail de déconstruction.

⁶*Ibid.*, p. 21 (Derrida souligne).

⁷*Ibid.*, p. 23.

⁸*Ibid.*, p. 77.

Le tracé d'une clôture de la métaphysique prend différentes formes selon les contextes. J'aimerais souligner, ici, un élément important qui rend possible ce tracé dans le texte de *Marges – de la philosophie* : il s'agit de l'utilisation récurrente des notions de chaîne, d'enchaînement et surtout de système. Ce fait, qui peut sembler contingent ou secondaire, est selon nous très significatif pour comprendre les rapports qu'entretient la déconstruction à la métaphysique et la façon dont Derrida conçoit cette dernière. Ces notions de chaîne, d'enchaînement et de système constituent des outils majeurs dans le tracé des frontières de la métaphysique par la déconstruction. C'est pour ces raisons qu'il nous paraît indispensable ici de nous pencher plus spécialement sur le texte de *Marges*. Le lecteur attentif sera particulièrement étonné de trouver autant d'occurrences des notions de système (ou de ses dérivés), de chaîne et d'enchaînement. Dans le contexte de cette analyse, il nous est impossible de toutes les passer en revue. Nous nous concentrerons sur les occurrences qui nous paraissent les plus significatives, surtout concernant la notion de système. L'une des premières apparitions du terme de système survient dans le contexte d'une conférence de 1968 intitulée « La différance », qui est une tentative de définition de ce qu'il faut entendre par la notion de différance. Derrida écrit :

La différance est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique – onto-théologique – mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie – la philosophie – produit son *système* et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède sans retour⁹.

Il faut d'abord souligner de quelle façon Derrida tend ici à suggérer une adéquation entre la notion heideggerienne d'onto-théologie et la notion de philosophie. Autrement dit, ce que Derrida laisse entendre c'est que la philosophie et l'onto-théologie sont une seule et même chose et, par conséquent, il serait impossible de penser une philosophie qui ne serait pas onto-théologique. Cela ne nous paraît

⁹*Ibid.*, p. 6 (Nous soulignons).

évidemment pas négligeable. Il faut ensuite souligner de quelle façon Derrida laisse entendre que philosophie et onto-théologie produisent un système. Cependant, il nous est encore impossible de dire ce qu'il entend précisément par cela.

En continuant notre lecture, nous retrouvons quelques pages plus loin la notion de système, cette fois accompagnée de celle de chaîne. On peut y lire, toujours dans le contexte d'une explication de la notion de différence :

Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une *chaîne* ou dans un *système* à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu *systématique* des différences. Un tel jeu, la différence, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du *système* conceptuels en général¹⁰.

Nous sommes d'emblée davantage en mesure de comprendre le rôle des notions de chaîne et de système dans ce discours. La chaîne et le système sont des lieux dans lesquels les concepts philosophiques viennent s'inscrire et prennent sens en se liant à d'autres concepts. C'est uniquement au sein de telles chaînes et de tels systèmes que ces concepts peuvent signifier. Il est clair, dans ce contexte, que Derrida s'inspire de la conception structuraliste du langage, voire plus précisément de la conception saussurienne du langage, largement commentée dans *De la grammatologie*, comme système de signes qui ne peuvent signifier que par le jeu des différences entre les signes. Mais ce qui est propre à Derrida, c'est qu'il va au-delà de cette conception du langage pour envisager un système des concepts qui viendrait structurer le discours métaphysique ou onto-théologique. Pour ce faire, Derrida se solidarise avec la pensée de Nietzsche dans sa grande opposition « à tout le *système* de la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture, la philosophie et la science¹¹ ».

Continuons encore un peu, nous verrons comment le postulat d'une systématité de *la* métaphysique devient de plus en plus ex-

¹⁰*Ibid.*, p. 11 (Nous soulignons).

