

Identité, altérité et écriture: Réflexions sur Gadamer et Derrida

PIERRE-ANTOINE CHARDEL, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Résumé: Cet article se donne pour tâche de souligner la place, incontestablement impensée, de l'altérité et de l'écriture chez Gadamer. Son dialogue incessant avec Hegel lui a en effet permis d'insister considérablement sur la prédominance de l'autre au delà de toute saisie logique et dialectique. Or c'est à partir d'un travail subtil de proximité et de distanciation vis-à-vis de la phénoménologie hégélienne que Gadamer pense véritablement la question de l'altérité comme première dans l'acte d'interprétation. C'est depuis cette problématisation que devient également possible une confrontation indirecte avec Derrida dont la portée dépasse amplement la simple opposition dialogue-écriture dans laquelle on tente trop souvent d'enfermer le débat autour de l'identité du sens et de sa différence. Car l'écriture fait bel et bien l'objet d'une attention particulière dans l'expérience herméneutique gadamerienne.

Abstract: This article attempts to clarify the position, incontestably neglected, of alterity and writing in Gadamer's hermeneutics. His incessant dialogue with Hegel offered him the possibility of insisting on the predominance of the other over any logical and dialectical apprehension. Hence it is based on a subtle work of proximity and distance in regard to Hegel's phenomenology that Gadamer can really interrogate the question of alterity as fundamental in the action of interpretation. This problematisation makes possible a real and indirect confrontation with Derrida, whose consequences transgress the simple opposition dialogue-writing to which the debate about the identity of sense and its difference is often confined. In fact, writing is actually the subject of particular attention in gadamerian hermeneutical experience.

Introduction

L'expérience de l'écriture nous convie à ce singulier repli qui nous isole tout en nous menant au plus près du monde, à sa limite, à la rencontre des autres, ou tout du moins en nous y préparant. Nous savons combien la rencontre entre Derrida et Gadamer est délicate— la rencontre manquée de 1981 en est une preuve éloquente¹ —comme peut-être toute véritable rencontre qui est toujours, à un moment donné, semée d'embûches et de distances, minée par des contradictions et des paradoxes. La question de l'altérité est, semble-t-il, *La question* majeure qui contribue à éloigner Gadamer de Derrida. Selon ce dernier, l'herméneutique demeure en grande partie complice de la métaphysique de la présence à soi. Cette discipline ne semble pas prendre pleinement conscience de la "réorientation de son propre projet théorique que lui impose la notion de texte"² de sorte qu'il peut paraître que

l'herméneutique ne fait que renforcer les remparts qu'un certain *phono-logo-centrisme* dresse contre l'écriture et la question de l'altérité du sens qui s'y rapporte. Dans l'écrit, le sens ne se donne pas pourtant dans une pure coïncidence à la conscience qui l'appréhende, mais s'expose au travail de sa propre errance, rendant impossible toute réappropriation dans le même. Or certains symptômes d'une telle hostilité vis-à-vis de l'errance infinie du sens se laisseraient précisément discerner dans l'herméneutique de Gadamer. L'identité du sens y serait en permanence sollicitée au détriment de l'altérité dans l'écriture. Tandis que la déconstruction bénéficie d'un formidable mouvement d'inquiétude sur le langage que constitue la réflexion structuraliste (en particulier sous sa forme saussurienne), l'herméneutique gadamerienne ne semble pas en revanche être attentive au destin de l'autre ainsi qu'au signe en tant que tel. De plus, alors que Derrida refuse toute appréhension ontologique de l'écriture ("il n'y a pas de texte présent en général et il n'y a même pas de texte présent-passé, de texte passé comme ayant été-présent. Le texte n'est pas pensable dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence"³), Gadamer semble enfermer l'autre dans une compréhension qui le ramène à une identité originaire sans permettre le respect de son irréductibilité et de sa singularité. Cependant, qu'en est-il véritablement de telles positions étant donné la relation critique que l'herméneutique gadamerienne entretient avec l'hégélianisme? Ne méritent-elles pas de se voir nuancées? Ne peut-on pas observer à travers ce dialogue constant avec Hegel, mais aussi plus implicitement et plus indirectement avec Derrida lui-même, une évolution de *la place de l'altérité dans l'écrit* chez Gadamer? Telles sont les questions qui orienteront cette présente étude.

Expérience et altérité

Pour Gadamer, la meilleure façon de dépasser l'idéalisme spéculatif de Hegel ne consiste pas pour autant à le nier. Il incombe de se tenir attentif à un cheminement qui est toujours déjà entamé: celui sur lequel l'homme s'élève à l'historicité de son être, en un mot, à son humanité. Il importe de le comprendre non seulement contre Hegel, ou du moins contre le porte-parole du *savoir absolu*, mais également avec lui. Car il n'est pas évident que la reconnaissance de soi dans l'autre réduise l'altérité au soi, ou l'un comme l'autre à une instance commune dans laquelle ils seraient abolis. Peut-être est-ce précisément dans l'autre ou à partir de l'autre que l'on accède initialement et indéfiniment à la compréhension de soi-même. Voilà ce qu'enseigne, selon Gadamer, la conception hégélienne de la *Bildung*, en deçà ou en dépit de son recours final au *savoir absolu*⁴. Il s'agit donc de rester fidèle à Hegel tout en démontrant ses limites.⁵ L'idéalisme de Hegel peut en fait enrichir la réflexion herméneutique à deux niveaux.

Tout d'abord, il est possible d'admettre que la manière dont s'accomplit la réflexion dans la *Phénoménologie de l'esprit* correspond au développement de la conscience de l'histoire chez Gadamer. Hegel discerne nettement les deux grands

moments qui constituent la vie de l'esprit. Le premier moment est celui de l'opposition de l'esprit à ce qui lui est étranger. Le deuxième se donne à penser comme l'effort de l'esprit pour surmonter l'étrangeté en vue de se reconnaître lui-même. L'esprit ne reste pas en soi comme une pure abstraction indéterminée. Il se fait autre dans un mouvement d'aliénation par lequel il se donne son monde, réalisant ce qu'il est. Il produit à partir de lui-même le monde dans lequel il devient effectif, dans lequel il est libre. Dans ce processus, l'être sort de soi, devient pour soi, pour revenir à soi. Il accède à soi par la médiation de ce qui n'est pas soi. Ces deux principaux moments correspondent chez Gadamer aux différentes étapes de la compréhension historique qui est caractérisée par une tension entre l'horizon de la tradition et celui du présent, puis par la *fusion des horizons* qui outrepassa la tension initiale en vue d'unifier, sans en amoindrir la portée, la tradition et le présent.⁶ L'autre et le même se rencontrent ainsi sans pour autant se nier l'un l'autre. Tout aussi fondamentalement, Hegel tend à mettre en évidence un élément inhérent à toute attitude historique, à savoir que la rencontre de l'esprit avec l'altérité a lieu dans *l'expérience*.

Or pour Gadamer, toute rencontre de l'interprète avec la tradition, entendue comme ce qui s'impose sans avoir été fondé en raison, s'effectue elle aussi sous la forme de l'expérience. Il s'agit en fait de déterminer la structure de la conscience de l'histoire, le regard fixé sur Hegel, mais en se distinguant de lui. Selon Gadamer, l'interprétation spiritualiste que celui-ci donne du christianisme et à travers laquelle il détermine l'essence de l'esprit, n'est pas atteinte par l'objection selon laquelle elle ne ferait pas place à l'expérience de l'autre et l'altérité en histoire. La vie de l'esprit consiste au contraire à se reconnaître soi-même dans l'altérité. L'esprit qui tend à la connaissance de soi-même se voit séparé du *positif*, compris comme ce qui lui est étranger et doit apprendre à se réconcilier avec lui en y reconnaissant sa propriété. En dissolvant la dureté du *positif*, il se réconcilie avec lui-même. Dans la mesure où cette réconciliation constitue le travail de l'histoire, l'attitude historique ne consiste ni à se regarder dans un miroir, ni à supprimer, grâce à une dialectique purement formelle, l'aliénation à soi, survenue à l'esprit: c'est une *expérience*, "qui est expérience de réalité et qui est elle-même réelle."⁷ Le sens accordé à ce concept d'expérience doit cependant être distingué de la signification que les sciences de la nature lui attribuent traditionnellement. Dans les sciences de la nature, l'expérience est entièrement objectivée. Elle se supprime elle-même et efface ainsi sa propre historicité: "Cela est déjà vrai de l'expérience de la vie quotidienne et à plus forte raison de toute organisation scientifique de cette expérience. Ce n'est pas une partialité fortuite de l'épistémologie moderne, mais la réalité, comme à sa fin, à l'acquisition de la vérité que l'expérience permet d'atteindre"⁸. Le concept gadamérien d'expérience se distingue évidemment de cette acception scientifique. Pour Gadamer en effet, l'expérience appartient avant tout au domaine de l'avenir, elle a un sens foncièrement créateur. Loin de se réduire à une illusion que l'on perce à jour et par conséquent à une rectification,

