

JACQUES DERRIDA ET LA POSSIBILITE DE LA PHILOSOPHIE. VERS UNE METAPHORE DANS LE TEXTE PHILOSOPHIQUE

Hervé Toussaint ONDOUA
herveondoua@yahoo.fr
Université de Bertoua, Cameroun

***Abstract:** Traditional philosophy draws its foundation from logocentrism. It is therefore intended to be theoretical and is thought of as universal and absolute truth. This approach is deconstructed by Derrida. The latter postulates for a philosophy to come. From then on, deconstruction is seen as an attempt to subvert Western heritage or an effort to problematize, to question metaphysics and reason itself. It is from here that the metaphor displaces the oppositions in which classical philosophy was forged. The metaphor is what comes to destabilize the meaning that philosophy has of its enunciation. Therefore, the metaphor as withdrawal makes the statement say something other than its original meaning. With its intrusion into the philosophical text, the question of truth becomes improbable. As withdrawal, it has no other role than that of manifesting the diversity of meaning. Being is therefore a multiple saying, which cannot be control by any proper or original literality. It proliferates in the plural game which does not reduce the syntax, but rather organizes the gaps. Therefore, metaphor introduces into textuality a dissemination and undecidability of meaning.*

***Keywords:** metaphor, philosophy, deconstruction, logocentrist, language.*

Introduction

Au cœur de la philosophie classique se trouve la parole. Le philosophe se présente comme un sujet parlant qui a le droit de penser et de s'interroger sur tout. C'est la raison pour laquelle l'écriture phonétique est conçue comme modèle de la parole, de la présence et de la vérité. Cette écriture prend son fondement dans le logos. Pour rappel la logique logothéorique est constitutive à la philosophie traditionnelle. Dans ce déploiement, la philosophie classique s'est toujours voulue théorétique, pure, a historique et a linguistique : elle est pensée comme vérité éternelle, universelle et définitive. A ce sujet, Derrida affirme qu'à l'intérieur de cette époque, la vérité ou le sens sont déjà constitués par et dans l'élément du logos (Derrida, 1967 : 26). Suivant cet idéal, la fin suprême de l'existence humaine est l'aboutissement d'un savoir absolu. Ce savoir n'est pas la résultante de la

considération des choses matérielles, concrètes et empiriques. Ces idées ne sont donc pas données ou construites par l'observation empirique. Le philosophe y accède par la réflexion ou la spéculation. Cette approche est déconstruite par l'auteur de *L'Écriture et la différence*. Ce dernier plaide pour une philosophie à venir. C'est chez Nietzsche et Heidegger par exemple que le dépassement de la métaphysique prend son envol. Heidegger postule pour un monde post-métaphysique qui rompt avec l'idée d'un savoir privilégié. L'âge post-métaphysique est dominé par le pragmatisme et l'herméneutique (Rorty, 1990 : 394). Il pense que tous les savoirs et pratiques se contaminent mutuellement (Nkolo Foé, 2008 : 35). Le tournant Nietzscheo-Heideggerien s'oppose à la domination sans partage de l'idéal de clarté et de raison. Tel est l'enjeu du postmodernisme. A ce niveau, le savoir change radicalement. Lyotard note la place hégémonique de l'informatique et de l'informatisation de la société (Lyotard, 1979 : 12). Bien plus, un auteur comme Richard Rorty estime même que « si l'on veut donner toutes ses chances à la philosophie, il faut s'interdire de pratiquer la philosophie » (Rorty, 1993 : 16). La raison est due au fait que Rorty rabat la logique dialectique qui est au cœur de cette discipline. Traditionnellement, la dialectique est une démarche rationnelle qui permet d'atteindre le savoir absolu. Or, de l'avis de Rorty il faut rompre avec la philosophie pour faire éclore la liberté des individus. Aussi appelle-t-il de ses vœux, une culture post philosophique. Le pragmatisme de Rorty rompt avec toute idée de connaissance. Il conteste l'idée de « commensurabilité », c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle il existerait un ensemble de principes ou règles qui pourraient gouverner les débats qui s'effectuent entre les énoncés de différentes théories. L'auteur de *L'homme spéculaire* rompt avec une telle rationalité pour céder le pas à l'herméneutique. Cette résonance est au cœur de la pensée heideggérienne. Pour ce dernier : « le moment est venu de cesser de surestimer la philosophie et, par le fait même, de trop lui demander » (Heidegger, 1990 : 154). Heidegger rabat la philosophie classique. La nouvelle orientation philosophique que donne l'auteur de *l'Être et Temps* se résume à l'herméneutique. Pourquoi milite-t-il pour cette dernière ? C'est juste que l'herméneutique rythme avec l'irrationalité. En effet, l'herméneutique « constitue un violent procès contre la raison » (Nkolo Foé, 2008, 56). Dans ce sens, la fonction essentielle de la philosophie n'est pas d'éduquer la raison, mais d'édifier ; elle n'est pas connaissance objective, mais au contraire expérience vivante. Dans cette perspective, elle n'a pas pour vocation d'énoncer une vérité, « une interprétation, mais plusieurs interprétations qu'il faut intégrer à la philosophie » (Ricoeur, 1965 : 61). Pour l'auteur de *De la Grammatologie*, la philosophie doit s'inscrire dans une certaine logique de la « différance », de la trace, de l'indécidabilité et de la métaphore. A partir de là, l'on peut s'interroger : l'intrusion de la métaphore dans le texte philosophique (Goldschmit, 2003 : 107) n'introduit-elle pas un déplacement généralisé du sens et une productivité du texte ? En faisant de la philosophie une métaphore, Derrida n'offre-t-il pas à la philosophie un nouveau rôle à l'ère poststructurale ? Notre méthode est génétique. Défendue par Lucien Goldmann et Henri Lefebvre, la méthode du structuralisme génétique réintroduit le mouvement historique réel à l'intérieur des structures.

