

Paru dans les *Temps Modernes* 67 (2012), juillet-octobre 2012, n° 669/670, p. 357-375.

Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer

Jean GRONDIN

Commençons par un truisme, qui ne souffre guère que de l'être : Derrida est le grand penseur de la différance. La différance, avec ses deux sens de l'être différent de et du renvoi à un autre temps, trouve à s'exprimer dans le mystère de la langue, même si elle ne s'y réduit peut-être pas : les mots, les signifiants, renvoient à un sens, un vouloir dire ou verbe intérieur, différent d'eux, mais qui reste toujours différé, reporté, parce qu'il ne se laisse balbutier qu'à l'aide de pauvres signifiants, qui renvoient à leur tour à un au-delà d'eux-mêmes, différent et différé. C'est là la tragédie de notre quête de sens, qui n'en reste pas moins notre condition, que Derrida n'a jamais cessé de penser et de nous aider à découvrir.

Si la différance traverse le langage, elle habite nécessairement tout dialogue. La différance s'y rencontre partout : il y a la différence des interlocuteurs, même là où règne l'unanimité et même si l'on dialogue avec soi-même, il y a une différance ou un se différer des réponses, des répliques et des prises de parole. Le dialogue renvoie en effet toujours à un autre dialogue, à celui qui nous précède et dans lequel nous nous insérons, et celui qui un jour viendra. En ce sens, il n'y a rien de tel qu'un dialogue ponctuel, limité dans l'espace et dans le temps. Il en va certainement ainsi du dialogue entre Gadamer et Derrida. Il a commencé bien avant leur rencontre d'avril 1981 à Paris, comme le révèle, si besoin était, leur correspondance¹, et bien avant celle-ci, puisque toute correspondance suppose que le dialogue a débuté avant elle. Il s'est poursuivi bien au-delà de cette première rencontre, « manquée », comme le sont sans doute toutes les premières rencontres. Une première rencontre ne peut être jugée

¹ Publiée dans le présent numéro des *Temps Modernes*, p. 376-390

« réussie », ou non, qu'à la lumière d'une autre rencontre qui a donné suite à la première. En ce sens, tout dialogue est différé et vit de la différance. Il ne s'en inscrit pas moins dans ce que Derrida a lui-même appelé, dans le sous-titre de *Béliers*, un « dialogue ininterrompu », ou un « dialogue intérieur » qui « le précède et le rend possible »².

Parler de la différance inhérente au dialogue c'est reconnaître qu'il peut être inégal ou asymétrique, à plusieurs niveaux. Quelqu'un peut être plus disposé que l'autre au dialogue, d'abord mal entendre ce qu'il dit ou sa détresse, ne le comprendre que beaucoup plus tard, quand l'autre est absent, voire disparu, sans que le dialogue n'ait cessé pour autant. On retrouve une infinité de telles différances dans le dialogue de Gadamer et Derrida, comme sans doute dans tout dialogue véritable et depuis toujours, certainement depuis Platon³. Toutes tendent à confirmer que le dialogue essentiel est toujours différé parce que tout notre être reste en proie à la différance.

L'une des asymétries les plus extérieures du dialogue ininterrompu entre Gadamer et Derrida réside dans le fait que les élèves du premier ont davantage participé au débat entre l'herméneutique et la déconstruction que ne l'ont généralement fait Derrida et les siens. Si les héritiers de Gadamer sont souvent des lecteurs de Derrida, il n'est pas sûr que la réciproque soit vraie au vu du peu d'attention que la littérature derridienne a consacrée au débat de Derrida avec l'herméneute allemand. Ainsi, dans le parcours que propose Geoffrey Bennington de l'œuvre de Derrida⁴, la rencontre entre Gadamer et le maître de la déconstruction tenue à Paris en avril 1981 n'est pas évoquée parmi les événements dignes de mention

² Voir J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 19 : « On parle souvent et trop facilement de monologue intérieur. Un dialogue intérieur le précède et le rend possible. Le divisant et l'enrichissant, il le commande et l'oriente. Mon dialogue intérieur avec Gadamer, avec Gadamer lui-même, avec Gadamer vivant, et vivant encore, si j'ose dire, n'aura pas connu de cesse depuis notre rencontre de Paris ».

³ Sur le caractère asymétrique des dialogues de Platon, voir T. Szlezak, « *Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge* », dans *Antike und Abendland* 34 (1988), 99-116.

⁴ *Jacques Derrida* par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Paris, Seuil, collection « Les contemporains », 1991, 307.

de l'année 1981. On observe le même silence dans plusieurs volumes d'entretiens biographiques avec Derrida⁵ comme dans la plupart des présentations biographiques et autobiographiques qui lui sont consacrées, dont *La contre-allée*⁶. La récente biographie de Benoît Peeters est très instructive et magistrale, mais ne traite pas vraiment de la rencontre de 1981, sinon pour évoquer « l'agressivité », inusitée et surprenante, « dont Derrida a fait preuve lors de son débat avec Hans-Georg Gadamer »⁷. Il est impensable, en revanche, d'imaginer une discussion de l'herméneutique ne faisant pas état de la rencontre entre Gadamer et Derrida. Il y a là une certaine asymétrie, mais qui fait désormais partie du débat lui-même et de sa postérité.

Pourtant, tout prédestinait Derrida et Gadamer à se rencontrer, en dépit de leurs « différences ». En plus de s'intéresser avec prédilection à des philosophes comme Platon ou Hegel, les deux auteurs se réclament de manière absolument décisive de l'œuvre de Heidegger, au point de lui devoir les concepts qui ont fini par résumer leurs propres pensées, ceux de l'herméneutique et de la déconstruction. En fait, on peut dire que les deux s'inspirent, à peu de choses près, des mêmes pages de l'introduction à *Être et temps*, où Heidegger présente son projet d'une phénoménologie *herméneutique* faisant système avec une *destruction* de l'histoire de l'ontologie. Destruction et herméneutique ne s'opposent nullement pour Heidegger. Son *Natorpbericht* de 1922 souligne même très lumineusement que « l'herméneutique n'accomplit sa tâche que par le biais de la destruction »⁸. Le contexte des cours de Heidegger et l'introduction à *Sein und Zeit* permettent de comprendre pourquoi : si l'être et le *Dasein* doivent être reconquis comme thèmes de la philosophie, c'est qu'ils ont été recouverts (*verdeckt*) par

⁵ Voir J. Derrida et A. Spire, *Au-delà des apparences*, Bordeaux, Éditions Le Bord de l'eau, 2002.

⁶ C. Malabou et J. Derrida, *La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire, collection « Voyager avec », Paris, 1999.

⁷ B. Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010, 403.

