

Y a-t-il quelque chose à comprendre? Sur l'opposition entre la philosophie herméneutique et les philosophies de l'événement¹

ALAIN BEAULIEU, *Université McGill*

Introduction

Depuis les années soixante-dix, la philosophie dite poststructuraliste et l'herméneutique sont à compter parmi les positions les plus dominantes de la pensée continentale. Le plus souvent aussi, ces courants de pensée demeurent associés à des aires géographiques facilement identifiables qui ont pour ligne de partage la frontière franco-allemande. C'est ainsi que les philosophies dites poststructuralistes, bien qu'en grande partie fondées sur la phénoménologie husserlienne, n'ont que très peu d'affinité avec le tournant herméneutique de la phénoménologie initié par Heidegger et radicalisé par Gadamer. Nous tenterons de dégager le motif de cette incompatibilité entre le poststructuralisme et l'herméneutique en déterminant la nature de l'événement dans les philosophies de Deleuze, Foucault, et Derrida.

Événement et herméneutique

Comme l'indique son intitulé, les philosophies poststructuralistes succèdent à un groupe de penseurs (Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, etc.) qui ont formé une sorte d'école en cherchant à décrire dans leur plus grande objectivité les structures dominantes à l'intérieur de certains types de discours (ethnologie, psychanalyse, critique littéraire, marxisme, etc.). La contestation de ces structures invariantes constitue l'un des principaux points de départ des philosophies poststructuralistes qui font maintenant de l'événement le nouveau postulat de l'entreprise philosophique. Les pensées de Deleuze, Foucault, et Derrida sont à compter parmi les plus représentatives des philosophies de l'événement. Les propos suivants, tirés d'une entrevue accordée par Foucault, valent également pour Deleuze et Derrida²:

On admet que le structuralisme, affirme Foucault, a été l'effort le plus systématique pour évacuer non seulement de l'ethnologie, mais de toute une série d'autres sciences, et même à la limite de l'histoire, le concept d'événement. Je ne vois pas ce qui peut être plus anti-structuraliste que moi.

Non seulement l'événement ne se laisse pas assujettir à la structure, mais il échappe également à la compréhension du contexte historique d'émergence sur laquelle se fonde la philosophie herméneutique. La volonté clairement exprimée, cette fois par Deleuze, de rompre à la fois avec l'idée de structure et avec la doctrine de l'interprétation est également emblématique des philosophies de l'événement:

Nous ne cherchons pas non plus à interpréter, et à dire que ceci veut dire cela. Mais surtout, nous cherchons encore moins une structure, avec des oppositions formelles et du signifiant tout fait ... c'est stupide, tant qu'on ne voit pas par où et vers quoi file le système, comment il devient, et quel élément vajouer le rôle d'hétérogénéité, corps saturant qui fait fuir l'ensemble, et qui brise la structure symbolique, non moins que l'interprétation herméneutique.

La méfiance dont font preuve les philosophies de l'événement à l'égard de l'herméneutique se manifeste dans un effort radical et soutenu visant à dégager ce qui apparaît caractéristique à la fois du modèle historial ou hyperspéculatif heideggerien⁵ et de son prolongement dans la philosophie compréhensive développée par Gadamer⁶. Toute théorie de la compréhension implique un contexte historial (ou historique) d'apparition. Mais l'événement est précisément ce qui échappe à la relativisation historique et au modèle de contextualisation non méthodique pensé par Gadamer. L'événement constitue par définition une discontinuité historique unique et non itérable à laquelle tout contexte historique d'apparition fait défaut. Il échappe par définition au procès de compréhension. L'événement implique à la fois une rupture et un nouveau départ dont les circonstances échappent au processus dialectique en général, et à toute tentative de compréhension en particulier. Ni éternel (structurel) ni temporel (historique/historial), l'événement est soustrait à toute forme d'idéalisme et au mode de pensée gradualiste mis en œuvre par l'herméneutique. L'événement se range du côté de ce que Nietzsche désigne comme un intempestif, c'est-à-dire ce qui n'est saisissable qu'à la faveur d'une culture de la faculté de l'oubli⁷. Les leçons tirées des expériences passées sont non seulement inutiles pour saisir ou expérimenter l'événement dans son actualité, mais elles nuisent essentiellement à son expression. Ainsi, ce qui échappe à l'attitude compréhensive demeure la zone obscure et inquestionnée de l'herméneutique.

En de rarissimes occasions, Gadamer évoque la possibilité d'une situation dominée par l'incompréhensible. Dans un commentaire d'œuvres picturales inspirées par les textes de Kafka, Gadamer écrit : «On y est introduit dans un monde [du sens] où le quotidien ne ressemble à rien de prévu et où il devient incompréhensible. Plus loin nous entraîne le narrateur, plus l'histoire devient fascinante et plus elle devient incompréhensible»⁸. Mais dans la suite de son commentaire, Gadamer réactive l'idée d'un «monde qui nous est commun à tous» et dont l'aspect «irréel» auquel échappe toute familiarité parvient néanmoins à former une unité compréhensive de sens. L'idéal gadamérien d'une domination du sens sur l'incompréhensible rejoint les propos de Ricoeur au sujet de l'incircouvable identité narrative par laquelle est maintenue la relation à un sens raconté dans un univers dont le caractère événementiel n'est qu'apparent. Contre les philosophies de l'événement, l'herméneutique croit donc être en mesure de retrouver la transcendance du monde⁹.