I. Heidegger et « la fin de la philosophie » : Vers la « destruction » de la métaphysique

En s'opposant à la philosophie, Heidegger s'attaque même à la racine métaphysique. En effet, pour lui, « Philosophie, cela veut dire métaphysique. » (Heidegger, 1990 : 282). Elle assigne le privilège à la faculté humaine de connaître idéalement. Celle-ci

est décrite comme une sorte de miroir. Elle relève d'un ordre de réalité supérieur au réel matériel et changeant.

L'entendement, l'esprit ou la raison a le pouvoir de voir, mieux de contempler les essences et ainsi de les connaître. On peut comprendre pourquoi Heidegger s'attaque à cette métaphysique. Dans « la fin de la philosophie et la tâche de la pensée », Heidegger « pose la question de savoir si la pensée trouve son ultime possibilité à travers son accomplissement dans la philosophie » (Alombert, 2017 : 5) ou alors « si, à l'inverse, une autre tâche demeure réservée à la pensée » (Heidegger, 1990 : 282). Pour lui, une telle tâche exige « une pensée qui ne soit "ni métaphysique", "ni science", mais qui soit au contraire susceptible de penser ce qui était demeuré inaccessible à l'entreprise philosophique elle-même » (Alombert, 2017 : 5). On peut donc dire que Heidegger adopte à l'égard de la philosophie une attitude ambivalente. La philosophie en tant que métaphysique est appelée à disparaître. Cette disparition s'explique parce que l'ère métaphysique repose sur l'affirmation d'un principe unique explicatif. Ce principe veut rendre le réel intelligible. Heidegger rabat la philosophie occidentale et l'attitude qui la commande. Au centre de cette nouvelle philosophie, se trouve le langage. Notons que si traditionnellement la philosophie est théorie, il faut dire que dans une logique postmoderne, elle est une activité. Pour Rappel, Wittgenstein pense que dans une logique théorie, la philosophie n'explique rien, ne découvre rien, ne donne aucune réponse (Wittgenstein, 1961 : 111). Le pouvoir de découverte est réservé à la science et non plus à la philosophie dans son aspect théorique. Cet auteur octroie à la philosophie un pouvoir d'élucidation, c'est-à-dire un éclaircissement de sens, de signification. La philosophie est une représentation claire du langage. Dans les *Investigations philosophiques*, il affirme : « le philosophe n'explique rien, tout au plus ne peut-il que clarifier, de décrire » (Wittgenstein, 1961 : 167). A ce sujet, « la vocation du philosopher en acte est de proscrire tout malentendu que draine le discours. C'est dire que les maux viennent des mots. C'est bien là la capacité de la philosophie, et d'elle seule, de s'atteler à une visée résolument thérapeutique. » (Tirvaudey, 2014 : 57). Cela veut dire donc qu'« en philosophie, une question se traite comme une maladie » (Wittgenstein, 1961 : 190). Pour Wittgenstein, le dernier mot de la philosophie est le silence. Pour lui la philosophie doit revenir à la pure description de la grammaire. Cette description est purement curative.

