

Paru dans J.-F. MATTÉI (Dir.), *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001, 235-246.

La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique

Jean GRONDIN

Il ne fait aucun doute que la philosophie allemande a profondément marqué la pensée française, laquelle réfutait par là la réputation d'insularité que bien des étrangers se plaisent à lui prêter. De Bergson à Derrida, en passant par Kojève, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Foucault et Deleuze, que serait, en effet, la philosophie française du siècle dernier sans Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl et Heidegger? Et que serait-elle sans Freud ou Marx où une certaine philosophie française a voulu reconnaître l'horizon indépassable de notre temps? À ce panthéon, on pourrait ajouter les figures de Schelling, Fichte, Dilthey, Wittgenstein, Rosenzweig, Weber et tant d'autres dont la pensée a prospéré en France. Il est vrai que d'aucuns voient dans cette influence allemande une contamination, sinon une colonisation de la pensée française, mais ce qui distingue et honore la réception française des philosophes allemands, c'est qu'elle ait su donner lieu à des projets philosophiques créateurs, qui faisaient fructifier l'impulsion originelle. Il est incontestable, en effet, que le rapport de Merleau-Ponty à Husserl, de Kojève à Hegel, de Deleuze ou de Foucault à Nietzsche, de Sartre ou de Derrida à Heidegger n'est pas philologique. Leurs lectures font d'ailleurs parfois violence à la lettre des penseurs germaniques, comme on le rappelle souvent, mais on est alors tenté de répondre « tant pis pour la lettre! », car comment nier que ce soit à de nouvelles et authentiques philosophies que ces impulsions premières aient donné naissance? On pourrait sans peine multiplier les exemples. En revanche, on aurait grand-peine à en trouver pour ce qui est de la relation réciproque. Il est, en effet, beaucoup plus

difficile de débusquer des occurrences d'une réception de la philosophie française à l'étranger qui ait conduit à une refonte philosophique majeure. À l'extrême limite, on n'en connaît qu'un seul exemple, celui de l'ascendant qu'aura pu exercer Rousseau sur Kant. Or même ici, on hésitera à faire dériver tout le projet critique de Kant de l'incitation qu'aura pu lui donner l'auteur de l'*Emile*¹. L'exception ne fait que confirmer la règle : s'ils sont lus et très estimés à l'étranger, des penseurs comme Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault et tous les autres grands de la philosophie française, qui doivent tant à la pensée allemande, n'ont à peu près jamais été l'amorce de nouvelles pensées à l'étranger. Cela est particulièrement frappant pour l'imposante tradition de la philosophie allemande, d'autant qu'elle est si proche. Il se pourrait donc que se soit la pensée allemande qui se montre finalement la plus insulaire. Il se pourrait aussi que ce soit la tradition française qui démontre *in actu* en quoi consiste une véritable rencontre philosophique.

La présente communication portera sur la dernière véritable rencontre philosophique entre l'Allemagne et la France, celle de l'herméneutique et de la déconstruction. Tout paraissait prédestiner les deux philosophies, essentiellement celles de Gadamer et de Derrida, à se rencontrer. Les deux s'inspirent, en effet, massivement de Heidegger, dont elles infléchissent le projet dans un sens bien particulier, mais authentiquement créateur : alors que Derrida radicalise le geste de la destruction, devenu déconstruction² des structures de la métaphysique, mais au

¹ Il me semble donc excessif de voir en Kant un « disciple de Rousseau », comme le veut Alain RENAULT (*Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 345). - On pourrait aussi évoquer ici l'ascendant de Descartes sur Husserl, mais il s'est sans doute exercé trop tard pour imprégner de façon déterminante le programme de la phénoménologie. Il demeure qu'un titre comme celui de *Méditations cartésiennes* témoigne d'une réceptivité de la pensée allemande vis-à-vis de la France qui est trop rare pour ne pas être soulignée.