elle représente l'acquisition d'un savoir de vaste portée. D'autre part, une véritable expérience est toujours foncièrement négative: elle marque la fausseté ou l'inadéquation du savoir que nous avons d'un objet. Cette expérience est en ce sens déterminée comme *dialectique*. Or l'essence de l'expérience, dans sa fonction négative et créatrice, trouve un écho tout particulier chez Hegel qui définit le concept d'expérience comme le retournement de la conscience sur elle-même. Qui fait une expérience a pris conscience d'elle, il devient un homme d'expérience, c'est-à-dire qu'il a acquis un horizon nouveau à l'intérieur duquel quelque chose peut lui advenir lucidement. C'est à ce niveau que Hegel devient encore pour Gadamer un témoin important. Il montre dans la *Phénoménologie de l'esprit* comment la conscience qui veut s'assurer d'elle-même fait ses expériences. Pour la conscience, son objet est l'*en-soi*. Or, ce qui est *en-soi* ne peut jamais être su tel qu'il se présente à la conscience qui fait l'expérience. Cette conscience fait donc de l'expérience suivante: l'*en-soi* de l'objet est *en-soi pour nous*⁹. La fonction négative de l'expérience nous amène à prendre conscience de la *non-vérité* de notre concept de l'objet et implique par là-même la réfutation du savoir que nous avons pu en avoir précédemment. Cette négation est toutefois créatrice dans la mesure où elle ouvre l'accès à un savoir plus haut. L'expérience est toujours, pour commencer, expérience de nullité (*Nichtigkeit*): la chose n'est pas telle que nous la supposons. L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même "ne tient pas": "c'est le nouvel objet qui contient la vérité de l'ancien."¹⁰ Si la dialectique hégélienne de l'expérience consiste d'une part à respecter les différents moments de la vie de l'esprit, elle implique également une téléologie de l'expérience qui aboutit au dépassement de l'expérience en tant que telle. Le véritable accomplissement de l'expérience représente le savoir absolu de la science qui exprime la médiation totale et ultime de l'esprit qui a finalement assimilé toute étrangeté. Le savoir absolu se caractérise par le surmontement de toute expérience dans le savoir absolu, c'est-à-dire dans l'identité complète de la conscience et de l'objet. Pour Hegel en effet, l'accomplissement de l'expérience est la science, la certitude de soi dans le savoir de soi: "Le royaume des esprits qui s'est formé de la sorte dans l'existence constitue une succession dans laquelle un esprit a pris le relai de l'autre et où chacun a pris en charge du précédent le royaume du monde. Son but est la révélation de la profondeur, et celle-ci est le concept absolu (...). Le chemin qui mène à ce but, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume."¹¹

En revanche, pour Gadamer, tout principe téléologique est incompatible avec l'essence même de l'expérience. Celle-ci ne peut être à l'origine d'aucune science et ne saurait être identifiée à un quelconque savoir absolu. Elle est fondamentalement irréductible, elle nous advient sans que nous soyons à même de la maîtriser. A de l'expérience celui qui sait qu'il n'est pas maître du temps et de

l'avenir. L'essence de l'expérience se définit donc pour Gadamer avant tout selon sa fonction négative qui consiste à discréditer les fausses présomptions du savoir et de sa vérité. Elle s'oppose irréductiblement au savoir ou à l'instruction qui procède d'un savoir général, théorique ou technique. L'homme d'expérience s'avère étranger à tout dogmatisme. Ayant fait beaucoup d'expériences, dont il a beaucoup appris, il devient tout particulièrement en mesure d'en faire de nouvelles et d'en tirer de nouvelles leçons. La dialectique de l'expérience trouve donc son achèvement propre moins dans la clôture d'un savoir que dans l'ouverture que libère l'expérience elle-même.¹² Selon Gadamer, elle est en ce sens porteuse d'une négativité propre à l'essence historique de l'homme. Une telle négativité ne se limite pas à refléter une déception contingente et passagère, mais caractérise notre finitude historique. Si l'expérience conduit à l'édification d'un savoir, ce n'est nullement à un savoir absolu, mais davantage à une prise de conscience des limites propres de la condition humaine. L'expérience véritable est pour chacun l'épreuve de sa propre historicité qui passe notamment par un certain apprentissage de la souffrance.¹³ Ainsi, la vérité de l'expérience s'exprime plus précisément dans le fait qu'elle est toujours une manière d'être dans la réalité et dans le fait que celle-ci impose des limites à toute volonté de savoir. La réalité est en effet ce qui ne tolère aucune espèce de maîtrise. L'expérience est donc avant tout celle de la finitude humaine. Exposée à cette finitude, l'expérience n'en est pas à son terme et n'est pas relayée par la figure supérieure du savoir (Hegel), c'est là au contraire, et pas avant, que l'expérience parvient totalement à la présence. En elle se heurte à une limite absolue tout dogmatisme, "qui naît du survol auquel se laisse entraîner le cœur humain possédé par ses désirs."¹⁴

L'expérience enseigne en fait à discerner ce qui est réel. La connaissance de ce qui est, est donc le véritable résultat de toute expérience, comme de toute volonté de savoir en tant que telle. Mais ce qui est n'est pas ceci ou cela, c'est au contraire ce que l'on ne peut plus annuler. L'expérience de la tradition historique ne peut en l'occurrence être approchée par une méthode au moyen de laquelle les sciences de la nature abordent leur propre objet, ni celle des sciences historiques qui, tout en reconnaissant l'altérité de la tradition, contribuent à la dominer..." en prétendant s'élever entièrement, dans la reconnaissance de l'unique de l'histoire, au-dessus de tout ce qui la conditionne elle-même, la conscience historique reste captive d'une apparence dialectique, parce qu'en vérité elle cherche pour ainsi dire à se rendre maîtresse du passé."¹⁵

La véritable conscience historique désireuse de comprendre la tradition ne doit pas en revanche s'en remettre au travail méthodique par lequel elle aborde les sources, et qui la garderait de faire intervenir ses propres préjugés. Elle doit avoir également à la pensée sa propre historicité. C'est ce qui lui permet d'engager un dialogue avec la tradition en l'éprouvant comme l'expérience d'un toi: "Dans la relation humaine, précise Gadamer, il importe de rencontrer vraiment le toi comme un toi, c'est-à-dire de ne pas être sourd à son exigence mais de se laisser dire

quelque chose par lui.¹⁶ La compréhension implique en ce sens une ouverture qui rend possible une expérience authentique de l'altérité sans pour autant se réduire à une simple reconnaissance logique de celle-ci. Elle exige en effet davantage, à savoir, reconnaître la tradition dans sa spécificité. L'expérience authentique de l'altérité est toujours une expérience partagée qui implique une appartenance mutuelle. Appartenir l'un à l'autre signifie toujours en même temps reconnaître tout son poids à la parole de l'autre.¹⁷ Reconnaître l'autre dans sa spécificité, c'est se retrouver dans sa parole tout en respectant sa part d'altérité, ce qui fait qu'elle a quelque chose d'autre à me dire. L'ouverture à l'autre implique donc, de ma part, que je reconnaisse la nécessité de laisser s'imposer en moi quelque chose qui s'oppose à moi, même quand il n'y a personne d'autre pour le faire valoir contre moi. Ce à quoi correspond l'expérience herméneutique. Il me faut admettre la tradition dans son exigence, non au sens d'une simple reconnaissance de l'altérité du passé, mais en reconnaissant qu'elle a quelque chose à me dire.¹⁸ S'ouvrir à l'altérité implique par conséquent une attitude d'ouverture qui appelle, non seulement une reconnaissance (Hegel), mais un véritable respect pour ce qui est fondamentalement *autre*. C'est là indéniablement pour Gadamer une façon déterminante d'aborder la question de l'altérité au-delà de tout ordre et de nivellement logique. Or comment s'illustre dès à présent une telle approche à travers l'écriture?