⁸ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922), traduit par J.-F. Courtine, Mauzevin, TER, 1992, 31.

toute une tradition de l'histoire de l'ontologie. C'est cette tradition, disons « métaphysique », qu'il s'agit de « détruire », ou de désobstruer, mais cela n'est possible que par l'entremise d'une herméneutique ou d'une lecture soupçonneuse s'enquérant des motifs cachés (*verdeckte Motive*) ayant présidé à ce recouvrement⁹. Dans ce projet, Derrida retient surtout le geste de la destruction, d'une conception de l'être et de la vérité, alors que Gadamer met l'accent sur son volet herméneutique¹⁰. De là sourd la division, voire le schisme des « écoles » de l'herméneutique et de la déconstruction, mais on voit qu'il n'y a pas du tout de séparation, ni même de différence, entre l'herméneutique et la destruction pour Heidegger lui-même. Il est aussi évident, du moins pour certains lecteurs, que Derrida et Gadamer sont les deux héritiers les plus productifs de Heidegger dans leurs contrées respectives, qui ont repris et infléchi son projet dans un sens tout à fait original et fondateur, car leur réception de Heidegger a donné lieu à une nouvelle forme de philosophie.

Certes, cet infléchissement s'accomplit dans des directions assez différentes et à la limite antagonistes, mais un débat fécond était certainement envisageable entre ces deux interprètes de Heidegger, d'autant que leurs œuvres capitales, parues toutes deux au cours des années soixante, traitent de sujets étonnamment communs, comme ceux du travail souterrain de l'histoire dans l'interprétation, du « jeu » de l'œuvre d'art et du langage comme du médium insurpassable de la compréhension. C'est cet espoir d'un dialogue mutuellement fécond qui a présidé à la rencontre célèbre, malheureuse aussi, tenue à l'Institut Goethe de Paris en avril 1981. Il s'est agi de la première véritable rencontre entre Derrida et Gadamer, mais les deux pouvaient se connaître par leurs publications ou leur renommée. Sans doute Gadamer connaissait-il un peu mieux

⁹ Pour le contexte, limpide, voir *ibid.*, 31 : « L'herméneutique philosophique de la facticité se voit donc assignée comme tâche (...) de défaire l'explicitation reçue et dominante et d'en dégager les motifs cachés, les tendances et les voies implicites, et de pénétrer, à la faveur d'un retour déconstructeur, aux sources qui ont servi de motifs à l'explicitation. L'herméneutique n'accomplit sa tâche que par le biais de la destruction ».

¹⁰ Sur le rapport de Gadamer et de Derrida à Heidegger voir mon étude sur *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

l'œuvre de Derrida que celui-ci ne maîtrisait celle de son vis-à-vis allemand. C'est qu'il arrive à Gadamer de citer des travaux de Derrida¹¹, alors que cela n'est pas vrai de Derrida, du moins jusqu'à ses derniers écrits de 2003. C'est là une autre asymétrie de la rencontre entre l'herméneutique et la déconstruction. Rien n'obligeait Derrida, bien entendu, à connaître l'œuvre de Gadamer, présentée dans un ouvrage touffu de 500 pages, *Vérité et méthode*, mal connu en France, où il fut traduit de manière désastreuse (la traduction partielle qui en fut publiée en 1976 amputait l'ouvrage de ses cent premières pages...). Ainsi, en 1981, et on peut craindre que cela ne soit encore vrai aujourd'hui, l'œuvre de Gadamer n'était pas une référence obligée en France, comme elle l'était et l'est encore dans le monde germanique, italien, anglo-saxon ou hispanophone. Sans doute y a-t-il à cela plusieurs raisons, que je ne suis pas sûr de très bien saisir. La France aura peut-être davantage associé l'herméneutique à la pensée de Ricœur, dont Derrida fut l'assistant au cours des années 1960. Il n'est pas impossible d'ailleurs que ses lectures de Ricœur aient marqué la conception qu'il s'est faite de l'herméneutique, pourtant assez différente, de Gadamer¹². Bref, la « non-connaissance » de Gadamer par Derrida avait ses raisons en 1981.

Lors de cette première rencontre de 1981, Gadamer livra une communication présentant son propre parcours, donc le « défi herméneutique » qu'il a voulu relever, mais aussi celui que signifiait pour lui cette rencontre avec Derrida. Certes, Gadamer y marquait sa propre position et ce qui le distinguait de Derrida, mais son texte se voulait bienveillant, car il se comprenait comme l'amorce d'un dialogue. Quant à

¹¹ Voir la première lettre de Gadamer à Derrida, celle du 9 mars 1977 : « je suis vos publications depuis plusieurs années ».

¹² Sur les différences appréciables entre les deux herméneutes, voir mon essai « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? », in G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, 37-62. Dans son approche de l'herméneutique, Derrida a peut-être été marqué par son débat public de 1971 avec Ricœur qui eut lieu à l'université de Montréal lors du 15^e Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française : *La communication*, Montréal, éditions Montmorency, 1973, 393-431. Derrida en a cité quelques extraits dans l'un de ses tout derniers textes, « La parole. Donner, nommer, appeler », dans *Ricœur*, L'Herne, 2004, collection Points-Essais, 2007, t. 1, 26-39.

Derrida, il a donné une conférence intitulée « Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger) », dont le destin est assez singulier. C'est que Derrida, contrairement à ce que l'on lit ici ou là, ne l'a jamais publiée en français. Elle ne se retrouve pas dans le numéro de la *Revue internationale de philosophie* de 1984 censé rassembler tous les textes présentés lors de la rencontre. Le texte livré par Derrida en 1981 peut toutefois être lu en anglais ou en allemand¹³. Dans les deux cas, la traduction repose sur un original français (comme me l'a confirmé le traducteur américain, Richard Palmer, qui ne retrouve pas l'original dans ses papiers), que Derrida n'a jamais voulu publier. Pourquoi Derrida n'a-t-il pas voulu que son texte paraisse en français après la rencontre? Ces raisons ne concernent que lui, mais on peut penser à deux motifs. D'une part, il estimait peut-être que son texte ressemblait trop à des textes sur Nietzsche et la signature qu'il a voulu faire paraître ailleurs. Son contenu s'apparente en effet à des écrits que Derrida a publiés au début des années 1980, notamment aux textes que l'on trouve dans le collectif *L'oreille de l'autre* et dans *Otobiographies*. *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Galilée, 1984)¹⁴, sans toutefois leur être identique. Il se pourrait, d'autre part, que Derrida se soit aperçu que sa conférence avait trop peu de choses à voir avec le débat que Gadamer voulait lancer. Son texte ne parle d'ailleurs pas du tout de Gadamer, ni, directement du moins, de l'herméneutique. On pourrait soutenir que le choix de Nietzsche n'était pas innocent et qu'une autre pratique de l'interprétation était à dessein signifiée par là¹⁵, mais ce texte n'était peut-être pas un point de départ idéal pour un dialogue public avec Gadamer.