Revenons sur Heidegger. Comme les auteurs du cercle de viennes tel que Wittgenstein, Heidegger situe la possibilité de la philosophie loin de la métaphysique (Hottois, 2002 : 355). Il évoque la philosophie comme une méditation, un dire de l'être, proche de la poésie, sans cependant l'y identifier (Hottois, 2002 : 355). La philosophie comme méditation place le langage comme capital : « l'avenir de l'être et de l'homme se joue dans le langage qui, pas plus que l'homme ou que l'être lui-même n'est simplement un étant. » (Hottois, 2002 : 353). Il faut « se mettre à l'écoute du langage (...), apprendre à laisser parler le langage » (Hottois, 2002 : 353). Heidegger a encouragé le rapprochement de la philosophie et de l'écriture notamment poétique (Hottois, 2002 : 356). De façon générale, l'une des caractéristiques les plus marquantes de la pensée de Heidegger est la façon dont il interprète l'histoire traditionnelle. La question de l'Être constitue la toile de fond de la métaphysique occidentale. Cette dernière, bien qu'ayant jeté les bases d'une définition de l'être, s'est limitée dans l'opposition entre l'Être et le non Être. Heidegger entend réhabiliter la métaphysique classique afin de lui donner son vrai sens. Cette métaphysique comme mouvement de la tradition est définie comme oubli de l'être (Goldschmit, 2003 : 65). Ainsi les destructions des métaphysiques classiques sont selon lui,

une propédeutique nécessaire à la construction d'une ontologie générale. La région ontologique se situe chez Heidegger à un niveau beaucoup plus profond que l'ontique qui se limite à sa réflexion au niveau des étants. C'est ce souci qui animera Heidegger. Il affirme : « puisque c'est de l'être que j'ai à parler, je vais m'attaquer au dasein » (Beauffret, 1984 : 16) et le « dasein signifie pour moi si je puis le dire en français être là » (Heidegger, 1986 : 524). C'est au chapitre IV de *l'Être et temps* qu'il analyse les attributs de cet être là. S'agissant de l'être, c'est un « être au monde en tant qu'être avec et en tant qu'être soi, même le on » (Heidegger, 1986 : 155). C'est dire que l'une des caractéristiques de l'être c'est qu'il soit un être- avec ; c'est-à-dire un être en commun avec d'autres. Ainsi le dasein ne vit pas seul. Il est entouré des autres daseins. Il affirme notamment : « Le dasein en tant qu'être avec, favorise la rencontre du dasein des autres dans son monde. » (Heidegger, 1986 : 163). C'est avec l'autre que le dasein se comprend. Autrement dit le dasein ne peut se comprendre qu'à partir des autres. Alors, l'expérience authentique du dasein ne révèle pas d'un côté un sujet et de l'autre des objets. Cette opposition dualiste est du ressort de la métaphysique traditionnelle. Il ne s'agit plus d'envisager un sujet hors du monde, séparé du monde objet comme le pensait Descartes. Cette rupture avec la vision logocentrique se rencontre aussi chez un auteur comme Derrida (Heidegger, 1986 : 355).