Le débat Gadamer-Derrida

Si l'écriture est considérée par Gadamer, c'est essentiellement dans la mesure où elle s'inscrit dans un processus dialogique. Que la parole puisse toujours être codifiée, être relativement fixée dans un dictionnaire, une grammaire et une littérature, sa propre vitalité, son vieillissement et son renouvellement, son appauvrissement et son affinement jusqu'aux formes élevées de style de l'art littéraire, tous ces aspects dépendent de l'échange vivant entre des interlocuteurs: "La parole n'existe que dans le langage."¹⁹ Si l'écrit se perpétue comme parole, ce n'est pas pour autant que la pratique herméneutique entretient une hiérarchie indépassable entre le texte et l'oralité. Elle entretient plutôt un va-et-vient, un rapport non d'exclusion, mais de complémentarité entre les deux manifestations du langage. Cela peut être constaté au niveau dialogique. Ce qui est transmis par écrit se voit affranchi de l'aliénation dans laquelle il se trouve pour être réorienté dans le présent vivant du dialogue et être réinterprété dans une communication de sens originelle. Gadamer affirme en ce sens sa conviction en faveur d'une reconnaissance mutuelle. Il avoue d'ailleurs lui-même ne pas méconnaître l'étroite proximité du discours et de l'écrit qui gît dans la capacité du langage à devenir écriture: "Je considère, écrit-il, aussi toute langue comme 'acheminement vers l'écriture' (pour reprendre le titre que j'ai donné à un petit essai de 1983). Mais qu'est-ce que l'écriture si elle n'est pas lue? Je partage assurément avec Derrida

la conviction selon laquelle un texte ne dépend plus de son auteur ni de son intention. Lorsque je 'lis,' je n'essaie pas de réentendre en moi la sonorité familière de la voix de l'autre. Nous avons, au contraire, tous fait l'expérience qu'un texte qui nous était familier pouvait apparaître étranger lorsqu'il était lu par la voix de l'auteur qui prononçait son propre texte. Il est cependant vrai que je ne peux comprendre un texte que si les signes écrits sont non seulement déchiffrés et transposés en sons, mais si le texte devient plus parlant, ce qui veut dire qu'il est lu avec modulation, articulation et accentuation de sens."²⁰

Si Derrida devait ici directement s'adresser à Gadamer, il lui répondrait sans nul doute que sa propre conception de l'écriture dépasse le plus souvent la compréhension vulgaire que nous en avons. Certes, l'écriture pour Derrida nomme le fonctionnement de la langue en général, elle décrit le mouvement même du langage en constituant avant tout le renvoi de signifiant à signifiant. Elle révèle une hétérogénéité, elle trahit l'unité. Cette acception n'est toutefois pas exclusive. C'est au demeurant le possible dépassement de celle-ci qui permet un dialogue avec Gadamer.

Car il y a bien deux sens de l'écriture chez Derrida, un sens commun et un autre hyperbolique qui ne doivent pas nous empêcher de penser un effet de contamination entre les deux sens, un va-et-vient permanent et incontournable entre les deux acceptions. C'est pour cela notamment que l'archi-écriture communique avec le concept vulgaire d'écriture.²¹ Cette communication est en l'occurrence la condition *sine qua non* de ce dialogue indirect avec Gadamer. Si le silence de l'auteur peut être consubstantiel à l'écriture, celle-ci tend toujours en effet à s'ouvrir sur le partage dans la mesure où elle est conduite à être lue. L'écriture est en ce sens pour Gadamer davantage que la simple fixation de ce qui est dit puisqu'elle se voit toujours orientée vers la lecture et la compréhension de l'autre. L'écriture est toujours liée à des exigences communicationnelles et de compréhension, à une *bonne volonté*. Tant à l'oral qu'à l'écrit, *on veut bien se comprendre*. Écrire une lettre par exemple, revient toujours à établir une forme de dialogue avec un destinataire connu ou supposé. On peut donc dire que le dialogue écrit revendique la même condition fondamentale que l'échange oral. Dans les deux cas, *on veut bien se comprendre* (*Beide haben den guten Willen, einander zu verstehen*). C'est ainsi que, partout où l'on recherche la compréhension, on est confronté à une bonne volonté. La question est de savoir dans quelle mesure cette situation et ses implications seront également données si aucun destinataire précis ou aucun groupe de destinataires ne sont visés, mais le lecteur anonyme, ou bien encore si ce n'est pas le destinataire visé, mais un étranger qui a la volonté de comprendre un texte. Écrire une lettre revient à tenter une forme de dialogue, et comme dans tout contact linguistique immédiat ou dans tous les actes pragmatiques auxquels on peut s'exercer, l'intérêt porté à l'énoncé exact du texte ne sera motivé que si la compréhension est entravée.²²

Écrire, c'est être en cela toujours déjà ouvert à l'autre, susceptible d'accueillir

sa différence intrinsèque. Celui qui écrit essaie, tout comme celui qui se trouve en situation de dialogue, de faire part de ce qu'il veut dire, ce qui inclut la prise en considération anticipante de l'autre, celui avec qui il "partage des présupposés et sur la compréhension duquel il compte."²³ L'écrit n'est en somme qu'orienté vers un souci d'altérité. Il "englobe toujours l'autre" ("...enthält den anderen mit").²⁴ Il faudrait sans doute ici nuancer ce terme d'*englober*, qui pourrait choquer illégitimement Derrida en sous-entendant l'encerclement de l'autre dans le même. Car le propos de Gadamer n'implique ici rien d'autoritaire dans la mesure où c'est toujours de l'autre dont il s'agit quand on écrit et c'est toujours depuis un autre contexte que l'on reçoit le texte. Ce qui rend quelque peu problématique la lecture derridienne de Gadamer.

Lorsque Derrida rencontre Gadamer à l'Institut Goethe de Paris en avril 1981, il en vient essentiellement à lui demander si l'appel herméneutique à la bonne volonté, présenté comme un "axiome inconditionnel," ne présuppose pas que la volonté reste la forme de cette inconditionnalité, le recours absolu, la détermination de dernière instance: "Qu'est-ce que la volonté si, comme dit Kant, il n'y a rien qui soit absolument bon si ce n'est la bonne volonté? 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'appartiendrait pas à une époque, celle d'une métaphysique de la volonté?"²⁵ C'est ici l'ensemble de l'horizon herméneutique comme espace de dialogue, possibilité d'appropriation de la parole d'autrui, espoir d'entente intersubjective, qui est récusé et soupçonné de rester métaphysique, sous le prétexte, commente à ce propos Dominique Janicaud, que s'y réserve encore un projet réconciliateur et une sorte de retour de la *synopsis* platonicienne, peut-être même une version de la réconciliation hégélienne.²⁶

Il apparaît pourtant clairement que la bonne volonté de compréhension signifie toujours dans l'esprit de Gadamer cette volonté de renforcer, après Hegel, le point de vue de l'autre. Nous l'avons vu précédemment, Gadamer le rappelle encore une fois: "Ma pensée, je l'ai clairement exprimée, y compris dans la conférence que j'ai prononcée à Paris: 'bonne volonté' signifie pour moi ce que Platon nomme *eumeneis elenchoi*. Cela veut dire qu'on ne se préoccupe pas de repérer les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison absolument, mais qu'on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux."²⁷ Tout ceci paraît en fait justifier que l'on parte d'un processus d'accord qui se forme et change de forme quand on se donne pour tâche de décrire le langage et sa fixation écrite. C'est assurément en deçà de toute métaphysique, mais cela pointe la condition préalable que doit poser tout partenaire d'un dialogue, y compris Derrida lorsqu'il adresse des questions à Gadamer: "Se montre-t-il déçu que nous ne puissions pas vraiment nous entendre? Mais non: à ses yeux, ce serait retomber dans la métaphysique. Il affichera donc bien plutôt sa satisfaction, car il trouvera dans l'expérience privée de la déception