¹³ J. Derrida, « *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger)* », dans *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, dirigé par D. Michelfelder and R.E. Palmer, Albany, SUNY Press, 1989, 58-71 et « *Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)* », Munich, UTB, 1984, 62-77.

¹⁴ J. Derrida, *Otobiographie de Nietzsche*, dans J. Derrida, C. Lévesque et al., *L'oreille de l'autre*, vlb, Montréal, 1982, 15-56

¹⁵ C'est la thèse courageusement soutenue par Luc Haché dans son excellent mémoire « Un non-événement qui a pourtant eu lieu. La rencontre entre Gadamer et Derrida », Université de Montréal, 2010.

L'essentiel du débat s'est plutôt joué dans les trois petites questions que Derrida a posées à Gadamer et dont il accepta qu'elles soient publiées en 1984¹⁶. Ce sont trois excellentes questions qui ont alimenté finalement tout le débat entre l'herméneutique et la déconstruction, mais qui ne tiennent qu'en deux petites pages, les seules, à ma connaissance, que Derrida ait consacrées à ce débat du vivant de Gadamer. À la surprise de plusieurs, dont celle de Gadamer, Derrida s'y montre assez peu conciliant, faisant même preuve d'une déroutante « agressivité » selon l'expression de Benoît Peeters. Cela se marque dès ses premières lignes, au ton un peu désabusé : « Pendant la conférence et la discussion d'hier soir, je me suis demandé s'il y aurait ici autre chose que débats improbables, contre-questions et objets introuvables, pour reprendre certains des mots que nous venons d'entendre. Je me le demande toujours ». Il n'est pas sûr qu'il s'agisse de l'ouverture la plus diplomatique du monde, mais elle laisse transparaître l'agacement ou la réticence de Derrida, comme s'il tenait à tout prix à signaler que ce « dialogue » ne l'intéressait pas tellement. Les trois questions posées le confirment. Derrida se demande d'abord si la « bonne volonté » de compréhension dont avait parlé Gadamer, quoique de manière indirecte et assez secondaire, ne reconduisait pas à la bonne volonté de Kant, et plus fondamentalement encore à la « métaphysique de la volonté » et de la « subjectivité volontaire » déconstruite par Heidegger (Gadamer ne se sera assurément pas reconnu dans cette métaphysique de la subjectivité, qu'il cherchait lui-même à dépasser lorsqu'il parlait d'une *Wirkungsgeschichte* ou d'un travail de l'histoire). Derrida se demande ensuite si cette bonne volonté et le consensus qu'elle suppose peuvent se concilier avec une herméneutique plus psychanalytique (Gadamer aura cette fois reconnu l'un des thèmes majeurs de son débat avec Habermas). Pour intégrer la psychanalyse, suffit-il simplement, se demande Derrida, d'élargir le contexte interprétatif, ou n'est-il pas plus indiqué de parler d'une rupture du contexte? Derrida se sera peut-être ici souvenu du livre de Ricœur sur

¹⁶ J. Derrida, « Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue internationale de philosophie* 1984, n° 151, 341-343.

Freud et de son idée d'une interprétation « restauratrice » du sens. L'interprétation préconisée par Derrida s'avoue plus proche de celle pratiquée par Nietzsche (la conférence de Gadamer montrait toutefois qu'il était parfaitement conscient de cette orientation plus nietzschéenne de la pensée de Derrida et il y reviendra fréquemment dans ses lettres à son correspondant français)¹⁷. Dans sa troisième question, Derrida s'en prend à certains des concepts utilisés par cette « axiomatique [] de la bonne volonté » comme ceux de « compréhension » et d'« expérience », laissant clairement entrevoir une « autre pensée du texte »¹⁸ que celle de l'herméneutique.

Avec le recul, la différance du temps, on peut apprécier toute la portée et l'intérêt des questions de Derrida, l'abondante littérature suscitée par le débat l'atteste, mais sur le moment, elles ont provoqué une certaine stupéfaction. Chez Gadamer d'abord, qui avouait qu'il lui était difficile de comprendre les questions qui lui étaient adressées¹⁹, mais aussi auprès des observateurs qui ne reconnaissaient pas toujours, voire pas du tout l'herméneutique de *Vérité et méthode* dans les questions que Derrida soulevait d'une façon un peu abrupte. Mais c'est surtout la fin de non-recevoir, intraitable, que Derrida opposait à Gadamer qui étonnait. *Comment une pensée comme celle de Derrida qui confère une telle priorité à l'idéal d'hospitalité pouvait-elle se montrer aussi inhospitalière à la pensée de Gadamer?* En dépit des différences entre les deux pensées, différences connues, prévisibles

¹⁷ Voir les deux types d'interprétation que distingue J. Derrida, d'une part celle qui se tourne vers l'origine et cherche à déchiffrer le sens, d'autre part celle qui affirme le jeu et qui renonce à la vérité, dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967, collection « Points », 427. Voir *De la grammatologie*, 73 : « On pourrait appeler jeu l'absence de signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence. (...) C'est donc le jeu du monde qu'il faut penser d'abord : avant de tenter de comprendre toutes les formes de jeu dans le monde ». Et Derrida d'ajouter en note : « c'est bien évidemment à Nietzsche que nous renvoient encore ces thèmes présents dans la pensée de Heidegger (cf. *La chose*, tr. fr. in *Essais et conférences*, p. 214 sq. *Le principe de raison*, 1955-56, tr. fr. p. 240 sq.), de Fink (*Le jeu comme symbole du monde*, 1960) et, en France, de K. Axelos (*Vers la pensée planétaire*, 1964, et *Einführung in ein künftiges Denken*, 1966). » Est-il besoin de rappeler le rôle inaugural que tient cette notion de jeu dans *Vérité et méthode*?

¹⁸ J. Derrida, « Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) », 343.

¹⁹ H.-G. Gadamer, « Et pourtant : puissance de la bonne volonté » (Une réplique à Jacques Derrida) », *Revue internationale de philosophie* 1984, n° 151, p. 344.

même, n'était-il pas possible de s'entendre au moins sur ces différences, sur ce que signifiaient l'herméneutique et la déconstruction, en éclairant leur rapport à des auteurs comme Platon, Hegel, Heidegger, Husserl ou Nietzsche? Mais déjà la notion d'entente paraissait suspecte aux yeux de Derrida. Gadamer la recherchait, ne serait-ce que pour mieux mettre en relief les différences, alors que Derrida la fuyait.