II. Jacques Derrida et la philosophie logocentrée

La pensée philosophique est largement fondée sur le projet humaniste et rationaliste des Lumières de Descartes à Locke en passant par Kant (Joldesma, 2004 : 63). Aujourd'hui encore, l'éducation des Lumières telles que la vérité, l'objectivité continuent d'orienter les pratiques pédagogiques (Joldesma, 2004 : 63). Cette éducation s'enracine dans une conception du sujet « centré », c'est-à-dire comme agent autonome, autosuffisant et capable de se connaître et reconnaître de façon transparente (Joldesma, 2004 : 63). Une telle approche montre que traditionnellement l'enseignement de la philosophie consistait à prendre le sujet comme un objet. On lui imposait un type de savoir reflet du logos. Précisons que le logos grec cherche à tout recueillir et rassembler dans l'universalité. Dans ce sens par exemple, l'éducation a contribué ainsi à renforcer la cohésion des hommes autour d'un socle partagé de connaissances, d'attitudes et de références pour faire naître et entretenir une même conception (Rollin, 1845 : 161). Tel est l'enjeu du logocentrisme. Ce dernier est au cœur de l'éducation. C'est donc dire que l'éducation a toujours fonctionné sur le mode du centre et organisé à partir du logocentrique. Ce centre-Lumières a pour finalité « d'émanciper l'individu de ce qui le tient en minorité » (Oreau, 2009 : 181). Soulignons que la philosophie de Lumières qui est au cœur de la modernité a toujours eu l'intention d'étendre à tous les hommes une existence rationnelle (Bloom, 1987 : 186). Cette existence les libère de l'irrationnel et de l'ignorance. Dans cet esprit de Lumières, « la société se doit transparente que la pensée scientifique » (Touraine, 1992 : 26). Ce principe vaut également pour l'individu. L'éducation de ce dernier doit être une « discipline qui le libère de la vision étroite, irrationnelle (...) et l'ouvre à la connaissance rationnelle et à la participation à une société qui organise l'action de la raison. » (Touraine, 1992 : 27). D'une manière générale, « toutes les déterminations métaphysiques de la vérité [...], sont plus ou moins immédiatement inséparables de l'instance du logos ou d'une raison pensée dans la descendance du logos. » (Derrida, 1967 : 21). La tradition philosophique qui conçoit le logos sous le signe linguistique postule un signifié transcendant auquel tous les signes viendraient se référer. C'est cette logique que déconstruit Derrida. Pour lui, il faut

abandonner le vocable « rationalité », bien plus, Derrida opte pour la dé-sédimentation, la déconstruction de toutes les significations qui ont leur source dans celle du logos (Derrida, 1967 : 21). Précisons que le logocentrisme est la tendance d'un discours à s'enfermer en lui-même. C'est ce conservatisme logocentré qui caractérise la philosophie moderne. Ce conservatisme de Lumières est un repli sur ces idéaux et un rejet de tout ordre différent que ce qu'il propose. C'est à partir de là qu'une nouvelle philosophie a pris son envol : le postmodernisme. Le but étant de rabattre le conservatisme de Lumières. Ainsi la meilleure preuve de la défaite de ce conservatisme est la rapidité avec laquelle la contre-culture s'est imposée. Illustrons cette logique avec un auteur comme Rorty. Contre le logocentrisme, Rorty ouvre une brèche vers une légitimité des penseurs postmodernes. Aussi, affirme-t-il que si l'on veut savoir à quoi ressemblera le sens commun de l'homme qui a appris dans les livres, il faut lire les philosophes qui sont régulièrement attaqués comme « irrationaliste » (Bouveresse, 1985 : 109). On peut dès lors comprendre cet impératif : « laissez de côté ensuite la partie constructive de ce qu'ils disent. Concentrez-vous sur les choses négatives, les critiques qu'ils font de la tradition » (Bouveresse, 1985 : 109). Rorty récuse toute idée de tribunal de la raison. Son objectif est d'invalider la vérité en tant que concept (Nkolo Foé, 2008 : 67). Par conséquent, le respect des faits, la raison, tout ce qu'il est associé aux Lumières font l'objet d'attaques croisées (Couturier, 2021 : 160). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la philosophie de Jacques Derrida. L'auteur des *Positions* met en exergue « la part toujours plurielle, transitoire et inachevée de la constitution du sujet, remettant en question la viabilité du projet moderne » (Schwimmer, 2017, 159). Il rejette les principes de l'orthodoxie du logocentrisme. Ceux-ci reposent sur des conceptions fondamentalement unitaires du sujet. Il s'agit pour Derrida de libérer la philosophie de tout européo-centrisme. Une telle approche donne à la déconstruction toute son importance. Dès lors, la nouvelle philosophie doit prendre acte de la diversité culturelle, de la multiplicité des cultures de référence et introduire des pratiques pédagogiques où cette multiplicité ait une place. Une telle logique donne à l'éthique de l'hospitalité toute son importance. Un programme éducatif hospitalier doit être perméable et ouvert à ce que ses frontières soient modifiables (Schwimmer 2017 : 165). Un tel programme au sens derridien privilégie une transmission qui dépend du temps et de l'espace (Schwimmer, 2017 : 165). La philosophie n'est pas systématisable et ne saurait relever d'aucun système quel qu'il soit, car l'acte philosophique n'a pas de centre et ne saurait en avoir. Il finit par conclure que face à cette éducation qu'il recevait de la métropole, il entretenait un « rapport absolument névrotique » (Schwimmer, 2017 : 165). Contre une pédagogie logocentrique, dogmatique et conservatrice qui proviendrait d'un centre, Derrida postule pour une « école ouverte, généreuse » (Schwimmer, 2017 : 165).

