



Glossaire en marge de *Beyond Metaphysics?* de John Llewelyn

Ernest Joós

Volume 44, Number 2, juin 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400380ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400380ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Joós, E. (1988). Glossaire en marge de *Beyond Metaphysics?* de John Llewelyn. *Laval théologique et philosophique*, 44(2), 247–257.
<https://doi.org/10.7202/400380ar>

Note critique

GLOSSAIRE EN MARGE DE *BEYOND METAPHYSICS* ? DE JOHN LLEWELYN *

Ernest Joós

RÉSUMÉ. — *Les chemins de Heidegger et de Derrida s'entrecoupent dans l'ouvrage de Llewelyn, mais seulement pour se séparer pour toujours, malgré l'apparente parenté de termes aussi semblables que destruction et déconstruction. En effet, c'est la méconnaissance de la différence fondamentale entre destruction et déconstruction qui a induit en erreur nombre de disciples de Derrida, entre autres Llewelyn, en leur faisant croire que l'on peut dépasser la métaphysique en la déconstruisant. Puisque cette erreur se perpétue, faute d'une connaissance suffisante de la nature propre de la métaphysique, il faut montrer que les notions métaphysiques ne se déconstruisent pas et que la philosophie ne se trafique pas en pièces détachées.*

COMBIEN voudrais-je avec la joie naïve d'un saint François d'Assise prendre entre mes mains une feuille remplie d'écritures et la contempler avec respect et admiration ! Mais les temps ont changé. Il y a tout simplement trop de feuilles qui traînent un peu partout, et il y a même trop de livres. Qui saurait choisir et surtout bien choisir entre ce qu'il vaut la peine de lire et ce qu'il faut négliger ? À en croire Nietzsche, il y aurait une révolution à l'envers : « Que tout un chacun ait le droit d'apprendre à lire, voilà qui à la longue va gêner non seulement l'écriture mais aussi la pensée. » (Zarathoustra) Donc, s'il y a trop de mauvais livres c'est qu'il y a encore plus de lecteurs incompetents. En d'autres mots, c'est le consommateur qui frelate le vin. Dès lors, écrire sur un livre comme *Beyond Metaphysics? The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy* pourrait faire croire au lecteur que je me propose d'être censeur. Considérant le nombre d'ouvrages qui voient le jour, je ne crois pas raisonnable d'espérer qu'on trouve suffisamment de censeurs, mais tâche encore plus difficile, qu'on trouve suffisamment de lecteurs qui suivraient leur conseil.

* John LLEWELYN, *Beyond Metaphysics? The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy*, New Jersey, Humanities Press, 1985, pp. XVII, 238 pp.

À quoi bon donc passer au crible les idées de John Llewelyn, l'auteur de *Beyond Metaphysics*? La futilité de notre entreprise devient encore plus évidente si nous ajoutons que John Llewelyn n'a pas d'idée à lui. Il n'a surtout pas de thèse, dès lors il ne peut pas avoir de conclusion non plus. Mais l'auteur semble l'avoir voulu ainsi : « The study is primarily exegetical. It has two interlinked themes, but no attempt is made to argue a general thesis » (XIII).

La question se pose : peut-on faire l'exégèse d'une vingtaine de livres importants en 206 pages? L'exégèse est *Auslegung* et *Auslegung* au sens heideggérien est interprétation. Puis, l'interprétation se définit comme l'effort de tirer au clair le sens des termes dans un texte par une méthode de questionnement. C'est un long processus qui impose à celui qui fait l'exégèse une rigueur dans le cheminement de sa pensée et, pour cette raison, lui interdit de *voltiger* d'un auteur à l'autre et de citer librement tout ce qui a quelque ressemblance avec la notion dont il fait l'exégèse. C'est dire que celui qui fait l'exégèse ne devrait pas *jongler* avec les termes. En effet, Llewelyn ne fait pas l'exégèse. Alors que fait-il? Son projet est bien plus ambitieux : il fait le procès de la tradition philosophique, en cherchant un au-delà à la métaphysique. Au fond, il n'y a pas de mal à vouloir repousser les limites de la pensée ou à détruire une vieille structure pour ériger à sa place quelque chose de nouveau tant qu'on est conscient de ses actes. En philosophie, être conscient de ses actes veut dire comprendre la terminologie. Dans le cas de notre auteur cela voudrait dire savoir ce que c'est que la métaphysique ou l'ontologie ; et comme il y en a de plusieurs sortes, en quoi l'une se distingue de l'autre. Mais cette attente n'est pas remplie. L'auteur fait plutôt penser à un guerrier ou à un fanatique qui a la hantise de l'époque, à savoir, aller au-delà de la métaphysique, au-delà de tout, comme certains voudraient aller même au-delà du langage, en cherchant un méta-langage.

Mais qui a pu bien mêler les cartes? Il faut bien admettre que c'est Heidegger en introduisant la distinction entre *ontique* et *ontologique* et en s'attaquant avec ferveur à la destruction de la métaphysique (cf. SZ¹, ch. 6). Il l'a fait avec tant de succès qu'il a eu beaucoup de partisans, surtout parmi ceux qui n'avaient pas de notion de métaphysique, ce qui explique que la destruction de la métaphysique continue même après le revirement (*Kehre*) de Heidegger. Mais cette destruction peut prendre différentes formes. Notre auteur s'attaque à la métaphysique à l'aide de Derrida dont la méthode, très à la mode, porte le nom très attrayant de déconstruction.

Derrida reconnaît dans *Positions* (p. 18) ses dettes envers Heidegger — « rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes » — mais seulement pour insister sur « un écart » par rapport à ces questions (p. 78). L'ouvrage de Llewelyn tombe bel et bien dans cet « écart », bien que cela ne se révèle qu'à la fin du dernier chapitre intitulé : *Levinas and Derrida and the others vis-à-vis*.

Faut-il en conclure que l'auteur joue à cache-cache tout au long de son ouvrage?

The reason the title of the book has a question mark (*Beyond Metaphysics*?) begins to come to light in a final chapter on the work of Levinas and Derrida. The

1. Nous citons *L'Être et le temps* (SZ) dans la traduction de R. Boehm et de A. de Waelhens.

reader is advised that it will not become clear before this chapter why certain topics are raised in the chapters that precede (XVII).

Si, suivant le conseil de l'auteur, nous repassons l'ouvrage à reculons, nous nous rendons compte qu'à part les acteurs principaux — Lévinas et Derrida — il y a des acteurs de soutien comme Heidegger et Gadamer. Leur rôle semble se limiter à souligner l'originalité des deux premiers — Lévinas et Derrida.

La distribution des rôles révèle encore un autre aspect de l'ouvrage. Notamment, l'auteur accorde de l'importance à certains aux dépens des autres, tel est le cas pour Paul Ricœur. Il y a bien un chapitre intitulé — *Levi-Strauss or Ricœur: Structural or Hermeneutic Anthropology?* — mais sans aucune référence directe aux ouvrages de Ricœur! Il est là uniquement pour souligner l'importance de Lévi-Strauss dont les idées sont généreusement illustrées par de nombreuses citations directes tirées de ses œuvres. Merleau-Ponty n'a guère été mieux traité si l'on se rappelle les remarques dérogatoires sur sa façon d'utiliser le terme *sens* (*meaning*) (p. 211, note 10).

Est-ce exagérer de dire, mais il faut exagérer si l'on veut marquer un point, que l'ouvrage pourrait porter comme sous-titre: *Hommage à Derrida?* L'ouvrage de Llewelyn mérite alors notre attention pour deux raisons, et toutes deux pointent vers la façon de philosopher de Derrida: *la déconstruction et le procès de la métaphysique*. L'herméneutique s'y trouve comme la dernière tentative, dans l'ordre du temps, pour en finir avec la métaphysique.

L'auteur nous livre l'essence de sa pensée sur l'au-delà de la métaphysique dans un passage sur la *métaphore* qui se trouve à la dernière page de son livre:

The difficulty is the difficulty with the metaphor.

If, as Derrida says, all metaphors are ontic, they will present a difficulty for anyone, like Heidegger, trying to go beyond metaphysics to fundamental ontology, and for anyone, like Levinas, trying to get beyond ontology to ethical metaphysics (p. 206; c'est nous qui soulignons).

Tout y est, et aussi clairement qu'on puisse le souhaiter. Mais pour déchiffrer ce message, il nous faut faire des détours. Par exemple, il nous faut d'abord revenir au débat entre Derrida et Ricœur sur la métaphore. Ce débat est bien connu, sauf son aspect métaphysique. En effet, du moment où Derrida affirme que les métaphores sont ontiques, n'est plus une question d'interprétation, si elles sont vivantes ou mortes. Si le terme ontique est pris au sens heideggérien, elles doivent être mortes. Par ailleurs, si les métaphores sont de nature *ontologique*, elles doivent être vivantes. C'est-à-dire, qu'elles meurent aussitôt que les critères pour un étant (*Sein*) l'être *ontologique*, notamment l'historicité (*Geschichtlichkeit*), la temporalité (*Zeitlichkeit*) et la finitude (*Endlichkeit*) cessent d'être opératoires. Et comment pourraient-elles être opératoires sinon par l'intermédiaire du *Dasein*, de l'être-là? C'est le sens du passage qui ouvre, dans *Sein und Zeit*, le chapitre: *La destruction de l'histoire de l'ontologie: une tâche à accomplir*.

La définition de l'être-là (*Dasein*) par l'historicité est antérieure à la définition de ce que l'on nomme l'histoire (l'histoire universelle). Par historicité, on entend la constitution d'être de l'être-là comme «accomplissement»... Le passé propre

d'un être-là — ce qui veut toujours dire celui de la « génération » à laquelle il appartient — ne le *suit* pas, mais l'a toujours-déjà précédé (SZ : 19-20).

Bref, l'historicité c'est l'histoire vécue ; et vivre notre histoire c'est la pousser devant nous comme notre propre événement, ce qui nous concerne, ce qui nous *bouleverse*. C'est pour cette raison qu'elle nous précède comme le *déjà* et le *toujours-là*. À cela Heidegger oppose l'histoire *écrite*, la science de l'histoire, donc l'*ontique*, en d'autres termes l'histoire *morte*.

Si nous replaçons une telle historicité dans la phrase de Llewelyn il faut dire que Derrida crée tout simplement un problème pour Heidegger qui n'était pas le sien. Heidegger ne devait pas aller au-delà de l'*ontique* pour arriver à l'ontologie fondamentale, car il ne dé-construisait pas l'ontologie. Il n'avait pas de « pas » à faire, sinon un pas en arrière, *ein Schritt zurück*, c'est-à-dire vers le fondement de la métaphysique, et ce pas ne devrait être confondu avec la déconstruction.

Il nous sera maintenant possible de caractériser cet ouvrage de plus près : la problématique est heideggérienne, toutefois la méthode, à savoir, la déconstruction, vient de Derrida. Ainsi, le chemin de Heidegger et le chemin de Derrida s'entrecoupent dans les pages de Llewelyn. Dire que les apparences puissent être trompeuses, c'est répéter une platitude. Dans le cas de Llewelyn cette platitude est bel et bien la vérité. Derrière des termes aussi semblables qu'*ontique* et *ontologique*, puis *destruction* et *déconstruction* se cachent des divergences profondes qu'il vaut la peine d'élucider.

La première de ces paires a rapport au fond de la pensée métaphysique, la deuxième à la méthode de mettre à l'œuvre la distinction proposée dans la première entre *ontique* et *ontologique*. Plus exactement, et c'est le nœud de notre problème, la distinction *ontique* et *ontologique* qui pousse Heidegger à *détruire* l'histoire de l'ontologie donne naissance chez Derrida à la *déconstruction*. La différence entre ces deux points de vue est si fondamentale que l'un exclut l'autre : autrement dit, la pensée de l'être chez Heidegger ne se déconstruit pas. Cela veut dire qu'il n'y a pas de « pièces » pour construire un au-delà de la métaphysique.

D'ailleurs, l'entreprise de Derrida ne semble pas être une réussite, et c'est Llewelyn qui nous le dit :

The extraordinary word « beyond » (Levinas) transmits an ontic metaphor. So too does the word « prior » (Derrida). Therefore, when Derrida and Levinas have begun deconstructing these metaphors we can expect to have difficulty deciding what is prior to what. The apparently secure notion of logical priority will begin to quake... (206)

En effet, du moment où l'on rejette la métaphysique, comme le fait Derrida, il ne reste que l'ordre logique comme terrain d'opération. Dans cet ordre, la question « what is prior to what » (206), c'est-à-dire quelle chose est antérieure à une autre ne se pose pas. La logique ne pourra pas déterminer si les parties sont antérieures à la totalité (à l'unité), ou vice-versa. En logique, le choix d'un point de départ est à la discrétion de celui qui manipule la pensée.

Faut-il être reconnaissant à Llewelyn d'avoir attiré notre attention sur un aspect de la philosophie de Derrida qui explique pourquoi ses spéculations — quelque

subtiles qu'elles soient — aboutissent toujours à une impasse? C'est en réfléchissant sur des notions aussi semblables et en même temps aussi différentes, sinon incompatibles que nous arrivons à saisir ces *deus ex machina* que le style extravagant de Derrida camoufle très habilement et que ses admirateurs prennent pour de l'originalité.

On pourrait nous faire l'objection suivante : les disciples peuvent mal comprendre ou comprendre seulement en partie le maître. Soit. Il reste tout de même vrai que leur « science » a son origine dans la doctrine du maître et l'emploi même erroné de la technique du maître, telle que la déconstruction, révèle ce qui en constitue le danger dans leur pratique de la philosophie — et c'est exactement ce qui nous intéresse ici. Essentiellement, cela veut dire ceci : la *déconstruction* permet de « vendre » les idées en pièces détachées et elle contribue à ce glissement dangereux qui produit des « techniciens » en philosophie plutôt que des penseurs. Le technicien manipule les idées des autres penseurs sans vraiment les comprendre ; il jongle² avec les idées, ce qui peut être un jeu séduisant qui attire beaucoup de participants. Nous ne le cachons pas, nous considérons la déconstruction à la Derrida comme un jeu dangereux, comme une erreur en vogue. Ce jugement sévère demande une explication et l'explication pourrait susciter des objections dont la plus commune est que l'on ne saurait jamais fournir une explication, disons *complète*, en si peu de lignes. Il faudrait voir le *tout* de Heidegger et le *tout* de Derrida. Nous entendons constamment ces répliques oiseuses que certains considèrent comme preuves de leur sérieux en matière de philosophie. Mais des objections semblables cachent également l'ignorance de la vraie nature de la philosophie, à savoir, qu'il n'y a pas de philosophie sans point de départ. Même ceux qui en nient l'existence doivent s'en servir. La seule différence entre l'emploi des *présupposés* est qu'il y a des auteurs qui mettent les cartes honnêtement sur la table ; d'autres voudraient les cacher. Puis, Schelling a probablement raison quand il dit que pour comprendre une philosophie, il faut la saisir là où elle n'est pas encore développée, c'est-à-dire dans ses racines. Dès lors, il ne faut pas parcourir l'œuvre tout entière de Derrida jusqu'à *La mythologie blanche* et *Glas* pour voir la déconstruction à l'œuvre. Tout au contraire, il vaut mieux suivre le conseil de Schelling. *La Grammatologie* n'est-elle pas jonchée d'allusions à la déconstruction? Ainsi, elle lui prépare le chemin. En voici un exemple :

Si l'histoire de la métaphysique est l'histoire d'une détermination de l'être comme présence, si son aventure se confond avec celle du logocentrisme, si elle se produit tout entière comme la réduction de la trace, l'œuvre de Rousseau nous semble occuper, entre le *Phèdre* de Platon et l'*Encyclopédie* de Hegel, une situation singulière (145-146).

Ce texte indique le point de départ, c'est-à-dire le *présupposé* dont il ne faut suivre que les implications pour reconstruire la méthode de Derrida. Nous y lisons que l'histoire de la métaphysique est étroitement liée au logocentrisme, car « l'histoire de la

2. Robert Denoon CUMMING donne toute une série d'exemples montrant comment Derrida *jongle* avec les termes heideggériens tirés de *L'origine de l'œuvre d'art* (*Review of Metaphysics*, Vol. XXXIV, n° 3, pp. 487-521 : *The Odd Couple : Heidegger and Derrida*). Il y montre la pratique sélective, éliminatoire et réductive de Derrida qu'il appelle, à la fin de son article : « *a framing* ». Le lecteur trouvera dans l'article de Cumming la confirmation de notre thèse.

métaphysique... a toujours assigné au logos l'origine de la vérité...» Par ailleurs, l'histoire de la vérité est considérée comme «l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole "pleine"» (11-12). La tâche serait donc de libérer l'écriture de l'emprise de la métaphysique; la méthode pour y arriver serait la *déconstruction*. Cette déconstruction devrait permettre à l'«exorbitant» comme «supplément», c'est-à-dire à ce qui déborde le logocentrisme, de paraître.

L'époque du logos abaisse donc l'écriture pensée comme médiation de médiation et chute dans l'extériorité du sens (24).

Une fois que la métaphysique est déconstruite nous pourrions suivre la *trace* du concept du *signe* pour arriver à la *signification* (25-26).

Maintenant, nous nous croyons autorisés à poser la question: *que veut dire déconstruire?*

Celui qui déconstruit pratique une dialectique à reculons. Je m'explique: la dialectique avance vers une conclusion qui ramasse les parties. En effet, elle les lie ensemble dans une définition, comme par exemple la définition bien connue du sophiste chez Platon. Le point de départ du questionnement n'est pas arbitraire, je dirais même qu'il nous est imposé par la nature de la question, d'où la notion d'*intuition* ou pour utiliser le terme de Derrida, de *flair*.

Par ailleurs, la déconstruction recule vers une réponse en abandonnant les parties qu'elle déconstruit. Or le dernier pas ne pourrait guère nous livrer d'autre réponse que partielle, notamment une réponse qui pourrait être un nouveau départ. La raison en est le présupposé que Derrida a choisi:

Il faut commencer *quelque part où nous sommes* et la pensée de la trace, qui ne peut pas ne pas tenir compte du flair, nous a déjà enseigné qu'*il était impossible de justifier absolument un point de départ* (C'est nous qui soulignons, 233).

Tout est donc dans le présupposé: dans le cas de Rousseau (cf. *De la Grammatologie*, ch. 2, «Ce dangereux supplément») la déconstruction du texte nous amène à la découverte de sa *textualité*. On peut nous objecter que cette réponse a de l'importance. Mais, au fond, elle ne répond à aucune question importante relative à l'œuvre de Rousseau et à sa signification. Visant toujours des questions de détail, la déconstruction permet à celui qui la pratique de *jongler* avec les mots, et Derrida y passe pour maître.

Ce qui ressort de ces réflexions est confirmé par les analyses de Derrida et nous pouvons maintenant énoncer le but et la méthode de la déconstruction dans les termes de Derrida. Quel est le but? Si le logos «chute (l'écriture) dans l'extériorité du sens», le but est de récupérer l'intériorité du sens et c'est ce qu'on pourrait appeler avec Derrida le *supplément* de sens:

le concept de supplément... abrite en lui deux significations dont la cohabitation est aussi étrange que nécessaire. Le supplément s'ajoute, il est un surplus, une plénitude, le *comble* de la présence (208).

Le *supplément* devient ce qui se nomme plus loin l'exorbitant, un autre jeu de mots (*orbis, orbita*) que j'interpréteraient librement comme ce qui sort de l'ordinaire (de l'*orbis*) et ce qui dépasse, déborde le logocentrisme. C'est ainsi que «Rousseau

inscrit... la textualité dans le texte» (233), selon Derrida. Une autre remarque s'impose : Derrida parle, dans le texte cité plus haut, d'une *plénitude* du *comble* de la présence, ce qui suggère le contraire de ce que nous avons avancé, notamment que la déconstruction vise toujours les détails. En effet, le supplément et la plénitude se rapportent au détail visé par un point de départ arbitraire.

Mais la question se pose, et c'est le nœud gordien du débat entre destruction et déconstruction : peut-on déconstruire la métaphysique ?

En réfléchissant sur cette question nous devons nous rendre à l'évidence que la métaphysique ne se déconstruit pas, car peut se déconstruire seulement ce qui est composé de parties. Or les présupposés et les principes de la métaphysique sont des unités sans parties. Les présupposés ont des *implications* qui nous ramènent à leur origine, mais on ne peut pas appeler cette démarche déconstruction. Heidegger avait bien raison de parler de *la destruction de l'histoire de l'ontologie*. Ce n'est pas en déconstruisant la métaphysique que l'on change de direction, mais en détruisant, c'est-à-dire en changeant les présupposés. Bref, une totalité sans parties ne se déconstruit pas. Cela veut dire qu'il n'y a pas de méthode qui puisse indiquer *les pas* qui y mènent, puisque tout progrès dans ce domaine se fait par sauts qualitatifs. Nous entendons par *pas* une démarche logique. Ainsi, quand Heidegger reconsidère son point de vue et nous invite à faire un *pas en arrière* (*ein Schritt zurück*), il s'agit en effet d'un *saut* en arrière dans le fondement de la métaphysique. Nous dirions volontiers que la conception de cette nouvelle ontologie est un *renversement* de l'ancienne. Nous traduisons ainsi les deux faces d'un même mouvement, *Überwindung* : surpassement et *ein Schritt zurück* : reculer d'un pas. Ces termes corrigent les malentendus possibles si l'on prend à la lettre la *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie qui se fait dans *L'être et le temps*.

Ces exemples montrent que les notions de la métaphysique (ou de l'ontologie) sont toujours des unités sans parties. L'idée de l'unité, de la totalité, domine toute la réflexion de Heidegger. Ainsi, il peut écrire :

Le concept de sens englobe la structure formelle et nécessaire de ce qui sera soumis à l'articulation de la compréhension explicite. Le sens, structuré par l'acquis et la vue préalable et l'anticipation, forme pour tout projet l'horizon à partir duquel toute chose sera comprise en tant que telle ou telle.

Et voici un autre exemple :

En tant que révélation du « Là », la compréhension concerne toujours la totalité de l'être-au-monde. Toute compréhension du monde implique la compréhension de l'existence et inversement (SZ:152).

Si l'existence est pro-jet (*Entwurf*), il est clair que les étapes de ce projet ou le progrès ne se trouvent que dans l'existence et le vécu : et l'existence et le vécu ne se déconstruisent pas.

Nous sommes tentés de croire que la définition de la métaphysique par Derrida comme *logocentrisme* révèle l'ignorance de la vraie nature de la métaphysique. Toutefois, cette distinction sert parfaitement le but de Derrida : le logocentrisme rend

la destruction possible. Ce que Derrida n'a pas compris, comment ses disciples auraient-ils pu le comprendre? Ils épousaient donc ses erreurs, sans être capables d'imiter ses qualités, c'est-à-dire son imagination intarissable et ses tournures inimitables qui lui procurent toujours une sortie élégante, même si cette sortie donne sur une impasse, sur une rue sans issue.

Nous affirmons donc qu'il y a une différence fondamentale entre destruction et déconstruction que les disciples de Derrida n'ont pas comprise. Ce malentendu est responsable de toutes les gaffes de notre auteur. Par ailleurs, ses erreurs confirment notre interprétation de la déconstruction. La déconstruction est une méthode qui vise les détails. Nous admettons que ces détails peuvent être considérables, peuvent être un *supplément* intéressant de sens limité (ou logique), toutefois, ils restent toujours des détails parce que le pratiquant se meut au niveau de l'ontique. Il est vrai que les significations arrondissent les coins, que l'on peut parler même au sens restreint d'une totalité ou d'une « plénitude enrichissant une autre plénitude » et du « *comble* de la présence » (Gr., 208), n'empêche que dans toute destruction le centre se déplace et l'on court toujours le risque de déformer la pensée d'un auteur. On pourrait dire que la déconstruction permet à Llewelyn aussi de jongler avec les termes, comme si la philosophie pouvait se vendre en pièces détachées. Voici un exemple qui illustre bien notre thèse.

Llewelyn tente de rapprocher Heidegger et Bachelard par le subterfuge de la poésie, en prétendant qu'ils utilisent la même notion pour franchir les frontières de la connaissance. Le pont qui est sensé permettre ce rapprochement sera *namelessness*, un terme heideggérien qui aurait, selon Llewelyn, un équivalent chez Bachelard, le *no man's land*. Mais le rapprochement sert finalement à condamner plus facilement Heidegger qui aurait méprisé la science.

Pour arriver à sa conclusion, notre auteur cite un passage de l'*Introduction à la métaphysique* où Heidegger écrit :

Only poetry stands in the same order as philosophy and its thinking, though poetry and thought are not the same thing. To speak of nothing will always remain a horror and an absurdity for science. But aside from the philosopher, the poet can do so — and not because, as common sense supposes, poetry is without strict rules, but because the spirit of poetry (only authentic and great poetry is meant) is essentially superior to the spirit that prevails in all mere science. By virtue of this superiority the poet always speaks as though the essent (Seiende) were being expressed for the first time. Poetry, like the thinking of the philosopher, has always so much world space to spare that in it each thing — a tree, a mountain, a house, the cry of a bird — loses all indifference and commonplaceness (175).

Notre auteur trouve que Heidegger ne reconnaît pas combien la pensée scientifique peut être aussi authentiquement poétique que la grande poésie. Pour prouver son point, il se réfère à Bachelard qui oppose la science à la poésie, mais qui considère la physique mathématique moderne comme éminemment poétique. Et il en donne la raison : c'est parce que son essence consiste dans la formation des concepts (175). Bachelard a raison, la science « poétise » — invente, mais ses inventions restent toujours dans l'ordre *ontique*, c'est-à-dire, dans l'ordre des concepts, dans l'ordre des

définitions. Tandis que Heidegger considère caractéristiquement poétique de « parler du néant », ce qui « restera toujours horrifiant pour la science ». L'auteur de *Beyond Metaphysics* ? a été une fois de plus induit en erreur par la méthode de Derrida. Nous savons que chez Heidegger *das Nichts offenbart das Sein* (le néant révèle l'Être — *Was ist Metaphysik* ?) et que cette démarche vers le néant, si on peut l'appeler ainsi, n'est pas une démarche scientifique. La science avance du déjà connu vers un nouveau système conceptuel et elle institue un nouvel ordre en continuant de se servir des étants, donc des concepts qui forment déjà l'arsenal de la connaissance scientifique. Pour la science, la condamnation du *begriffliche Erstarrung des Erlebens* ne cause pas de problème, car c'est exactement ce que nous appelons science — la fixation conceptuelle de l'expérience. Et il y a une bonne raison pour cela : il n'y a de science que de l'*universel*. Tandis que la grande poésie, comme la pensée philosophique, arrive toujours à réserver autant d'espace dans le monde que dans cet espace toute chose — un arbre, une montagne, une maison, le cri d'un oiseau — et perd ainsi toute indifférence et sa valeur comme lieu commun. Grâce à la distinction entre *ontique* et *ontologique*, nous pouvons séparer le domaine de la science de celui de la philosophie. Nous pouvons exprimer cette distinction différemment : en poésie, les choses sont replacées dans l'ensemble, dans la totalité comme des êtres individuels au lieu d'en être sorties, séparées, comme concepts universels. Bien entendu, la poésie ne pourra que *suggérer* l'appartenance des choses à la totalité, à l'Être ; ainsi « la grande poésie, la poésie authentique » arrive à suggérer le Néant, le vide qui est « l'espace » où l'Être d'un étant a la possibilité d'apparaître comme *relation* avec le reste du monde, et c'est ce qu'on appellerait *sens* (*Sinn*).

La formulation de Heidegger se lit comme suit :

L'étant intramondain est pro-jeté vers le monde... Lorsqu'un étant intramondain est découvert, c'est-à-dire est venu à la compréhension, grâce à son rapport à l'être de l'être-là, nous disons qu'il a un *sens*... Le sens est ce en quoi se dépose la compréhension de quelque chose.

Or, le *sens* est fait de relations que l'être-là construit puisqu'il est le seul qui puisse avoir du sens. Puisque le *sens* fait cercle autour de l'étant en construisant ses relations, le sens n'a pas de définition. Prenons un exemple banal, trop souvent utilisé, le refus de Heidegger de définir l'homme comme *animal rationale* ou *Bewusstsein* (conscience). Il l'appelle simplement *Dasein* — l'être-là. Ce *là* suggère une relation avec le monde, non pas une relation conceptuelle ou logique, une relation *abstraite*, mais une relation concrète marquée par le temps et le souci (*Sorge*), une relation qui tend vers la *totalité* (du monde), donc une relation qu'on ne peut pas *dé-construire*. À la rigueur, on peut nommer les constituants invariables à l'aide desquels les relations se construisent. Nous voilà à la fois et dans l'aspect ontologique et dans son opposé — la *dé-construction* (sémiotique) de Derrida ; deux mouvements opposés, deux démarches irréconciliables.

Revenons donc à l'idée de *namelessness* de notre auteur. Étant donné que l'Être n'est pas un concept, le Néant ne révélera pas un nouveau système conceptuel. Il s'ensuit que la notion de *no man's land* de la science que Llewelyn emprunte à Bachelard ne pourrait être rapprochée de *namelessness* ce qui, selon Heidegger, est le chemin vers la proximité de l'Être.

Mais il faut encore nous rappeler que Llewelyn *jongle* avec les termes. En effet, *namelessness* n'est pas un terme heideggérien, bien qu'il semble être l'équivalent de *Namenlosen*. Il est vrai que *namelessness* et *Namenlos* sont des substantifs, sauf que le premier, *namelessness*, est un mot abstrait, tandis que *Namenlos* est un mot concret qui se réfère à quelque chose qui a perdu son nom, et c'est ainsi que Heidegger l'emploie dans une expression pour nous inviter à l'effort suprême d'exister dans un monde où les choses ont perdu leur nom, c'est-à-dire leur nom habituel, leur sens conventionnel. Bref, Heidegger parle d'une façon d'exister — *im Namenlosen existieren* (*Lettre sur l'humanisme*, p. 42). Si l'on cherche un exemple qui illustre un tel état d'âme, à savoir, *im Namenlosen existieren*, qu'on lise les admirables pages de la *Nausée* où Sartre montre comment les objets familiers peuvent perdre leur nom et ainsi nous donner le vertige, ou la nausée. J'oserais suggérer que ce sentiment de vertige équivaut à ce que Heidegger nomme *Langweile* (*Was ist Metaphysik ?*, p. 30) — ennui — où tout étant, y compris l'homme, se retire dans une indifférence profonde. « *Diese Langweile offenbart das Seiende im Ganzen.* » Cet ennui révèle les étants dans leur totalité. Un peu plus loin, dans le même traité, nous lisons un autre exemple du même état d'âme : dans l'angoisse, nous disons qu'on est mal à l'aise. Ce malaise est encore le signe que les objets sombrent (*versinken*) dans une indifférence (*Gleichgültigkeit*), autrement dit, ils perdent leur nom.

Ce n'est pas le lieu de passer en revue toutes les mal-interprétations qui jonchent ce chapitre et l'ouvrage tout entier. Qu'un autre exemple suffise, et de la même page où nous avons trouvé le terme de *namelessness* (p. 175).

L'étude de Heidegger où il commente le vers de Hölderlin — *dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde* — est bien connue. Nous le traduisons : l'homme habite poétiquement... Le verbe *wohnen* (habiter) est longuement commenté par Heidegger, puis aussi l'adverbe *dichterisch*. Je proposerais une traduction simple qui indiquerait la direction (*Weg*) que notre pensée devrait prendre pour comprendre le sens de « poétiser ». Je dis : l'homme doit *inventer* sa vie. Cela veut dire que toute vie authentique est un *nouveau départ* en ce sens que l'imitation n'est pas digne de l'homme, l'imitation empêche l'homme d'*être soi*. Il est évident qu'une telle invention n'a rien à voir avec l'invention scientifique dont parle Bachelard, ni même avec la démarche linguistique décrite par Merleau-Ponty et avec son « devenir sens » (cité par Llewelyn).

Pendant que l'invention scientifique fait des pas en avant dans le « no man's land », c'est-à-dire dans une région qui est encore inconnue de l'homme, inventer son existence veut dire concevoir sa relation à la nature, à la totalité de l'Être ; bref, c'est une façon de concevoir sa raison d'être. En ce sens, même le nihiliste « poétise », car la négation du sens de la vie reste, malgré toute apparence, une invention de la vie, c'est-à-dire une façon d'envisager l'existence.

Pour illustrer la différence entre les deux « inventions », scientifiques et poétiques, prenons l'exemple de l'homme primitif. Il *invente* ou *découvre* comment fendre la pierre pour en faire une hache ou un couteau, mais il *poétise* sur leur utilisation, d'où l'organisation de sa vie. La terminologie heideggérienne, eg. *Vorhandene* et *Zuhandene* reflète cette distinction : *Vorhandene* est l'étant qui est simplement là comme un *être*

en puissance pour quelque chose ; par contre *Zuhandene* est l'instrument sous la main dont l'utilisation a déjà été décidée selon un principe qui fait du couteau un instrument de chasse ou une arme pour faire la guerre.

N'ayant pas compris la différence entre la démarche de Heidegger et la déconstruction de Derrida, Llewelyn ne peut faire que des remarques dérogatoires sur Merleau-Ponty qu'il appelle « the champion philosopher of ambiguity », qui semble barbouiller (*smear*) *sens* un peu partout de sorte qu'il n'y aura plus de sens de parler de sens (211). Le *sens* est un autre exemple de ce qui ne se déconstruit pas. Le *sens*, je dirais, est fait de *relations*, or déconstruire un sens, c'est détruire ces relations, et, bien entendu, c'est détruire le sens lui-même.

Il faut donc rejeter, comme inapplicable à la philosophie de Heidegger et aussi à toute philosophie qui opère avec les notions métaphysiques, toute tentative de déconstruction.

Bref, la lecture de *Beyond Metaphysics?* est déprimante et pour des raisons diverses. C'est un livre qui pourrait tout aussi bien s'intituler *la fin de la philosophie*. L'auteur avoue, en effet, que depuis la déconstruction de Derrida et de Lévinas appliquée aux métaphores comme *au-delà* et *antérieur*, nous ne savons plus comment répondre à la question : Qu'est-ce qui est antérieur et à quoi ? Puis le verdict suit, le jugement est irrévocable : confrontés avec la question si l'ontologie est au-delà de l'être, nous restons bouche bée (206).

La conclusion de l'ouvrage de Llewelyn est une preuve éclatante du fait que la déconstruction débouche sur un néant qui engloutit toute pensée rendant ainsi évidente la futilité de nos exercices intellectuels. L'aboutissement de cette pratique n'est nulle part aussi visible que dans le *Glas* de Derrida.

Pour clore nos réflexions, nous pourrions adresser une question globale à l'œuvre très disparate de Llewelyn, cette question surgit de sa division tripartite : 1. Meta-Metaphysical Ontology ; 2. The Hermeneutic Circle ; 3. Meta-Ontological Metaphysics. Voici la question : le cercle herméneutique est-il au-delà de la métaphysique ou bien lui est-il antérieur, c'est-à-dire l'herméneutique est-elle de l'ordre de l'ontologie ? Il y aurait encore peut-être ceci : À quel autre terme philosophique s'ajouterait un nouveau *meta-*, peut-être à l'herméneutique ? parlerons-nous de méta-herméneutique ?

En philosophie on n'a pas le droit de *jongler* ainsi avec les termes. Les lecteurs peu avertis pourront devenir les victimes de notre *érudition*.