La différence aidant, ce débat ou ce non-débat a connu des suites, mais elles furent tout aussi asymétriques. C'est que Gadamer a volontiers repris son dialogue avec Derrida, comme s'il voulait se remettre de l'échec et du choc de la première incompréhension, ressentie comme une occasion manquée. De 1985 à 1989 il a en effet rédigé de nombreux textes sur cette rencontre²⁰, sur laquelle il est également revenu dans quelques entretiens²¹ et dans sa correspondance. Ce débat a d'ailleurs suscité énormément d'intérêt aux États-Unis et en Allemagne, mais, comme on l'a vu, beaucoup moins en France (où la place de Derrida était elle-même incertaine : s'il était boudé, sinon honni par plusieurs universitaires, il était adulé et imité par un cercle de disciples; un débat soutenu avec Gadamer, qui le prenait au sérieux, ne l'aurait-il pas aidé à échapper à cette bouderie et ce mimétisme?). Lorsque Diane Michelfelder et Richard Palmer ont fait paraître, en 1989, un ouvrage collectif, riche et bien conçu, sur cette rencontre, il contenait deux nouveaux textes de Gadamer sur son dialogue avec Derrida sous l'intitulé « *Gadamer responds to the Encounter* ».

Quant à Derrida, c'est un dialogue qu'il n'a pas voulu poursuivre, à tout le moins ouvertement. Du vivant de Gadamer, il n'a publié aucun nouveau texte sur cette rencontre. Il savait, bien entendu, que ce débat avait lieu, car certains de ses élèves, américains notamment, y participaient, mais il a lui-même gardé ses distances. Il n'a pas accepté d'être interviewé par les éditeurs du collectif *Dialogue and Deconstruction*, tout

²⁰ Voir la section II de la bibliographie qui suit.

²¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik - Ästhetik - Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, éd. Carsten Dutt, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1995 ; trad. fr. *Herméneutique - Esthétique - Philosophie pratique: Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Montréal, Fides, 1998.

comme il a refusé en 2000 de participer à une *Festschrift* pour le centenaire de Gadamer. Ce silence aura sans doute irrité Gadamer, mais Derrida avait tout à fait le droit de l'observer. On peut s'interroger encore une fois sur ses motifs, mais ce serait là un exercice oiseux. Peut-être estimait-il que le débat de 1981 avait été un échec et qu'il se suffisait à lui-même : la meilleure façon de démontrer les limites de l'idée gadamérienne d'entente était sans doute de ne pas poursuivre le dialogue. Il a en tout cas confié à un de ses élèves que cette rencontre avait été pour lui un « *non-event* », un « non événement », quelque chose qui n'avait pas eu lieu et ne méritait pas de retenir l'attention²².

On sait cependant trop peu que la rencontre de 1981 ne fut pas la dernière entre Gadamer et Derrida. Il y en eut d'autres qui ne souffrent que d'être encore mal documentées. Outre la correspondance entre les deux auteurs, publiée dans le présent numéro des « Temps modernes », et les allusions directes et indirectes que l'on peut glaner dans leurs écrits et leurs entretiens, quatre autres rencontres publiques ont réuni Gadamer et Derrida.

1/ Gadamer et Derrida se sont d'abord revus à Heidelberg en février 1988²³, où ils furent invités, avec Philippe Lacoue-Labarthe, par le département de littérature de l'université de Heidelberg pour réagir à la parution du livre de Victor Farias sur *Heidegger et le nazisme*. L'ouvrage faisait alors scandale et venait de déclencher une énième « affaire Heidegger ». Gadamer et Derrida s'entendaient pour y voir une lecture très malheureuse, malhonnête même, de Heidegger, sans atténuer, ni l'un ni l'autre, la gravité de l'engagement politique de Heidegger. Les deux avaient d'ailleurs fait paraître

²² N. Oxenhandler, « *The Man with Shoes of Wind : The Derrida-Gadamer Encounter* », *Dialogue and Deconstruction*, p. 268, qui prête à Derrida ces propos (oraux) : « *I have the impression nothing really happened. ... I could develop a position in response to Gadamer, but that would take a great effort and it is not what I want to do now* » (le 8 juillet 1987 au New Hampshire).

²³ Voir *Dialogue and Deconstruction* (DD), 295, n. 3. La rencontre eut lieu au département d'études françaises de l'Université de Heidelberg sur le thème « Heidegger et la politique ». Voir Günter Zehm, « *Wenn es um Heidegger geht, reicht der Hörsaal nicht aus* », *Die Welt*, 8 février 1988 et maintenant B. Peeters, *op. cit.*, 470 s.

des essais sur Farias au cours des dernières semaines, notamment dans *Le Nouvel Observateur* du 22-28 janvier 1988. Les présentations de la rencontre de Heidelberg entre Gadamer et Derrida ne furent jamais publiées, mais l'événement fut filmé et enregistré. Il existe même une transcription de leurs échanges, conservée à l'IMEC²⁴, qui devrait être bientôt publiée.

2/ Les deux penseurs se sont retrouvés en mars 1993, à Capri, à l'occasion d'un petit colloque organisé par Gianni Vattimo et Derrida sur la religion²⁵. Derrida y a présenté son texte « Foi et savoir », et Gadamer a rédigé une postface sur ces entretiens (« Dialogues de Capri », 221-233). Il n'y a cependant aucune trace d'un débat direct entre les deux, mais il est en soi révélateur qu'ils aient accepté de discuter du thème de la religion, de plus en plus insistant dans leurs pensées au cours des années 90 et avant que les attentats du 11 septembre 2001 n'en fassent un thème obligé de tous les débats intellectuels.

3/ Il y eut une autre tentative de donner suite au débat de Paris, le 17 novembre 1993, lors d'une rencontre organisée par le Collège International de philosophie, à l'initiative de Jacques Poulain (rencontre à laquelle participèrent plusieurs philosophes, dont Paul Ricœur, Jean-Luc Marion et Jean Greisch). Gadamer y a prononcé une conférence intitulée « Herméneutique et déconstruction ». Quant à Derrida, il a dit quelques mots sur ce que signifiait le fait d'être invité à une discussion et une rencontre de ce type, mais son texte demeure inédit. Plusieurs auteurs, trop sans doute, y ont aussi fait leur petit monologue. Ces séances ont probablement été enregistrées, mais dix-sept ans plus tard, aucune trace n'en a encore été publiée. J'ai par hasard en ma possession le texte de la conférence de Gadamer, dont certains éléments ont été

²⁴ B. Peeters, *op. cit.*, 472.

²⁵ J. Derrida et G. Vattimo, éd., *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Seuil, 1996, avec des textes de Derrida et Gadamer. Voir B. Peeters, *op. cit.*, 575 s.

repris dans un texte qu'il a publié un an plus tard²⁶, mais j'avoue que ce sont surtout les propos de Derrida qui m'intéresseraient.

