

## La définition derridienne de la déconstruction <sup>1</sup>

*Contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction*

À la mémoire d'Ernst Behler, qui a ouvert la voie.

« Or jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois-tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité. Tu perçois du coup l'origine de mes souffrances, puisque cette langue les traverse de part en part, et le lieu de mes passions, de mes désirs, de mes prières, la vocation de mes espérances... »

Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 14.

Jacques Derrida n'est pas le plus grand ami des définitions. Et pour les meilleurs raisons du monde, qui ont tout à voir avec sa hantise des cloisonnements. On a justement dit de son oeuvre qu'elle se faisait « un savant plaisir de défier tout compte et de se vouloir dédalique »<sup>2</sup>. Dans sa « Lettre à un ami japonais » de 1985, Derrida déclarait catégoriquement qu'une définition de la déconstruction était impossible ou à tout le moins peu crédible : « Toute phrase du type 'la déconstruction est x' ou 'la déconstruction n'est pas x' manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse »<sup>3</sup>. C'est que toute 'définition' de la déconstruction se prête elle-même à un exercice déconstructeur, dont on peut au moins dire qu'il consiste à développer une méfiance vis-à-vis des mots, des concepts et des certitudes que nous habitons en rappelant qu'aucun langage n'est innocent, qu'il se compose de décisions, d'exclusions et de « structures » qu'il faut au

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 29 septembre 1997 à l'ouverture d'un colloque sur l'herméneutique et la déconstruction tenu à l'Université de Prague, publiée dans les *Archives de philosophie* 62 (1999), 5-16.

<sup>2</sup> D. Janicaud, *Chronos, Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997, 220.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987, 392.

moins tenter de rendre perceptibles. La déconstruction se caractérise dès lors par « une certaine attention aux structures »<sup>4</sup>, mais même le concept de ‘structure’ apparaît ici suspect, reconnaît Derrida, tant il rappelle la géométrie structuraliste qui cherchait à calquer l’objectivité recherchée dans les sciences exactes. Ce structuralisme s’offre par là-même à la déconstruction, qu’on peut donc associer à un certain « post-structuralisme », suivant une formule que Derrida semble disposé à accepter<sup>5</sup>.

Si elle est ‘post’-structuraliste’, la déconstruction se montre aussi ‘anti-structuraliste’<sup>6</sup> dans la mesure où elle met en question l’objectivisme inhérent au concept de structure. La déconstruction n’est donc pas une méthode ou une opération qui permettrait de tirer au clair des ‘structures’ cachées, ce qui reviendrait à rééditer la logique de l’*Aufklärung* et le ‘dispositif’ métaphysique (la lumière, la sortie hors de l’obscurité, la mise au jour d’éléments simples dont se compose un ensemble, etc.) qui la rend possible. La déconstruction est au mieux un exercice de vigilance, mais qui doit rester indéfinissable.

Pourtant, dans son livre de 1988, *Mémoires pour Paul de Man*, quelques années à peine après avoir écrit et une année après avoir publié sa « Lettre à un ami japonais », Jacques Derrida a lui-même dégainé une définition de la déconstruction: « Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase: *plus d’une langue*.<sup>7</sup> » Il aura ainsi surpris tout le monde, y compris ses plus fervents admirateurs et ses non moins fervents critiques. À la limite, on aurait pu voir dans cette ‘définition’ une provocation de la part de Derrida. Mais non, cette définition, livrée par prétériton (Dieu m’en garde, mais la voici quand même) en 1988, Derrida a la constance de la réitérer, de la signer à nouveau huit ans plus tard (on sait aussi l’importance que Derrida attache à la signature et à la datation), comme pour montrer que la définition risquée n’était pas le fait d’un coup de tête. Dans son livre *Le monolinguisme de l’autre*, il en rappelle le libellé et cite lui-même son propre livre de 1988, comme s’il s’agissait d’un texte canonique. Évoquant dans un texte d’auto-biographie son goût immodéré pour ce qu’on appelle la « déconstruction », il

---

<sup>4</sup> Ibid., 389.

<sup>5</sup> Ibid., 390. Cf. aussi J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, 1992, 225.

<sup>6</sup> Ibid., 389.