confirmation de sa propre métaphysique. Mais je n'arrive pas à y voir une raison de lui rendre raison, ni même qu'il y trouve son compte pour lui-même. Mais je comprends très bien qu'il se réfère ici à Nietzsche, justement parce que tous deux ont tort contre eux-mêmes: ils parlent et écrivent pour être compris."²⁸ Et se comprendre ne signifie pas pour Gadamer une annulation pure et simple de l'altérité au profit d'une identité de sens figée. Au contraire, l'attention à l'autre demeure permanente et première dans l'acte d'écrire précisément dans la mesure où il s'agit d'être compris. L'écriture semble ainsi s'offrir à la lecture comme attentive à l'autre, n'appartenant à personne tout en étant à l'humanité toute entière, humanité des lecteurs et des destinataires qui se doivent de rendre la parole, comme une autre parole, au texte fixé. Dans cette mesure, "lire et comprendre signifie rendre le texte à son authenticité originaire,"²⁹ mais une authenticité qui épouse une altérité immémoriale, puisqu'il s'agit avant tout de transfigurer le texte, c'est-à-dire, d'aller au delà de la situation originaire. En effet, si le sens de l'écrit peut faire l'objet d'une identification et d'une répétition, celle-ci ne doit pas pour autant être comprise au sens strict. Il ne s'agit pas de revenir en arrière pour subir le poids d'un terme premier, et dans lequel quelque chose serait dit ou écrit. Comprendre par la lecture, ce n'est pas se contenter de répéter quelque chose du passé, mais participer à son sens présent et donc en cela, fondamentalement *différent*. L'herméneutique gadamerienne souligne ainsi non seulement la place de l'autre en tant que destinataire qui oriente l'activité d'écriture, mais également la part d'altération fondamentale et d'altérité que subit le sens.

La fécondité du sens en devenir est en réalité infinie. Il n'existe pas au fond de l'œuvre un noyau de signification univoque et objectif dont l'explication herméneutique se rapprocherait pour s'en saisir au terme de sa quête, comme si elle devait saisir une vérité définitive et soustraite au devenir temporel. Le sens de l'œuvre est inépuisable et ne cesse de s'enrichir au cours de ses interprétations, nourrissant des lectures toujours nouvelles. L'écriture se confond en cela avec ce qu'elle nous donne, elle est ce don qu'elle nous fait de pouvoir l'écouter, un don absolu et sans réserve. Grâce à l'écrit, le texte prend une existence autonome, indépendante de l'écrivain ou de l'auteur tout autant que d'un destinataire ou d'un lecteur nommément désigné: "Ce qui est fixé par écrit s'est, pour ainsi dire, élevé aux yeux de tout le monde à une sphère de sens à laquelle ont également part tous ceux qui savent lire."³⁰ Une des richesses secrètes de l'écriture étant peut-être de laisser la parole à l'autre, de témoigner le plus grand respect pour son altérité en lui laissant du temps pour interpréter, pour "danser avec les mots" (Nietzsche), à l'opposé du mot parlé qui se perd au moment où il profère.

La lecture est en effet conçue par Gadamer comme un moment interne de la signification elle-même. L'interprétation n'est pas une opération dont la tâche serait de resubjectiviser ou de réanimer une signification interne et objective (comme c'est en partie le cas pour Schleiermacher), mais s'avère intrinsèque au texte lui-même: "L'interprétation s'impose comme tâche dès lors que le contenu sémantique

fixé peut prêter à contestation et qu'il s'agit de trouver la juste compréhension de l'énoncé.³¹ Ainsi, comme l'explique à ce propos Paul Ricoeur, la distanciation caractéristique de l'écriture n'est pas abolie par l'appropriation mais en est au contraire une contrepartie. Grâce à la distanciation par l'écriture, l'appropriation n'a plus aucun des caractères de l'affinité affective avec l'intention d'un auteur. L'appropriation est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénialité; elle est compréhension par la distance, compréhension à distance.³² Cela semble contredire le point de vue de Derrida sur l'activité herméneutique qui constitue selon lui une menace pour l'autre dans la mesure où elle pose la nécessité de déchiffrer le texte comme l'expression ou la représentation de quelque vérité qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique.³³ Dans de telles conditions, il y aurait dans le texte un surplus d'identité et de signification ontologique. Derrida en vient même à récuser l'idée d'altération du sens en tant qu'elle supposerait déjà un référent premier, le phantôme (sic) d'un sens propre. Ce faisant, remarque Christian Ferrière, l'altération de l'intégrité du sens, dépouillée de toute dimension normative, "est niée en tant qu'altération *dé*-formatrice, du fait qu'elle renvoie implicitement à l'idéal (fantasmagorique) de la présence pleine du sens comme réalité originelle. Du coup, le phantôme du sens (...) cesse d'être un phénomène à analyser : à savoir, la réalité de référence qui permettrait de justifier l'interprétation du sens comme en révélant *justement* la substance. L'interprétation semble ainsi échapper à tout contrôle; faute de registre en double qui puisse servir de référence."³⁴ Dans un registre sans doute moins extrême, il apparaît toutefois clairement pour Gadamer que l'énoncé est toujours distinct de l'originel ou de ce qu'on a originellement dit ou écrit. Il n'est pas une pure coïncidence avec l'être ou avec le même, mais avec ce que le texte veut nous dire et que nous comprenons toujours autrement. Il ne s'agit donc pas de retrouver une identité enfouie et de la suivre à la lettre, mais de tendre vers un ordre dont il faut en comprendre avant tout "l'esprit," et par là-même, de se rendre compte du "jeu" et de l'espace offert au travail interprétatif du lecteur. Ce dernier n'est pas en effet contraint de coïncider avec le texte de manière absolue, mais de cheminer vers sa compréhension, sans jamais perdre de vue les aléas du cheminement, puisque le texte n'est qu'une phase dans l'exécution d'un processus de compréhension.³⁵ L'interprétation conserve en ce sens un caractère fondamentalement accidentel et proprement *autre*. Elle se doit en permanence de rendre possible la manifestation de l'altérité et de la différence. L'attitude herméneutique ne suppose qu'une prise de conscience qui, en caractérisant nos opinions et nos préjugés, les qualifie comme tels, et leur ôte du même coup leur caractère outrancier. Et c'est en réalisant cette attitude que nous donnons au texte la possibilité d'apparaître dans sa *différence* et de manifester sa vérité propre contre les idées préconçues que nous lui opposons d'avance.³⁶ Alors que l'herméneutique traditionnelle et normative avait tendance à penser qu'un écrit ne pouvait avoir qu'un seul sens, l'herméneutique devenue philosophique paraît ainsi au contraire tout à fait disposée

à respecter la pluralité de sens qui se trouve merveilleusement illustrée par ces mots de Paul Valéry: "Mes vers ont le sens qu'on leur prête."³⁷ L'herméneutique gadamerienne s'énonce bien comme à même d'accueillir la pluralité du sens contrairement à l'herméneutique traditionnelle qui demeure une "herméneutique singularisante."³⁸

Une telle mutation ne semble pas avoir suffisamment interpellé Derrida. Pour lui, en effet, l'herméneutique supposerait d'emblée l'intelligibilité. Le projet même de la compréhension sous-entendrait l'oubli d'une faille qui se cache dans tout écrit, d'une part d'indicible qui s'immisce dans sa texture. Ce refus derridien de voir dans l'herméneutique un respect possible de l'autre a néanmoins une conséquence vertueuse. Il permet en effet à Gadamer d'être encore plus précis et subtil sur cette question. Jean Grondin montre à cet égard très justement que la critique de Derrida a vraisemblablement conduit le dernier Gadamer à une précision, si ce n'est à une "révision" de son concept de compréhension: "Dans ses derniers écrits," écrit Jean Grondin, "rassemblés dans l'édition monumentales de ses *Gesammelte Werke* depuis 1985, où le débat avec Derrida joue un rôle de premier plan, la compréhension n'y apparaît presque plus comme une 'application' ou une 'appropriation' de l'autre, comme paraissait encore le suggérer *Vérité et méthode* en suivant une terminologie tributaire de Hegel."³⁹ Gadamer écrit maintenant, et avec insistance, que l'âme de l'herméneutique consiste à reconnaître que c'est peut-être l'autre qui a raison. Comprendre revient ici, selon son acception herméneutique originaire, à une ouverture à l'autre et à ses propres raisons. Si la compréhension est encore une application ou une réappropriation, c'est seulement parce qu'elle est aussi *réponse* à l'interpellation de l'autre, à ses interrogations sur le sens. Toutefois cette réponse est, en son principe, désappropriante, elle permet la découverte de l'inédit qui se cache dans le non-dit.⁴⁰ Or nous pouvons à ce niveau encore continuer de voir comment la conception derridienne de l'herméneutique se trouve démentie l'interprétation de la poésie de Paul Celan. Les lectures que Derrida et Gadamer proposent tous deux de Paul Celan sont en effet particulièrement instructives pour la problématique de l'altérité.