III. Jacques Derrida et la déconstruction de la philosophie

Rappelons que « le geste de Derrida ne consiste pas à montrer les points de non-pertinence de telle ou telle doctrine philosophique et la nécessité de passer à de nouveaux concepts ou à une nouvelle théorie » (Schwimmer, 2017 : 165). Dans ce sens, « la déconstruction s'apparente plutôt à un commentaire ou à une analyse des textes philosophiques classiques » (Schwimmer, 2017 : 165). Il ne s'agit pas pour Derrida de produire une nouvelle philosophie, ni de faire de l'histoire de la philosophie. L'auteur de *L'Écriture et de la différence* cherche plutôt à déterminer les conditions d'émergence et de fonctionnement de l'entreprise et du discours philosophique (Schwimmer, 2017 : 165). Pour

lui, il faut effectuer « une détermination générale des conditions d'émergence et des limites de la philosophie, de la métaphysique, de tout ce qui la porte et de tout ce qu'elle porte » (Derrida, 1972a : 69). Cette détermination est liée à l'ébranlement du système d'écriture phonétique et linéaire et des organisations sociales qu'il a sous-tendues, qui avait rendu possible l'émergence des discours philosophiques et scientifiques (Alombert 2017 : 7).

La métaphysique existe au sens du réel authentique. Elle forme sous le sol, le fondement incontournable de toute pensée et se caractérise par une hiérarchisation conflictuelle. Elle valorisera pleinement la réalité non physique c'est à dire intelligible, supérieure au monde empirique et physique. Cette réalité non physique apparaît comme idéale, c'est à dire immatérielle, intangible, vraie. Autrement dit, le dualisme qui caractérise la métaphysique traditionnelle reste indissociable d'une valorisation et d'une hiérarchie. Toute la philosophie occidentale traditionnelle découle d'une suite de couples conceptuels hiérarchisés : vrai / faux, réel / fictif, âme / corps, spirituel / matériel, parole / écriture. Dans ce sens Derrida affirme : « Ce serait là une démarche classique. On soumettrait le signe à la vérité, le langage à l'être, la parole à la pensée, et l'écriture à la parole » (Derrida, 1967 : 25). C'est donc dire que la philosophie traditionnelle oppose deux ordres de réalités. C'est cette structure hiérarchisée que Derrida s'emploie à subvertir. Elle consiste tout d'abord à un point de renversement du dualisme.

a. La phase de renversement

La déconstruction se caractérise d'abord par un mouvement de renversement. Si l'on considère un couple de concepts métaphysiques comme parole/écriture, esprit/matière, signe/indice, par le biais du renversement, leur déconstruction postule un retournement d'hiérarchie. Autrement dit, il faut d'abord détruire cette institutionnalisation soutenue par la métaphysique traditionnelle. Derrida affirme dans ce sens que la déconstruction est animée d'un mouvement de va et vient entre « genèse et structure, d'un flux et d'un reflux, entre l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire » (Derrida, 1990 : 12). Il faut donc affirmer la priorité de l'écriture sur la voix, de la matière sur l'esprit, de l'indice sur l'expression.

D'après Habermas, Derrida dans la phase de renversement stratégique affirme : « [...] le primat transcendantal du signe par rapport à la signification » (Habermas, 1998 : 203). C'est donc dire que Derrida s'oppose à la thèse classique du signe. Celle-ci disqualifie le signe au profit d'une philosophie de l'intuition. La phase de renversement pour Derrida consiste « à retrouver l'originalité et le caractère non dérivé du signe contre la métaphysique classique. » Mais un simple renversement n'opère qu'un changement de métaphysique, sans pourtant modifier le dualisme. Un déplacement à l'intérieur du cadre logocentrisme ne permet pas pour autant son abolition. Loin de s'arrêter au stade du renversement, la déconstruction, dans son schéma, entend aller au-delà de ces oppositions qui gouvernent les hiérarchies philosophiques, d'où sa neutralisation.

b. La phase de neutralisation

Le schéma de neutralisation permet de sortir de toute situation d'hiérarchie. Le terme valorisé à la phase de renversement devient neutre. Ainsi, le signe par exemple n'est plus tel qu'on le considèrerait dans le doublet initial. Il n'est ni l'expression, ni l'indice au sens métaphysique du terme.