² Grâce peut-être à la traduction du texte de Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955) par Gérard GRANEL, qui proposait de rendre *Destruktion* par « déconstruction » (M. HEIDEGGER, « Contribution à la question de l'être », dans *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 240 : « Or l'irréflexion a commencé déjà en 1927, avec la mécompréhension superficielle de la *Destruktion*

détriment du retour aux « expériences originelles » encore poursuivies par la destruction heideggérienne, Gadamer universalise celui de l'herméneutique et de la recherche de compréhension, même s'il s'inspire davantage du dernier Heidegger en insistant autant sur le travail de l'histoire et du langage. Forts de cette base commune, la déconstruction et l'herméneutique traitent aussi de thèmes étonnamment communs, comme ceux de l'interprétation et de la vérité, de l'écriture et de la littérature, de la tradition et de la textualité, de la phénoménologie et de la métaphysique. Tout laissait donc espérer un débat fécond entre l'herméneutique et la déconstruction lorsqu'une rencontre fut organisée entre Gadamer et Derrida à l'Institut Goethe de Paris en avril 1981.

Il n'est peut-être pas indifférent de noter que cette rencontre eut lieu quelques années seulement après la mort de Heidegger et un an après celle de Sartre, donc à un moment où l'herméneutique et la déconstruction pouvaient sortir de l'ombre jetée sur toute une génération par les grands maîtres de ce qu'on a appelé l'existentialisme (même si, en toute rigueur, on ne pouvait plus parler d'une domination de Heidegger et de Sartre depuis la fin des années soixante, lorsque leur hégémonie fut mise en question, par l'École de Francfort en Allemagne et par le structuralisme en France). Après Heidegger et Sartre, les grandes percées, sinon les « étoiles » de la philosophie continentale, au sens géographique du terme, étaient celles de l'herméneutique et de la déconstruction. Les monuments qu'étaient, bien sûr, déjà Gadamer et Derrida allaient enfin entrer en dialogue. Mais la trop humaine histoire des rencontres entre grands penseurs contemporains aurait dû tempérer les attentes. De même qu'il n'y a pas eu de véritable débat entre Heidegger et Sartre, ni entre Leibniz et Hume, de même la rencontre entre Gadamer et Derrida ne fut pas

exposée dans *Sein und Zeit*, qui ne connaît pas d'autre désir, en tant que Dé-construction de représentations devenues banales et vides, que de regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine de celles de la métaphysique »).

l'occasion d'un véritable échange. De l'avis unanime d'à peu près tous les témoins, il se serait agi d'un dialogue de sourds, certes empreint de déférence, mais somme toute plutôt réservé, impression que la publication des textes présentés lors de la rencontre paraît confirmer. Ils ont d'abord été publiés en français dans la *Revue internationale de philosophie* (1984), qui, en l'occurrence, justifiait bien son appellation, avant d'être publiés en allemand dans une édition largement accessible et très diffusée procurée par Philippe Forget (*Text und Interpretation*, Munich, UTB, 1984). Or l'éditeur du recueil de 1984 parlait déjà d'un débat « invraisemblable »³, ce qui est un peu curieux compte tenu de la descendance heideggérienne des deux penseurs et de leurs champs communs. Le débat fut-il aussi improductif qu'on le prétend?

Le texte de Gadamer dans l'édition allemande était déjà beaucoup plus long que celui qu'on trouvait dans la *Revue internationale de philosophie*.⁴ Il confirmait que Gadamer s'était non seulement bien préparé à sa rencontre avec Derrida, mais qu'il était aussi disposé à répondre aux objections que ce dernier lui avait adressées, alors que rien, mais absolument rien n'indique un souci comparable chez Derrida (qui ne semblait rien connaître de *Vérité et méthode*, dont il existait une traduction française partielle depuis 1976). Ce serait de la cuistrerie que de lui en faire reproche, mais l'asymétrie était frappante, sans doute irritante aussi pour Gadamer et les organisateurs, d'autant que le père de l'herméneutique était ici le Nestor. Il demeure que le débat s'est poursuivi, du moins en ce qui concerne Gadamer. Lorsqu'un recueil américain édité par Diane Michelfelder et Richard Palmer (*Dialogue and Deconstruction*, Albany, Suny Press, 1989) s'est emparé du débat en 1989, il renfermait trois nouveaux textes de Gadamer sur sa rencontre avec Derrida,

³ Le titre du texte d'introduction de Philippe Forget porte en effet le titre « Fils conducteurs d'un débat invraisemblable ».