4/ Une dernière rencontre, organisée par Joseph Cohen et Raphaël Zagury-Orly, les a rassemblés à Heidelberg en juin 2001. Derrida s'y était rendu pour discuter de la Chaire Gadamer de professeur invité que l'on venait de lui proposer. Assez curieusement, le département de philosophie de Heidelberg semble s'être montré peu disposé à accueillir une nouvelle rencontre publique entre Gadamer et Derrida. La rencontre se tint donc au *Stift*, c'est-à-dire à la résidence des étudiants de théologie protestante de l'Université de Heidelberg. Lors de leurs retrouvailles, Gadamer a confié à Derrida que c'était la première fois de sa vie qu'il mettait les pieds, grâce à Derrida, dans ce *Stift*, pourtant situé à quelques pas du département de l'université dans la vieille ville. Stupéfié, Derrida lui a répondu : quand je rentrerai à Paris, je dirai à tout le monde que j'ai fait découvrir à Gadamer un lieu à Heidelberg qu'il ne connaissait pas encore!²⁷ Les deux ont parlé de leur conception du jeu, bien sûr à partir de leurs philosophies respectives et de l'importance qu'ils reconnaissent à cette notion. Gadamer a parlé en allemand et aurait souhaité que Derrida puisse s'exprimer en français, mais l'auditoire a préféré qu'il s'exprime en anglais... Un dîner chaleureux les a ensuite réunis. Peut-on parler d'une nouvelle rencontre entre Gadamer et Derrida? Seule la publication de ses actes permettra d'en juger et l'on ne peut que souhaiter qu'elle se produira un jour prochain. Tout laisse cependant croire que Derrida n'a lui-même jamais voulu faire paraître de nouveaux textes sur sa confrontation avec Gadamer, même s'il a volontiers accepté de le revoir, à Heidelberg en 1988 et 2001, et deux fois en 1993, à Capri et Paris.

Je fais partie de ceux qui ont été un peu déçus de la réticence affichée de Derrida à répondre à Gadamer. Mais je m'y étais habitué. Derrida avait d'autres soucis et d'autres

²⁶ H.-G. Gadamer, « Sur la trace de l'herméneutique », dans *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005, 189-219.

²⁷ Je dois ces renseignements à l'amitié de Joseph Cohen et Raphaël Zagury-Orly.

obligations. Il n'avait pas à revenir sur ce débat pour faire plaisir aux herméneutes. Je m'étais donc résigné à son silence, d'autant qu'il pouvait en lui-même avoir une signification philosophique. Du moins, c'est ce que l'on pouvait lire dans les textes de certains derridiens : Gadamer insiste trop sur le dialogue et la compréhension, or cela impliquerait de la violence et une appropriation de l'autre, à laquelle Derrida parviendrait à se soustraire en refusant le dialogue, etc. Outre que ces arguments ne me sont jamais apparus particulièrement forts, ni très édifiants, je me demandais parfois qui avait le plus fait preuve de « violence » dans cette rencontre « manquée » et le silence prolongé qui l'avait suivie, celui qui s'était ouvert à l'autre ou celui qui s'y était refusé.

Quelle ne fut donc pas ma stupéfaction de voir un texte d'hommage à Gadamer publié par Derrida dix jours seulement après la disparition du maître de l'herméneutique, le 13 mars 2002, à l'âge de 102 ans! Ce texte parut dans l'un des plus grands quotidiens allemands, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (conservateur par ailleurs), le 23 mars (Derrida ne l'a jamais publié en français, mais c'est peut-être son état de santé critique qui l'a empêché de le faire)²⁸. Il s'agit d'un texte remarquable, extraordinairement généreux et conciliant, comme le sont plusieurs des derniers débats de Derrida, car il s'intitulait : « Comme il avait raison! Mon cicérone Hans-Georg Gadamer ». Il fut suivi en 2003 d'un livre paru chez Galilée, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, donnant le texte de la conférence que Derrida prononça à la mémoire de Gadamer à Heidelberg, le 5 février 2003. Derrida y rendait hommage à Gadamer en commentant un poème de Celan, à qui Gadamer avait consacré un de ses livres²⁹.

²⁸ J. Derrida, « *Wie recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer* », *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 23 mars 2002; version originelle française dans *Contrejour* 9, printemps 2006, 87-9.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de Cristaux de Souffle de Paul Celan* (1973), Paris, Actes Sud, 1987.

Ce n'est donc qu'après sa disparition, et contre toute attente, que Derrida a accepté de poursuivre son dialogue avec Gadamer. Certes, ces deux textes d'hommage, de 2002 et 2003, sont en partie des discours de circonstance. Derrida y fut invité, par la rédaction d'un journal allemand et une université allemande (laquelle venait d'en faire le premier titulaire de la « Chaire Gadamer »). Mais ce sont des invitations que Derrida, sans doute déjà touché par un mal très grave, pouvait refuser, comme il l'avait fait du vivant de Gadamer. Cette poursuite du dialogue après la disparition de l'ami n'est probablement pas fortuite dans le cas de Derrida. C'est que le dialogue et l'amitié ont quelque chose de posthume à ses yeux. Ses beaux textes sur l'amitié³⁰ nous aident à comprendre pourquoi : la règle fondamentale de l'amitié, selon lui, est que les deux amis savent que l'un doit mourir avant l'autre. C'est à l'ami survivant qu'il appartiendra alors de porter son ami en lui. La fidélité qu'implique l'amitié (« s'il en est ») ne se manifeste vraiment qu'au moment de la mort de l'un des amis : « la fidélité inconditionnelle se marque à la mort, ou à l'absence radicale de l'ami, là où l'autre ne peut plus répondre de lui, ni devant nous, et encore moins échanger, marquer quelque reconnaissance, faire retour »³¹.

Derrida y insiste dans *Béliers* en invoquant comme leitmotiv le vers de Celan, *Die Welt ist fort, ich muß Dich tragen*, « le monde s'en est allé, je dois te porter ». C'est un peu ce qu'a fait Derrida après la mort de Gadamer, en rédigeant ces deux textes magnifiques, « Comme il avait raison ! » et « Béliers ». En souhaitant « dialoguer » de manière différée avec Gadamer après sa mort, Derrida aura voulu marquer son amitié pour lui, amitié dont nul n'aurait probablement parlé avant ces textes.