Renversé et neutralisé, le dualisme déconstruit se détache d'une hiérarchie où le terme mis en exergue conserverait sa conception ancienne et revêtirait les privilèges logocentriques du terme déchu. La stratégie de la déconstruction reste donc une pratique d'écriture qui opère et s'exerce toujours en marge et sur des textes ; il n'y a que des signes de signes. Le signe est arraché à son statut métaphysique. Dès lors, « le déploiement de la philosophie, qui avait pu apparaître comme une succession de théories s'opposant les unes aux autres (au sein d'un champ de bataille anarchique ou selon un progrès évolutif) s'apparentera plutôt à un « ensemble d'altérations réglées », qui fonctionnent toutes au sein d'un même dispositif discursif » (Alombert, 2017 : 8). Dans cette neutralité, la métaphore a une place prépondérante.

IV. Jacques Derrida et la question la métaphore

a. La métaphore comme retrait

Étymologiquement, la métaphore renvoie au « transport », et dès Aristote, au « transfert de sens ». Le sens devient aussi métaphorique. En effet, dans la métaphore, on découvre généralement la saisie d'un rapport de ressemblance entre deux termes. Il y a convergence entre deux objets lorsqu'ils ont au moins une détermination commune, l'identité n'étant rien d'autre qu'une ressemblance totale. Cette définition traditionnelle de la métaphore consiste simplement à poser une identité à partir de la ressemblance. Autrement dit, la théorie traditionnelle s'appuie sur la thèse selon laquelle, la métaphore procéderait par substitution de significations. La métaphore joue ici le rôle de transport. Elle nous permet de saisir le monde immuable et dans ce sens, elle joue le rôle d'échelle qu'on laisse tomber après l'avoir gravie. Par conséquent, la logique traditionnelle de la métaphore nous fait insensiblement repasser du sens propre au sens figuré, du connu à l'inconnu, du sensible à l'intelligible, de l'image sensorielle au contenu spirituel. Pour comprendre la signification d'un mot par exemple, il faudrait avoir recours à l'étymologie : un objet que l'on divise en deux parties, afin que leurs deux possesseurs distincts puissent se reconnaître en reconstituant l'objet. Commentant le sens métaphorique rousseauiste, Derrida affirme : « La métaphore doit (...) s'entendre comme processus de l'idée ou du sens (du signifié si l'on veut) avant de l'être comme jeu de signifiants. L'idée est le sens signifié, ce que le mot exprime. » (Derrida, 1967 : 389-390). C'est ce sens que condamne Derrida. Son projet consiste dès lors à montrer que les définitions et les délimitations philosophiques sont déjà elles-mêmes traversées par la métaphore, habitée par elle dès leurs premiers mots, d'où le sens de la métaphore comme retrait. Grâce à cette orientation de la métaphore, nous pouvons échapper à la vieille opposition métaphysique entre sens propre premier et sens propre dérivé. Il inscrit le sens dans un processus continu de la métaphorisation où tout ne serait plus que figuration, car on ne peut dégager un sens propre originel. La métaphore opère par substitution de sens selon une relation de ressemblance (Derrida, 1972b : 277). Cette métaphoricité universelle et libre de l'écriture est donc créatrice, mais aussi déconstructrice de la métaphysique. Elle est dissémination ludique du langage et des signes. La métaphore n'est pas un moyen de transport quelconque que le sujet emprunterait à sa guise pour l'orienter où il désire. Elle reste le véhicule qui comprend le sujet, l'emporte, le déplace au moment même où celui-ci croit le désigner. En distinguant le visible et l'invisible, et en inscrivant la possibilité de la métaphore dans le passage non relevant de l'un à l'autre, Derrida intègre la métaphysique sur la métaphore. Il cherche par ce biais également à dégager la diversité de sens entre

lesquels la substitution est possible à un domaine sémiotique, à un domaine sémantique. C'est donc pourquoi il déjoue l'opposition de la sémantique et de la syntaxe. La métaphore chez Derrida, en tant que retrait, n'a pas d'autre rôle que celui de manifester la diversité de sens. L'être est un dire multiple, qu'aucune littéralité propre ou originaire ne contrôle. Elle prolifère dans le jeu pluriel qui ne réduit pas la syntaxe, mais agence plutôt les écarts. La métaphore comme retrait se place donc au point précis où le sens se produit dans le non-sens. Il n'y a donc que la métaphore parce que l'être est toujours à l'écart.