⁴ Le texte de Gadamer dans la RIP ne faisait que huit pages et 32 dans l'édition allemande.

une « Lettre à Dallmayr » (1985)⁵, « Destruction et déconstruction » (1985)⁶ et « Herméneutique et logocentrisme » (1987)⁷. Or, c'est de Derrida qu'on aurait aimé, souhaité, espéré lire une réponse plus substantielle à l'herméneutique. Mais le recueil de 1989 n'apportait rien de nouveau de Derrida, qui a même refusé d'être interviewé pour l'occasion (confessant peut-être par là, et tout à fait honorablement, qu'il n'était peut-être pas assez préparé pour un tel entretien). Il demeure que cette situation a persisté jusqu'à ce jour, Derrida maintenant son auguste silence et Gadamer réitérant souvent, mais solitairement, sa volonté de dialogue.

Deux autres rencontres publiques eurent lieu entre Gadamer et Derrida. En février 1988, il se sont retrouvés à la même tribune, à l'Université de Heidelberg cette fois, mais c'était pour répondre à la publication du livre de Victor Farias sur Heidegger et le national-socialisme. Si les deux philosophes s'entendaient pour dénoncer une attaque aussi crue, Gadamer se souvient d'avoir été un acteur plutôt passif lors de la manifestation, qui fut organisée par le Département d'études françaises de Heidelberg et où Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe semblent avoir été appelés à jouer un plus grand rôle. Une dernière rencontre publique eut lieu à Paris le 17 novembre 1993⁸, à laquelle se joignirent plusieurs autres participants, dont Paul Ricoeur et Jean-Luc Marion, ce qui était peut-être une initiative heureuse en soi, mais cela n'a certainement pas contribué à favoriser un débat direct entre Gadamer et Derrida. On pourra mieux en juger lorsque les « actes » de ce dernier débat paraîtront, en souhaitant que cela se fasse.

⁵ Dont la version allemande parut dans la *Festschrift* en hommage à Otto Pöggeler en 1988 sous le titre « Déconstruction et herméneutique », traduite dans le recueil de H.-G. GADAMER, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 155-167.

⁶ Traduit dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 139-154.

⁷ Non traduit en français. Il parut en allemand dans le tome 10 des *Ges. Werke* de Gadamer en 1995 sous le titre intitulé « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus ».

⁸ Cf. à ce sujet l'article de Dieter THOMÄ, « Elefantentanz. Gespräch übers Gespräch », in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. 12. 1993.

Il est clair que Derrida fut l'un des interlocuteurs privilégiés des derniers travaux de Gadamer. Le dernier tome de ses *Gesammelte Werke*, paru en 1995, consacrait encore un nouveau texte à Derrida⁹. Au total, en tenant compte des deux textes de la *Revue internationale de Philosophie*¹⁰, des trois textes du recueil américain et du nouveau texte de 1995, il y a donc au moins six textes publiés de Gadamer expressément consacrés à son débat avec Derrida, sept si l'on tient compte de la conférence « Herméneutique et déconstruction » qu'il a prononcée à Paris lors de son ultime rencontre avec Derrida en 1993. Ce fut, en tout cas, l'une des rares occasions où un philosophe allemand relevait un défi venu d'outre-Rhin, même s'il le faisait parfois avec une certaine incompréhension, toute germanique (on se souvient de la manière dont Heidegger avait balayé du revers de la main les prétentions philosophiques de Sartre!), mais où dominait bel et bien le souci de répondre à un véritable défi.