<sup>7</sup> *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, 38.

souligne que sa « seule définition jamais risquée, la seule formulation explicite fut un jour, il vaut mieux le rappeler ici, ‘plus d’une langue’ ».8

Cette définition de son travail, Derrida la « risque » à nouveau dans un texte rétrospectif, où il essaie de tirer au clair le dénominateur commun de tous ses efforts disséminés de déconstruction. Je le souligne sans arrière-pensée méchante. Il nous arrive tous de ne comprendre le sens de notre travail qu’après l’avoir complété, et souvent très longtemps après l’avoir livré au public. C’est que toute vérité est en un sens anamnétique : ce n’est qu’après coup que l’on parvient à découvrir le fil conducteur qui nous a toujours guidé. Car comment peut-on s’aviser d’un fil conducteur alors que l’on se laisse guider par lui? Ce serait comme vouloir saisir la lumière qui nous permet de voir. Ce que nous voyons, ce sont toujours les choses, jamais la lumière, encore moins sa source. La chouette de Minerve ne prend toujours son envol qu’au crépuscule.

La définition de Derrida est, ainsi qu’il le reconnaît lui-même, davantage un mot d’ordre qu’une véritable définition. On n’y cherchera pas l’indication d’un genre prochain et d’une démarcation spécifique. Il ne s’agit pas non plus d’une phrase : *plus d’une langue*. On aimerait y entendre au moins, puisqu’il s’agit d’un mot d’ordre, un point d’exclamation, mais qui fait aussi défaut. Et tout, dans cette grandiose définition reste ambigu. Cela va de soi pour le terme de langue, dont on ne sait pas, à la lecture des textes de Derrida qui déploient la pensée de cette définition, s’il s’agit du langage en général, d’une langue particulière (ou d’un idiome) ou encore d’une langue qui n’est pas vraiment langue, qu’il s’agisse d’une impossible langue originaire ou d’une langue presque messianique, selon le désir que formule Derrida à la fin de son livre *Le monolinguisme de l’autre*.

Ce qu’il y a de plus ambigu, c’est sans doute le ‘plus de’, qui possède en français des sens multiples et même contradictoires. Cette pluralité et cette contradiction sont-elles voulues? Regardons-y de plus près. 1) *Plus de* peut avoir un sens de multiplication, quand il veut dire « en plus grand nombre », *more, mehr, más, piú*. « Plus d’une langue » voudrait ainsi dire : il faut plus d’une langue parce qu’une, ce n’est pas, ce n’est jamais assez. La devise de la déconstruction prendrait ici le sens d’un impératif pluraliste. C’est qu’un seul discours ne peut toujours être que réducteur. On reconnaîtra ici le souci anti-

---

<sup>8</sup> *Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine*, Galilée, 1997, *Inseratum*, p. 2.

impérialiste, anti-colonialiste de la pensée de Derrida, son sens aigu, et louable, du décroissement, de la dissémination, de la liberté. Mais ce sens pluraliste, qui n'est pas un relativisme puisqu'il est animé par un sens honorable de la justice et de l'altérité, ne livre pas le seul secret de la formule risquée, car Derrida aurait pu dire « plus de langues » au pluriel, au sens de « plus on en a, mieux c'est », « plus on est de fous, plus on s'amuse », etc. Non, Derrida dit « plus d'une langue », au singulier.

C'est que 'plus de' a un autre sens en français et qui est même antinomique du premier. 2) *Plus de* veut, en effet, aussi dire : 'plus du tout!', 'assez!'. « Plus d'une langue », cela pourrait donc vouloir dire : « si on pouvait s'en passer! », expérience qui traduirait un désarroi vis-à-vis des frustrations que la langue nous cause. C'est qu'en parlant, nous sentons toujours aussi que la langue rate toujours ce qu'elle aimerait pouvoir dire. Cette expérience de la langue comme d'un cloisonnement est aussi excellemment derridienne. Pour dire vraiment tout ce qui voudrait être dit, il faudrait *à la limite* se passer de la langue, puisque celle-ci nous enferme dans des ordres, des schèmes, qu'il est souvent impératif de déconstruire. C'est en cela que la formule de Derrida est aussi l'emblème de sa déconstruction : il faut se méfier des catégories toutes faites du langage, de la syntaxe, de la grammaire, du semblant de présence qu'elle nous assène afin de rester attentif à ce que la langue n'arrive pas à dire, à l'indicible, à l'illisible, au silence, à la 'vie', pourrait-on dire, qui n'arrive pas à se faire langue. Ce sens de la définition de Derrida pourrait faire écho au poème de Celan, cité dans *Schibboleth* : [...] « *es wandert überall hin, wie die Sprache, / wirf sie weg, wirf sie weg, dann hast du sie wieder* », « il émigre partout comme la langue, rejette-la, rejette-la, et tu l'auras de nouveau. »<sup>9</sup>