Plusieurs commentateurs ont cherché à assimiler les philosophies de l'événement à l'herméneutique. Comme si les philosophies de l'événement ne constituaient qu'une variation sur le thème des théories de la compréhension. Dans cette optique, l'attitude anti-interprétative de Deleuze ne serait qu'une forme renouvelée de l'herméneutique¹⁰, l'archéologie de Foucault ne constituerait qu'une variation sur le thème des herméneuti-

ques du soupçon¹¹, et la déconstruction derridienne de la métaphysique de la présence correspondrait à une herméneutique de la finitude langagière¹². Certaines interprétations ont également assimilé la relation entre l'herméneutique et le «néo-structuralisme» à un rapport de complémentarité¹³, tandis que d'autres encore ont prétendu être en mesure d'élever l'herméneutique à un statut d'universalité¹⁴ en niant l'existence des singularités événementielles (qui échappent pourtant à tout effort de totalisation). Mais ces perspectives mésestiment à chaque fois la radicalité du projet des philosophies de l'événement qui visent à rompre avec la continuité historique de type heideggerienne de même qu'avec le modèle du travail fédérateur de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) développé par Gadamer.

Bien qu'ils situent tous trois l'événement au centre de leurs préoccupations philosophiques, Deleuze, Foucault, et Derrida donnent une coloration à chaque fois particulière à la notion d'événement. Nous tenterons de dégager ces déterminations en les situant par rapport à la philosophie herméneutique contemporaine.

L'événement comme expérience impersonnelle chez Deleuze

Deleuze adopte des positions résolument anti-herméneutiques en détruisant l'idéal de compréhension sur lequel se fondent les sciences de l'interprétation. Pour Deleuze, il n'y a rien à comprendre ou à interpréter. Tout est affaire d'expérimentation. Les passages sont nombreux où il oppose sa notion d'expérimentation au paradigme de l'interprétation. «Il n'y a rien à comprendre, écrit Deleuze, rien à interpréter»¹⁵. Plus loin, se réclamant des empiristes, il écrit : «Les empiristes ne sont pas des théoriciens, ce sont des expérimentateurs : ils n'interprètent jamais»¹⁶. À propos de Kafka, il affirme : «Nous ne croyons qu'à une *expérimentation* de Kafka, sans interprétation ni signification, mais seulement des protocoles d'expérience»¹⁷. L'injonction deleuzienne devient : «Expérimente au lieu de signifier et d'interpréter!»¹⁸. Opposant l'expérience possible de Kant à une expérimentation qualifiée de plus réelle, Deleuze affirme : «Quand on invoque une transcendance, on arrête le mouvement pour produire une interprétation au lieu d'expérimenter»¹⁹. Aux yeux de Deleuze, l'interprétation et la compréhension constituent des gestes de maîtrise imposés de l'extérieur et qui n'ont rien à voir avec l'expérience. De ce point de vue, l'herméneutique rate la spatio-temporalité propre à l'événementialité de l'expérience.

La critique deleuzienne de la théorie de la compréhension est fortement teintée de nietzschéisme. Elle fait appel à la méthode symptomatologique ou généalogique développée par Nietzsche en reconduisant l'idéalité du comprendre à une sorte de maladie philosophique. Deleuze pose un diagnostic sévère sur l'herméneutique philosophique qui, à l'instar des prêtres et des psychologues, croit détenir toutes les vérités quant au caractère infini de l'interprétation.

Le prêtre interprétatif, le devin, affirment Deleuze et Guattari, est un des bureaucrates du dieu-despote. Apparaît un nouvel aspect de la tricherie, la tricherie du prêtre : l'interprétation va à l'infini, et ne rencontre jamais rien à interpréter qui ne soit déjà soi-même une interprétation.... C'est été la découverte des prêtres

psychanalystes (mais que tous les autres prêtres et tous les autres devins avaient faite en leur temps): que l'interprétation devait être soumise à la signifiante au point que le signifiant ne donnait aucun signifié sans que le signifié ne redonnât à son tour du signifiant.... En vérité, signifiante et interprétose sont deux maladies de la terre ou de la peau, c'est-à-dire de l'homme, la névrose de base²⁰.

L'interprétation, la communication rationnelle, la compréhension et toute autre activité intellectuelle qui tente d'identifier, de donner un sens univoque, ou de faire le point sur ce qui est en train de se passer manquent inévitablement l'expérimentation de la réalité événementielle. Les facultés intellectuelles ne rendent toujours compte que de manière imparfaite de ce qui est en train de se produire.