À la différence de Gadamer, qui est pourtant de trente ans son aîné, Derrida semble avoir porté beaucoup moins d'intérêt à ce débat. Hormis le texte qu'il a présenté à l'Institut Goethe sur Heidegger et Nietzsche, et où il n'était nullement question de Gadamer, Derrida n'a jusqu'à ce jour rien ajouté aux trois petites questions qu'il avait adressées à Gadamer au lendemain de sa conférence. La contribution directe de Derrida à son débat avec Gadamer se résume donc à ces deux pages. On pourrait dire que c'est bien peu, mais ce sont ces questions qui ont alimenté tout le débat et qui ont sans doute préoccupé Gadamer dans tous les textes

⁹ « *Hermeneutik auf der Spur* » (1994). En fait, le t. 10 comprenait trois nouveaux textes allemands, mais « *Dekonstruktion und Hermeneutik* » avait été publié en allemand dans un recueil d'hommages pour Otto Pöggeler et l'essai intitulé « *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* » (1988) avait déjà été publié dans le recueil américain sous le titre « *Hermeneutics and Logocentrism* ». Il est vrai qu'il est difficile de s'y retrouver dans des textes aux titres aussi semblables! C'est pourquoi j'en ai dressé une petite liste en annexe.

qu'il a consacrés à Derrida¹¹. Ne pouvant reprendre ici le débat de fond, qui devrait évidemment tenir compte de l'ensemble de l'œuvre de Derrida, je me bornerai dans ce qui suit à faire ressortir l'influence discrète, car peu remarquée, qu'aura pu exercer la déconstruction sur la pensée herméneutique du dernier Gadamer.

La première question de Derrida portait sur l'appel à la bonne volonté dont avait parlé Gadamer. Si cette question paraissait au premier coup d'oeil assez insolite, c'est qu'elle n'était pas du tout au centre de la conférence de Gadamer, qui ne s'était réclamé de cette bonne volonté que pour souligner l'idée, banale à ses yeux, que ceux qui entrent en dialogue cherchent à se comprendre et font preuve d'un minimum de bonne volonté. Gadamer voulait sans doute aussi souligner par là sa propre bonne volonté dans son débat avec Derrida, mais sans vraiment accorder à cette évidence du sens commun un poids vraiment particulier dans son intervention.

Or c'est précisément l'évidence de cette évidence que Derrida mettait en question! Cet axiome inconditionnel, demandait Derrida, « ne suppose-t-il pas que la volonté reste la forme de cette inconditionnalité, le recours absolu, la détermination de dernière instance? » (RIP 1984, 342). Derrida, semblant succomber à un associationnisme un peu facile, rattachait cette instance à la bonne volonté dont Kant avait parlé dans sa *Fondation de la métaphysique des mœurs* où Kant veut montrer que rien ne peut être dit absolument bon si ce n'est la bonne volonté. Si cette référence paraissait curieuse, c'est qu'elle était aussi complètement étrangère au propos de Gadamer, qui n'avait parlé ni de Kant, ni à partir de Kant. C'est plutôt la référence à Heidegger qui donnait tout son sens et toute sa portée à

¹⁰ « Texte et interprétation » et « Et pourtant : Puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », tous deux repris dans le recueil de Gadamer, *L'art de comprendre*, t. II, Aubier, 1991, 193-234 et 235-239.

¹¹ Sur le contexte du débat à l'Institut Goethe de Paris, cf. mon livre *Hans-Georg Gadamer : Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 365-370.

l'interrogation de Derrida : « Est-ce que cette détermination de dernière instance n'appartiendrait pas à ce que Heidegger appelle justement la détermination de l'être de l'étant comme volonté ou comme subjectivité volontaire? Est-ce que ce discours, dans sa nécessité même, n'appartient pas à une époque, celle d'une métaphysique de la volonté? » (*ibid.*) Ce fut la question de fond de Derrida.