S'il faut plus d'une langue dans l'espoir d'échapper aux évidences et aux diktats d'une langue particulière, c'est au sens d'une nouvelle attention à la parole, que suggère peut-être un troisième sens du quantitatif 'plus de' : 3) « Plus d'une langue », cela peut aussi vouloir dire qu'il faut se montrer attentif à tout ce qui se sédimente dans un événement de langue, au sens pulpeux, par exemple, où l'on dit que l'on tire 'plus de' jus d'une orange. « Plus d'une langue » signifierait ici qu'il faut s'avoir prêter l'oreille à tout ce qui se produit, sans toujours être visé, dans l'événement d'un discours, car « la

---

<sup>9</sup> *Schibboleth*, Paris, Galilée, 54.

parole dit toujours autre chose encore que ce qu'elle dit ». <sup>10</sup> Cette présence de l'autre dans le discours correspond à ce que l'on pourrait appeler le sens *allégorique* de la formule derridienne. La langue en dit toujours plus que ce qu'elle prétend dire. C'est pourquoi il faut toujours aussi savoir entendre plus que ce qui est dit, entendre ce qui n'est dit que de biais, ce qui est dit sans être dit, par préterition, etc. C'est cette plus-value du discours que veut mettre en évidence la déconstruction, qui assume en cela l'héritage de la psychanalyse, mais aussi celui de l'herméneutique allégorique.

Bien entendu, les trois ententes du *plus de* - que j'appellerai ici, pour les besoins de l'exposition, les sens pluraliste (multiplions les langues), anarchique (une langue, c'est déjà trop) et allégorique (l'attention au non-dit) - sont solidaires, malgré l'antinomie sémantique de surface : c'est parce qu'une langue ne remplit jamais la promesse du dire qu'elle porte qu'il faut plus d'une langue. Plus on multiplie les langues, ou les possibilités de la langue, mieux on s'avise des *limites* de la langue comme telle. Le pluralisme n'est que l'envers de la douleur que nous inflige une langue particulière, qu'il s'agisse d'un idiome ou de la « langue de la métaphysique ».

C'est peut-être cette *souffrance langagière* qui représente l'expérience la plus fondamentale pour Jacques Derrida et sa pensée de la déconstruction (comme l'atteste le texte cité en exergue). Dans ses derniers écrits, à force peut-être d'avoir plus ou moins échoué à la rendre communicable par des concepts ou des essais, Derrida s'est résigné à en offrir une explication autobiographique, qui n'explique pas tout, bien sûr, mais dont l'auteur a lui-même signifié l'importance en recourant lui-même aussi systématiquement au style augustinien, rousseauiste, de la confession <sup>11</sup>. Derrida s'y décrit lui-même (même s'il possède une conscience très fine des limites de toute description identitaire <sup>12</sup>) comme un juif algérien, mais qui s'est très tôt trouvé coupé, privé de sa double origine, juive et arabe. Sans que cela ne lui ait été expressément interdit, les modes de la censure sont toujours plus subtils, il n'a jamais pu parler ou habiter les langues de ses « ancêtres » (l'arabe et l'hébreu). La seule langue qu'il ait apprise et habitée aura été le français. Il y

---

<sup>10</sup> *Mémoires pour Paul de Man*, 56.

<sup>11</sup> Cf. aussi J. Derrida et J. Bennington, *Derridabase*, Paris, Seuil, 1991; J. DERRIDA et Catherine MALABOU, *La contre-allée*, La Quinzaine littéraire/Louis Vuitton, Paris, 1999.