b. Jacques Derrida et la philosophie comme théorie de la métaphore

Soulignons que « tous les concepts qui ont opéré dans la définition de la métaphore ont toujours une origine et une efficace elle-même « métaphorique » pour utiliser cette fois un mot qui ne peut plus en toute rigueur convenir pour désigner des tropes définissants autant que définis. » (Derrida, 1972c : 302). C'est donc dire que la métaphore déstabilise les concepts de la philosophie. En fait, « la relève philosophique de la métaphore est la condition pour approcher la vérité intelligible des choses et l'idéalité des phénomènes. » (Goldschmit, 2003 : 107). On peut donc dire qu'il n'y a que des métaphores de métaphores. Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique. C'est donc « un geste philosophique par excellence » (Goldschmit, 2003 : 107) affirme Derrida. A ce sujet, « comme la métaphore est pensée du point de vue de la valeur de vérité, on peut dire que la philosophie ne parvient pas à délimiter de manière non métaphorique le concept de métaphore. » (Goldschmit, 2003 : 108). Précisons que « la philosophie ne domine pas la métaphore mais elle est même, en un certain sens, métaphorique de part en part. » (Goldschmit, 2003 : 108). Derrida affirme dans ce sens « tous les concepts qui ont opéré dans la définition de la métaphore ont toujours une origine et une efficace elle-même « métaphorique », pour utiliser cette fois un mot qui ne peut plus en toute rigueur convenir pour désigner des tropes définissants autant que définis. » (Goldschmit, 2003 : 108). Le projet de Derrida consiste dès lors à montrer que les définitions et les délimitations philosophiques sont déjà elles-mêmes traversées par la métaphore, habitée par elle dès leurs premiers mots, d'où le sens de la métaphore comme retrait. Grâce à cette orientation de la métaphore, nous pouvons échapper à la vieille opposition métaphysique entre sens propre premier et sens propre dérivé. Il faut donc reconnaître l'arbitraire du signe entre le signifiant et le signifié, Derrida, lui par contre, inscrit le sens dans un processus continu de la métaphorisation où tout ne serait plus que figuration, car on ne peut dégager un sens propre originel.

La métaphore garantit la continuité du sens ainsi que son homogénéité. Elle opère à l'intérieur d'un espace sémantique et partant de là, elle désamorce le sens qu'elle recueille. La métaphore échoit à la pensée au moment où le sens tente de sortir de soi, pour se dire et s'énoncer. Ainsi, en tant qu'elle n'est qu'explicable et ne fonctionne qu'à se fonder sur des distinctions de type philosophiques, la métaphore, à partir de laquelle naît le concept, ne se dit que métaphoriquement. La métaphore s'échappe au point de passer inaperçue sous l'abstraction du concept. Elle réanime le sens dans la pluralité des axes. Elle vise une signification en proie. Du fait que la métaphore est antérieure au concept, celui-ci apparaît dès lors, comme le résultat d'une décision qui rompt la métastabilité polysémique de la métaphore. Autrement dit, le concept est le produit d'un sens métaphorique. Le concept n'est pas supérieur à la métaphore ; celle-ci précède la logique dialectique. Elle est le sol mouvant sur lequel glisse indéfiniment les signes et leurs significations. Il affirme : « Avant

d'être procédé par la rhétorique (...), la métaphore serait le surgissement du langage lui-même. Et la philosophie n'est que ce langage. » (Goldschmit, 2003 : 166). C'est dire que le langage ne se détache guère de la métaphore. « La philosophie comme théorie de la métaphore, aura d'abord été une métaphore de la théorie. » (Derrida, 1972c : 304) Elle se dérobe plutôt à la métaphysique de la présence. D'ailleurs ce que Derrida appelle « mythologie blanche » est « effacement par la métaphysique et la philosophie de leur origine métaphorique. Cet effacement se dérobe à la présence et à la conscience. » (Goldschmit, 2003 : 109).