Et pourtant, Deleuze suppose aussi l'existence d'une forme d'échange, allant même jusqu'à donner les titres de *Dialogues* et de *Pourparlers* à deux de ses livres en plus d'élaborer une théorie des signes dans *Proust et les signes* de même qu'une théorie du sens dans *Logique du sens*. En quoi ces positions n'ont-elles plus rien en commun avec les théories de la compréhension? Les «dialogues» et les «pourparlers» deleuziens ne prennent jamais la forme d'une interaction socialisante de personne à personne²¹. Ces échanges ont encore moins l'allure d'un discours muet, intime et intérieur de l'âme avec elle-même en tant que ces types d'échanges internes maintiennent l'idéal d'un jeu dialectique entre des questions et des réponses. Or, pour Deleuze, «Le but, ce n'est pas de répondre à des questions, c'est d'en sortir»²². Expérimenter l'événement consiste d'abord à abolir la logique interrogative et questionnante. L'histoire des questions et des réponses est toujours pour Deleuze dominée par le champ des opinions sans jamais accéder aux forces qui mettent en mouvement l'inséparable tandem du corps et de la pensée. La discontinuité des mouvements engendrés par les forces qui traversent les corps sans jamais les laisser indemnes sont tout simplement incompréhensibles. Ce ne sont plus des facultés humaines qui sont au fondement de la pensée, mais plutôt les réseaux d'intensités qui entraînent le corps et la pensée vers des expériences singulières où les devenir entre les règnes animal, végétal et minéral deviennent possibles²³. En d'autres termes, les dialogues et les pourparlers deleuziens n'accordent aucune primauté à la faculté humaine de compréhension. Les échanges deleuziens n'ont pas lieu entre des interiorités humaines, mais entre les choses extérieures à l'homme ou entre la vie des choses qui excède toute interiorité et toute intelligibilité (entre des chapitres de livres, entre des combats, entre l'œil d'une tornade et tout ce qu'elle emporte, etc.). L'affrontement d'un sens qui échappe au simple vécu (subjectif et intersubjectif chez Husserl, facticiel chez Heidegger ou culturel chez Gadamer) constitue d'ailleurs, pour Deleuze, l'une des limites de la phénoménologie²⁴. Deleuze rend possible ce que la phénoménologie demeure incapable de penser, c'est-à-dire une donation de sens par le paradoxe ou le non-sens. Il y a une «impuissance de cette philosophie [la phénoménologie] à rompre avec la forme du sens commun»²⁵. Dans *Proust et les signes*, Deleuze prend à nouveau position contre l'entreprise phénoménologique en privant l'émission de signes de tout projet communicationnel ou dialogique. Le signe échappe aux productions intelligibles (tant subjectives, qu'historiales ou historiques) pour se situer au niveau de ce que Deleuze nomme les percepts (perceptions non humaines) et les

affects (affections non humaines). Ensemble, percepts et affects opèrent une compréhension non philosophique²⁶. Il ne s'agit donc plus de comprendre ou de rendre intelligible une question pour mieux y répondre, mais plutôt d'expérimenter des percepts et des affects qui ont une vie autonome²⁷, extérieure et indépendante par rapport à tout pouvoir d'intellection.

Le sens considéré comme un bloc de percepts et d'affects est créé par la situation elle-même expérimentée sous la forme d'un événement préindividuel et quelconque: *eventum tantum*²⁸. Le signifié et le sens déterminable ou constitué cèdent le pas aux événements singuliers et impersonnels. Il arrive aussi à Deleuze de désigner l'événement par l'expression de monde possible²⁹. Ce qui ne doit cependant pas être entendu en un sens leibnizien, car chez Deleuze, tous les mondes sont compossibles. Le meilleur des mondes possibles n'est donc plus le seul à être réalisé; le virtuel fait autant partie du réel que l'univers actuel³⁰. En mettant hors-jeu le contexte de la signification apte à être compris et communiqué au profit des réseaux de forces semi-virtuelles à expérimenter de manière singulière et contingente³¹, Deleuze retire à l'herméneutique toute prétention à l'universalité.

Les événements correspondent à des blocs d'affects et de percepts singuliers et impersonnels générés par des forces en partie désorganisatrices. Le caractère singulier de l'événement lui empêche d'appartenir à une structure intemporelle objectivement définissable. Toutefois, en dépit du fait que son contexte d'engendrement soit soustrait à toute loi identifiable, l'événement n'apparaît pas spontanément dans la pure contingence de l'instant. Il n'est pas un accident éphémère. Pour rendre compte de la temporalité particulière de l'événement, Deleuze fait intervenir la notion stoïcienne d'aion, l'éternel présent³². Ni essence éternelle ni accident instantané³³, l'événement coexiste à une singularité comme l'un de ses traits distinctifs. Condamné jusqu'à sa mort (pendant plus de trente ans) à l'immobilité après avoir subi une grave blessure durant la Première Guerre mondiale, l'écrivain Joë Bousquet devient emblématique pour la conception deleuzienne de l'événement: «Ma blessure existait avant moi, écrit Bousquet, je suis né pour l'incarner»³⁴. Cet événement-blessure n'est pas un état de chose qui a lieu dans un temps chronologique et universel. Deleuze ébranle d'ailleurs la conception du temps défini par Platon et Aristote comme la norme ou la mesure du mouvement³⁵. L'événement est dépourvu d'origine et de fin tout en se donnant comme une fatalité particulière vis-à-vis de laquelle la singularité qui en est affectée doit se montrer digne en l'appréhendant comme s'il s'agissait d'une «vérité éternelle, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle»³⁶. Ce qui va bien sûr à l'encontre d'un principe fondamental de l'herméneutique contemporaine qui retire à la vérité toute valeur d'éternité pour reconduire la réalité à la seule relativité de sa valeur historique ou historique³⁷.