<sup>12</sup> *Le monolinguisme de l'autre*, p. 53: « Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phatasmatique, de l'identification. »

habite, mais sans s'y sentir tout à fait chez lui. D'où son constat de départ, qui n'est contradictoire qu'en apparence : « je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne »<sup>13</sup>. C'est que la seule langue qu'il connaisse, qu'il aime, a toujours été la langue de l'autre, celle qui lui a été « imposée » de l'extérieur. Mais d'un extérieur qui s'est métamorphosé en un intérieur, puisqu'il s'agit de la seule langue qu'il puisse effectivement parler. Par son éducation, sa scolarité et son métier d'écrivain et de professeur, il est même devenu un grand écrivain français, mais il a toujours ressenti que son monolinguisme français demeurerait par ailleurs la langue de l'autre, celle de la métropole coloniale. Tous les provinciaux (et qui ne l'est pas?) se reconnaîtront dans la description derridienne, à cette différence près peut-être que Derrida s'est lui-même parfaitement identifié à la puissance coloniale sur le plan de la langue, reniant ses propres origines « honteuses », de juif et de pied-noir. Il l'avoue même avec une certaine vergogne, mais qui a au moins la vertu de la candeur : « Je n'en suis pas fier, je n'en fais pas une doctrine, mais c'est ainsi : l'accent, quelque accent français que ce soit, et avant tout le fort accent méridional, me paraît incompatible avec la dignité intellectuelle d'une parole publique. (Inadmissible, n'est-ce pas? Je l'avoue.) [...] À travers l'histoire que je raconte et malgré tout ce que je semble parfois professer d'autre part, j'ai contracté, je l'avoue, une inavouable mais intraitable intolérance : je ne supporte ou n'admire, en français du moins, et seulement quant à la langue, que le français pur »<sup>14</sup>. La « contradiction » est manifeste, même si elle est peut-être supportable, au sens où Derrida a dit qu'il fallait parfois « endurer » des apories<sup>15</sup>: si Derrida se veut, dans tout ce qu'il dit professer, pluraliste, tolérant, sensible au pétrin d'autrui, il cesse de l'être quand il s'agit de « sa » langue, même s'il ne s'agit pas de la sienne.

On pourrait ne voir dans ces aveux que des détails biographiques sans conséquence. Je pense qu'ils nous aident, au contraire, à comprendre la motivation philosophique de la pensée de la déconstruction. Même si le cas personnel de Derrida peut apparaître assez extrême (un juif algérien qui a été condamné à n'apprendre que le français, et un français si pur qu'il n'en tolère lui-même aucun autre), le monolinguisme de l'autre décrit une condition

---

<sup>13</sup> *Le monolinguisme de l'autre*, p. 13. La première apparition de cette thématique chez Derrida remonte à un entretien de 1986, repris dans J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, 217 s.

<sup>14</sup> *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 78.

<sup>15</sup> Cf. J. Derrida, *Apories*, Galilée, 1996.

universelle : chacun a appris une langue, mais qui reste quelque part aussi toujours celle de l'autre. La langue que nous parlons n'est jamais tout à fait la nôtre, elle vient toujours de ceux qui nous l'ont apprise, que nous imitons lorsque nous nous mettons nous-mêmes à parler, *comme si* elle était la nôtre, jusqu'à une identification presque entière. C'est qu'elle n'est jamais totale, rappelle avec justesse Derrida. L'épreuve des limites du langage, face à la souffrance, à la mort, mais aussi dans la joie, nous rappelle que le vouloir-dire doit se plier à des préschématisations qui ne peuvent jamais rendre la particularité de toute expérience véritable. Toute la philosophie de Derrida a assez parlé des visages de cet indicible (Auschwitz en étant le rappel le plus puissant) pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici.

L'épreuve du monolinguisme de l'autre est donc universelle en ce qu'elle traduit l'aliénation essentielle à la condition langagière de l'homme, même si et d'autant qu'elle n'est pas ressentie comme telle : parler, c'est se conformer, donc se résigner aux jeux de langage qui nous sont imposés, c'est oublier ce que toute expérience a d'insondable et d'indicible. Et ce monolinguisme ne se limite pas au langage. Derrida soutient qu'il est le propre de toute culture. Toute culture nous est inculquée de la même façon : telle science, tels classiques, tel canon, telle bienséance, telle *correctness*, etc. En termes heideggériens, il y a du *Gerede*, du « on » en toute culture. Derrida parle, lui, de « la structure coloniale de toute culture »<sup>16</sup>. Toute culture dresse ses interdits, ses cadres, ses normes, sa violence. Souvent cette « terreur » de la culture<sup>17</sup> est librement assumée, et Derrida avoue s'y être lui-même identifié pour ce qui est de la pureté de la langue française.