Les deux autres questions de Derrida portaient aussi sur cette « axiomatique » de la bonne volonté ou de ce qu'il conviendrait mieux d'appeler la métaphysique de la volonté, car la référence à Kant est beaucoup moins cruciale ici que ne l'est celle à Heidegger et à Nietzsche. Dans sa deuxième question, Derrida cherchait, en effet, à limiter la prétention ou l'universalité de cette bonne volonté en s'autorisant de la psychanalyse, mais aussi de Nietzsche. Il est difficile de mesurer la portée de cette allusion à la psychanalyse (qui avait aussi guidé Habermas dans sa critique de Gadamer), d'autant que Derrida ne se réclame dans son propos d'aucune psychanalyse particulière. Sa formulation est effectivement très vague, voire redondante : « Je ne me réfère ici à aucune doctrine psychanalytique, seulement à une question marquée par la possibilité de la psychanalyse, à une interprétation travaillée par la psychanalyse » (342). Derrida se contente de souligner, et c'est ce qui fut immensément révélateur pour Gadamer, qu'une telle interprétation « serait peut-être plus proche de l'interprétation de type nietzschéen que d'une autre tradition herméneutique ». Cette question engage une lecture de la psychanalyse et de Nietzsche que Derrida a élaborée ailleurs, sinon dans tous ses écrits, mais on pouvait comprendre qu'il opposait ici à une herméneutique du sens et de l'évidence du sens tel qu'il s'exprime ce que l'on pourrait appeler avec Ricoeur une herméneutique du soupçon. Derrida semble avoir été frappé dans ce contexte par l'allusion de Gadamer à l'idée d'un dialogue « vivant », qu'il rattachait, un peu rapidement peut-être, à l'idée d'un système cohérent : « Ce fut

hier soir l'un des lieux les plus décisifs, et selon moi des plus problématiques, de tout ce qui nous fut dit de la cohérence contextuelle, cohérence systématique ou non-systématique, car toute cohérence n'a pas nécessairement la forme d'un système » (342). Il ressort on ne peut plus clairement de ce passage que Derrida associe l'herméneutique à l'idée de système. Or cela peut surprendre face à un philosophe aussi peu systématique que Gadamer. C'est que Derrida rattache volontiers l'herméneutique à une volonté de compréhension, qui confine pour lui à une volonté de domination et de totalisation. Comprendre, n'est-ce pas intégrer l'autre dans un système totalisant? C'est dans la mesure où elle s'oppose à cette volonté de domination que la pensée de Derrida peut être dit anti-herméneutique¹². Seulement, il est permis de se demander si cette conception correspond bien à l'herméneutique de Gadamer.

La troisième question faisait porter le débat sur le terme même de compréhension, mais pour marteler le même argument : « on peut se demander si la condition du *Verstehen*, loin d'être le continuum du « rapport », comme cela fut dit hier, n'est pas l'interruption du rapport, un certain rapport d'interruption, le suspens de toute médiation? » (343). Derrida semble se demander ici si le rapport à l'autre en est bel et bien un de compréhension. C'est qu'il semble encore une fois identifier la compréhension à une certaine forme de violence infligée à l'autre. La compréhension ne contraint-elle pas l'autre à se plier, à se conformer aux schèmes de pensée que je lui impose et qui passent, par le fait même, à côté de sa spécificité? Autrement demandé : l'ouverture à l'autre en est-elle nécessairement une de « compréhension », au sens, que semble présupposer ici Derrida, d'un rapport du particulier à l'universel? On peut exprimer ce soupçon, légitime, sous la forme d'un paradoxe : est-ce que je comprends l'autre lorsque je le comprends?

¹² Cf. à ce sujet mon essai sur « La définition derridienne de la déconstruction », dans les

La première réaction de Gadamer, comme celle de bien d'autres observateurs, en fut une d'incompréhension. Gadamer se montrait consterné de constater que le sens de son propos n'avait pas du tout été compris, regrettant que son invitation au dialogue n'ait pas été saisie : « Les questions de Monsieur Derrida démontrent de façon irréfutable s'il en est que mes remarques sur le texte et son interprétation, dans la mesure où elles avaient en vue les positions bien connues de ce dernier, n'ont pas atteint leur objectif. Il m'est difficile de comprendre les questions qui me sont adressées. » (344)

Ce qui paraissait irriter le plus Gadamer, c'était que Derrida semblait saper la possibilité même de la rencontre, qui reposait sur une volonté de comprendre l'autre et d'engager un dialogue, ne serait-ce que pour mieux faire ressortir les différences. Non seulement Derrida n'avait-il pas eu la « bonne volonté » de prendre en compte l'herméneutique de Gadamer, souverainement passée sous silence dans sa propre conférence, il allait jusqu'à suspecter dans cette volonté un « axiome » métaphysique, qu'il faisait remonter à Kant et qui devait être déconstruit, car il présupposerait encore l'horizon d'une métaphysique de la volonté. Gadamer avait beau déclamer que son propos se trouvait à mille lieues de la bonne volonté kantienne comme de toute métaphysique et qu'il faisait seulement allusion à la volonté élémentaire de compréhension qui est celle de celui qui ouvre la bouche pour être compris et les oreilles pour comprendre l'autre, rien n'y fit. Sur de telles bases, la compréhension avec Derrida semblait tout à fait impossible.