Quelle relation les événements deleuziens entretiennent-ils entre eux? Leurs effets dépassent le simple régime des apparitions/disparitions tout en se déterminant d'une certaine façon entre eux. Dans *Logique du sens*, Deleuze détruit le principe rationnel de causalité à la faveur d'une interaction de surface entre les événements. Deleuze parle alors d'une quasi-causalité entre les événements. Conformément au type particulier

de logique à l'œuvre dans *Alice au pays des merveilles* de Carroll, la quasi-causalité est paradoxale; elle engendre des effets contraires et des enchaînements irrationnels du point de vue de la logique classique. «Les événements ne sont jamais causes les uns des autres, affirme Deleuze, mais entrent dans des rapports de quasi-causalité, causalité irrégulière et fantomatique qui ne cesse de se retourner dans les deux sens»³⁸. Un événement peut être la source ou la quasi-cause simultanée de deux autres effets antinomiques, provoquant ainsi une relation imprévisible ou un courant discontinu entre les effets de surface. Ce qui échappe encore une fois à la raison herméneutique qui privilégie toujours l'explication linéaire en accordant une priorité aux lignes de devenir les plus aptes à former des unités de sens.

Les événements qui traversent notre actualité chez Foucault

À travers son analyse des transformations des différents types de discours (discours sur la folie, sur la clinique, sur la discipline, sur les pratiques sexuelles, etc.), Foucault avoue s'intéresser moins à la continuité ou à l'enchaînement des différentes épistémè qu'à la série des ruptures qui donnent à l'histoire un caractère discontinu. Il ne s'agit pas pour lui de comprendre un sens unique qui survivrait aux différentes fractures historiques en apportant une cohérence d'ensemble à la succession des formations discursives, mais plutôt de rendre compte des mutations qui surviennent en échappant à tout mode d'explication dialectique.

Je ne me préoccupe ni du sens ni des conditions dans lesquelles apparaît le sens, affirme Foucault, mais des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre³⁹.

Comme le font remarquer Dreyfus et Rabinow dans leur livre intitulé *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Foucault montre «le caractère singulièrement arbitraire de l'horizon herméneutique de signification.... Ce qui apparaît comme l'évolution continue d'un sens est en fait traversé par des formations discursives discontinues»⁴⁰. De même que l'homme est une construction datable (cf. *Les mots et les choses*), le sens accordé au champ du savoir à une période donnée est voué à disparaître pour laisser place à de nouveaux paradigmes qui ne s'enchaînent pas de manière dialectique avec ce qui les précède historiquement.

Comme le souligne cette fois Jean Greish, la conception foucauldienne de la discontinuité du savoir s'oppose à une histoire des idées tout en ébranlant dans ses fondements même le projet herméneutique de Gadamer⁴¹. L'histoire ne s'offre pas pour Foucault dans un déroulement lent et progressif jalonné par de rares œuvres influentes qui intégreraient à elles seules tout l'esprit de leur époque. Au contraire, l'histoire est un devenir sans transitions qui procède par sauts brusques et à l'intérieur duquel certaines œuvres méconnues ou jugées mineures peuvent jouer un rôle de premier ordre pour une pratique discursive donnée. De manière plus précise, la méthode archéologique de Foucault se distingue de l'histoire des idées sur quatre points: 1.

elle n'est pas interprétative au sens où elle chercherait à percer l'opacité des œuvres pour en faire la métaphore d'un autre discours plus profond, mais elle considère les productions intellectuelles comme des nouveautés lumineuses par elles-mêmes; 2. elle ne cherche pas à inscrire les œuvres dans le flux dialectique des grandes réalisations, mais elle met à jour les lois particulières qui gouvernent les discours indépendamment d'un contexte universel d'apparition; 3. la méthode archéologique refuse la distinction entre, d'une part, les œuvres souveraines et, de l'autre, les productions non significatives; et enfin; 4. il ne s'agit pour Foucault ni de revenir à une origine oubliée et absolue, ni d'interpréter les discours en fonction des préjugés de son époque ou de l'esprit de son temps, mais son ambition consiste plutôt à transformer de manière créative ce qui a été écrit tout en se donnant comme tâche de décrire des a priori historiques⁴². La méthode foucauldienne s'oppose donc à l'herméneutique contemporaine qui poursuit la tradition des philosophies de l'histoire: 1. en inscrivant invariablement les œuvres dans leur contexte d'apparition; 2. en maintenant l'idéal de continuité entre les productions culturelles; 3. en construisant l'histoire autour de quelques grandes œuvres déterminantes; et 4. en réhabilitant le préjugé historique.