Gadamer et Derrida, lecteurs de Paul Celan

La poésie de Paul Celan résiste le plus souvent à une compréhension immédiate. L'hermétisme est pour lui une façon de privilégier comme une sorte de convention supérieure avec le lecteur. L'écriture doit rester pour lui un acte hermétique, une expérience difficile, voire, douloureuse, à l'image des souffrances indicibles endurées. Le mot doit rester un miroir opaque. Aucune phrase chez lui ne peut être assimilée au contenu d'une autre, auquel, implicitement ou explicitement elle se réfère. "Il y a coupure," précise en ce sens Jean Bollack: "La reprise suppose de la part du lecteur la connaissance du texte contredit, corrigé par la négation intertextuelle. Ce n'est pas une clé, pas plus qu'Homère n'est la clé d'Eschyle. Le

poète a pu ne pas vouloir répondre à des questions. Il lui est aussi arrivé de le faire. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'on se méprenait en méconnaissant la portée de ses négations.⁴¹ Pour Gadamer, la poésie de Paul Celan semble être manifestement dominée par l'idée d'identité. Même s'il n'est pas transparent et ne livre pas une clarté immédiate, chaque poème a néanmoins une détermination propre: "il n'est pas si peu clair que tout y resterait voilé ou qu'il pourrait signifier n'importe quoi. Telle est l'expérience de lecture qui s'offre au lecteur patient."⁴² Selon Gadamer, le poème intitulé *Uni aux persécutés* ne laisse à cet égard aucune place à l'ambiguïté. Il ne peut que prendre pour modèle la persécution des juifs menée par Hitler: "La première strophe parle des persécutés. Advenant chez ce poète et en ces années-là, on ne peut guère le comprendre autrement qu'en rapport à la persécution des juifs menée par Hitler, et il semble plus clair que jamais qu'il s'agisse pour le poète d'une sorte d'aveu: qu'il n'a fait advenir le poème qu'en l'écrivant avec eux."⁴³

Il en va tout autrement lorsque Derrida se concentre sur les poèmes de Paul Celan. Gadamer tenterait dans un tel contexte d'effacer, sans y parvenir, toute espèce d'effet de déstabilisation causée par une éventuelle pluralité de sens: "Ce que tente de gommer Gadamer, commente Michel Lisse (qui se fait l'écho de cette critique derridienne), sans y parvenir, c'est que la stabilité de l'interprétation se déstabilise, que la notion de persécutés ne puisse pas seulement, en dépit du contexte défini par Gadamer (...) renvoyer à l'extermination de la seconde guerre mondiale mais, répétons-le, à toutes les persécutions de l'histoire de l'humanité..."⁴⁴ La lecture gadamerienne s'opposerait donc à celle de Derrida pour qui une date ou un mot conservent avant tout en eux une multiplicité de sens et renvoient à des événements non totalisables et fondamentalement insoumis à toute forme d'identité. La date, même marquée dans le corps du poème, nous échappe toujours. La structure de cette marque est paradoxale et blessante parce qu'une date est à la fois ce qui s'inscrit pour garder l'unicité du moment, mais aussi ce qui le perd.⁴⁵ La multiplicité des langues peut concélébrer dans cette blessure et en une seule fois, à la même date l'anniversaire poétique et politique d'événements, tels qu'ils s'étoilent sur la carte d'Europe, alors conjoints par une affinité secrète.⁴⁶ L'écriture, à l'instar de la signature, s'efface pour laisser la date s'épanouir, l'altérité naissant et renaissant sans cesse à partir d'elle. Car chaque date, dans l'intimité de sa mêmeté, contient une pluralité: "Il y a certes aujourd'hui la date de cet holocauste que nous savons, l'enfer de notre mémoire; mais il y a un holocauste pour chaque date, et quelque part dans le monde, à chaque heure."⁴⁷

C'est ainsi que s'instaure, selon les mots de Derrida, "une éradication du principe herméneutique,"⁴⁸ c'est-à-dire de toute maîtrise et de toute totalisation interprétative, puisqu'il n'y a plus un seul sens originaire. L'écriture elle-même participe alors à la pluralité en laissant du temps pour lire et donc en permettant de donner naissance à des interprétations toujours différentes. Plusieurs événements singuliers peuvent se rencontrer dans le même, c'est-à-dire dans la même date, qui

devient donc la même et une autre, toute autre comme la même, capable de se donner à lire par-delà la fixité d'un lieu et la corporéité des mots: "C'est comme s'il y avait aussi du silence dans les phrases derridiennes, écrit à cet égard Hélène Van Camp, des anneaux de silence en *Schibboleth*, pour que le *Viens* du Poème puisse s'entendre aux alentours, en d'autres lieux, derrière d'autres frontières, par-delà les fleuves et au-dessus des ponts, derrière les barbelés, en d'autres langues, en d'autres années."⁴⁹ L'identité du sens présupposée de tout texte se voit alors altérée par un débordement de la multiplicité, ce que Derrida détermine dans *Spectres de Marx* comme une hétérogénéité irréductible, une intraductibilité intrinsèque. Elle ne signifie pas nécessairement la faiblesse ou l'inconsistance théoriques. Le défaut de système n'y est pas une faute. L'hétérogénéité ouvre au contraire, elle se laisse ouvrir par l'effraction même de ce qui déferle, vient ou reste à venir, singulièrement de l'autre. Il n'y aurait ni injonction ni promesse sans cette disjonction.⁵⁰ Il n'y pas d'injonction interprétative, sans cet écart permanent creusé par cette insoumission du texte. Le travail d'interprétation doit inclure un moment paraphrastique. Il permet selon Derrida une probabilité très forte de "consensus dans l'intelligibilité d'un texte, en raison de la solidité de nombreux contrats."⁵¹ Ce moment garantit en effet un minimum d'intelligibilité que présuppose toute véritable discussion. Il n'y a pas de recherche préalable de ce consensus minimal et sans la discussion autour de lui.⁵²

En outre, il faut essayer de rester vigilant à l'égard de tout commentaire redoublant qui n'est souvent que la fidèle transcription de la couche originaire et vraie du sens intentionnel d'un texte, d'un sens entièrement identique à lui-même qui "semble ne faire que paraphraser, dévoiler, réfléchir, reproduire un texte, le 'commenter' sans initiative active et risquée."⁵³ Il convient pour Derrida de prendre en considération ce qui selon une norme herméneutique traditionnelle n'est précisément pas pris en compte. Aussi, contre le silence habituellement imposé aux effets de style, Derrida souligne dans la *Dissémination* l'impossibilité de réduire un texte à ses effets explicites de sens ou de thèse. Contre la subordination de la préface au livre, il affirme la prévalence du "hors livre" qui apporte toujours quelque chose de différent par rapport au texte "dit" principal qu'il annonce sans pour autant s'y réduire. Ainsi, explique Derrida, "la Préface de la première édition du *Capital* (1867) exhibe, précisément, le travail de transformation auquel a été soumis le 'premier plan d'exposition,' l'hétérogénéité quantitative et qualitative des développements, et toute la scène historique dans laquelle il s'inscrit. Ainsi, se dessine l'espace dissymétrique d'un post-scriptum à la grande logique. Espace général et infiniment différencié. Sans doute aussi dépendant en apparence et dérivé que peut l'être un post-scriptum mais force de non-retour historique, résistant à toute re-compréhension circulaire dans la domesticité anamnésique (*Erinnerung*) du Logos, recouvrant et proclamant la vérité dans sa parole pleine."⁵⁴ En ce sens, Derrida suggère qu'une certaine pratique herméneutique tendrait à encore rester prisonnière de l'identité, et donc en cela, d'une valeur proprement

métaphysique. Cependant, est-ce véritablement le cas pour Gadamer? N'y a-t-il pas au niveau des concepts usités, en particulier celui d'identité, des sources de profonds malentendus entre les deux auteurs?