¹¹*Ibid.*, p. 19 (Nous soulignons).

plicité. Dans « Ousia et grammè », soit le texte qui suit la conférence sur la différence dans *Marges* et qui date exactement de la même année, on peut lire ce passage très révélateur :

Il n'y a aucune chance pour que dans la *thématique* de la métaphysique quelque chose ait bougé quant au concept de temps, d'Aristote à Hegel. Les concepts fondateurs de substance et de cause, avec tout leur *système* de concepts connexes, suffisent, qu'elle qu'ait pu être leur différenciation et leur problématique interne, à (nous) assurer le relais et à nous assurer de la continuité ininterrompue, quoique fort différenciée, de tous les moments de la Métaphysique, de la Physique, de la Logique, en passant par l'Éthique. Faute de reconnaître cette puissante vérité *systématique*, on ne sait plus de quoi l'on parle quand on prétend interrompre, transgresser, excéder, etc., la « métaphysique », la « philosophie », etc.¹²

Ce qui retient notre attention dans cette citation, c'est de quelle façon la notion de système qui met en relation les différents concepts fondateurs permet d'attribuer une unité systématique, une « continuité ininterrompue », à *la* philosophie et à *la* métaphysique. La première phrase est audacieuse, Derrida maintient que rien de significatif ne s'est passé dans l'histoire de la métaphysique, d'Aristote à Hegel, concernant la conception du temps. En d'autres termes, Augustin, toute la pensée médiévale et toute la philosophie moderne (incluant Kant), n'ont pas su faire bouger la conception occidentale du temps. S'il en va ainsi pour Derrida, c'est que malgré les différentes positions philosophiques défendues historiquement, aucun auteur n'aurait remis en question le système conceptuel à partir duquel ces différentes positions étaient possibles. Mais ce qui retient encore plus notre attention, c'est l'affirmation selon laquelle sans la reconnaissance de cette « vérité systématique » que Derrida tente de mettre au jour, il serait impossible de tenter d'interrompre, de transgresser ou d'excéder la métaphysique ou la philosophie. Or c'est précisément ce à

¹²*Ibid.*, p. 42 (Derrida souligne « thématique », nous soulignons le reste).

quoi nous voulions en venir quand nous disions que la condition de possibilité du travail de déconstruction est le tracé de frontières à partir duquel une unité de la métaphysique apparaît. Autrement dit, c'est seulement en postulant une unité et une systémativité de la métaphysique que quelque chose de tel qu'un travail de déconstruction peut s'opérer.

Une fois le système de la métaphysique établi et reconnu, c'est dans une autre conférence de 1968 cette fois intitulée « Les fins de l'homme », toujours dans *Marges*, que Derrida nous dit que deux stratégies sont envisageables face aux effets de système : « 1. tenter la sortie et la déconstruction sans changer de terrain, en répétant l'implicite des concepts fondateurs et de la problématique originelle, en utilisant contre l'édifice les instruments ou les pierres disponibles dans la maison, c'est-à-dire aussi bien dans la langue¹³ ». Le danger de cette méthode serait d'atteindre la visée contraire, c'est-à-dire de confirmer et même de renforcer ce que la déconstruction cherchait à ébranler. La seconde stratégie mise donc sur la mobilité : « 2. décider de changer de terrain, de manière discontinue et irruptive, en s'installant brutalement dehors et en affirmant la rupture et les différences absolues¹⁴ ». Mais à nouveau le danger est que derrière cette stratégie se cache la possibilité que les nouveaux terrains ne reviennent au plus vieux sol. Autrement dit, le danger est que les ruptures opérées cachent différents recours à la métaphysique dont on cherche à se déprendre. En fait, Derrida ne nous incite pas à choisir entre les deux stratégies, mais nous invite plutôt à mettre à profit les deux stratégies de façon à ce qu'elles se complètent.

¹³*Ibid.*, p. 162.

¹⁴*Id.*

3 Herméneutique et déconstruction

3.1 Ricœur, critique de la déconstruction

La « puissante vérité systématique » de la métaphysique et de la philosophie sur laquelle insiste Derrida dans son projet de déconstruction sera l'objet précis d'une critique formulée par Paul Ricœur. Ce que Ricœur souligne, c'est précisément la difficulté de postuler une unité de la métaphysique, au sens où l'ensemble des philosophies métaphysiques pourraient être regroupées sous l'enseigne de la métaphysique occidentale, qui débiterait chez les Grecs et s'achèverait avec Hegel, Nietzsche ou plus tard encore. À différentes reprises, Ricœur critiquera la lecture heideggérienne de l'histoire de la métaphysique, dont Derrida serait l'héritier. Dans *La métaphore vive* (1975), il écrira notamment : « Le moment est venu, me semble-t-il, de s'interdire la commodité, devenue paresse de pensée, de faire tenir sous un seul mot – métaphysique – le tout de la pensée occidentale¹⁵ ». Ricœur refuse ce type de lecture de l'histoire de la philosophie, en raison de son caractère réducteur. Quelques années après *La métaphore vive*, Ricœur précisera sa pensée dans un entretien réalisé avec Carlos Oliveira, dans lequel il revient sur sa critique de la lecture heideggérienne de l'histoire pour défendre le « caractère inépuisable des philosophies du passé ». Il y affirme :