En fait, le débat de fond portait précisément sur la possibilité même de la compréhension, et c'est ce qui rend l'échec de l'entente si intéressant dans ce cas particulier. En forçant un peu le trait, on pourrait dire que, pour Gadamer, la compréhension est toujours au moins possible, alors que, pour Derrida, elle ne l'est

jamais vraiment. Si la compréhension est toujours possible pour Gadamer, c'est que la recherche de sens investit tout langage, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit jamais assouvie. Il se pourrait que ce soit l'inassouvissment de l'effort de compréhension qui propulse la recherche de vérité, l'ouverture à un sens, mais qui s'échappe toujours, qui se diffère, pour reprendre la terminologie des écrits fondateurs de Derrida. C'est cette différence ou différance qui incite Derrida à se méfier de la volonté de compréhension. La compréhension rejoint-elle vraiment l'autre? N'obéit-elle pas à une volonté de domination? La compréhension ne reste-t-elle pas prisonnière, malgré elle, de systèmes, de structures, de signes, qui font peut-être écran à ce qui cherche à être dit et compris, sans jamais y parvenir? Le discours, aimerait-on dire, est en quelque sorte le pire ennemi du dire, comme la compréhension l'est du sens qui veut être entendu.

On comprend que la première attitude de Gadamer face à de telles questions en ait été une d'incompréhension. Comment deux penseurs d'une telle stature et qui étaient aussi marqués par l'œuvre de Heidegger pouvaient-ils ne pas s'entendre sur le sens de la compréhension et de la destruction? Mais les objections de Derrida ne sont peut-être pas tombées dans l'oreille d'un sourd. En effet, si Gadamer a multiplié les essais sur Derrida après 1981, c'est que ses questions ont dû toucher un nerf sensible chez lui. Il ne saurait s'agir pour nous de passer en revue toutes les réponses, un peu défensives, il est vrai, que Gadamer a pu vouloir adresser à Derrida dans ses textes. C'est pourquoi je me bornerai à souligner en quoi la provocation de Derrida a peut-être conduit Gadamer à une certaine révision de certaines des thèses essentielles de son herméneutique, même s'il ne l'a peut-être

pas admis aussi ouvertement. Mais je pense qu'on peut le montrer à propos du concept gadamérien de compréhension¹³.

Je pense, en effet, que la critique de Derrida portant sur la métaphysique de la volonté a conduit Gadamer à atténuer l'aspect un peu « appropriant », sinon dominateur du concept de compréhension présenté dans *Vérité et méthode*. La compréhension y apparaît, en effet, toujours comme un mode d'application et d'appropriation (*Anwendung* et *Aneignung*). Comprendre un sens étranger, c'est se l'approprier par le biais d'une certaine application, soit en l'appliquant à notre situation, soit en lui appliquant nos possibilités, toujours situées, de compréhension. C'est un concept qui pouvait s'inspirer du concept heideggérien de *Verstehen* selon lequel comprendre, c'est toujours « s'y entendre à quelque chose » (*sich auf etwas verstehen*). Dans *Vérité et méthode*, cet important concept parrainait deux importants déplacements herméneutiques : il permettait, d'une part, de faire pièce à une intelligence trop théorique, trop épistémologique du *Verstehen* qui dominait encore selon lui dans la tradition diltheyenne, et, d'autre part, de valoriser les préjugés de la compréhension, qui devenaient des conditions, et non plus des obstacles, de la compréhension. Mais cette notion de compréhension n'obéissait-elle pas encore à une volonté de domination? Est-ce que je comprends le sens étranger dans sa spécificité lorsque je l'applique à *ma* situation? Il n'est pas tout à fait certain, bien sûr, que tel ait été le sens de la critique de Derrida, qui ne parlait ni d'appropriation ni d'application dans son débat avec l'herméneutique, mais tout porte à croire que c'est ainsi que sa critique a fini par être comprise par Gadamer.