Pour Derrida, l'interruption du dialogue vivant avec Gadamer permettrait au réel dialogue de commencer. Derrida écrit quelque part que c'est lorsque la conversation s'arrête que le dialogue commence. À cet égard, on peut se souvenir des réserves que Derrida marquait, dans la deuxième question qu'il adressait à Gadamer en 1981, au

³⁰ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

³¹ J. Derrida & A. Spire, *Au-delà des apparences*, Bordeaux, Éditions Le Bord de l'eau, 2002, 52.

sujet de l'idée d'un dialogue « vivant »³². Cette idée lui paraissait « des plus problématiques », au grand désarroi de Gadamer. Tout se passe comme si le dialogue avait pour lui quelque chose de testamentaire, comme l'est à ses yeux toute parole et toute écriture : elle est un legs qui survit à son auteur et que l'ami doit alors porter en lui.

Le sous-titre de *Béliers* parle avec insistance d'un « dialogue ininterrompu ». Les deux termes sont précieux, d'abord celui de « dialogue », dont on pourrait penser qu'il est plus gadamérien que derridien, mais on voit que Derrida ne le récuse nullement, même s'il le pratique sans doute autrement. Or Derrida tient à parler d'un dialogue « ininterrompu » au moment précis où il s'est interrompu, avec la mort de Gadamer en 2002 (dont on ne peut pas dire qu'il se soit agi, à 102 ans, d'une disparition soudaine). Cette idée n'est pas quelconque si l'on songe au rôle important que tenait la notion d'*interruption* dans les questions de Derrida de 1981. Derrida s'y demandait déjà si l'idée de compréhension ne devait pas se comprendre à partir de l'idée d'interruption plutôt que celle de continuité qu'aurait présupposée Gadamer. Je rappelle la remarque de Derrida en 1981, qui m'était alors et m'est encore assez mystérieuse : « 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?³³ » S'agissait-il ici d'une *critique* frontale de la notion de compréhension (*Verstehen*) comme telle, celle qu'il reprendrait dans son livre sur Celan

³² J. Derrida, « Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue internationale de philosophie* 1984, n° 151, 342 : « De ce contexte, le Professeur Gadamer nous a souvent dit qu'il était le contexte d'un 'vécu', ce fut son mot, dans le dialogue vivant, dans l'expérience *vivante* du dialogue *vivant* [le souligné est dans le texte]. 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 du système ». Dans sa lettre du 10 décembre 1985 à Gadamer, Derrida se réclamerait toutefois de cette parole vive : « Contrairement au bruit qui court, je suis un homme de parole, de cette « parole vive » – comme on croit pouvoir dire – qui met mieux à nu que toute autre expérience ce que j'appelle écriture ou trace ».

³³ J. Derrida, « Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) », *Revue internationale de philosophie* 1984, n° 151, 343.

de 1986 quand il parlerait, d'une manière peu hospitalière encore une fois et, pour tout dire, assez violente, d'une « éradication du principe herméneutique »³⁴? De quel « principe » s'agit-il au juste? Qui est censé l'avoir formulé? Gadamer? Ricœur? Quoi ou qui est censé être éradiqué? Je veux bien que l'on critique l'herméneutique, plusieurs l'ont fait de manière éclairante avant Derrida et grâce à lui, mais cette critique ne veut-elle pas elle-même être comprise? Derrida n'espère-t-il pas des lecteurs qui cherchent à comprendre ce qu'il dit et écrit?

Quand on y regarde de plus près, on se rend compte que la question posée en 1981 n'était pas nécessairement vouée à l'éradication de tout espoir de compréhension, car ce qu'elle critiquait, c'était moins la notion de compréhension comme telle que l'idée selon laquelle elle impliquerait une certaine « continuité ». C'est en ce sens que Derrida semblait plaider pour « l'interruption du rapport, un certain rapport d'interruption, le suspens de toute médiation ». Mais pourquoi suspendre toute médiation – et est-ce possible? – sinon pour comprendre un peu mieux? Comment, par ailleurs, une compréhension de quoi que ce soit pourrait-elle être entièrement discontinue et ne pas présupposer une certaine langue commune? La discontinuité radicale n'existe que lorsqu'on est confronté à une langue parfaitement étrangère, mais alors on ne peut justement plus parler de compréhension.

³⁴ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, 50. Le contexte où se trouve promulguée cette « éradication », dans une simple phrase sans verbe, mérite d'être cité : « Cela ne veut pas dire (...) que la disposition d'un *schibboleth* efface le chiffre, donne la clé de la crypte et assure la transparence du sens. La crypte demeure, le *schibboleth* reste secret, le passage incertain, et le poème ne dévoile un secret que pour confirmer qu'il y a là du secret, en retrait, à jamais soustrait à l'exhaustion herméneutique. Secret sans hermétisme, il reste, et la date, hétérogène à toute totalisation interprétative. Éradication du principe herméneutique. Il n'y a pas un sens, dès qu'il y a de la date et *schibboleth*, plus un seul sens originaire ». Gadamer n'est pas nommé ici (ni même dans l'ensemble du livre) et il est difficile de savoir s'il est visé (Ricœur sera évoqué en p. 121, et d'une manière assez sympathique). Mais le contexte démontre que Derrida associe ce « principe herméneutique » à l'idée d'une « exhaustion » (du sens), d'une « totalisation interprétative » et la recherche d'un « sens originaire ». Ceux qui connaissent l'herméneutique de Gadamer ne la reconnaîtront pas du tout ici. Et si la « totalisation interprétative » était ici celle de Derrida?

Quoi qu'il en soit, *Béliers* semble vouloir poursuivre ou amorcer la discussion « interrompue »³⁵ en évoquant dans son sous-titre un dialogue ininterrompu, faisant donc fi de l'interruption de la mort, mieux démarrant grâce à elle. Ce sous-titre est suivi d'un deux-points (explicatif?) : « entre deux infinis, le poème ». Quels sont ces infinis? Cela n'est pas *a priori* évident, mais l'évocation du poème le laisse deviner. Aux yeux de Derrida, le débat « infini » avec Gadamer porte en un sens sur la manière dont il faut entendre le poème et dès lors la parole. Ce titre aurait certainement enchanté Gadamer, friand interprète de littérature, mais c'est une lecture bien différente de la poésie que propose dans les faits Derrida. Certes, semble indiquer Derrida, les deux lectures, celle de Gadamer et la sienne, renvoient à l'infini, mais cet infini n'est pas le même : alors qu'il s'agirait pour Gadamer du dialogue infini de l'âme avec elle-même (idée qu'il a pu trouver dans mon travail sur *L'universalité de l'herméneutique*), il s'agirait davantage pour Derrida d'un infini qui a tout à voir avec la différance du langage devant l'indicibilité absolue de la mort, celle qui venait de frapper Gadamer et qui attendait de manière si cruelle Derrida lui-même. Le dialogue ininterrompu, qui roulera sur un poème précis de Celan, est ainsi un dialogue (ou un non-dialogue, car l'un implique parfois l'autre) sur les conceptions que se font l'herméneutique et la déconstruction de la poésie, de la littérature, du langage et, par là, de notre être-face-à-la-mort.