L'essentiel pour Derrida est de savoir préserver la mémoire de cette « terreur » et de ce qu'elle réprime, savoir tout ce qui n'est pas elle. C'est là sans doute l'éthique de la déconstruction et qui tient au respect de l'altérité, même si, ce qui est plus important encore, elle n'arrive pas à se dire. Beaucoup plus que de Heidegger, la déconstruction derridienne de la métaphysique semble s'inspirer ici de Levinas<sup>18</sup>. En parlant de son écriture

---

<sup>16</sup> *Le monolinguisme de l'autre*, p. 69.

<sup>17</sup> Cf. *Le monolinguisme de l'autre*, p. 45: « Il y a, douce, discrète ou criante, une terreur dans les langues, c'est notre sujet ».

<sup>18</sup> Dette honorablement reconnue dans le dernier ouvrage de J. Derrida: *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997. On confrontera à cet égard la déférence dont Derrida a toujours fait preuve face à Levinas avec le ton beaucoup plus caustique qu'il affecte dans les essais de déconstruction qu'il a consacrés à Heidegger. Il est à noter que cette dette envers la « destruction » pratiquée par Levinas fut aussi très tôt reconnue chez

déconstructrice et de sa méfiance envers les lieux communs du langage (ou de « la » métaphysique), Derrida a justement parlé d'une « anamnèse du tout autre »<sup>19</sup>. La déconstruction se veut par là le rappel impossible d'un oubli, celui de l'aliénation essentielle à tout langage, à toute culture. Elle explique aussi la critique derridienne de l'intelligibilité (métaphysique), mais aussi de toute définition : l'intelligible ne s'élève que sur le fond d'une obscurité plus tenace, plus fondamentale encore, fût-elle et dût-elle demeurer à jamais (et par définition) insaisissable. La déconstruction se veut le mémorial de cette violence immémoriale, de cette injustice infligée à l'altérité.

Il n'est donc pas surprenant que la déconstruction se soit montrée hostile à une pensée qui se proclame « herméneutique », s'il est vrai que l'herméneutique se définit comme art de la compréhension. Pour la déconstruction, l'herméneutique apparaît *a priori* irrecevable puisqu'elle présupposerait d'emblée l'intelligibilité. Le projet même de la compréhension cacherait lui-même un oubli de la blessure originale du langage et parler d'un art de la compréhension, ce ne serait que porter à son comble le projet d'intelligibilité ou, en termes heideggériens, l'oubli de l'être, dans ce qu'il a de fulgurant, de terrifiant et d'indicible. À chaque fois que Derrida parle d'herméneutique, c'est d'ailleurs presque toujours pour y dénoncer une volonté d'exhaustion du sens, une entreprise de « totalisation interprétative »<sup>20</sup>. Toute la déconstruction pourrait même se comprendre, ou se définir, encore une fois, comme une entreprise d'« éradication du principe herméneutique »<sup>21</sup>. Il est donc compréhensible qu'entre la déconstruction et l'herméneutique, le dialogue ait toujours été difficile, sinon impossible.

Provenant de la tradition herméneutique, essentiellement de Heidegger et Gadamer, j'avoue toutefois de m'être jamais reconnu dans la description de l'herméneutique que semble présupposer Derrida. N'est-ce pas Derrida lui-même qui se rend coupable d'une « totalisation interprétative » lorsqu'il parle ainsi d'herméneutique? Il se pourrait, en effet, que l'herméneutique se caractérise moins par un projet d'intelligibilité totale que par une attention à

---

Derrida. Cf. notamment J. Derrida, « La 'Différance' », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du samedi 27 janvier 1968, 94 : « La pensée de la différence implique toute la critique de l'ontologie classique entreprise par Levinas ».

<sup>19</sup> *Le monolinguisme de l'autre*, p. 117.

<sup>20</sup> Cf. par exemple *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 50.

<sup>21</sup> *Ibid.*



l'indicible, mais qui cherche à se dire. Lorsque l'herméneutique affirme que tout discours doit être compris comme réponse à une question, c'est pour se mettre à l'écoute de la souffrance essentielle qui se consume en amont du langage et dans la trame du langage lui-même. Remonter en-deça du langage, ou d'une expression, pour en comprendre le sens, ce n'est pas retrouver la pureté d'un vouloir-dire, mais prêter l'oreille à la détresse de tout dire, à l'urgence qui se cherche dans les termes mêmes où elle s'abîme.