Je me sens vraiment très étranger au thème introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique. Il y a là, à mon sens, une sorte de réduction, je dirais, violente de tout le champ philosophique à une seule thématique qui serait la thématique substantialiste ou la thématique de la présence. L'histoire de la philosophie me paraît infiniment plus riche¹⁶.

¹⁵Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, Points, 1997, p. 396.

¹⁶Paul RICŒUR, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », dans Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (éd.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, Procope, 1990, p. 22.

La thèse de Ricœur est donc que la diversité des philosophies du passé ne saurait se réduire aux relectures heideggérienne et derridienne qui postulent une unité systématique de cette histoire à partir de notions comme celles de présence ou de substance.

Ce faisant, Ricœur s'attaque à ce que nous avons désigné comme étant la condition de possibilité même de la déconstruction, à savoir la reconnaissance d'une certaine unité systématique de la métaphysique à partir de laquelle la déconstruction peut survenir. Et pourtant, à la question de savoir ce qu'il pense de la déconstruction, Ricœur répond qu'il n'en rejette pas l'idée. Il répond, plutôt, après avoir réaffirmé son désaccord concernant la thèse d'un épuisement des ressources des métaphysiques du passé :

Je vois, néanmoins, une « fonction propédeutique à la déconstruction ». Je crois, en effet, qu'elle a une valeur critique extrêmement forte et qu'elle pourrait permettre justement de ne pas réduire la métaphysique à une forme unique. [...] L'utilité de la « déconstruction » pourrait donc être de faire apparaître en quoi un certain nombre de voies philosophiques sont fermées, mais ce n'est, à mon sens, que l'envers d'un autre programme – un programme de *reconstruction* – dont l'entreprise est perçue comme un problème¹⁷.

Ainsi, il y aurait en quelque sorte, pour Ricœur, une bonne et une mauvaise déconstruction. La mauvaise déconstruction serait celle qui prétendrait tenir un discours totalisant sur l'ensemble de la métaphysique occidentale en réduisant toutes les philosophies du passé au thème de la présence ou à celui de la substance. La bonne déconstruction serait celle qui nous aide à nous défaire de certaines options philosophiques épuisées, afin de nous orienter vers des ressources encore inexplorées contenues dans les métaphysiques du passé. Il s'agirait, par conséquent, de mettre au jour la plurivocité des notions d'être et de présence telles qu'elles figurent dans les différentes métaphysiques.

¹⁷*Ibid.*, p. 30-31 (Ricœur souligne).

Derrida répondra aux critiques de *La métaphore vive* dans « Le retrait de la métaphore » (1978). Ce qui est particulièrement étonnant dans cette réponse, c'est que Derrida se dit plutôt en accord avec les positions de Ricœur, seulement Ricœur aurait tort de formuler ses critiques à l'endroit de Derrida. Pour simplifier, nous pouvons dire que l'objection de Derrida est que Ricœur l'aurait tout simplement mal lu¹⁸. Or, parmi les erreurs de lecture, se trouverait précisément celle de croire que Derrida vise à réduire les différentes philosophies du passé à l'unité de *la* métaphysique. Il écrit :

Je n'ai jamais cru à l'existence ou à la consistance de quelque chose comme *la* métaphysique. Je le rappelle pour répondre à un autre soupçon de Ricœur. S'il a pu m'arriver, compte tenu de telle ou telle phase démonstrative ou de telle contrainte contextuelle, de dire « la métaphysique, ou « la » clôture de « la » métaphysique (expression qui fait la cible de *La métaphore vive*), j'ai aussi très souvent, ailleurs mais aussi dans *La mythologie blanche*, avancé la proposition selon laquelle il n'y aurait jamais « la » métaphysique, la « clôture » n'étant pas ici la limite circulaire bordant un champ homogène mais une structure plus retorse, je serais tenté de dire aujourd'hui selon une autre figure : « invaginée »¹⁹.