L'avant et l'après tournant de la pensée foucauldienne, c'est-à-dire de l'archéologie des savoirs à la généalogie des pouvoirs, poursuivent une seule et même visée anti-herméneutique et discontinuiste. Les considérations naïves autour des «discours-objets» de la période archéologique laissent cependant place à une généalogie où l'observateur se trouve davantage engagé dans les pratiques historiques. Le second Foucault ne cherche plus à décrire les transformations des pratiques discursives en maintenant une distance temporelle, mais il tente dorénavant d'identifier les événements produits par l'histoire et transportés par elle jusqu'à traverser notre actualité.

Je ne m'intéresse pas à ce qui ne bouge pas, soutient Foucault, je ne m'intéresse pas à ce qui reste stable sous le chatoiement des apparences, je m'intéresse à l'événement.... Nous sommes traversés par des processus, des mouvements, des forces; ces processus et ces forces, nous ne les connaissons pas, et le rôle du philosophe, c'est sans doute d'être le diagnosticien de ces forces, de diagnostiquer l'actualité⁴³.

L'intégration du généalogiste dans sa propre actualité conduit-elle à une relativisation absolue des conditions historiques d'existence, c'est-à-dire à une forme de finitude, que seule une herméneutique serait en mesure de déchiffrer? Dans son texte célèbre intitulé «Qu'est-ce que les Lumières?», Foucault revient sur la définition donnée par Kant à l'*Aufklärung*⁴⁴. Foucault remarque que Kant ne cherche pas à «comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur»⁴⁵, mais il tente plutôt de mettre à jour une différence comme singularisation de sa modernité indépendamment de toute relativisation historique. Foucault déjoue toute tentative visant à assimiler sa pensée à une forme de postmodernisme en se réclamant de la conception kantienne de la modernité d'après laquelle: 1. le présent ne se conçoit pas dans les termes d'un âge du monde ou d'un esprit de l'époque; 2. la modernité n'est pas constituée d'un agencement de signes dont le sens serait à déchiffrer; et 3. l'aujourd'hui n'est pas

annonciateur d'une humanité future parfaitement accomplie⁴⁶. Positivement, l'actualité se définit selon Foucault par une série d'événements donnés comme un ensemble de ruptures historiques dont la distance temporelle ne les empêche pas de conserver une actualité en produisant des effets aptes à déterminer une partie de notre présent. Les discours deviennent alors «autant d'événements historiques» qui permettent de «dégager de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons, pensons»⁴⁷. En d'autres termes, c'est seulement à partir du moment où notre actualité est envisagée comme une somme d'événements contingents que l'expérience de la libération devient possible.

La doctrine générale de la compréhension des significations historiques communes à l'ensemble de notre culture occidentale est entretenue par un esprit systématique illégitime aux yeux de Foucault. Et l'herméneutique contemporaine demeure incapable de s'immiscer dans le réseau des événements contingents qui composent, traversent et déterminent notre actualité la plus essentielle. À l'idéal herméneutique de progrès par localisation des époques dans un contexte originel (Heidegger) ou fusionnel (Gadamer), il faut donc préférer, selon Foucault, la production d'une libération particulière que seule une analytique de la situation actuelle est en mesure d'accomplir. L'évolution de la pensée foucauldienne, de *L'histoire de la folie* à ses derniers cours donnés au Collège de France, affirme d'ailleurs avec une précision grandissante le caractère individuel de la libération comme préalable à la responsabilisation vis-à-vis de la collectivité. Si le processus de libération était le récit d'une quête générale d'authenticité, alors la doctrine herméneutique contemporaine pourrait être adéquate à sa description. Mais il devient de plus en plus clair pour Foucault que la responsabilité face à notre actualité passe d'abord par l'expression d'une création esthétique de l'existence et d'une étho-poétique de l'existence. Un retour aux modes antiques de souci de soi (*epimeleia heautou*) permettent, en outre, d'ouvrir l'actualité événementielle sur une libération possible⁴⁸.

L'événement comme écriture de l'impossible chez Derrida

Derrida semble à première vue beaucoup plus près de la pensée herméneutique que Deleuze et Foucault. Par contraste avec ces derniers, le premier Derrida définit explicitement sa pensée comme une réforme de la phénoménologie husserlienne en retournant aux «choses elles-mêmes» sans toutefois les reconquérir sur le mode de la pleine présence à soi. On est tenté d'établir une correspondance entre, d'une part, les positions de Derrida relatives au caractère interminable de l'interprétation, à l'absence de toute règle interprétative à valeur absolue et au postulat selon lequel il n'y a pas de hors-texte et, d'autre part, les positions de Gadamer qui proposent un accès non méthodique à la vérité qui est limitée par la finitude de notre condition langagière. La déconstruction est-elle engagée dans le tournant herméneutique de la phénoménologie? Nous montrerons que ce n'est pas le cas en mettant de l'avant la distinction entre le caractère événementiel du devenir chez Derrida et le principe de continuité dialogique qui anime l'herméneutique contemporaine.