L'herméneutique est le rappel de la déhiscence qui se creuse entre le vouloir-dire et le dire, entre les mots qui nous arrivent, comme d'un autre, et ce que nous aimerions pouvoir dire, mais sans y être jamais capables. Les mots que nous balbutions ne sont jamais ceux que nous aurions dû dire<sup>22</sup>. La langue - pourtant la seule que nous ayons - y est si impuissante que nous aimerions dire : plus d'une langue! Ca ne sert presque à rien de parler, on n'y arrivera jamais.

C'est cette différ $\bar{a}$ nce qui a toujours intéressé l'herméneutique. Le sens dans lequel nous sommes et que nous habitons est en même temps un non-sens, un sens jeté, dans les termes de Derrida, le sens de l'autre, où nous ne nous retrouvons jamais intégralement, même si nous acceptons, pour le bien de la vie en commun, ses conventions, ses convenances, ses canons, ses tartuferies, mais dont toutes les transgressions réussies, poétiques entre autres, nous arrachent comme un sourire de victoire. Ce qui intéresse l'herméneutique de la « facticité », ce n'est pas un fait, une donnée ultime, disons une particularité que l'on pourrait opposer à l'universalisme de la logique ou de la métaphysique, mais ce que je serais tenté d'appeler en un français bien impur la « jectité » essentielle de tout sens, sa *Geworfenheit* irrécupérable. Car c'est cette « jectité » que Heidegger oppose à l'intelligence traditionnelle de la subjectivité, du *subjectum*, de l'*hypokeimenon* entendu comme substrat permanent de la compréhension. Toute idée de permanence et de fondement dernier repose, en effet, sur un déni de la jectité première. C'est ainsi, dit Heidegger, que le *Dasein* lui-même est d'abord là mais sans y être. Il parlera

---

<sup>22</sup>Sur cette intelligence herméneutique du langage, que je ne peux reprendre ici, je dois renvoyer à mes travaux antérieurs sur *L'universalité de l'herméneutique*; « L'intelligence herméneutique du langage », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, 253-269. Je dois admettre aujourd'hui que ces travaux avaient sans doute aussi été un peu marqués par la pensée de Derrida, ce que la rhétorique 'anti-herméneutique' de la déconstruction m'empêchait cependant de reconnaître.

ici d'un *Wegsein* essentiel<sup>23</sup>, d'un être-ailleurs du *Dasein* qui, tout en y étant condamné, ne peut pas souffrir d'être là et qui ne l'est le plus souvent que sur le mode de l'absence à soi. C'est ainsi que le *Dasein* se trouve irrécupérablement jeté dans une langue et une culture qui sont toujours celles de l'autre, même lorsqu'il les a lui-même assimilées. Lorsque Heidegger rappelle que la compréhension est à entendre au sens d'un « savoir s'y prendre », d'un « s'y entendre à », il est clair qu'il s'agit d'un pouvoir-être qui abrite une impuissance essentielle<sup>24</sup>. La compréhension s'érige toujours sur un fond d'incompréhensibilité. C'est parce que je ne m'y retrouverai jamais tout à fait dans l'existence que je me tire d'affaire en m'engloutissant dans des directions de sens qui sont autant de possibilités provisoires de mon être dans le temps. En forçant le trait, mais à peine, on pourrait dire que si le *Dasein* est fondamentalement un être de compréhension, c'est, à la racine, parce qu'il ne comprend rien du tout. Toute compréhension n'est toujours qu'un projet et que provisoire. Elle est un savoir-s'y-prendre dans une situation qui ne sera jamais tout à fait maîtrisée. C'est ici qu'il faut entendre la part d'hermétique dans le terme d'herméneutique : ce qu'il s'agit de comprendre, c'est ce qui est d'emblée rétif à la compréhension. L'herméneutique n'est pas le nom d'un projet philosophique qui aspire à l'intelligibilité absolue, mais celui d'une vigilance de la pensée qui repose sur son absence. En tant que mémoire de l'immémorial, anamnèse du tout autre, le monolinguisme de l'autre ressortit encore à cette radicalisation de la *jectité*.

C'est ainsi que pour l'herméneutique, la compréhension procède de cette indomptable *jectité*. Il n'y a pas d'intelligibilité sans oubli, pas de projet herméneutique sans reconnaissance préalable de l'herméticité irréductible de ce que l'on prétend comprendre et apprivoiser. Remonter du dire à son vouloir-dire, c'est retrouver la détresse essentielle que le monolinguisme du dire ne fait toujours que recouvrir. En ce sens, la déconstruction et l'herméneutique parlent une seule et même langue, celle, impossible, de l'autre. Une seule langue n'y suffirait jamais.