Herméneutique gadamérienne et altérité

Contre un principe d'identité qui semble revendiqué à certains moments par Gadamer, c'est-à-dire, contre ce qui viendrait enclorre et maîtriser un texte au sein d'une interprétation, Derrida revendique l'absence absolue de savoir et de maîtrise. Or il apparaît qu'une telle revendication n'est pas non plus tout à fait étrangère à Gadamer. Non seulement l'*expérience* en général, nous l'avons vu précédemment, ne doit être déterminée par une figure supérieure du savoir ("En elle, se heurte à une limite absolue tout dogmatisme, qui naît du survol auquel se laisse entraîner le cœur humain possédé par ses désirs"⁵⁵), mais l'*expérience de l'écriture* elle-même est pour Gadamer attachée à cette exigence (le terme d'expérience a ici tout son sens puisqu'il désigne un phénomène profondément irréductible). En effet, la lecture de chaque poème ne doit faire pour lui appelle à aucun excès d'érudition. Le lecteur ne doit pas être un érudit ou un lecteur particulièrement instruit: "il doit être un lecteur qui entreprend encore et toujours d'entendre."⁵⁶ Aucune méthode ne doit venir altérer la lecture, en particulier, celle d'un poème. La "maîtrise" dans cet horizon herméneutique acquiert ainsi un sens très relatif: "Un interprète qui maîtrise réellement toutes les méthodes de la science n'en fera usage que pour rendre l'expérience d'un poème possible, et ce moyennant une meilleure compréhension. Il n'utilisera pas aveuglément un texte afin d'y appliquer des méthodes."⁵⁷

Gadamer demeure en ce sens fidèle à Heidegger qui a toujours récusé tout esprit de méthode face au poème en soulignant l'inadéquation fondamentale entre les instruments de la critique littéraire et la parole silencieuse du poète. L'herméneutique heideggerienne incarne en effet le moment d'une destitution de toute analyse de type scientifique. La liberté de la lecture l'emporte résolument, parfois à l'extrême. Ce faisant, l'auteur ne cache pas pour autant le risque que porte toute forme de discours interprétatif dans un espace où le poème dit peut-être mieux les choses dans la solitude de sa propre voix. C'est pour cela que le discours éclairant doit s'effacer devant la simple et pure présence du poème, il doit faire disparaître toute sorte d'inanité afin que la voix pure du poème, telle la cloche d'Hölderlin qu'une petite chute de neige peut désaccorder, ne soit pas annihilée par le bruit des discours explicatifs:

*Pour peu de choses
désaccordée, comme par la neige,
était la cloche, dont
on somme
pour le repos du soir*⁵⁸

Peut-être, ajoute Heidegger, "tout commentaire de ces poèmes est telle une chute de neige sur la cloche."⁵⁹ Pour ces mêmes raisons, l'herméneutique de Gadamer se veut presque *caressante*⁶⁰ dans la mesure où son approche tient plus de la rencontre, de l'expérience que d'un savoir au sens strict. Le sens n'est d'ailleurs pas objectivable, il s'affirme comme un événement qui a lieu à l'occasion de la pratique herméneutique. Il est affaire de sensibilité, d'intuition et d'imagination, bien plus que de méthode, d'objectivité ou de progrès. L'herméneutique est donc plus poétique que scientifique. Fidèle à ces exigences, on ne comprend pas mieux, mais seulement *autrement*.⁶¹ La compréhension d'un texte implique en effet que l'on ne se laisse pas déterminer par le hasard de sa pré-opinion qui rendrait impossible l'accueil de l'opinion (ou de la différence) du texte: comprendre un écrit, c'est au contraire se mettre à sa disposition pour se laisser dire quelque chose par lui. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc pour ces raisons être ouverte d'emblée à l'altérité du texte.⁶²

Gadamer ne pourrait ici récuser la douceur qui doit prévaloir dans tout acte de lecture véritable et qui est merveilleusement illustrée par Blanchot. Pour l'auteur de *L'espace littéraire*, la lecture ne fait rien, n'ajoute rien, elle laisse être ce qui est: elle est une liberté, non pas une liberté qui donne l'être ou le saisit, "mais liberté qui accueille, consent, dit oui, ne peut que dire oui et, dans l'espace ouvert par ce oui, laisse s'affirmer la décision bouleversante de l'œuvre, l'affirmation qu'elle est —et rien de plus."⁶³ Or l'herméneutique gadamérienne se veut à bien des égards aussi affirmative et légère, comme suspendue au respect de l'écrit, à l'altérité qu'elle nous offre de caresser à travers une compréhension qui ne porte aucune intention violente ou totalitaire. Il y a bien en ce sens une *différence herméneutique* à l'œuvre qui émane de ce respect de l'écrit dans son unicité mais également pour la différence entre le dit et ce qui le délie en douceur, à savoir l'interprétation proprement dite. Car, pour Gadamer, nous le comprenons mieux désormais, l'interprétation conserve toujours un caractère fondamentalement accidentel et altérant. On ne peut jamais fixer en une identité définie ce qui se déplace, ce qui diffère lorsque ma parole rejoint autrui ou même lorsqu'un texte rejoint son lecteur: "Là où il y a de la compréhension, il n'y a pas seulement de l'identité."⁶⁴ En ce sens, si la lecture implique toujours le retour à une certaine identité de sens, celle-ci n'exclut pas pour autant l'altérité et ne saurait être réduite à une simple modalité de la présence. Il y a toujours quelque chose qui nous échappe ou qui s'altère au cours de la compréhension, même dominée par l'univocité, d'où cette place accordée plus généralement au *jeu* contre la maîtrise des joueurs. Les joueurs ne

sont pas le sujet du jeu. C'est le jeu qui est joué ou se qui se joue et il n'y a plus de sujet qui y joue, le jeu est "exécution du mouvement comme tel."⁶⁵ L'expérience de l'art, que Gadamer défend contre le nivellement esthétique, consiste précisément en ce que l'oeuvre d'art n'est pas un objet placé en face d'un sujet existant pour lui-même. Ce qui fait l'être véritable de l'oeuvre d'art, c'est qu'elle devient l'expérience qui métamorphose celui qui la fait, mais aussi celui qui s'attache à interpréter. Et Marie-Andrée Ricard de souligner que Gadamer appréhende le jeu positivement comme *energeia*. Le jeu se joue. L'activité du jeu ne possède donc pas d'autre but que son propre accomplissement. "Il se démarque ainsi de la *poësis*. Telle la nature à laquelle Gadamer la compare, le jeu repose plutôt en lui-même, est principe de son propre mouvement. Seule cette autonomie explique le fait que le joueur se sente libre et comme appartenant à un monde supérieur lorsqu'il joue, même si, par ailleurs, il est contraint d'observer une discipline, de se plier à l'ordre du jeu. En revanche, l'effet libérateur que génère cette pure activité se volatilise aussitôt que le jeu est instrumentalisé, c'est-à-dire lorsqu'il se voit subordonné comme moyen à un but extérieur, par exemple, gagner, remporter la victoire à tout prix. En dépit du fait qu'un aspect de compétition puisse indéniablement intervenir au sein d'un jeu, jouer, cela ne peut véritablement vouloir dire que jouer *pour* jouer."⁶⁶ Dans le jeu, je suis joué, je ne maîtrise donc pas tout. En cela, nous comprenons que s'il convient au niveau de l'interprétation de revenir à un sens originel, celui-ci n'est en aucune façon exclusif dans la mesure où l'écriture elle-même suppose toujours un mouvement de jeu et de retrait.⁶⁷

La lecture et l'interprétation sont ainsi toujours pensées selon un souci d'altérité qui s'exprime de manière fondamentale malgré la revendication perceptible d'une certaine identité. Nous comprenons en effet désormais combien ce concept demeure pour Gadamer "ouvert" et sans cesse nourri d'une part d'altérité. L'écart entre l'auteur et l'interprète constitue le signe d'une production véritable. Nous nous voyons ainsi confrontés à cette situation paradoxale qui commande une mêmeté qui, dans un même mouvement, appelle de l'altérité. Comme si le même venait s'auto-limiter et effacer sa propre suffisance pour se constituer comme tel.