Conclusion

La métaphore reste le véhicule qui comprend le sujet, l'emporte, le déplace au moment même où celui-ci croit le désigner. La métaphore chez Derrida, en tant que retrait, n'a pas d'autre rôle que celui de manifester la diversité de sens. L'être est un dire multiple, qu'aucune littéralité propre ou originaire ne contrôle. Elle prolifère dans le jeu pluriel qui ne réduit pas la syntaxe, mais agence plutôt les écarts. La métaphore comme retrait se place donc au point précis où le sens se produit dans le non-sens. Il n'y a donc que la métaphore parce que l'être est toujours à l'écart. « La différence apparaît donc comme le déplacement métaphorique. Elle n'est pas une unité nominale pure, et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différentes. L'analyse de la généralisation de la métaphore derridienne annonce donc une tout autre pensée de la métaphysique et elle déconstruit la représentation que la philosophie donne d'elle-même, elle déconstruit la philosophie de la philosophie. » (Goldschmit, 2003 : 110) L'enjeu de Derrida est de « déborder la métaphysique en montrant comment la métaphore excède toute métaphorique, c'est-à-dire tout discours visant à maîtriser son concept de l'extérieur, depuis un lieu du langage qui serait libre de toute métaphore. » (Goldschmit, 2003 : 111). Il ajoute plus loin : une « contamination du discours philosophique par la métaphore interdit à la philosophie de se constituer comme sujet de son propre discours, elle l'empêche en effet de constituer la métaphore comme objet. » (Goldschmit, 2003 : 111). Dès lors, apparaît un nouveau paradigme : la philosophie ni la métaphysique ne sauraient se délimiter, s'unifier, s'homogénéiser, et leur histoire est l'histoire de la destination de quelques métaphores : celle de « sujet », celles de « métaphore », celles de « vérités » (Goldschmit, 2003 : 11).

BIBLIOGRAPHIE

- ALOMBERT, Anne, (2017), « De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction : comment s'orienter dans la pensée », dans *Ithaque 21 – Autonome*, pp. 1-23.
- BEAUFFRET, Jean, (1984), *Entretien avec F de Towarnichi*, Paris, PUF..
- BLOOM, Alan, (1987), *L'Arme désarmée. Essai sur le Déclin de la culture générale*, Paris, Julliard..
- BOUVERESSE, Jacques, (1985), *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit.
- COUTURIER, Brice, (2021), *Puritanisme, victimisation, identitarisme, censure... L'enquête d'un baby-boomer sur les mythes de la génération « woke »*, Paris, l'Observatoire.
- DERRIDA, Jacques, (1967), *De la Grammatologie*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques, (1972a), *Positions*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques, (1972b), *Marges*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques, (1972c), *La Mythologie blanche*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques, (1990), *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF.

- FRANCESCO, Fistetti, (2009), *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- GOLDSCHMIT, Marc, (2003), *Jacques Derrida. Une introduction*, Paris, Poche.
- HABERMAS, Jürgen, (1988), *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin, (1990), *Question III et IV, « Tel »*, Paris, Gallimard.
- HOTTOIS, Gilbert, (2002), *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université.
- JOLDESMA, Clarence, (2004), “A Review” of James D. MARSHALL (ed.), *Poststructuralism, Philosophy, Pedagogy*, *Studies in Philosophy and Education*, 26(1), Kluwer Academic, Dordrecht, pp. 57-65.
- LESSING GOTTHOLD, Ephraim, (1976), *L'éducation du genre humain*, Paris, Aubier-Montaigne.
- LYOTARD, Jean-François, (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.
- NKOLO FOE, (2008), *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie d'Empire*, Dakar, CODESRIA.
- OREAU, Didier, (2009), « De la recherche en philosophie de l'éducation », dans *40 ans des sciences de l'éducation : L'âge de la maturité ?*. *Questions vives*, [en ligne], Caen, Presses universitaires de Caen, pp.153-162.
- RICOEUR, Paul, (1965), *De l'interprétation*, Paris, Le Seuil.
- RORTY, Richard, (1993), *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Colin.
- ROLLIN, Charles, (1845), *Traité des études*, Paris, Firmin Didot.
- TOURAINÉ, Alain, (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- TIRVAUDEY, Robert, (2014), « Wittgenstein et le pouvoir thérapeutique de la philosophie », dans *L'enseignement philosophique*, vol. 64a, no. 2, pp. 25-42.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, (1961), *Tractatus logico-philosophicus, suivi de investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, (1958), *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard.