

Interpréter des passages douteux : réponse à une critique de la déconstruction

難解な文章の読解問題における脱構築側に対する擁護

Philip M. ADAMEK

アブストラクト

もしテキスト、文章、節、語句、又は単語に確固たる文脈がない場合、それらはどのように理解されるのでしょうか。本研究は、この果てしない読解の問題が、二つの異なる解釈論の伝統である、解釈論と脱構築の間の論争について判断を下す手段として用いられるという考えを土台としています。元来のように聖書的であろうが、現代のように哲学的であろうが、解釈学は、「難解なテキスト (*ambigua*)」を人々に理解させる手段を求めることによって、頻繁に正当化されてきました。40年以上も脱構築の旗手として名高いジャック・デリダもこの解釈の問題に言及しています。更に、デリダは彼の難解なテキストに対するアプローチを、解釈学のアプローチと区別する試みをしています。解釈の問題について2つの伝統を対比させることによって、次のような結論に到達しました。つまり、著名な解釈学の歴史学者であるジョン・グロンダンによって行われた脱構築への批判は、デリダの著書に対する彼の理解不足を露わにすることになりました。脱構築は、解釈論に対する伝統的な仮説、特に意味を決定する際の著者の意図が果たす役割を批判する点において重大な問題を残しています。

I. Entrée en matière

Comment arrive-t-on à comprendre des textes, des passages, des phrases ou des mots qui n'ont pas de contexte assuré ? La présente étude repose sur le postulat que ce vieux problème de lecture se présente, aujourd'hui, comme un axe autour duquel circulent l'herméneutique et la déconstruction, discours qui restent apparemment étrangers, voire hostiles l'un à l'autre. Qu'elle soit biblique, comme à ses origines, ou philosophique, l'herméneutique s'est souvent justifiée en faisant appel à la nécessité d'une méthode permettant de comprendre des « passages douteux » (*ambigua*), telle une phrase écrite en marge d'un texte et sans lien évident avec celui-ci. Il nous paraît hautement significatif que Jacques Derrida, dont le nom est intimement lié à la déconstruction depuis plus de quarante ans, a lui-même abordé ce problème de lecture. De plus, Derrida s'efforce de démarquer son approche du problème d'avec celui de l'herméneutique traditionnelle. Ainsi, il nous semble à la fois légitime et nécessaire de nous interroger sur ce problème à l'aide de ces deux courants dominants de pensée afin d'initier un véritable dialogue entre ceux-ci, au moment où d'aucuns

regrettent justement son absence.¹

Dans les remarques d'ouverture d'*Eperons : Les Styles de Nietzsche*,² Jacques Derrida paraît fournir un cas «exemplaire» du type de lecture qu'il recommande : il s'interroge sur une phrase de Nietzsche, isolée, trouvée dans les marges de textes inédits. Le procédé de Derrida donne à croire qu'à force de considérer le cas «exemplaire» que représente la phrase «J'ai oublié mon parapluie», on arrive à apprécier les enjeux théoriques qui le précèdent.

On est tenté de voir en ce procédé la mise au jour d'une sorte de *clef de lecture*, notion depuis longtemps thématique dans de nombreuses herméneutiques. Comme on le verra, une telle clef n'est pas sans rapport avec la question du style telle que Derrida l'aborde, car loin d'apporter une simple «solution», la clef de lecture sert aussi bien à révéler un texte d'une manière qui se veut exigeante. Elle est donc moins une réponse toute faite aux questions interprétatives qu'une manière de retarder toute compréhension qui se veut hâtive. C'est donc une sorte de séduction destinée aux esprits patients. Or une telle séduction ne se ferait sentir comme telle si elle ne soulevait pas sa propre question.

En l'occurrence, comment situer la phrase de Nietzsche dans le texte de Derrida ? La phrase sert-elle d'exemple ? Si oui, de quoi ? La réponse simple est que la phrase témoigne d'une certaine «indécidabilité» dont toute l'œuvre de Nietzsche serait marquée. Il s'ensuit qu'on devrait tenir compte chez Nietzsche d'une telle «indécidabilité» au moins quant aux questions du style en général ou de la «femme».

Or on voit que dans la section traitant de cette phrase isolée, Derrida poursuit une polémique contre une certaine herméneutique. Dans une phrase sur laquelle on reviendra à l'instant, Derrida dit que la phrase peut «détourner» une «méprise herméneutique». Les enjeux sont donc plus grands. Il importe donc qu'on s'interroge sur les raisons de cette polémique. En tant que passage à une polémique, la phrase est-elle *viable* ?

Poser cette question exige qu'on sache où peut mener ce «passage isolé» (afin qu'il ne soit pas isolé entièrement). On le verra : les chemins pris, que ce soit par Derrida ou par tel herméneute, se divisent de manière éclatante. On y rencontrera une certaine herméneutique, puis la question des «passages douteux» à laquelle cette herméneutique est censée répondre. Les notions d'un

¹ Cf. L'avis de Jean Grondin : «La confrontation entre Gadamer et [Jacques] Derrida [qui] eut lieu à l'occasion d'un colloque organisé par [sic] l'Institut Goethe de Paris en avril 1981 [...] ressemblait plutôt à un dialogue de sourds», *L'Universalité de l'herméneutique*, préface de Hans-Georg Gadamer, PUF, 1993 (désormais *UH*). D'autres analysent ce «non-débat» dans le recueil de textes intitulé *Déconstruction and Dialogue : The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, 1989.

² Derrida, Jacques, *Spurs : Nietzsche's Styles / Eperons : Les styles de Nietzsche*, édition bilingue, traduction par Barbara Harlow, The University of Chicago Press, 1979 (édition originale, Flammarion, Paris, 1978), désormais abrégé par le sigle *E*. Voir aussi, Derrida, *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1994.

dialogue et d'un discours «intérieurs» seront saisies au passage. Ainsi passera-t-on au-devant de la polémique qui depuis des années occupe le devant de la scène baptisée «*Deconstruction et Dialogue*».

II. Derrida, critique de l'herméneutique

«J'ai oublié mon parapluie» est-elle un exemple ? Si oui, de quoi ? On pourrait penser que la question trouve une réponse suffisante et définitive lorsque Derrida lui-même parle des interprétations simplifiées de l'œuvre nietzschéenne :

Dans les cas les plus sommaires, la simplification revient à isoler les énoncés violemment anti-féministes de Nietzsche (dirigés d'abord contre le féminisme réactif comme figure spéculaire du philosophe dogmatique et d'un certain rapport de l'homme à la vérité), de les arracher (éventuellement en me les attribuant, mais peu importe) à tout le mouvement et à tout le *système* [nous soulignons] que j'essaie de reconstituer. Plus sommairement encore, on a parfois réagi, sans voir plus loin que le bout des formes phalliques qui font saillie dans le texte, à commencer par celles du style, de l'éperon ou du parapluie sans tenir compte de ce qu'il y est dit de la différence entre style et écriture ou de la complication bisexuelle de ces formes et d'autres. D'une manière générale, c'est ne pas lire, et j'irai jusqu'à dire ne pas lire la syntaxe et la ponctuation de telle ou telle phrase, que d'arrêter le texte sur une position, une thèse, un sens ou une vérité. Cette méprise herméneutique, cette méprise de l'herméneutique, c'est ce que devrait déjouer l'envoi final du «j'ai oublié mon parapluie.»³

Il est donc question pour Derrida de révéler une méprise herméneutique. Selon lui, la phrase isolée sert d'exemple de l'indécidabilité; par là même elle témoigne de l'échec inévitable de la démarche herméneutique : «Renonçant ici à traiter du très grand nombre de propositions sur la femme, je tenterai d'en formaliser la règle, de les ramener à un nombre fini de propositions typées et matricielles. *Puis je marquerai la limite essentielle d'une telle codification et le problème de lecture qu'elle détermine*».⁴

Résumons ce «problème de lecture» et considérons la «solution» que Nietzsche aurait proposée. Quelle aurait été *l'intention* de Nietzsche lorsqu'il brosse ce portrait de femme ? Soit il méprise les femmes, soit il milite contre leurs oppresseurs de manière provocante. Toutefois, conclut Derrida, il «s'est bien gardé de la dénégation précipitée qui consisterait à élever un discours simple contre la castration et contre son système. Sans parodie discrète, sans stratégie d'écriture, sans différence ou

³ «Chorégraphies», 101-102, texte résultant d'un échange de lettres avec Christie V. McDonald et rassemblé dans *Points de Suspension : Entretien*, J. Derrida, Editions Galilée, 1992.

⁴ *E*, 94. Les italiques nous permettent de souligner le texte.

écart de plumes, sans le style, donc, le grand, le renversement revient au même dans la déclaration bruyante de l'antithèse». ⁵ C'est donc par le biais du *style* que Nietzsche aurait échappé aux thèses et anti-thèses et se serait soustrait à une codification simpliste :

Pour que ces trois types d'énoncé forment un code exhaustif, pour qu'on tente d'en reconstituer l'unité systématique, il faudrait que l'hétérogénéité parodique du style, des styles, soit maîtrisable, et réductible au contenu d'une thèse. Il faudrait d'autre part, mais ces deux conditions sont indissociables, que chaque valeur impliquée dans les trois schèmes soit *décidable* dans un couple d'opposition, comme s'il y avait un contraire pour chaque terme : par exemple, pour la femme, la vérité, la castration. ⁶

Pour Derrida, alors, Nietzsche aurait créé un «système» de valeurs «indécidables» et non-systématisées. Pour montrer que l'isolation des thèmes mène nécessairement à méconnaître ce que l'œuvre nietzschéenne offre de singulier et d'irréductible, Derrida souhaite mettre en valeur l'indécidabilité des formulations nietzschéennes sur la femme. A ce titre, la phrase trouvée dans les marges d'un texte inédit de Nietzsche, isolée, serait un énoncé dont les significations «indécidables», voire hétérogènes, se multiplient sans l'aide d'un vouloir-dire ou d'un thème reconnaissables. Or le mot «système» n'implique pas une totalité homogène dont les parties dépendent les unes des autres et convergent vers un but commun. Au contraire, il renvoie à l'ensemble des différents énoncés qu'une lecture attentive peut déceler, même si ces énoncés se révèlent contradictoires ou hétérogènes les uns par rapport aux autres. En somme, la méprise herméneutique serait liée à la volonté de faire disparaître l'hétérogénéité du système.

Dans *Eperons : Les Styles de Nietzsche*, les pages consacrées au «parapluie de Nietzsche» pourraient sembler sans rapport avec les questions de la femme et du style dans l'œuvre nietzschéenne. A la différence des énoncés nietzschéens sur la femme, la phrase isolée ne se prête pas à une analyse de la syntaxe ou de la ponctuation. Qui plus est, la phrase n'offre aucune thèse évidente ; elle n'est pas composée de termes qui forment un couple d'opposition. Au lieu de présenter un choix entre thèse et anti-thèses, comme il le fait pour résumer les lectures simplifiées concernant la question de la femme, Derrida propose toute une série d'interprétations, sans trancher la question. Et même : «Nietzsche a encore pu disposer d'un code plus ou moins secret qui, pour lui ou quelque complice inconnu, pouvait donner sens à cet énoncé... Nous ne le saurons jamais». ⁷ Or étant donné l'importance du doute, l'exemplarité du cas choisi doit être précisée. Il faudrait savoir dans quelle mesure l'énoncé «J'ai oublié mon parapluie» peut servir d'«exemple» à l'indécidabilité.

La réponse de Derrida, citée plus haut, peut sembler insuffisante pour une autre raison : Derrida

⁵ *Ibid.*

⁶ *E*, 98.

⁷ *E*, 126.

critique les lectures herméneutiques mais ne dit pas quels en sont les auteurs. Il ne peut s'agir d'une cible unique : Derrida répond à ceux qui ont réagi à *Eperons : Les Styles de Nietzsche*. Dans cet ouvrage, il se réfère à «tous les Schleiermacher» (pluriel qui laisse rêveur).⁸ Pour des raisons historiques, on sait que Derrida ne peut viser Schleiermacher lui-même. En outre, le lien établi entre l'herméneutique et les lectures herméneutiques pose problème, car on n'est pas sûr que l'homogénéité soit la seule conséquence d'une lecture herméneutique.

Il est possible que cette conception de l'herméneutique ne constitue qu'un bouc émissaire caricatural. Pour éviter de tomber dans ce piège, on considérera plus longuement ce que Derrida dit à propos de l'herméneutique, avant de s'intéresser à une analyse d'une conception contemporaine du sujet.⁹

Dans le passage qui suit, Derrida laisse entendre que l'herméneutique ne tient pas compte de la possibilité que nous ne puissions jamais déchiffrer la phrase de Nietzsche:

Nous ne le saurons jamais [ce qui devait assurer le sens de la phrase ou, plus particulièrement, si Nietzsche disposait d'un code plus ou moins secret pour le faire]. Du moins pouvons nous (sic) ne jamais le savoir et de cette possibilité, de cet impouvoir il faut tenir compte. Ce compte est marqué dans la *restance* de ce non-fragment comme trace, il le soustrait à toute question herméneutique assurée de son horizon.

Lire, se rapporter à une écriture, c'est donc perforer cet horizon ou ce voile herméneutique, éconduire tous les Schleiermacher, tous les faiseurs de voile, selon le mot de Nietzsche rapporté par Heidegger.¹⁰

Par ailleurs, Derrida met en cause la recherche psychanalytique de l'intention *inconsciente* de l'auteur, car celle-ci s'inspire aussi du préjugé volontariste :

En quoi le ou la psychanalyste se mettrait au principe, quoique moins naïvement, dans la même situation que le lecteur primesautier ou que l'herméneute ontologiste qui pensent tous que cet inédit est un aphorisme signifiant, qu'il doit vouloir dire quelque chose, qu'il doit venir du plus intime de la pensée de l'auteur, pourvu qu'on oublie qu'il s'agit d'un texte, d'un texte en *restance*, voire oublié, peut-être d'un parapluie. Qu'on ne tient plus dans la main.¹¹

Notons le caractère singulier de ce texte. A supposer que Derrida parle ici de la phrase isolée, la possibilité qu'elle ait été oubliée semble rendre problématique son exemplarité. Car on se doute que les affirmations nietzschéennes sur la femme aient été, elles aussi, oubliées. Derrida dit en effet

⁸ *Ibid.*

⁹ Derrida ne consacre en entier aucun ouvrage, ni aucune analyse approfondie, à la question de l'herméneutique en tant que telle.

¹⁰ *E*, 126.

¹¹ *E*, 130.

que le style nietzschéen implique «une parodie discrète» et une «stratégie d'écriture». L'existence d'une «stratégie» semble dénier la possibilité d'un effet généralisable d'oubli. Or cela ne l'empêche pas d'affirmer que la phrase «oubliée» puisse être exemplaire : «On ne pourra jamais en suspendre l'hypothèse, si loin qu'on pousse l'interprétation consciencieuse, la totalité du texte de Nietzsche est peut-être, énormément, du type «J'ai oublié mon parapluie»». ¹² Pour comprendre ce qui paraît être une tension dans le texte de Derrida, il faudrait savoir en quoi consiste pour lui le fait d'être oublié.

On voit que Derrida affirme que l'indécidabilité de la phrase inédite n'appelle pas à un renoncement de la recherche du sens.

Structurellement émancipée de tout vouloir-dire vivant, elle peut toujours ne rien vouloir-dire, n'avoir aucun sens décidable, jouer parodiquement au sens, se déporter par greffe, sans fin, hors de tout corps contextuel ou de tout code fini. Lisible comme un écrit, cet inédit peut toujours rester secret, non qu'il détienne un secret mais parce qu'il peut toujours en manquer et simuler une vérité cachée dans ses plis. Cette limite est prescrite par sa structure textuelle, se confond aussi bien avec elle ; et c'est elle qui, de son jeu, provoque et désarçonne l'herméneute.

N'en concluez pas qu'il faille renoncer tout de suite à savoir ce que ça veut dire : ce serait encore la réaction esthétisante et obscurantiste de l'*hermeneuein*. ¹³

A un «horizon» de tendance volontariste s'ajoute la possibilité d'un renoncement de la recherche du sens. ¹⁴ Il faudrait ajouter que Derrida considère «le projet herméneutique» comme «postulant le sens vrai d'un texte». ¹⁵ Par là même, il donne à voir un type de lecture non-herméneutique qui mettrait en avant un sens qui ne serait forcément ni «vrai» ni «faux». Or, pour Derrida, renoncer à la recherche du sens vrai du texte n'implique forcément pas un renoncement au sens. Celui-ci peut être multiple, parodique, indécidable et libéré de tout vouloir-dire.

Derrida poursuit cette mise en opposition avec l'herméneutique dans d'autres textes. ¹⁶ Dans *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* ¹⁷ Derrida s'interroge sur les rapports entre l'œuvre nietzschéenne et la politique nazie et y traite de l'herméneutique plus amplement. Mettant en question les «lectures herméneutiques et exégétiques», Derrida propose une

¹² E, 132.

¹³ E, 130-132.

¹⁴ Sur le sens que Derrida prête au mot «horizon», cf. *Limited Inc...* (Ed. Galilée, 1990) : 19, 29-30, 35, 39, 50, 117. En somme, Derrida considère l'«horizon herméneutique» comme «transport linguistique ou sémantique du vouloir-dire» (*op. cit.*, 29). Le mot marque le critère de l'intention de l'auteur considéré comme ce qui assure le «contexte total» et donc le sens final d'une inscription.

¹⁵ E, 106.

¹⁶ Bien entendu, on ne peut envisager ici toutes les références à l'herméneutique chez Derrida.

lecture qui ne se contente pas de «déchiffrer» ou de «trancher entre deux vouloir-dire, entre deux contenus politiques». ¹⁸ En s'appuyant sur les Conférences nietzschéennes de 1872, Derrida s'érige contre ce qu'il croit être «politiquement sommeillant», à savoir, affirmer, à propos de la politique nazie, que Nietzsche «...n'a jamais voulu ça, pensé ça, il l'aurait vomi et il ne l'entendait pas ainsi...». ¹⁹ Or Derrida n'opte pas pour des affirmations contraires. Il propose en effet qu'on n'opte pas entre le «ou bien.../ou bien...». Car vouloir à tout prix déchiffrer la «vérité» des textes nietzschéens, surtout quand cela revient à s'appuyer sur telle ou telle «intention» de l'auteur, c'est s'en tenir à la démarche herméneutique. De fait, dans *Otobiographies*, Derrida considère que cette démarche prête une attention presque exclusive au vouloir-dire et aux distinctions entre conscient/inconscient ²⁰ et vie/œuvre. ²¹ Ainsi, Derrida rejette l'hypothèse d'un Nietzsche entièrement nazi ou anti-nazi :

d'abord parce que Nietzsche est mort toujours avant son nom et qu'il ne s'agit pas de savoir ce qu'il aurait pensé, voulu ou fait ; on a d'ailleurs tout lieu de croire que cela eût été de toute façon bien compliqué, et l'exemple de Heidegger nous donne assez à réfléchir à ce sujet. Puis les effets ou la structure d'un texte ne se réduisent pas à sa «vérité», au vouloir-dire de son auteur présumé, voire à celui d'un signataire prétendument unique et identifiable. ²²

Derrida propose alors de s'interroger sur les «effets ou la structure d'un texte». Il développe ces propos en concevant un «ensemble» qu'il définit comme «une puissante machine à produire des énoncés». ²³ Ensuite, il remarque, entre parenthèses, que «toute la difficulté se concentre dans la détermination d'un tel ensemble, qui ne peut être ni simplement linguistique ou logique ni simplement historico-politique, économique, idéologique, psycho-fantasmatique, etc...». ²⁴ Sans doute cet ensemble est-il censé remplacer l'«horizon» herméneutique critiqué par Derrida dans le passage cité à l'instant. La «machine programmatrice» en question va au-delà du sens courant du «texte»; elle «n'appelle pas seulement au déchiffrement, mais aussi à la transformation, à la réécriture pratique, selon un rapport théorie/pratique qui, si possible, ne fasse plus partie du programme. Et cette réécriture transformatrice du grand programme, si elle était possible, ne se

¹⁷ Galilée, 1994, désormais *O*.

¹⁸ *O*, 101.

¹⁹ *O*, 93. Il est possible que Derrida seréfère ici aux propos de G. Deleuze et M. Foucault. Cf. «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage» (entretien avec C. Jannoud), *Le Figaro Littéraire*, no.1065, 15 septembre 1966, 7.

²⁰ Cf. *O*, 97.

²¹ Cf. *O*, 95.

²² *O*, 93-94.

²³ *O*, 94.

²⁴ *Ibid.*

produirait pas dans des livres, à travers des lectures ou des cours et conférences...». ²⁵

L'analyse des rapports entre l'œuvre nietzscheenne et le nazisme ne constitue qu'un seul champ de décisions interprétatives. On pourrait imaginer une histoire qui reconstituerait d'autres champs semblables. Dans de tels champs, l'*interpretans* et l'*interpretandum* (la politique nazie et le corpus nietzschéen, par exemple) auront des rapports dynamiques ; ils se définiront mutuellement. En développant l'idée d'une «machine programmatrice», Derrida révèle l'exemplarité du cas «politique nietzschéen» : «Les interprétations ne seront pas des lectures herméneutiques ou exégétiques mais des interventions performatives dans la réécriture politique du texte et de sa destination. Depuis toujours il en va ainsi. Et de façon toujours singulière». ²⁶ A partir de ces affirmations, on pourrait envisager une histoire des «réécritures» politiques. En outre, une telle histoire pourrait elle-même donner lieu à une «réécriture» politique. Pour l'historien des «réécritures» politiques, il sera moins important de savoir si une lecture donnée est ou n'est pas «exacte» ou conforme à son objet. La distinction entre l'esprit et la lettre d'un texte ne sera pas non plus mise en avant.

III. L'herméneutique de Jean Grondin

Jusqu'à présent, on a tâché de donner une esquisse de la conception derridienne de l'herméneutique, ainsi que des propos que Derrida oppose à celle-ci. On commencera par remettre en question cette conception. Il s'agira d'étudier une conception de l'herméneutique qui se veut systématique afin de concevoir une démarche interprétative à partir de celle-ci. Que sera une interprétation herméneutique de la phrase isolée de Nietzsche? A présent, on propose de répondre à cette question en analysant l'herméneutique de Jean Grondin. ²⁷ Le choix de l'herméneutique grondinienne s'impose pour trois raisons qu'on peut envisager dès à présent : Grondin fonde son herméneutique sur des «passages douteux» dont la phrase de Nietzsche peut être considérée comme exemplaire ; il oppose sa conception de l'herméneutique à la «déconstruction» représentée par *La voix et le phénomène* ²⁸ ; finalement, c'est dans ce dernier ouvrage que Derrida critique une notion husserlienne (le discours intérieur) qui anticipe la notion maîtresse de l'herméneutique universelle de Grondin (le verbe intérieur).

Tout d'abord, Grondin affirme que plusieurs types d'herméneutique doivent leurs origines et

²⁵ O, 95-96.

²⁶ O, 101-102.

²⁷ Notre analyse se borne à *L'Universalité de l'herméneutique*, préface de Hans-Georg Gadamer, PUF, 1993. Ce livre, dit Grondin, «est l'autotraduction d'un livre qui fut d'abord écrit pour un public de langue allemande (*Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaft-fliche Buchgesellschaft, 1991) » (UH, XI).