La réponse de Derrida peut à tout le moins étonner après la lecture que nous venons de proposer précédemment. Derrida ne croirait pas en quelque chose de tel que *la* métaphysique. L'usage d'une telle notion relèverait principalement de contraintes démonstratives ou contextuelles. Toutefois, même si nous acceptons ce que nous dit Derrida et que nous nous efforcions de relire autrement ses textes, à la lumière de ce commentaire, il reste selon nous difficile de pas

¹⁸Nous n'entrerons pas dans le détail du débat sur la métaphore. Sur cette question, voir l'excellent ouvrage de Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006.

¹⁹Jacques DERRIDA, « Le retrait de la métaphore », *Psyché. Invention de l'autre*, tome 1, Paris, Galilée, 1998, p. 72 (Derrida souligné).

introduire de nouvelles nuances. De fait, quand bien même nous serions prêt à accepter que Derrida ne postule pas quelque chose de tel que *la* métaphysique, il nous paraît difficile d'admettre que son recours à cette notion ne soit que contextuel. Nous avons vu, au contraire, que dans un ouvrage comme *Marges*, Derrida utilise clairement de façon récurrente les notions de chaîne, d'enchaînement et surtout de système, de façon à induire une certaine unité systématique des différentes métaphysiques à laquelle la déconstruction s'attaque. Et si cette unité n'est pas totalisante, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas une réduction de toutes les métaphysiques du passé à *la* métaphysique, Derrida devrait alors admettre que son discours laisse ouvertes des voies toujours praticables, soit la possibilité de trouver dans la diversité des métaphysiques des ressources encore inexploitées.

À la lumière de la critique de Ricœur et de la réponse de Derrida, il nous faut raffiner notre jugement et affirmer que la condition de possibilité du travail de déconstruction, tel que Derrida l'entend, n'est peut-être pas tant une unité systématique de la totalité de la philosophie occidentale, que le tracé de frontières au sein même des différentes métaphysiques permettant de cerner certaines voies désormais sclérosées et impraticables, mais qui en laisse d'autres toujours envisageables. Ainsi, nous pouvons nous rapprocher de la position défendue par Ricœur, en affirmant que la déconstruction est une démarche critique importante qui nous met en garde contre certaines thèses métaphysiques désormais périmées. Cependant, pour remplir une telle fonction, la déconstruction doit admettre que son travail ne peut se faire sans tracer des frontières. Comme nous l'avons avancé précédemment, le travail des frontières mis en œuvre par la déconstruction n'est pas simplement une remise en cause des frontières établies et défendues par les différentes métaphysiques du passé, mais aussi, de façon nécessaire, un travail d'établissement de frontières qui donne à la déconstruction l'objet de sa critique. Or, nous aimerions suggérer que nous touchons peut-être là à une condition de possibilité de toute pensée. Toute pensée et tout discours, aussi critique ou aussi déconstructeur soient-ils, n'impliquent-ils pas

inévitablement ce que nous avons appelé un tracé des frontières ? En d'autres termes, peut-on imaginer l'élaboration d'une pensée qui n'impliquerait pas de tracer des limites entre telle et telle chose, qui par conséquent pourrait opérer sans délimitation et sans oppositions conceptuelles ? La chose nous paraît tout simplement impossible. Ce faisant, peut-être faudrait-il faire un pas de plus et nous demander si toute pensée n'implique pas de façon directe ou indirecte, le recours à une certaine spatialisation. Peut-être y a-t-il une empreinte de l'espace, une irréductible métaphoricité de l'espace, qui serait constitutive de tout discours et de toute pensée, une spatialisation au sein même du langage que l'herméneutique et la déconstruction devraient mettre au jour, expliciter et questionner.

Le travail des frontières qui permet à la déconstruction de reconnaître une certaine systématisme de la métaphysique est notamment nécessaire à la démarche en deux phases décrite par Derrida lui-même. De fait, la première phase du travail de déconstruction qui consiste en un renversement de la hiérarchie des oppositions traditionnelles présuppose une certaine unité du discours métaphysique qui aurait accordé systématiquement une primauté à un terme sur l'autre. Or, une telle lecture de l'histoire de la métaphysique ne saurait se faire sans une certaine réduction de la diversité des métaphysiques du passé à ce qui serait des constantes de la métaphysique. Quand la déconstruction met au jour une primauté de la notion de présence dans l'histoire de la métaphysique, cela ne peut se faire que par la réduction des différentes notions de présence à l'unité impliquée par la notion de « métaphysique de la présence ». Or, le souhait de Ricœur est précisément d'éviter pareille réduction qui vise une rupture (possible ?) avec notre héritage métaphysique. En ce sens, sa pensée se positionne plutôt en faveur d'une continuité avec le passé. Ce qui n'implique pas un retour dogmatique à des formes figées de pensée, mais nous invite au contraire à puiser dans la diversité de notre héritage métaphysique des idées et notions qui sauraient stimuler la réflexion actuelle. La meilleure façon de penser ce rapport critique aux métaphysiques du passé serait peut-être de le faire à partir de la dialectique entre sédimentation et innovation. D'une part,