Le choix d'un poème de Celan n'est évidemment pas quelconque. Chacun sait qu'il s'agit du poète de l'holocauste, auquel Gadamer avait consacré un petit essai en 1973, mais où il n'était pas du tout question de la Shoah. On le lui a reproché, parfois assez

³⁵ Derrida y faisait déjà référence dans sa lettre du 10 décembre 1985, sa première à Gadamer depuis la rencontre de 1981, où l'idée que Gadamer avait déjà « eu raison » affleure déjà : « Pardonnez-moi de répondre si tard à votre lettre. Elle m'a beaucoup touché et, quoi qu'il en soit de l'accord ou du désaccord, de l'entente et du malentendu entre nous sur ceci ou cela, l'initiative que vous avez prise en m'écrivant, en revenant au dialogue interrompu ou qui n'eut peut-être jamais lieu (ce qui ne l'empêcherait pas de se « renouer »), cette initiative même, la vôtre, est pour moi un témoignage précieux et je vous en suis infiniment reconnaissant. Il prouverait par lui-même que vous avez peut-être raison. »

méchamment. Derrida ne le lui en fait pas grief, du moins pas directement, mais sa propre lecture revient avec insistance sur la Shoah, dont Gadamer n'avait pas tenu à parler. Cette insistance de Derrida engage une interprétation de la philosophie et de sa responsabilité, qui est sans doute aussi en cause dans le dialogue entre les deux interprètes. Derrida l'indiquait dans son texte, plus conciliant, du 23 mars 2002, « Comme il avait raison! » quand il laissait entendre, très discrètement, que sa lecture de Celan se situait aux antipodes de celle de Gadamer.

Dans ce texte plus court de la *Frankfurter allgemeine Zeitung*, Derrida explique que s'il s'est un peu dérobé au dialogue auquel l'exhortaient leurs élèves, c'est qu'il estimait, avouant que l'on pourrait y voir un alibi douteux, que Gadamer ne mourrait jamais et que cela lui permettait de retarder indéfiniment le moment de leur confrontation (*Auseinandersetzung*), qui un jour viendrait. Quelque chose en Derrida pensait que Gadamer méritait d'être immortel et justement parce que c'était le bon vivant par excellence :

« Je ne crois pas à la mort de Gadamer. Je n'y arrive pas. J'avais pris l'habitude, si j'ose dire, de croire que Gadamer ne mourrait jamais. Qu'il n'était pas un homme à mourir. (...) Depuis 1981, date de notre première rencontre à Paris (mais je le lisais déjà même si je n'ai jamais fini de le faire et l'ai sans doute souvent mal fait, trop vite fait), tout ce qui me venait de lui me donnait une sérénité dont j'avais l'impression que Gadamer lui-même, en personne, me la communiquait. Par une sorte de contagion ou de rayonnement philosophique. J'aimais tant le voir vivre, parler, rire, marcher, boiter même, et manger et boire. Tellement plus que moi! J'enviais cette force qui en lui affirmait la vie. Elle paraissait invincible. J'étais même convaincu que Gadamer méritait de ne pas mourir, parce que nous avons besoin de ce témoin absolu, de celui qui assiste et participe à tous les débats philosophiques du siècle. J'avoue encore autre chose et cela ressemble à un alibi : son immortalité nous permettrait, croyais-je,

comme ce fut notre cas pendant si longtemps, de retarder presque pour toujours le moment d'une véritable 'discussion'. Celle vers laquelle beaucoup de nos amis communs, aux États-Unis et en Europe, ne cessaient de nous presser. Certains d'entre eux s'en sont plaints, certains m'ont même reproché de ne m'être jamais engagé, pas autant que lui en tout cas, dans le dialogue accueillant que Gadamer semblait avoir ouvert et que je semblais, moi, avoir fui, à Paris, en avril 1981, à l'Institut Goethe. Je suis prêt à croire qu'ils n'avaient pas tort »³⁶.

Aux yeux mêmes de Derrida, sa différence d'avec Gadamer tient à un autre rapport à la vie. Si Gadamer affirme la vie et en jouit goulûment, Derrida s'en confesse incapable. C'est que la vie, surplombée qu'elle est par la mort et la souffrance, dont l'holocauste est le plus criant et le plus silencieux rappel, est tragique et cruelle. Cette cruauté habite jusqu'au langage lui-même, traversé par la différence infinie du sens. Le sens, la vie, la présence et Dieu lui-même n'apparaissent que comme des signes d'une présence, qui ne serait jamais donnée, car elle ne renverrait elle-même toujours qu'à de nouveaux signes. Les signes et leur différence en viennent ainsi à se superposer à la vie, à ce souffle de vie que Derrida a voulu rendre audible et tirer de l'oubli que lui infligeait ce qu'il appelait le discours de la métaphysique. Le thème insistant d'une vie ou d'une différence systématiquement recouvertes par l'ordre des signes est le puissant leitmotiv de l'œuvre de Derrida, sans doute aussi le nerf secret de sa déconstruction. Mais ce sens de la vie qui a toujours animé Derrida, et jusque dans son ultime entretien³⁷, n'est-il pas lui-même éminemment métaphysique en ce qu'il cherche à comprendre notre origine? Même si elle dit vouloir affirmer le jeu des signes³⁸, la déconstruction avoue sans cesse la difficulté qui est la sienne de se réconcilier avec la

³⁶ J. Derrida, « Comme il avait raison! », dans *Contre-jour* 9 (2006), 87-88.

³⁷ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Paris, Galilée, 2005.

³⁸ J. Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967, collection « Points », 427.

vie elle-même. En Gadamer, Derrida aura entrevu un autre rapport à la vie. Sans doute ce rapport « affirmatif » lui est-il toujours apparu un peu suspect. Mais dans son hommage posthume, que l'on vient de lire, Derrida soupirait qu'il « enviait » cette force qui en Gadamer proclamait la vie. Ainsi, le dernier dialogue de Jacques Derrida avec Gadamer aura peut-être été surtout un dialogue avec lui-même, jaillissant de ce dialogue infini de l'âme avec elle-même qui est certes toujours différé, mais qui n'en rassemble pas moins l'herméneutique et la déconstruction.

Bibliographie

1. Trois documentations de la rencontre entre Gadamer et Derrida de 1981

Revue internationale de Philosophie [RIP] 38 (1984), 333-340 (textes de Gadamer et questions de Derrida).