²⁸ *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967, désormais VP.

leur raison d'être à des cas particulièrement problématiques pour l'interprétation, à savoir «l'aporie, l'absurdité, l'étrangeté ou l'erreur littérale...»,²⁹ en bref, les «passages douteux (*ambigua*)». ³⁰ Selon Grondin, Origène et Flacius ont fondé chacun leur propre herméneutique pour aborder ce problème de passages obscurs dans la Bible.³¹ A la différence de ces deux herméneutes, qui tendaient à découvrir des passages obscurs partout, Augustin devient significatif pour Grondin «en ce qu'il limite la recherche herméneutique au problème des «passages obscurs» de l'Écriture (*ad ambigua Scripturarum*) : Augustin, écrit Grondin, «part du principe que l'Écriture est claire d'emblée, se mettant même à la portée des pauvres et des petits». ³² Or, c'est pour des raisons méthodologiques aussi bien que historiques que Grondin s'intéresse aux «passages douteux». Dans un passage sur lequel on reviendra par la suite, Grondin, qui vient de définir l'herméneutique comme «la théorie de l'interprétation ou la réflexion théorique sur l'activité interprétative», ³³ propose, pour des raisons heuristiques, un concept restreint d'interprétation qui va jusqu'à se limiter aux seuls passages douteux :

On ne parlera d'interprétation que lorsqu'il s'agit de rendre compréhensible un sens étranger, ou ressenti comme tel. Par définition, un sens évident n'a pas besoin d'une interprétation (sauf s'il s'agit de mettre en question son évidence, ce qui rejoint le sens que nous avons reconnu au mot interprétation). Notons qu'il n'est pas d'abord question de rendre «familier» (*vertraulich, vertraut*) ce qui ne l'est pas, mais seulement de le rendre intelligible, car ce qui n'est pas familier peut accéder comme tel à la compréhension. *Essentiellement, c'est ce processus d'interprétation, le «rendre compréhensible» qui intéresse la réflexion herméneutique.*³⁴

La phrase isolée de Nietzsche peut-elle pour l'herméneutique universelle constituer un passage douteux? Le fait que Grondin prenne pour objet d'interprétation «un sens étranger, ou *ressenti*

²⁹ UH, 18.

³⁰ UH, 44. A propos de passages douteux ou obscurs (*ambigua*), on peut se rapporter aux pages suivantes: 3, 18, 31, 33, 44-45, 53, 59-65.

³¹ A propos de Flacius : «Son intention précise [dans *Clavis scripturae sacrae* de 1567] est en effet de fournir une clef (*clavis*) pour déchiffrer les passages douteux de la *scriptura*» (UH, 45) ; pour ce qui est d'Origène, maître de l'allégorèse, on cite le résumé grondinien du postulat fondamental d'Origène : «C'est à dessein qu'il [Dieu] a parsemé sa narration de discordances et d'incongruités afin d'arrêter l'esprit du lecteur digne et attentif, de façon à lui signaler la nécessité d'outrepasser le cadre littéral du texte. Retenu par ces *impedimenta* à la compréhension, il est incité à déceler un sens caché, intérieur, spirituel, moral, bref, un sens plus conforme au divin» (UH, 24-25).

³² UH, 31.

³³ UH, 2.

³⁴ UH, 3. En soulignant, on tient à rappeler que Grondin propose ce concept restreint d'interprétation pour des raisons heuristiques. Comme il le dit, affirmer que «le langage est de part en part «interprétation»», cela «nous laisserait... un objet peut-être un peu trop général pour une introduction à l'herméneutique» (UH, 2-3). Or, à partir de ce geste heuristique, Grondin en vient rapidement à des affirmations touchant l'*essence* de l'herméneutique.

comme tel» paraît tout admettre comme «passage douteux», et cela en dépit du concept *restreint* d'interprétation pour lequel il plaide. A ce même titre, considérons un passage où Grondin va au-delà d'un simple résumé de Chladenius, dont l'herméneutique prend pour objet «par-dessus tout les passages obscurs»,³⁵ et en particulier les obscurités qui tiennent «à la lancune de connaissances d'arrière-fond (*Hintergrundkenntnisse*)»,³⁶ pour remarquer ce qu'il y a d'«universel»:

...quand nous arrive-t-il vraiment de maîtriser toutes les connaissances d'arrière-fond nécessaires à la compréhension de ce qui a été dit? On ne pensera pas seulement à l'exemple des auteurs anciens, où les connaissances du contexte nous font le plus souvent défaut. A la vérité, on aurait aussi besoin d'un tel savoir d'arrière-fond pour comprendre adéquatement les expressions les plus triviales d'autrui. Qui peut savoir avec certitude ce qui se joue dans l'âme de l'autre lorsqu'il profère telle ou telle phrase? Dans la vie de tous les jours, nous devons toujours le présupposer vaguement, mais une telle pénétration dans le verbe intérieur de l'autre ne se laisse jamais parfaitement mettre en œuvre. C'est pourquoi le discours de l'autre suscite invariablement des questions, des discussions, des sous-entendus, des insinuations, et, tout naturellement aussi, des malentendus.³⁷

Si on a tardé sur cette notion de passages douteux, c'est qu'elle intéresse Derrida, qui, à son tour, l'identifie implicitement. Toutefois, il s'y intéresse pour une raison contraire. D'où la pertinence du choix d'une phrase dont l'apparente isolation paraît rendre difficile toute tâche interprétative. Quoi de plus trivial que la phrase, «J'ai oublié mon parapluie»? Pourtant, l'absence d'un «savoir d'arrière-fond» doit-elle arrêter l'interprète ou le mener à des «malentendus»? On l'a vu : pour Derrida, des interprétations fructueuses de la phrase s'imposent malgré l'absence d'un tel savoir. En effet, en annonçant la limite atteinte d'une certaine herméneutique, Derrida prend pour cible toute herméneutique centrée sur des passages douteux.