l'histoire de la métaphysique forme l'héritage fondamental à partir duquel nous pensons. Et d'autre part, toute innovation se laisse penser à partir de cet héritage reçu. Mais l'originalité de la thèse de Ricœur est sans doute de dire que c'est au sein même de cet héritage que nous pouvons trouver des ressources encore inexploitées permettant l'innovation philosophique actuelle. C'est dans cet esprit que Ricœur insistera sur la polysémie de la notion d'être, qui ne se laisse aucunement réduire à la définition de l'être comme présence subsistante.

3.2 *Gadamer, critique de la déconstruction*

Il nous paraît particulièrement intéressant de noter une proximité entre la pensée de Gadamer et celle Ricœur en ce qui concerne la déconstruction. Même si Gadamer aborde la question de la déconstruction davantage à partir de l'interprétation des œuvres de Nietzsche et Heidegger, il n'en arrive pas moins à une défense semblable d'un rapport de continuité avec l'héritage de la métaphysique. Ce qui retient notre attention, c'est de quelle façon Gadamer refuse d'adopter l'idée d'une fin ou d'une clôture de la métaphysique, qui traduirait ce que Ricœur a appelé un épuisement de la métaphysique. Au contraire, dans son texte intitulé « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique » (1983), Gadamer nous dit que la possibilité de la métaphysique reste toujours ouverte. Ce qu'il revendique, c'est ce qu'il désigne comme le propre de l'ouverture du *Dasein*, à savoir le pouvoir et le devoir qu'a l'homme de questionner « au-delà de toute réponse atteignable²⁰ ». Gadamer écrit :

Tant et aussi longtemps que nous questionnons de cette manière, et tant que nous questionnons en général, tout reste ouvert. Même la possibilité de la métaphysique. La métaphysique n'est peut-être pas seulement – et pas même chez Aristote lui-même – cette onto-théologie qui cherche

²⁰Hans-Georg GADAMER, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique », *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, p. 140.

à déterminer ce qu'est l'être à partir de l'étant suprême. Elle signifie plutôt l'ouverture à une dimension qui embrasse tout notre questionnement, tout notre dire, tout notre espoir, et qui a aussi peu de fin que le temps lui-même, et qui se déploie dans un présent aussi fugitif que le temps lui-même²¹.

Il importe de souligner ici le refus d'une réduction de toute l'histoire de la métaphysique à la quête d'une détermination de l'être à partir de l'étant suprême. À cette réduction, Gadamer oppose une conception beaucoup plus vaste de la métaphysique comme possibilité toujours ouverte de se questionner sur l'être, le bien, le vrai, et même au-delà. Cette ouverture au questionnement est pour Gadamer la source de toute pensée, de tout dialogue de l'âme avec elle-même et de toute philosophie. Ce faisant, il est compréhensible que Gadamer puisse terminer son texte, peut-être de façon un peu provocatrice et intempestive, en affirmant : « La phénoménologie, l'herméneutique et la métaphysique ne sont pas trois points de vue philosophiques différents, mais l'expression de ce qu'est l'acte de philosopher lui-même²² ».

Il faut bien entendre, dans cette définition générale de la métaphysique comme questionnement au-delà de toute réponse atteignable, le sens du terme « méta » dans « méta-physique », qui signifie au-delà. Ce questionnement au-delà des limites imposées par ce qui peut fournir une réponse certaine et définitive, qui serait atteignable de façon purement méthodique ou déductive, puise ses racines dans le questionnement platonicien sur l'au-delà de l'être, sur une certaine transcendance. Or, c'est cette définition de la métaphysique que Gadamer souhaite faire valoir contre la conception mise en œuvre par Derrida. En d'autres termes, Gadamer remet lui aussi en cause les frontières dans lesquelles la déconstruction cherche à restreindre la métaphysique. Il écrit :

²¹*Id.*

²²*Ibid.*, p. 141.

Mais que peut donc vouloir dire le terme de « métaphysique » chez Platon ? Le dépassement qui est envisagé chez Platon (*Rép.* 509 b 9) et qui trouve son expression dans la transcendance prend la forme expresse d'un dépassement de l'être, vers « l'au-delà de l'être ». Peut-être Derrida devrait-il envisager ce qu'il appelle la pensée métaphysique en partant davantage de cette transcendance, au lieu de partir des fixations conceptuelles d'Aristote, arrêtées dans les termes de « substance » et d' « *essentia* »²³.

Nous retrouvons donc un argument analogue à celui de Ricoeur contre la réduction opérée par la déconstruction. Plutôt que de réduire la métaphysique à quelques termes fixés par Aristote, déterminants pour l'ensemble de l'histoire de la métaphysique, Gadamer nous incite à reconsidérer la richesse et l'actualité du questionnement métaphysique à partir de sa définition plus platonicienne. C'est précisément cette piste qu'a suivie, à sa façon, Lévinas.

Pour bien saisir la nature du questionnement métaphysique défendu par Gadamer, il est utile de rappeler que l'on retrouve dans *Vérité et méthode* (1960), la thèse d'une primauté de la question en herméneutique. Le modèle à partir duquel Gadamer se propose de défendre cette primauté du questionnement sur la réponse, c'est précisément celui de la dialectique platonicienne²⁴. Ce qui est fondamental pour la conception gadamérienne de l'expérience, c'est que la question est la structure de l'ouverture à l'expérience et de toute idée qui vient à l'esprit. Toute pensée authentique cherche à répondre au surgissement d'une question. Le questionnement est dialectique en ce qu'il ouvre au dialogue de soi avec soi-même, de soi avec le texte ou de soi avec autrui. Or, nous rappelle Gadamer, le dialogue qui s'ouvre autour de véritables questions philosophiques ne connaît pas de fin :

²³Hans-Georg GADAMER, « Sur la trace de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 194.

²⁴Cf. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 385-393.

Aucun mot n'est le dernier, tout comme il n'y a jamais de premier mot. Chaque mot est lui-même déjà une réponse et signifie toujours lui-même qu'il pose une nouvelle question. Je ne peux pas suivre Derrida lorsqu'il soutient que l'expérience herméneutique aurait quelque chose à voir avec une métaphysique de la présence, voire que cela vaudrait tout spécialement du dialogue²⁵.

Le propre de ce dialogue continu serait bien de s'ouvrir à l'autre, au possible et à l'avenir, plutôt que de se fixer sur une origine ou un présent stable et immuable. Ce faisant, la conception gadamérienne de la métaphysique, nous paraît également échapper à la critique selon laquelle toute métaphysique serait porteuse d'une certaine violence, voir d'un certain totalitarisme. Il nous paraît indéniable que Gadamer ne saurait être visé par pareille objection, du fait qu'il insiste sur l'aspect transcendant du questionnement métaphysique et qu'il conjugue cette thèse avec celle d'une primauté de la question, ouverte à l'altérité et au dialogue²⁶.

4 Herméneutique et métaphysique

Nous aimerions, pour conclure, explorer ce qui rapproche les positions de Ricœur et de Gadamer concernant le rapport à entretenir avec l'histoire de la métaphysique. Nous avons vu comment tous les deux remettaient en question à leur façon la lecture derridienne de l'histoire de la métaphysique, soit la manière avec laquelle la déconstruction trace les frontières de la métaphysique. Dans les deux cas, ce qui motive la critique de la déconstruction, c'est de préserver les richesses des métaphysiques du passé contre les lectures réductrices. Dans leur opposition à Derrida, Ricœur et Gadamer cherchent à montrer en quoi la métaphysique conserve une certaine actualité

²⁵Hans-Georg GADAMER, « Déconstruction et herméneutique », *op. cit.*, p. 180.

²⁶Un vaste débat s'ouvre ici notamment avec la pensée de Lévinas, mais cela nécessiterait de longs développements qui excèderaient grandement les limites de cet article.

pour le questionnement philosophique d'aujourd'hui. Cela va assurément à contre-courant d'une tendance largement répandue à l'heure actuelle, qui de diverses façons annonce la nécessaire fin de la métaphysique, ou sa clôture, ou même parfois son dépassement. Selon cette tendance, la philosophie actuelle serait ou devrait être post-métaphysique. Nous aimerions suggérer que ce qui explique les positions respectives de Ricœur et Gadamer, ce n'est pas un conservatisme face à la tradition philosophique ni même une conception rétrograde de la philosophie, mais bien une intelligence herméneutique de notre rapport à l'histoire de la métaphysique et la volonté de poursuivre les grands questionnements philosophiques selon le modèle d'une tradition vivante.

Là où Ricœur et Gadamer s'accordent peut-être le mieux, c'est dans leur conception d'un rapport herméneutique à l'histoire. Ce qu'ils visent principalement, c'est de mettre en lumière la situation herméneutique dans laquelle nous sommes inévitablement par rapport au passé, autrement dit d'explicitier l'incontournable condition historique de tout rapport au passé. Les analyses herméneutiques de Ricœur et Gadamer nous mettent d'abord en garde contre la propension à recouvrir notre héritage du passé par une position de rupture pure et simple. À l'opposé, ces analyses soulignent plutôt comment toute compréhension trouve nécessairement son point de départ dans un certain langage hérité et à partir d'un bagage historique constitué d'attentes et de présupposés jamais pleinement explicités. À cet égard, le grand thème développé par Gadamer dans *Vérité et méthode* est celui d'une « conscience du travail de l'histoire » ou d'une « conscience de l'histoire de l'influence » (*Wirkungsgeschichte Bewußtsein*). Ricœur parlera plus volontiers dans *Temps et récit* (tome 3) d'un « être-affecté-par-le-passé ». Dans les deux cas, il s'agit de souligner l'ancrage historique de toute visée de compréhension. Or, cela signifie d'abord et avant tout pour la pensée philosophique, une prise de conscience de l'héritage conceptuel des différentes métaphysiques du passé, à partir duquel nous devons penser. Quelle pensée proprement philosophique pourrait aujourd'hui prétendre être en mesure de rompre définitivement ou de renoncer de façon unila-

térale à tout cet héritage conceptuel ? C'est toujours à partir de cet héritage, de ce fabuleux travail des frontières réalisé par les différentes métaphysiques du passé, que nous pouvons aujourd'hui aborder les questions philosophiques qui nous préoccupent, questions qui elles aussi proviennent de notre héritage historique.

Cependant, Ricœur et Gadamer vont plus loin encore en soutenant que cet héritage philosophique n'est pas mort ou moribond. Nous avons vu comment Ricœur soulignait la richesse inépuisable des différents discours métaphysiques qui nous précèdent, en insistant sur la polysémie d'une notion comme celle de l'être. Nous avons également vu comment Gadamer nous invite à redécouvrir la transcendance à l'œuvre dans l'au-delà de l'être platonicien. Dans les deux cas, il s'agit d'une défense de la métaphysique au nom de ce que nous pourrions appeler la possibilité de poursuivre une tradition vivante. Nous insistons ici pour dire que cette tradition ne saurait être proprement vivante que si elle accepte de se soumettre à l'épreuve de la pensée critique. Et c'est précisément de cette façon que la déconstruction nous est apparue comme pouvant apporter une contribution philosophique importante. La tâche de la déconstruction n'est-elle pas d'opérer une lecture de l'histoire de la métaphysique à la fois soucieuse de critiquer ce qui nous paraît désormais irrecevable ou impraticable et de mettre en relief la diversité et la polysémie des notions et conceptions qu'elle prend pour objet ? Toutefois, nous pensons que la pensée philosophique ne saurait se limiter à ce travail de déconstruction. L'apport de la déconstruction doit permettre de dégager nos questionnements des recouvrements dogmatiques et des réponses toutes faites, c'est-à-dire de ce qui est mort dans la tradition métaphysique, dans le but de libérer de nouvelles possibilités de compréhension et de nouveaux horizons de sens, qui se laissent volontiers instruire par ce qu'il y a de plus vivant dans les métaphysiques du passé.

BIBLIOGRAPHIE

- AMALRIC, Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, 2006.
- BOUCHINDHOMME, Christian et Rainer ROCHLITZ, (éd.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, Procope, 1990.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Psyché. Inventions de l'autre*, tome 1, Paris, Galilée, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg, *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.
- GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2006.
- RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, Points, 1997.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, tome 3, Paris, Seuil, Points, 2001.