P. FORGET (dir.), *Text und Interpretation* [TI], UTB, Munich, 1984,

D. MICHELFELDER et R. PALMER (dir.), *Dialogue and Deconstruction* [DD], Albany, Suny Press, 1989.

2. Textes de Gadamer sur son débat avec Derrida (suivant l'ordre chronologique approximatif)

1) Le défi herméneutique (1981). Paru dans la RIP 38 (1984), 333-340. Version courte d'un texte trois fois plus long intitulé « *Text und Interpretation* », paru dans TI, 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; dans DD, 21-51.

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, TI, 59-61; anglais, DD, 55-57).

3) Destruction et déconstruction (1985). *Destruktion und Dekonstruktion*, dans HGG, GW, t. 2, 361-372. Traduit dans *La philosophie herméneutique*, PUF, 1996, p. 139-154; dans DD, 1989, 102-113.

4) Déconstruction et herméneutique (1985). D'abord publié en anglais sous le titre « *Letter to Dallmayr* », dans DD, 93-101. La version allemande a paru (avec d'infimes modifications) sous le titre « *Dekonstruktion und Hermeneutik* » dans A. GETHMANN-SIEFERT (dir.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1988, t. 1, p. 3-15, repris dans HGG, GW, t. 10, 1995, 138-147.

Traduit dans *La philosophie herméneutique*, 155-167 et dans HGG, *L'herméneutique en rétrospective*, Vrin, 2005, 177-187.

5) Herméneutique et logocentrisme (1987). Paru sous le titre « *Hermeneutics and Logocentrism* », dans *DD*, 114-125, en allemand sous le titre « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus » (1987), dans HGG, *GW*, t. 10, 1995, 125-137, en français « Romantisme, herméneutique et déconstruction », dans *L'herméneutique en rétrospective*, 161-175..

6) Sur la trace de l'herméneutique (1994). Paru sous le titre « *Hermeneutik auf der Spur* » (1994) dans HGG, *GW*, t. 10, 1995, 148-174, tr. fr. dans *L'herméneutique en rétrospective*, 189-220.

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

3. Textes de Derrida sur Gadamer

1) *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger) : Two Questions*, *DD*, 58-71 et *TI*, 62-77; original français non publié, mais comparable par son contenu à des textes comme : J. D., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1984, et *Otobiographie de Nietzsche*, dans J. Derrida, C. Lévesque *et al.*, *L'oreille de l'autre*, Montréal, VLB, 1982, 15-56.

2) Bonne volonté de puissance. Trois questions à Hans-Georg Gadamer, *RIP* 38 (1984), 341-343.

3) Derrida, *Fichus*, Galilée, 2002 (petite allusion à Gadamer, p. 48).

4) Comme il avait raison ! Mon cicérone, Hans-Georg Gadamer, *Frankfurter allgemeine Zeitung* ; version originelle française dans *Contrejour* 9, printemps 2006, 87-91.

5) *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003.

[*La Religion*. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Seuil, 1996 (avec textes de Derrida et Gadamer)].

4. Littérature secondaire sur le débat

BEHLER, E., *Confrontations: Derrida/ Heidegger/ Nietzsche*, Stanford UP, 1991, p. 137-157 : « Deconstruction versus Hermeneutics ».

BERNASCONI, R., « Seeing Double : Destruktion and Dekonstruktion », *DD*, 233-250.

CAPUTO, J., *Radical Hermeneutics : Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington : Indiana UP, 1987.

CAPUTO, J., « Gadamer's Closet Essentialism : A Derridean Critique », *DD*, 258-264.

CAPUTO, J. (dir.), *Deconstruction in a Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham UP, 1997.

CAPUTO, J., « Good Will and the Hermeneutics of Friendship : Gadamer, Derrida and Madison », in *Symposium* 8 (2004), 213-226; aussi dans *Philosophy & Social Criticism*, September 2002, vol. 28, no. 5, pp. 512-522.

DENIAU, G. (dir.), *Déconstruction et Herméneutique*, Revue *Le cercle herméneutique*, n° 2, Paris, Vrin, janvier 2004.

FELDMANN, S. M., « Made for Each Other: The Interdependence of Deconstruction and Philosophical Hermeneutics », dans *Philosophy & Social Criticism* 26 (2000), no. 1, 51-70.

FRÜCHTL, J., « Vor dem Tod rettet nur das Wuchern des Verstehens. Die Hermeneutik von Kontinuität und Bruch : Jacques Derrida und Hans-Georg Gadamer im Gespräch über einen Vers », in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12 octobre 2004.

GOMEZ RAMOS A., *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida (Dialogue and Deconstructions. The limits of the Gadamer-Derrida Encounter)*, Madrid, UAM, 1998.

GREISCH, J., *Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977.

GRONDIN, J., « La définition derridienne de la déconstruction », in *Archives de philosophie* 62 (1999).

..., « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », in J.-F. Mattéi (dir.), *Philosopher en français*, PUF, 2001, 235-246.

..., *L'herméneutique*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2006, chapitre 8 « Herméneutique et déconstruction », p. 93-108.

..., *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011, chapitre 17 « Les rencontres avec Jacques Derrida », p. 455-478.

HACHÉ, L., « Un non-événement qui a pourtant eu lieu. La rencontre entre Gadamer et Derrida », Mémoire, Université de Montréal, 2010

JANCOVIC, Z., *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2003.

MADISON, G. B., « Coping with Nietzsche's legacy : Rorty, Derrida, Gadamer », dans *Philosophy Today*, Winter 1991, 3-19; repris dans son livre *The Hermeneutics of Postmodernity. Essays in Applied Hermeneutics*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2001.

MADISON, G. B. 1991b, « Beyond Seriousness and Frivolity : A Gadamerian Response to Deconstruction », dans H. Silvermann (dir.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York/London : Routledge.

MARSHALL, D. G., « Dialogue and Écriture », DD, 206-214.

MICHELFELDER, D. and R.E. PALMER 1989 (dir.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press.

OMBASIC, M., *La question du texte littéraire au cœur du dialogue entre Gadamer et Derrida*, Mémoire M.A. Université de Montréal.

PENALVER, M., « Gadamer-Derrida : de la recolección a la diseminación de la verdad », dans *Er. Revista de filosofía*, n° 3 (1986).

PALMER, R. E., « Gadamer e Derrida interpreti di Celan », *Intersezioni* 19 (1999), 389-401.

- ..., « Gadamer's Recent Work on Language and Philosophy : On "Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache », *Continental Philosophy Review* 33 (2000), 381–393.
- PÖGGELER, O., « Hermeneutik und Dekonstruktion », dans *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1990, 63-86; repris dans O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1994, 479-498.
- RISSER, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, SUNY Press, 1997.
- SCHRIFT, A. D., *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York/London : Routledge, 1990.
- THOLEN, T. 1999, *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Heidelberg: C. Winter, 1999.
- ZARADER, M., « Herméneutique et restitution », dans *Archives de philosophie* 70 (2007), 625-539.