Nous pouvons à cet égard reconnaître que le cercle herméneutique devient pour Gadamer tout sauf un encerclement dans une homogénéité close. Apparemment, il y a un cercle vicieux de prétendre que la partie dépend du tout alors que le tout à partir duquel la partie doit se comprendre n'est pas donné avant la partie. L'acte de comprendre se donne ainsi à penser selon un mouvement circulaire de la pensée qui avance en revenant toujours du tout à la partie et inversement va des parties au tout. Heidegger souligne à ce propos que toute interprétation en tant que mode dérivé du comprendre évolue constamment dans un cercle qui, incarnant la structure même du sens, demeure l'incontournable de toute compréhension. Il y a donc une positivité du cercle qui, loin de produire un quelconque enfermement, désigne plutôt un réseau de relations. Le cercle n'est pas simplement une relation formelle entre l'anticipation du tout et la construction des parties. Il est plutôt la

source d'un mouvement infini. Comme l'explique justement Jean Greisch, il faut entrer effectivement dans le réseau extrêmement enchevêtré de ces relations: "là est le véritable problème herméneutique, plus précis et plus retors que les certitudes brumeuses qui composent souvent les théories trop générales de l'interprétation."⁶⁸

Le geste herméneutique impose donc la prise en compte de la question posée par l'intersection de sphères *hétérogènes* du discours et ne se situe pas dans la simple homogénéité et dans l'identité pure. Il encourage au contraire la reconnaissance de l'altérité. En ce sens, nous pouvons reconnaître que la critique derridienne de l'herméneutique vise en fait avant tout l'herméneutique traditionnelle et romantique. Car loin de répondre simplement à une norme ou de redoubler l'acte intentionnel de l'auteur, l'herméneutique gadamérienne, enrichie par Heidegger, se veut à bien des égards aussi respectueuse et effacée que la déconstruction. Telle est, à tout le moins, la situation ambivalente à laquelle nous convie Gadamer. Cependant, si pour Gadamer l'altérité semble ainsi être sous-tendue par l'approche et la compréhension de l'expérience de l'écriture, nous pouvons toujours dire avec Derrida qu'une telle altérité n'est pas aussi *autre* et aussi radicale que celle qui est produite par la *différance*. Une altérité qui échappe à toute éantité, préférant le non-lieu de l'indécidable au lieu décidé de la maîtrise (même relative). Gadamer lui-même est bien conscient de la portée d'un tel problème. Son aveu est explicite et nous nous permettons pour finir de le retranscrire en laissant ouverte l'aporie qui s'y trouve discernée: "on en arrive ainsi au problème cardinal qui accompagne tout effort herméneutique et qui se trouve sans doute à la racine du malaise que peut ressentir Derrida face à mes tentatives de pensée: l'herméneutique a beau s'efforcer de reconnaître l'altérité comme telle, l'autre comme autre, l'oeuvre d'art comme un choc, la rupture comme une rupture et l'incompréhensible comme tel, mais ne concède-t-elle pas trop à l'entente et à l'accord ? (...) On peut apprendre de Lévinas à quel point cette objection peut être sérieuse, même pour celui qui ne défend pas une option politique. Je suis tout à fait conscient du fait que l'effort de comprendre risque constamment d'être séduit par la tentation d'échapper à l'alternative (*Entweder/Oder*) devant laquelle nous nous trouvons en tant qu'êtres d'action qui doivent vivre ensemble."⁶⁹

Conclusion

Nous concevons avec Gadamer les limites qui touchent son approche de l'altérité. L'altérité gadamérienne n'est évidemment pas aussi *autre* que pour la déconstruction. Toutefois, nous pouvons dès à présent légitimement nous demander si l'exigence d'un tel jeu de dissémination qui opère chez l'inventeur de la *différance* et qui altère toute identité consensuelle ne porte pas non plus sa propre limitation. En effet, outre tout le respect qu'une oeuvre aussi novatrice impose au sein de l'histoire de la philosophie contemporaine, nous pouvons nous demander si une volonté aussi hyperbolique d'échapper à l'identité ne conduit pas à exalter

la venue d'une altérité Absolue. Sur ce point, Derrida rejoint une certaine radicalité lévinassienne où l'altérité se conçoit, en s'opposant à toute forme de présence, à partir d'une trace qui doit demeurer une énigme.⁷⁰ Au travers de ces jeux multiples de forces qui disséminent les lignes, force est d'admettre que Derrida n'est pas alors sans céder à une certaine tentation d'absoluité qui rend sans nul doute problématique une approche quotidienne et relative de l'autre. Sa relative difficulté à entrer en dialogue avec certains sociologues en est peut-être d'ailleurs une preuve. Son débat avec Michel Wieviorka révèle à cet égard un choix explicite de la part de Derrida en faveur de l'inconditionnalité et de l'infinité où la reconnaissance de l'autre peut sembler ambiguë pour le sociologue tant l'hospitalité qui lui est offerte est extra-ordinaire et "sans limite." Il importe en effet d'offrir au-delà de ce que je peux donner à quelqu'un qui est absolument autre. C'est une condition fondamentale de l'hospitalité pure que de pouvoir donner à l'autre au-delà de ce que l'on est. Derrida souligne en ce sens que "ou bien l'hospitalité est inconditionnelle et sans limite ou elle n'est pas. S'il n'est nullement besoin d'ajouter une dimension théologique à cela, il reste néanmoins possible qu'un tel discours aboutisse à une théologie pour peu que l'on donne à l'hospitalité un caractère sacré et qu'elle relève de la religiosité."⁷¹

Et outre cette tentation théologique explicite, est-ce qu'une certaine rhétorique littéraire ne serait pas aussi amenée à l'emporter paradoxalement sur l'éthique? Telle est, en substance, la critique que Jürgen Habermas⁷² a été amené à formuler à l'encontre de Derrida et que nous pourrions désormais faire jouer en faveur de Gadamer. L'approche de l'autre plus relative, moins absolue, de l'herméneute allemand aurait sans aucun doute la vertu de nous familiariser avec une conception de l'éthique plus incarnée, dans la mesure où elle se trouve fondamentalement en jeu dans la compréhension. Comprendre un écrit, c'est être prêt à se laisser dire quelque chose par lui, c'est être sensible à son altérité sans pour autant que celle-ci devienne extravagante et infinie. De même, écrire revient à anticiper la présence de l'autre sans la rendre improbable. Il y aurait en ce sens une autre alternative de la reconnaissance de l'altérité qui s'offrirait chez Gadamer. C'est là, à tout le moins, une perspective critique qui pourrait nous inviter à reconsidérer les positions de Derrida à l'égard de l'herméneutique gadamérienne et, par là même, à favoriser un dialogue plus fécond. Car nous pouvons admettre au terme de cette étude que l'altérité et l'écriture ne sont l'objet d'un quelconque ostracisme chez Gadamer, bien que ce soit toujours le langage sous sa forme orale qui se trouve sur le devant de la scène herméneutique. Ces deux épreuves, ou pourrions-nous être tentés de dire, ces deux *expériences* que sont l'altérité et l'écriture accompagnent même d'une manière discrète mais fondamentale une réflexion qui se trouve singulièrement enrichie par ses dialogues directs ou indirects avec Hegel et Derrida.

Notes

1. Nous allons évidemment revenir sur cet événement.
2. Cf. Jean Greisch, "Mise en abîme et objet. Ontologie et textualité," *Le texte comme enjeu philosophique*, Présentation de Jean Greisch, Paris, Beauchesne, 1987, p. 251.
3. Jacques Derrida, "La scène de l'écriture," *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 313—314.
4. Cf. Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, pp. 149—150.
5. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 365.
6. *Ibid.*, p. 328.
7. *Ibid.*, p. 369.
8. *Ibid.*, p. 370.
9. *Ibid.*, p. 377.
10. *Ibid.* Nous nous permettons ici de renvoyer à Giorgio Agamben qui examine avec pertinence le destin et le déclin de l'expérience chez, notamment, Francis Bacon, Michel de Montaigne, Hegel, Dilthey et Husserl. "Essai sur la destruction de l'expérience," *Enfance et histoire*, Traduit de l'italien par Yves Hersant, Payot et Rivages, Paris, 2000, pp. 16-82.
11. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 524.
12. *Ibid.*, p. 378.
13. *Ibid.*, p. 380. Eschyle illustre alors parfaitement bien l'historicité interne de l'expérience herméneutique à partir de cette situation où l'homme se voit "instruit par la souffrance." (*pathei mathos*) Cf. H. Dörrie, "Leid und Erfahrung," *Akademie*

der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1956, no. 5, cité par Gadamer, op. cit., p. 379.

14. *Ibid.* C'est cet enracinement dans la finitude qui permet à Gadamer de s'inscrire explicitement dans un horizon postmétaphysique qui réaffirme la primauté du temps, "oublié," selon le mot de Heidegger, par la tradition métaphysique. C'est bien sûr Heidegger et son herméneutique de la facticité développée dans les années 20 à Marbourg qui influença considérablement Gadamer sur cette question fondamentale.