---

<sup>23</sup>Cf. à ce sujet « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », dans J.-F. COURTINE (dir.), *Heidegger 1919-1929. De L'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, 179-192.

<sup>24</sup> Cf. M. Heidegger, GA 28 : *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997, 37: « Alles Können, das sich fraglich ist, ist in sich endlich, durch ein Nicht-Können mitbestimmt » (cf. *ibid.*, 234).

Cette caricature est peut-être utile à la déconstruction, mais l'herméneutique n'a jamais prétendu que tout était compréhensible et dicible, mais plutôt que nous cherchons à comprendre parce que nous sommes aussi brutalement confrontés à l'incompréhensible, de la mort et du mal. C'était cela la thèse de l'universalité de l'herméneutique dans *Vérité et méthode* : comprendre, ce n'est pas subsumer des instances particulières ou des concepts sous des notions plus universelles, c'est seulement rechercher des mots pour articuler un à-dire. L'intuition fondamentale de *Vérité et méthode* était qu'il n'y a de compréhension que dans la mesure où il y a effort de mise en langage : « l'être qui peut être compris est langage ». La linguisticité essentielle de la compréhension voulait dire ici qu'il n'y a pas de pensée ou de compréhension avant le langage, mais que la compréhension n'est toujours rien d'autre qu'une recherche de mots pour ce qui cherche à être dit. On ne peut parler de l'incompréhensible ou de l'indicible pour crier l'incurie des mots face à l'énormité de l'à-dire, lequel reste dès lors envisagé dans l'espace d'une compréhension et d'une dicibilité possibles, même si elle ne sera jamais atteinte.

L'herméneutique n'avait donc pas besoin que la déconstruction lui rappelle qu'il y a des limites à la compréhension et au langage. Elles composent déjà, ces limites, l'inspiration même de l'herméneutique de la facticité. Mais la déconstruction visait plus juste lorsqu'elle mettait en question l'assimilation de la compréhension herméneutique à une application, voire à une appropriation de l'autre. C'est, en effet, à partir du concept d'*applicatio*, que Gadamer disait emprunter<sup>25</sup> à l'herméneutique piétiste, que Gadamer éclairait la finitude de la compréhension dans *Vérité et méthode*: je ne comprends que dans la mesure où je parviens à me retrouver dans l'autre, que j'arrive par là même à comprendre, c'est-à-dire à traduire dans *mon* langage. Mais cette compréhension entendue comme appropriation ou traduction ne fait-elle pas violence à l'altérité même de l'autre? N'y a-t-il pas en toute volonté de connaissance, comme l'écrivait Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal* (aphorisme 239) une goutte de cruauté? Chercher à

---

<sup>25</sup> Gadamer se réclamait, en effet, dans *Vérité et méthode* (Seuil, 1996, p. 329; GW, t. 1, p. 313) de la *subtilitas applicandi* dont aurait traité le piétiste J. J. Rambach. S'il est question de l'*applicatio* à la fin du livre IV des *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) du long traité de J. J. Rambach (p. 804-822), il demeure que l'expression même de *subtilitas applicandi* ne se trouve pas dans son traité. Cf. sur ce point les éclaircissements de mon *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, 153-154.

« comprendre » l'autre, comme s'il s'agissait de s'emparer de lui, n'est-ce pas justement manquer sa spécificité? En forme de paradoxe : chercher à comprendre l'autre, n'est-ce pas *par là-même* renoncer à le comprendre? C'est-à-dire renoncer à l'entendre dans ce qu'il a d'irréductible et dans un propre qui résiste à toute appropriation?

Pour Gadamer, cette ouverture sur l'autre reste encore une tentative de compréhension. Mais il se pourrait que la critique de Derrida ait conduit le dernier Gadamer à une précision, si ce n'est à une révision de son concept de compréhension. Dans ses derniers écrits, rassemblés dans l'édition monumentale 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<sup>26</sup>. 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<sup>27</sup>. Comprendre revient ici, selon son acception herméneutique originaire, à une ouverture sur l'autre et ses raisons. Si la compréhension est encore une application ou une appropriation, c'est seulement parce qu'elle est aussi *réponse* à l'interpellation de l'autre. Mais cette réponse est, en son principe, désappropriante, découverte de l'inédit, de l'inespéré.

---

<sup>26</sup> Comme on l'a suggéré plus haut, c'est donc l'influence discrète de Derrida que l'on peut soupçonner dans la remarque importante de Gadamer, ajoutée à l'édition de 1986 de *Vérité et méthode* (p. 321, là où il est justement question de la « fonte des horizons ») : « Ici on risque constamment de 's'approprier' l'autre dans la compréhension et de le méconnaître dans son altérité ».

<sup>27</sup> Cf. par exemple l'interview avec la *Süddeutsche Zeitung* du 10.11. 2. 1990 (= *Information Philosophie* 1991, cahier 3, p. 27), plus récemment encore : « Un entretien avec Hans-Georg Gadamer », dans *Le Monde* du 3 janvier 1995. La formule récente fait écho au texte de l'*Alternative* de Kierkegaard que Gadamer a toujours aimé citer : « Sur ce qu'il y a de consolant à savoir que l'on a toujours tort face à Dieu » (cf. H.-G. Gadamer, *Ges. Werke*, t. 10, p. 70; *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, p. 30, 167, et passim.; tr. fr. *L'Héritage de l'Europe*, p. 23, 151). Le rapprochement entre les deux formules est aussi suggéré par H.-G. Gadamer dans *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, p. 109. - La reconnaissance du bien-fondé de l'autre reprend aussi un motif rationaliste de Leibniz, exprimé dans sa célèbre lettre à Placcius de 1696 : « j'approuve presque tout ce que je lis » (pour l'original latin, cf. G.G. Leibniz, *Opera omnia*, ed. Dutens, Genf 1768, t. VI, Lettre Nr. 48, p. 64 : « Mirum dictu: probo pleraque, quae lego, etiam apud alios, nedum apud te. Mihi enim, gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant, aut defendunt. It rara sunt, quae mihi legenti displiceant; etsi alia plus aliis placeant. »), cité par Gadamer dans ses *Ges. Werke*, t. 2, p. 192 et dans *Das Erbe Europas*, p. 168; tr. fr. *L'Héritage de l'Europe*, p. 151. Voir à ce sujet mon étude sur « Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik », dans Manfred BEETZ und Giuseppe CACCIATORE (Dir.), *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2000, 3-16.

De même, Gadamer a beaucoup moins parlé dans ses derniers écrits de l'universalité du langage que des « limites du langage »<sup>28</sup>. L'expérience fondamentale d'une herméneutique de la finitude n'est plus tellement celle de la dicibilité essentielle de la compréhension que celle des limites du dit. Le « principe suprême de l'herméneutique philosophique », écrit aujourd'hui Gadamer, est « que nous n'arrivons jamais à dire ce que nous aimerions dire »<sup>29</sup>.

On ne se prononcera pas ici sur l'évolution de la pensée de Gadamer, mais il est clair que ces formules, dans leur solennité même (« l'âme de l'herméneutique... », « le principe fondamental de l'herméneutique philosophique... »), laissent apparaître de nouveaux accents dans l'herméneutique de la finitude. Il se pourrait que cette insistance sur les limites du langage et la révision du concept de compréhension soient le fruit, méconnu, du dialogue entre l'herméneutique et la déconstruction. Le dialogue entre Gadamer et Derrida n'en aura donc pas été un de sourds, comme si un dialogue qui en est vraiment un pouvait laisser subsister la surdité. Tout dialogue, lors même que ses interlocuteurs paraissent camper sur leurs positions, finit par laisser des traces. Il est par « définition » ouverture sur l'autre, recherche d'une langue qui soit autre que la nôtre. « Plus d'une langue » est donc une définition ou une devise dans laquelle l'herméneutique peut aussi se reconnaître. Une seule, encore une fois, ne suffirait jamais.

---

<sup>28</sup> Voir à ce sujet son essai emblématique de 1985 sur « Les limites du langage », GW, t. 8, 350-361; tr. fr. *La philosophie herméneutique*, 169-184. Sur la rencontre entre Gadamer et Derrida à Paris en 1981, voir mon ouvrage *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 340 ss.

<sup>29</sup> H.-G. Gadamer, « L'Europe et l'oikoumène », GW, t. 10, 274; tr. fr. *La philosophie herméneutique*, 1996, 230. Cf. aussi l'entretien de G. Kühne-Bertram et F. Rodi avec Gadamer, sous le beau titre « Die Logik des verbum interius », *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997-98), 19-30.