Si on a choisi *L'Universalité de l'herméneutique*, c'est aussi parce que son auteur, Grondin, termine l'ouvrage sur une critique du «défi deconstructiviste» et, partant, lui accorde une place privilégiée ; il invite à penser que l'histoire de l'herméneutique ne saurait s'achever sans réduire au silence cette voix d'apparence discordante. Grondin présente une «introduction historique à l'herméneutique» qui «entend défendre la thèse selon laquelle le discours humain ne peut être adéquatement compris que si l'on tient compte du «verbe intérieur» dont il procède et qu'il veut faire entendre».³⁸ La dernière section de l'ouvrage (216-222) est consacrée au «défi du deconstructivisme et du postmodernisme néo-historiciste».³⁹ Pour Grondin, l'herméneutique est

³⁵ UH, 60.

³⁶ UH, 64.

³⁷ UH, 65.

³⁸ UH, IX.

³⁹ UH, 216.

vivement contestée par deux traditions philosophiques très étendues : l'une «continentale» et l'autre «anglo-américaine». Or il n'est pas question pour lui de sortir de l'impasse entre ces traditions philosophiques en les harmonisant ou en les érigeant l'une contre l'autre. Pour Grondin il s'agit plutôt de montrer la dérive essentielle qui les affecte toutes deux. Par cette dérive, conçue comme un «fétichisme langagier», les deux traditions s'écartent de la tâche proprement herméneutique, voire philosophique.⁴⁰

Dans la dernière section du dernier chapitre de son livre, Grondin s'efforce de résoudre un débat entre ceux qu'il considère respectivement comme les porte-parole de l'herméneutique (Gadamer) et du narrativisme de la philosophie continentale (Derrida). C'est d'abord entre Gadamer and Derrida que les enjeux du projet de Grondin auraient été mis en avant. Pourtant, pour Grondin, un tel débat n'a pas réellement eu lieu : «La confrontation entre Gadamer et Derrida [qui] eut lieu à l'occasion d'un colloque organisé pas [sic] l'Institut Goethe de Paris en avril 1981...ressembla plutôt à un dialogue de sourds» ; en outre, à la différence de Gadamer, Derrida «n'a pas, de son côté, livré d'autres textes sur sa rencontre avec Gadamer...[et] a même refusé d'être interviewé lorsque les éditeurs américains préparèrent leur recueil...».⁴¹ Grondin essaie de reconstituer les éléments de l'échange pour finalement réaffirmer l'universalité de l'herméneutique.⁴² Telle reconstruction sera donc analogue à l'emploi derridien de la phrase isolée de Nietzsche, dans la mesure où Grondin l'entreprend à la fin de son ouvrage à titre polémique. D'abord, Grondin résume les trois questions que Derrida a posées en réponse à Gadamer en «un seul et même point, savoir la signification de la «volonté de compréhension» présupposée par l'herméneutique»⁴³ et en conclut qu'il s'agit là d'un «malentendu» anticipé par *Warheit und Methode*.⁴⁴ Ensuite, il décrit

⁴⁰ UH, X.

⁴¹ UH, 217, 218.

⁴² D'autres analysent le (non-)débat dans le recueil de textes intitulé *Deconstruction and Dialogue : The Gadamer-Derrida Encounter*. Pour ce qui est des textes recueillis, il nous importe de rappeler que celui de John Sallis, à savoir «Interruptions», signale l'importance, quant à la question du «dialogue intérieur» herméneutique, de *La voix et le phénomène*, sans pour autant que Sallis poursuive une lecture de celui-ci. Je traduis le passage (là où il s'agit pour Sallis de commenter l'idée gadamerienne, et non moins platonicienne, du «dialogue intérieur» qui aurait essentiellement la même structure que celle du dialogue avec autrui) : «C'est une question de déconstruction, et il faudrait dans ce cas-ci reconstituer presque la totalité de l'analyse présentée dans *La voix et le phénomène...*» (254, *op. cit.*). C'est à partir de ce même constat que nous avons entrepris, plus loin dans cet essai, une mise en rapport entre ce texte de Derrida et l'herméneutique de Grondin.

⁴³ UH, 218.

⁴⁴ On renoncera à suivre de près ce (non-)débat ; pour autant, on soulignera le caractère étonnant de la note ajoutée à la fin du paragraphe où il y est dit de «la protestation globale de Derrida contre la raison communicationnelle» qu'elle «n'allait pas sans autocontradiction, étant donné que Derrida lui-même visait aussi l'entente et la compréhension» (UH, 216). Grondin note que la même accusation d'autocontradiction avait été déjà faite par Gadamer dans son essai «Und dennoch : Macht des Guten Willens» (tr. anglaise, «Reply to Jacques Derrida», 55-57, dans *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY 1989). Mais cette accusation sous-entend que Derrida ait pu mettre en cause l'intérêt ou la possibilité de la compréhension comme telle. L'accusation témoigne de la

une mise en question générale de la part de Derrida : «La compréhension ne dérive-t-elle pas de signes en signes sans jamais tomber sur un sens qui personnifierait quelque chose de tel qu'une présente immédiate ou ne renvoyant pas à son tour, suivant l'ordre universel des signes, à autre chose?». ⁴⁵ Grondin considère cette question comme celle de la «problématique du sens, de l'intention et du «vouloir-dire»». ⁴⁶

A cette description il ajoute la note suivante :

Voir spécialement *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1962, et son étude antérieure, qu'on vient de publier, sur *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990. Sur les limites de la lecture derridienne de Husserl, cf. le premier chapitre du livre de J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989. ⁴⁷