¹³ On peut aussi le montrer sur la question des limites du langage, sur lesquelles Gadamer insiste davantage dans ses derniers écrits. Cf. notamment son essai de 1985 sur les « Limites du langage », traduit dans *La philosophie herméneutique*, p. 169-184, thèse qui limite à tout le moins l'universalité reconnue à la dimension langagière dans *Vérité et méthode*. Dans sa conférence de 1993 sur « L'Europe et l'oïkouménè » (traduite dans le même recueil), on peut lire (p. 230) que

On en trouve l'aveu discret dans une petite note que Gadamer a ajoutée en 1986 au chapitre crucial de *Vérité et méthode* consacré à la distance temporelle, qui précède immédiatement les chapitres déterminants sur la *Wirkungsgeschichte* et l'*applicatio*. Gadamer y écrit, en 1986, donc quelques années après son débat avec Derrida et sans doute au moment où il lui consacre de nouveaux essais qui paraîtront dans les années 1987, 1988 et 1989 : « Ici on risque toujours, dans la compréhension, de s'« approprier » ce qui est autre et d'en méconnaître l'altérité »¹⁴. Il s'agit d'un texte très court, mais qui dans ce contexte précis équivaut à une autocritique. Certes, Gadamer ne remet jamais expressément en question l'idée que la compréhension comporte une part d'application et d'appropriation, mais en 1986, il se montre plus attentif au risque d'une compréhension qui, en s'appropriant l'autre, fait peut-être violence à son altérité. Gadamer ne dit pas non plus d'où lui vient ce sens de l'altérité, mais je soumets l'hypothèse que l'on peut y soupçonner l'influence silencieuse de Derrida ou, pour être plus exact, du débat que Gadamer n'a jamais cessé de mener avec Derrida. Même s'il ne parlait pas directement de la notion d'application, c'est bien elle que visait Derrida en s'interrogeant sur la métaphysique de la volonté qui serait sous-jacente à toute herméneutique. Si cette hypothèse est recevable, elle montrerait que la rencontre de l'herméneutique et de la déconstruction ne fut pas aussi stérile qu'on le dit très souvent.

Il s'en trouve une dernière confirmation dans une « définition » de l'herméneutique que le dernier Gadamer n'a cessé de réitérer. Dans ses derniers écrits et de nombreux entretiens, Gadamer a souvent dit que l'âme de

« le principe suprême de l'herméneutique philosophique est que nous n'arrivons jamais à dire ce que nous aimerions dire ».

¹⁴ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, p. 305; trad. fr. *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 321.

l'herméneutique consistait à reconnaître que « c'est peut-être l'autre qui a raison »¹⁵. C'est que la compréhension est donc moins une appropriation qu'une ouverture à l'autre et à ses raisons. De même, Gadamer a beaucoup moins parlé dans ses derniers écrits de l'universalité du langage que des « limites du langage ». L'expérience fondamentale d'une herméneutique de la finitude n'est plus tellement celle de la dicibilité essentielle de la compréhension que celle des limites du dicible¹⁶. Il se pourrait que ces nouveaux accents de l'herméneutique gadamérienne, sur l'ouverture à l'altérité de l'autre et sur les limites du langage soient des fruits méconnus de la rencontre entre la déconstruction et l'herméneutique. Mais dans cette rencontre, c'est le philosophe allemand qui, pour une fois, semble avoir le plus profité de sa rencontre avec la philosophie française¹⁷.

¹⁵ Cf. par exemple l'entretien avec la *Süddeutsche Zeitung* du 10.11. 2. 1990 (= *Information Philosophie* 1991, cahier 3, p. 27), plus récemment encore: « Un entretien avec Hans-Georg Gadamer », dans *Le Monde* du 3 janvier 1995. Fait important à noter, cette ouverture à l'autre se remarque aussi dans les derniers travaux de Jürgen HABERMAS, dont l'un des tout derniers livres est justement intitulé « L'intégration de l'autre » (*Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp, 1996).

¹⁶ Cf. à ce sujet les textes cités ci-haut sur « Les limites du langage » (1985) et « L'Europe et l'oïkoumène » (1993) ». Dans mon étude sur « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », dans la *Revue internationale de philosophie* 67 (2000), je cherche à montrer en vertu de quelle logique la thèse de *Vérité et méthode* sur l'universalité du langage et celle du dernier Gadamer sur les limites du langage s'inspirent toutes deux d'Augustin.

¹⁷ Et en donnant l'impression de se refuser au dialogue, c'est peut-être Derrida qui se montrait le plus prisonnier de ses propres schèmes interprétatifs, notamment de sa méfiance trop générale vis-à-vis de l'herméneutique. D. F. KRELL en tire la conclusion que dans ce débat, c'est peut-être Derrida qui s'est montré le plus allemand, le plus herméneute, et Gadamer, le plus français. Cf. son essai « Asches, asches, we all fall... » : Encountering Nietzsche, in Diane MICHELFELDER et Richard PALMER, *Dialogue and Deconstruction*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 232 : « The most impressive interpreter of our time, the most zealous and least jealous lover of slow reading, the thinker who remains more perspicuous than anyone else about the circle of his own understanding, especially as it expands outward into foreign circles – in short, the supreme *hermeneutician* of the twentieth century : Jacques Derrida. The most romantic and adventurous of readers and most flexible of conceptual thinkers, the one most open to conversation and debate, the one who shifts the instant his position becomes too rigid – in short, the most *French* of contemporary thinkers : Hans-Georg Gadamer. »

Annexe : Textes de Gadamer sur son débat avec Derrida suivant l'ordre chronologique approximatif

1) Le défi herméneutique (1981)

Paru dans la *Revue internationale de Philosophie* [RIP] 38 (1984), 333-340. Version abrégée d'un texte trois fois plus long intitulé « *Text und Interpretation* », paru dans Ph. FORGET (Dir.), *Text und Interpretation*, UTB, München, 1984, 24-55, puis dans HGG, *Gesammelte Werke* [GW], t. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 330-360; ce texte plus long a été traduit en français dans HGG, *L'art de comprendre*, t. 2, Aubier, 1991, 193-234.

2) Et pourtant : Puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) (1981)

Paru dans la RIP 38 (1984), 341-343 et dans *L'art de comprendre*, t. II, 235-239 (pour le texte allemand, cf. Ph. FORGET (Dir.), 59-61).

3) Destruction et déconstruction (1985)

Destruktion und Dekonstruktion, dans HGG, GW, t. 2, 361-372. Traduit dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 139-154. Traduit en anglais dans Diane MICHELFELDER et Richard PALMER (Dir.), *Dialogue and Deconstruction*, Albany, Suny Press, 1989, 102-113.

4) Déconstruction et herméneutique (1985)

D'abord publié en anglais sous le titre « *Letter to Dallmayr* », dans *Dialogue and Deconstruction*, 93-101. La version allemande a paru (avec d'infimes modifications) sous le titre « *Dekonstruktion und Hermeneutik* » dans Annemarie GETHMANN-SIEFERT (Hrsg.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, 1988, t. 1, p. 3-15, repris dans HGG, GW, t. 10, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, 138-147. Traduit dans *La philosophie herméneutique*, 155-167.

5) Herméneutique et logocentrisme (1987)

Paru sous le titre « *Hermeneutics and Logocentrism* », dans *Dialogue and Deconstruction*, 114-125, en allemand sous le titre « *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* » (1987), dans HGG, GW, t. 10, 1995, 125-137. Non traduit en français.

6) L'herméneutique sur la trace (1994)

Paru sous le titre « *Hermeneutik auf der Spur* » (1994) dans HGG, GW, t. 10, 1995, 148-174. Non traduit en français.

7) Herméneutique et déconstruction

Conférence inédite prononcée par Gadamer à Paris le 17 novembre 1993 (et dont il existe un manuscrit allemand).