La célèbre rencontre organisée à Paris en 1981 entre Gadamer et Derrida⁴⁹ confirme la thèse d'une incompatibilité principielle entre l'herméneutique et la déconstruction. En dépit de sa brièveté, la réaction de Derrida nous en dit suffisamment pour que l'on saisisse le principal enjeu du conflit. Derrida écrit: «On peut se demander si la condition du *Verstehen*, loin d'être le continuum du rapport ... n'est pas l'interruption, le suspens de toute médiation». Et il termine sa réplique en affirmant sous un mode interrogatif: «N'entrevoit-on pas une autre pensée du texte?» Cette autre pensée du texte est, comme on peut le constater, radicalement anti-hégélienne. La réconciliation des contraires à travers un passage par les formes transitoires n'a aucun effet à l'intérieur de la pensée de Derrida qui reproche précisément à l'herméneutique d'en rester à une conception hégélienne du comprendre par découverte et identification du sens. La discontinuité des rapports ou l'interruption de toute médiation significative sera réalisée à la faveur de l'écriture événementielle à laquelle nulle prédisposition compréhensive ne permet d'accéder. En d'autres termes, l'herméneutique contemporaine prend pour matière première le sens polysémique d'une parole toute puissante alors que la parole est pré-déterminée, selon Derrida, par la dissémination de l'écriture.

L'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication, affirme Derrida, est excédé ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*. L'écriture se lit, elle ne donne pas lieu, «en dernière instance», à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité⁵⁰.

On reproche souvent à la déconstruction ses tendances nihilistes et subversives. Comme si la pure confusion comme indécidabilité caractéristique était la seule résultante possible du travail de la déconstruction. Mais l'événement est précisément ce qui vient sauver l'entreprise de la déconstruction du strict chaos en devenant la matière d'un ordre nouveau. Dans un texte essentiel sur cette question intitulé «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement»⁵¹, Derrida reprend une distinction établie par la philosophie analytique entre la parole constative et la parole performative. Ces deux types de paroles permettent respectivement d'observer ou de faire quelque chose. C'est, par exemple, le «oui» de l'engagement marital que l'on peut soit entendre (constater) ou prononcer (performer). Et ce qui échappe à ces catégories en ne pouvant être ni constaté ni performé est un «quelque chose» particulier qui se nomme «événement». Entendre ou dire ce qu'est l'événement, voilà une tâche impossible, car l'événement ne peut jamais être re-présenté dans la parole. La déconstruction ne se situe pas au niveau de la parole représentative ou significative, mais elle défend plutôt une écriture disséminée seule en mesure de correspondre avec le discours sur l'impossible (non constatatif et non performatif) tout en plongeant la philosophie dans «l'équivocité du mot «communication»»⁵². Un autre exemple tiré de ce texte et sur lequel le dernier Derrida revient avec insistance est celui du don (on pourrait aussi évoquer le cas du pardon). Le don peut être constaté ou fait, mais son événementialité excède tout ce qu'on peut en entendre dire et tout ce qu'on peut en dire. L'événement du don «déborde le cercle économique de l'échange.... Il n'y a pas d'événement plus événementiel qu'un

don qui rompt l'échange, le cours de l'histoire, le cercle de l'économie»⁵³. L'événement ne consiste ni à dire ni à faire le sens possible, mais à écrire l'impossible lui-même soustrait à toute identification par la parole constatative et par la parole performative.

Le pouvoir-dire implique toujours l'itération de la chose. Dans les échanges dialogiques de type platonicien ou gadamérien, on doit toujours pouvoir s'assurer de bien comprendre ce que notre interlocuteur a dit par validation/répétition soit externe (par l'autre) ou interne (par soi). Ce faisant, on atteste que les éléments du dialogue s'enchaînent de manière continue sans créer de ruptures. À cet idéal de pure répétition mis en œuvre par la pensée herméneutique, Derrida défend un principe d'itérabilité qui se distingue de la stricte itération en intégrant une capacité d'altération qui transforme l'identité de ce qui est répété. L'événement échappe ainsi à la domination du Même en s'altérant dès qu'il est itéré⁵⁴. Il est clair maintenant que l'événement derridien qui échappe à la stricte itération, celui aussi qui «rompt le cours de l'histoire», n'est pas récupérable dans un échange dialogique où les énoncés doivent à tout moment pouvoir être neutralisés et identifiés pour que tout soit bien compris. En outre, parvenir à réconcilier la parole possible (constatative ou performative) et l'écriture impossible dominée par le principe d'itérabilité reviendrait aussi à intégrer l'événement dans une logique de type dialectique et dialogique. Mais l'événement perdrait alors son statut événementiel pour se confondre avec un moment du devenir historique. Ce que Derrida souhaite éviter en pensant le plan événementiel comme celui des «contradictions nondialectisables»⁵⁵.

L'événement sans compréhension

Qu'il soit conçu comme une expérimentation singulière et impersonnelle des forces (Deleuze), comme un ensemble de ruptures qui traversent notre actualité en offrant une possibilité de libération individuelle (Foucault), ou comme étant situé au niveau d'une écriture de l'impossible qui excède les paroles constatative et performative (Derrida), l'événement conserve invariablement la caractéristique d'être au fondement de philosophies qui échappent à l'emprise de l'herméneutique. L'événement est, par excellence, un motif anti-herméneutique qui résiste à toute doctrine du sens en venant affirmer la secondarité de la faculté de compréhension.

Dans le but de rompre avec certaines opinions ambiantes, nous avons montré principalement deux choses: 1. la philosophie herméneutique et les philosophies de l'événement ne sont pas des positions complémentaires qui s'attaquent aux mêmes problèmes en offrant simplement des voies de solutions différentes; et 2. la pensée herméneutique n'a rien de l'universalité qu'on lui prête parfois et qui engloberait toutes les préoccupations des philosophies de l'événement. La doctrine herméneutique contemporaine et les philosophies de l'événement possèdent des champs d'expériences qui leurs sont propres en rendant impensable et chimérique toute entreprise qui viserait à penser une «compréhension de l'événement».

Notes

1. Une première version de ce texte fut présentée à la *Société canadienne pour l'herméneutique et la pensée postmoderne*, le 26 mai 2002 à l'Université de Toronto. L'auteur tient à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour l'aide financière obtenue durant la rédaction de cet article.
2. On peut aussi penser aux œuvres de E. Lévinas, J.-F. Lyotard et A. Badiou.
3. M. Foucault, *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, 144–5.
4. G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, 14.
5. La traduction par «événement» de ce que le dernier Heidegger désigne par *Ereignis* (littéralement «ce qui advient en propre» en excluant la pluralité), risque d'induire en erreur. En effet, l'être-donné comme *Ereignis* demeure assujéti à la théorie de la compréhension développée aux paragraphes 31 et 32 de *Être et temps*. L'*Ereignis* historial heideggerien ne doit donc pas être confondu avec l'événement poststructuraliste auquel tout contexte universel d'apparition fait défaut. Sur la doctrine heideggerienne de l'*Ereignis*, voir principalement «Temps et être» in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 189–225.
6. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.
7. F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive*.
8. Gadamer, *L'actualité du beau*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, 149.
9. «L'oubli de la dérivation, soutient Ricoeur, n'est jamais si complet que celle-ci ne puisse être reconstituée avec quelque sûreté et quelque rigueur» (P. Ricoeur, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, 320). L'opposition entre la narration falsifiante de Deleuze et l'identité narrative chez Ricoeur est soulignée par D. Janicaud dans R. Klibansky et D. Pears (dir.), *La philosophie en Europe*, Paris, Gallimard/Unesco, 1993, 177–8.
10. C. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 23 note 7.
11. D. R. Shumway, «Jameson, Hermeneutic, Postmodernism» dans D. Kellner, ed. *Postmodernism, Jameson, Critique* (Washington: Maisonneuve Press, 1989), 173–202.

12. J. Grondin, «La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction, *Archives de philosophie*, 62(1), 1999.

13. «Le structuralisme [inséparable de son prolongement dans le néo-structuralisme] et l'herméneutique peuvent se considérer comme des moments, devenus autonomes, d'une même tradition dont ... j'avais cru pouvoir reconnaître l'ancêtre dans le philosophe, philologue et théologien romantique Friedrich Schleiermacher». M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Paris, Cerf, 1989, 8.

14. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

15. G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, 10.

16. Ibid., 69.

17. Deleuze et Guattari, *Kafka*, 14.

18. Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, 173.

19. Deleuze et Guattari, *Kafka*, 14; Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, 173; Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, 200.

20. Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, 143–4. Cf. aussi Deleuze et Parnet, *Dialogues*, 58.

21. Deleuze, *L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985, 299.

22. Deleuze et Parnet, *Dialogues*, 7.

23. Cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, chap. 10: «Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...»; et Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions de la différence, chap. IV: «Le corps, la viande et l'esprit, le devenir-animal».

24. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 168–9.

25. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, 119.

26. Deleuze, *Pourparlers*, 191.

27. B. Massumi, «The Autonomy of Affect» in P. Patton, ed., *Deleuze: A Critical Reader* (Cambridge: Blackwell, 1996).

28. Deleuze, *Logique du sens*, 177. Cf. aussi 67.

29. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 49.

30. «L'actuel et le virtuel» dans Deleuze et Parnet, *Dialogues*, 179–81.

31. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 3; *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1986, 118. L'expérimentation des forces sans recours à la faculté d'intellection ne doit pas faire oublier que le pouvoir comme volonté de domination (*potestas*) bloque le mouvement. Il faut donc résister à la *potestas* associée au plus bas degré de la puissance (*potentia*) et aux forces les moins aptes à affecter et à être affectées d'un grand nombre de façons. Cf. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

32. Deleuze, *Logique du sens*, 14, 69, 77, 80–1, 92, 95, 99, 166–9, 172, 176, et 190–7. Le caractère éternel de l'événement fait de chaque singularité une sorte de «microstructure». L'interprétation du structuralisme par Deleuze allait d'ailleurs dans ce sens. «Toute structure est une infra-structure, une micro-structure... Toute structure est une multiplicité de coexistence virtuelle». Tiré de Deleuze, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?» (1972) repris in Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, 250.

33. Deleuze, *Logique du sens*, 69.

34. Ibid., 174.

35. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 120; et *L'image-temps*, 355–6.

36. Deleuze, *Logique du sens*, 172. Cf. aussi 175. Alfred North Whitehead refuse lui-aussi de réduire l'événement à un simple accident. Un bloc de marbre, en tant qu'il ne cesse de devenir dans la nature, constitue un événement. «I give the name «event» to a spatio-temporal happening. An event does not in any way imply rapid change; the endurance of a block of marble is an event. Nature presents itself to us as essentially a becoming, and any limited portion of nature which preserves most completely such concreteness as attaches to nature itself is also a becoming and is what I call an event» (*The Principle of Relativity with Applications to Physical Science* [Cambridge: Cambridge University Press, 1922], 21).

37. M. Heidegger écrit: «Qu'il y ait des «vérités éternelles» cela ne pourra être prouvé de manière satisfaisante que si l'on réussit à montrer que le *Dasein* était et sera de toute éternité. Tant que cette preuve fait défaut, la proposition demeure une affirmation fantastique, qui ne gagne aucune légitimité à être communément «crue» par les philosophes» (*Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, 167). Toute la deuxième partie de *Vérité et méthode* de Gadamer est consacrée à fonder une nouvelle doctrine historiciste.

38. Deleuze, *Logique du sens*, 46 et 141^{ème} série.

39. Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, 603.

40. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); trad. fr.: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, 157.

41. J. Greish, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973.

42. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 182–3.

43. Foucault, *Dits et écrits III*, 573.

44. I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», *Berlinische Monatsschrift*, 4, 1784, 481–94; trad. fr.: I. Kant «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?» dans *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Flammarion, 1991. Les deux versions du texte de Foucault «Qu'est-ce que les Lumières?» sont reprises dans *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 562–78 et 679–88.

45. Foucault, *Dits et écrits IV*, 564.

46. Ibid., 563–4.

47. Ibid., 574.

48. Ces thèmes sont omniprésents dans les derniers cours de Foucault au Collège de France (en cours de publication) dont celui de 1981–82 intitulé *L'herméneutique du sujet* (Paris, Seuil/Gallimard, 2001). Notons que le terme «herméneutique» ne renvoie pas ici à une doctrine générale de l'interprétation, mais il possède plutôt un caractère généalogique. *L'herméneutique du sujet* présente, en effet, de manière critique différents modes de subjectivation ou de constitution de soi à travers des analyses portant sur la philosophie platonicienne.

la culture hellénico-romaine des deux premiers siècles, le christianisme et le moment cartésien.

49. Les actes de cette rencontre furent publiés dans la *Revue internationale de philosophie*, no. 151, 1984. Gadamer poursuit le dialogue avec les thèses de Derrida dans au moins deux autres textes: «Destruction et déconstruction» et «Déconstruction et herméneutique» (publiés dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996). Gadamer fonde l'incompatibilité entre ses thèses et celles de Derrida sur une divergence d'interprétation de l'ontologie heideggerienne. Sur les rapports de Gadamer et Derrida, on peut aussi consulter Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977; H.J. Silverman & D. Ihde, *Hermeneutics and Deconstruction* (New York: State University of New York Press, 1985); et D. P. Michelfelder et R. E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer–Derrida Encounter* (New York: State University of New York Press, 1989).

50. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, 392. Le philosophe d'obédience derridienne J.-L. Nancy adopte lui aussi une position anti-herméneutique en affirmant: «l'histoire du sens est terminée» (*La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1990, 239). Ailleurs, il reproche à l'herméneutique de ne pas tenir compte de l'«interruption absolue» du sens (*Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982, 18) et de s'en tenir à la continuité d'un «échange vivant et plein des voix présentes» (ibid., 82 note 54).

51. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in G. Soussana et A. Nouss, ed., *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001.

52. Derrida, *Marges de la philosophie*, 368.

53. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», 92–3.

54. Sur la distinction entre l'itération et l'itérabilité, nous renvoyons à Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990; et R. Gasché, «l'itérabilité» in *Le tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995, 203–8.

55. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», 107.