15. *Op. cit.*, p. 383. Il faudrait ici enrichir l'approche gadamérienne de l'histoire en la confrontant au travail de Michel de Certeau qui a précisément contribué à accentué le point de vue de l'autre, sa vision, pour aboutir à une véritable "herméneutique de l'autre." Voir, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

16. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 384.

17. *Ibid.*, 384.

18. *Ibid.*, 384.

19. Hans-Georg Gadamer, "L'inaptitude du Dialogue," *Langage et vérité*, Traduit par Jean Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 165.

20. Hans-Georg Gadamer, "Déconstruction et herméneutique," p. 159, dans *La philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996, p. 159. Voir également, Gadamer, "Unterwegs zur Schrift?" (1983) *Gesammelte Werke* 7, Tübingen: J.C.B. Mohr-P. Siebeck, 1985, pp. 258—269.

21. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 83. Pour cette question délicate qui consiste finalement à se demander si Derrida est toujours fidèle à l'archi-écriture, nous renvoyons à Silvano Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1994, p. 138.

22. Hans-Georg Gadamer, "Texte et interprétation," *L'art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, p. 211.

23. *Ibid.*, 211.

24. *Ibid.*, p.212.

25. Jacques Derrida, "Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer), *Revue Internationale de Philosophie*, 151, 1984, p. 342.

26. Dominique Janicaud, "Désarticulation et déconstruction," *La Phénoménologie éclatée*, Paris, Editions de l'éclat, 1998, p. 82: "On devine que le même type d'objection serait élevé contre l'herméneutique de Ricoeur, puisqu'elle entend préserver les mêmes présupposés d'intersubjectivité dialogique et pratique que chez Gadamer et dans la mesure où Ricoeur assume franchement—et tout en repoussant la "tentation hégélienne" et en se dégageant d'une onto-théologie thématique—une reviviscence de la "fonction méta" au sein du projet métaphysique." Voir également, Paul Ricoeur, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 88.

27. Hans-Georg Gadamer, "Et pourtant: puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida)," *L'art de comprendre. Ecrits II*, op. cit., p. 235.

28. *Ibid.*, p. 237.

29. *Op. cit.*, p. 83.

30. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 414.

31. Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre. Ecrits II*, op. cit., p. 213. Gadamer se réfère sur ce point à Chladenius pour qui un auteur ne connaît pas nécessairement le vrai sens du texte; l'interprète peut et doit par conséquent le comprendre plus que lui. Voir *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742, cité par Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 201.

32. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 129—130.

33. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 29.

34. Christian Ferrié, *Pourquoi Lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, Paris, Kimé, 1998, p. 65.

35. Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre. Ecrits II*, op. cit., p. 213.
36. Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Edition établie par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 81.
37. Paul Valéry, *Oeuvres*, tome I, Paris, La Pléiade, 1960, p. 1509.
38. Expression introduite par O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 129. Voir Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 196.
39. Jean Grondin, "La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction," *Archives de philosophie*, 62, 1999, pp. 15—16. C'est une influence discrète de Derrida que l'on peut soupçonner dans la remarque de Gadamer, ajoutée à l'édition de 1986 de *Vérité et méthode*: "Ici on risque constamment de 's'approprier' l'autre dans la compréhension et de le méconnaître dans son altérité." op. cit., p. 321.
40. *Ibid.* Voir sur ce point Gadamer et Carsten Dutt, *Herméneutique-Esthétique-Philosophie pratique*, Traduit de l'allemand par Donald Ipperciel, Québec, Fides, 1988: "...nous devons prendre au sérieux le contact avec l'autre, parce qu'il se trouve toujours des situations où nous n'avons pas raison ou ne finissons pas par avoir raison. A travers le contact avec l'autre, nous nous élevons au-dessus de l'étroitesse de notre propre assurance de savoir. Un nouvel horizon s'ouvre vers l'inconnu." p. 43.
41. Jean Bollack, "Avec ou contre le sens. Pour une herméneutique critique," *Herméneutique: texte, sciences*, Paris, PUF, 1997, p. 112.
42. Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaires de Cristaux de souffle de Paul Celan*, Traduit par Elfie Poulain, Arles, Actes Sud, 1987, p. 13.
43. *Ibid.*
44. Michel Lisse, "Donner à lire," *L'éthique du don. Colloque de Royaumont. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, p. 146.
45. Jacques Derrida: "Une date inscrit cette singularité dans une lisibilité, c'est-à-dire en référence à un calendrier, à des marques en tout cas répétables, qui sont accessibles à tout le monde. Une date ne peut être secrète, n'est-ce pas. Dès lors

- qu'elle est lue, qu'elle fasse référence à un calendrier ou non, elle est immédiatement répétée et, par conséquent, dans cette itérabilité qui la rend lisible, elle perd la singularité qu'elle garde. Elle perd ce qu'elle veut garder. Elle brûle ce qu'elle veut sauver." "Passages—du traumatisme à la promesse," *Points de suspension: entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 391.
46. Jacques Derrida, *Schibboleth—pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, pp. 46—47.
 47. *Ibid.*, p. 83.
 48. *Ibid.*, p. 50.
 49. Hélène Van Camp, *Chemin faisant avec Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 39—40.
 50. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 63.
 51. Jacques Derrida, *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 269.
 52. *Ibid.*
 53. *Ibid.*
 54. Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 46—47.
 55. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 380. Voir plus haut.
 56. Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaires de cristaux de souffle de souffle de Paul Celan*, Traduit de l'allemand par Elfie Poulain, Arles Sud, 1987, p. 13.
 57. *Ibid.*, p. 157.
 58. Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Traduit de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, 1972, p. 8.
 59. *Ibid.*

60. Cette dimension "caressante" n'est pas sans faire écho à l'exigence éthique d'Emmanuel Lévinas. La caresse pour ce dernier est cette modalité d'être avec l'autre qui ne se conçoit pas selon un principe de possession, de saisie et de maîtrise: l'autre n'est plus un objet que je m'approprie ou une liberté que je dois circonvenir pour affirmer la mienne. C'est un être dont le mode d'être consiste à ne jamais se livrer. Cf. Lévinas, *Le temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979, pp. 82—83.

61. Cf. Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, 1997, p. 323.

62. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 290.

63. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 255.

64. Hans-Georg Gadamer, "Déconstruction et herméneutique," *La Avant-propos*, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996, p. 160.

65. *Vérité et méthode*, op. cit., p. 121.

66. Marie-Andrée Ricard, "La théorie gadamerienne de la *mimesis*," *Laval théologique et philosophique*, 53, 1, février 1997, pp. 33—34.

67. Hans-Georg Gadamer, "Philosophie et littérature," *L'art de comprendre. Ecrits II.*, op. cit., p. 179.

68. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 177.

69. Hans-Georg Gadamer, "Déconstruction et herméneutique," *La philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996, pp. 161—162.

70. Il y a incontestablement une "tentation lévinassienne" chez Derrida qui s'exprime à travers ce souci de privilégier l'absoluité d'autrui. Cette tentation est une évolution non négligeable dans la réflexion déconstructrice dans la mesure où Derrida se montrait autrefois particulièrement critique à l'égard de Lévinas et de son rêve "d'une pensée pure de la différence pure"; ce qui lui permettait même d'accorder une certaine légitimité éthique à Heidegger et à sa pensée de l'être: "elle conditionne le respect de l'autre comme ce qui est: autre. Sans cette reconnaissance qui n'est pas une connaissance, disons sans ce "laisser-être" d'un étant (autrui) comme existant hors de moi dans l'essence de ce qu'il est (d'abord dans son

altérité), aucune éthique ne serait possible." "Violence et métaphysique," *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 202.

71. Jacques Derrida, "Accueil, éthique, droit et politique," *Autour de Jacques Derrida, Manifeste pour l'hospitalité*, avec la participation de Michel Wieviorka, sous la direction de Mohammed Seffahi, Grigny, Paroles d'aube, 1999, pp. 148—149.

72. Voir en particulier, Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 241: "Acquise au prix de la double dénégation de l'autonomie du discours normal et du discours poétique, l'esthétisation du langage explique l'insensibilité de Derrida à la polarité tendue qui existe entre la fonction poétique du langage, celle de l'ouverture au monde, et les fonctions prosaïques, intramondaines." Sur le débat qui oppose Derrida et Habermas, voir les analyses de Rainer Rochlitz, "Stratégies apologétiques. Jacques Derrida et le débat philosophique," *Lignes*, revue 9, 1989, pp. 139—150.