Grondin termine son histoire de l'herméneutique en se référant à *La voix et le phénomène*, ouvrage qui porte, à quelques exceptions près, sur les *Recherches Logiques I* de Husserl, parce qu'il y voit l'évidence d'une «fixation sur le signe». En effet, une telle fixation marquerait tous les textes qui relèvent de la «déconstruction». Ainsi, l'étude sur Husserl serait, elle aussi, un exemple de la «dérive» qui menace toute la tradition philosophique «continentale». Chez Derrida le *signe*

surdétermination que reçoit le mot «compréhension» dans le discours de Grondin. Car ce mot est transformé de manière éclatante avant de pouvoir être considéré comme indice de ce contre quoi Derrida se serait opposé. Du reste, s'inspirant d'un jugement d'autorité, la note laisse croire que Derrida ait été réfuté de manière définitive par Habermas, mais aussi qu'il n'ait jamais répondu à la critique en question. On tient à signaler qu'une réponse de Derrida à l'un des deux ouvrages de Habermas cité par Grondin se trouve dans la Postface de *Limited Inc...*, Editions Galilée, 1990 (ouvrage publié d'abord en anglais en 1988, aux éditions Northwestern University Press, Evanston, Ill.), dans la note numéro un, 243-247. Il faut ajouter que, pour Derrida, les remarques de Habermas en question représentent «[l]'exemple le plus massif et le plus récent de la confusion qui consiste à me prêter des confusions là où l'on ne m'a tout simplement pas lu» (Derrida, *op. cit.* p.244). Pour finir, citons Grondin dont les propos contrastent singulièrement avec ceux de Derrida : «Pour cette critique de Derrida, cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985 (tr. fr. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988), et le recueil plus récent *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (surtout l'étude sur «L'unité de la raison dans la pluralité de ses voix»). Gadamer a expressément fait allusion à cette «remarquable critique de Derrida par Habermas» (*GW*, II, p.23), ce qui paraît autoriser ici l'idée d'une solidarité relative, à ne pas forcer bien sûr, de l'herméneutique et de la critique des idéologies, rebaptisée en théorie de l'agir communicationnel» (*UH*, 217).

⁴⁵ *UH*, 219.

⁴⁶ *UH*, 220.

⁴⁷ *Ibid.* La note donne l'impression d'une question réglée une fois pour toutes sans pour autant indiquer en quoi consisteraient les «limites» de la lecture derridienne de Husserl. De toute façon, J.-L. Marion paraît avoir suggéré à Grondin la référence privilégiée à *La voix et le phénomène*, car, s'agissant de ses réactions face à Derrida, Marion se limite, lui aussi, à ce seul ouvrage. Il y voit une exemplarité déterminante : «Par principe, dit Marion, nous nous en tiendrons à cet ouvrage, exemplaire et déterminant pour tout l'itinéraire ultérieur de J. Derrida» (note de bas de page numéro 5, à la page 13, *Réduction et Donation : Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989).

serait donc privilégié au détriment de cette région fondatrice de l'herméneutique composée du «sens, de l'intention, et du «vouloir-dire»». ⁴⁸ Ainsi, dans ses analyses des *Recherches Logiques I*, Derrida aurait remis en cause l'herméneutique par le biais d'un regard critique sur des notions telles que «vouloir-dire», «sens» et «intention». En effet, Derrida aurait affirmé qu'à la place de telles notions, il faudrait désormais ne reconnaître que des signes. De cette critique, Grondin en vient à souligner «la question la plus radicale qui sous-tend la confrontation de Gadamer et Derrida», à savoir, «s'il est encore permis, disons après la «fin» de la métaphysique», de parler d'une compréhension de la «vérité»». Bien qu'il ne soit pas question (dans *La voix et le phénomène*) de la «fin» de la métaphysique, mais plutôt de la perfection ou de l'achèvement de la métaphysique dans la phénoménologie husserlienne, on supposera que cette question sur la possibilité d'une compréhension de la «vérité» aura déjà entamé la «confrontation» «réelle» entre Derrida et Gadamer. ⁴⁹ La réponse de Grondin à cette question met en jeu l'*au-delà du signe*. C'est là une notion que, d'une certaine manière, Husserl développe lui aussi. Pour Grondin, l'*au-delà du signe* est le lieu propre du vouloir-dire.

C'est particulièrement dans ses premières études sur Husserl que Derrida a attiré l'attention sur cette problématique du sens, de l'intention et du «vouloir-dire» [s'y trouve la note à *La voix et le phénomène*]. Selon l'intelligence traditionnelle, un signe est censé vouloir dire quelque chose, mais personne n'a jamais réussi à définir positivement ce que serait ce quelque chose ou cet *au-delà du signe*. La présence du sens alors invoqué reste à jamais différée. C'est ce qui conduit Derrida à parler d'une «différance», qui habiterait tous les signes. ⁵⁰

Ceci est le résumé d'une problématique analysée dans *La voix et le phénomène* ; on y retrouve les enjeux qu'on essaiera plus tard de rassembler autour des interprétations réelles ou supposées de la phrase isolée de Nietzsche. Avant toute chose, il faut s'interroger sur le rôle interprétatif accordé à cet *au-delà du signe*. On commencera par citer un passage où, par le biais d'un commentaire sur Augustin, le thème de l'*au-delà du signe* vient s'annoncer, de manière encore plus saisissante.

Gadamer a d'abord retenu d'Augustin que le mot que l'on cherche à comprendre n'est pas au premier chef le mot contingent qui a été prononcé, mais ce qui a été désigné («désigné», au sens de : relancer *au-delà du signe*) par lui, ce qu'il a voulu dire, bref, ce que *Vérité et méthode* n'hésite pas à appeler le mot de la raison (*Wort der Vernunft*) dans son universalité, par-delà ses manifestations particulières. ⁵¹

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *UH*, 219.

⁵⁰ *UH*, 219-220.

⁵¹ *UH*, 36.

Pour Grondin, c'est la volonté de compréhension, centrée sur l'au-delà du signe, qui permet de définir quelque chose positivement. L'interprétation grondinienne de *La voix et le phénomène* donne à penser que pour Derrida l'absence d'un au-delà du signe résulte d'un simple échec [«...personne n'a jamais réussi à définir positivement ce que serait ce quelque chose ou cet au-delà du signe»]. Face à cette apparent échec, Grondin met en valeur une définition de l'au-delà du signe qu'il croit à la fois historique et définitive. Ce que Grondin ne semble pas prendre en compte, c'est que Derrida, lui, verra en la possibilité de cet échec (plus qu'en l'échec lui-même) un phénomène constitutif du sens. On anticipera ici une idée qu'on aura à développer plus tard : Derrida remet en question la «présence à soi de la voix phénoménologique», en affirmant que la présence à soi est toujours et déjà traversée par la représentation. Par conséquent, il ne pourrait être question d'une représentation qui ne s'imposerait qu'au moment où l'on «s'engage» dans un discours dit «effectif» (pour le dire dans l'idiome grondinien). Au contraire, la représentation sera un élément structurant du sens et non pas ce qui a toujours signalé l'impossibilité de la compréhension. Comme élément «structurant», elle marquerait la limite autant que la possibilité de la compréhension. Or, suivant sa lecture de *La voix et le phénomène*, Grondin en tire de déplorables conclusions pour toute compréhension, tout «sens» et toute intelligibilité :

Toute l'illusion de la métaphysique (dont Heidegger lui-même aurait été victime en persistant à chercher quelque chose de tel que le «sens» de l'être) prendrait racine dans l'idée même d'une recherche de sens ou d'intelligibilité. Ce soupçon très ample de métaphysicité forme à n'en pas douter l'arrière-fond de l'attaque déconstructiviste contre l'herméneutique.

On pourrait réagir à une protestation aussi globale en haussant les épaules, en se bornant à rappeler que *la capacité de compréhension existe toujours en principe*, et que *même* Jacques Derrida veut comprendre et être compris *lorsqu'il s'engage dans un dialogue, qu'il publie un écrit, etc.*⁵² [nous soulignons].

L'accusation d'«auto-contradiction» sous-entend que Derrida remet en question l'existence même de la compréhension : en bref, pour Grondin, la représentation dont parle Derrida s'oppose à toute compréhension en la remplaçant. On voit pourtant que chez Grondin le mot «compréhension» témoigne d'une certaine polysémie. La «compréhension» correspond à la «recherche de sens ou d'intelligibilité» ou à «la structure fondamentale de l'existence humaine»,⁵³ suivant que Grondin

⁵² UH, 220.

⁵³ UH, VI. L'expression est de la Préface de Hans-Georg Gadamer, mais réapparaît sous diverses formes à travers UH. Cf. 29 : la «compréhension» est caractérisée comme indiquant ce qui «parcourt la totalité de sens qui précède l'énoncé»—une conception que Heidegger aurait tirée de Augustin et, du même coup, opposée à «la tradition idéaliste et métaphysique».

répond aux dérives de la «déconstruction» ou commente les premiers cours de Heidegger. Grondin associe chez Derrida l'idée de compréhension et de vouloir-dire, et cela en dépit du fait que Derrida (dans *La voix et le phénomène*) ne parle jamais de la compréhension.⁵⁴ C'est cette association, on s'en doute, qui l'autorise à affirmer que «...même Jacques Derrida *veut comprendre* et être compris lorsqu'il s'engage dans un dialogue, qu'il publie un écrit, etc.». ⁵⁵ Or, Grondin l'affirme lui-même, *le dialogue* ne s'ouvre pas que lorsqu'on s'engage dans un dialogue «réel». Se parler à soi-même, c'est dialoguer.⁵⁶ En d'autres mots, Grondin laisse croire que la (volonté de) compréhension marque tout dialogue et ne saurait se détacher de tout acte pensant : «Dans le dialogue avec autrui – mais aussi avec nous-mêmes, *tant et aussi longtemps que nous pensons* –, nous en arrivons à des vérités qui nous éclairent, mais dont les fondements ultimes restent insondables». ⁵⁷ Dès lors, on aurait pu pousser plus loin l'économie de la phrase «...même Jacques Derrida *veut comprendre* et être compris lorsqu'il s'engage dans un dialogue, qu'il publie un écrit, etc.», pour en arriver à dire que «même Jacques Derrida *pense*». ⁵⁸

Pour comprendre la critique grondinienne de la «déconstruction postmoderne», il faudrait s'interroger sur la compréhension, le dialogue et le vouloir-dire herméneutiques. Si tous ces éléments sont supposés par l'acte pensant, de lourdes conséquences sont à prévoir pour une herméneutique qui voudrait esquiver la problématique de la représentation. Car le dialogue, en tant que différence, distance ou renvoi «intérieur», s'extirpe difficilement de la représentation. Autrement dit, l'acte de penser serait déjà engagé dans la signification, et partant dans la représentation.

Revenons aux commentaires de Grondin sur Augustin et soulignons les postulats qui sous-tendent la critique grondinienne de Derrida. On s'aperçoit que, pour Grondin, le signe est

⁵⁴ En raison même de la polysémie du terme «compréhension» dans le texte de Grondin, une curiosité semble marquer le projet d'une histoire de l'herméneutique universelle (et on pourrait dire inversement que c'est en raison de cette curiosité qu'est née une nécessité d'un terme aussi souple). Bien que la «compréhension» soit censée désigner une expérience dite «universelle» qui imprégnerait toute volonté ou toute pensée humaine (déterminée comme volonté de (se faire) comprendre), Grondin lui prête une histoire toute particulière. En somme : la «compréhension» herméneutique n'aurait pas vu le jour avant Augustin, aurait ensuite été reprise, mais éventuellement abandonnée, par Heidegger, et finalement restaurée dans son universalité par Gadamer.

⁵⁵ *UH*, 220, nous soulignons.

⁵⁶ Cf. le chapitre intitulé «De la préhistoire de l'herméneutique». Grondin y cite un texte de Gadamer («Grenzen der Sprache», 97-98) qui porte sur «les limites du langage» : «Chacun est pour ainsi dire en dialogue avec soi-même. Même s'il est en dialogue avec d'autres, il doit rester en dialogue avec soi-même, tant et aussi longtemps qu'il pense» (cité, *UH*, 40).

⁵⁷ *UH*, 219, nous soulignons.

⁵⁸ *UH*, 226. Grondin paraît reprocher à Heidegger le même engagement dans l'écriture : «Quoi qu'il ait lui-même beaucoup écrit, Heidegger a persisté, et de manière plus résolue qu'autrefois, à mettre en garde contre la tentation nous induisant à chercher dans des propositions énonciatives la pleine expression de la vérité philosophique» (*UH*, 151).

insuffisant en raison de sa matérialité, de sa contingence et de son imperfection :

Il convient de partir de la remarque d'Augustin selon laquelle les signes par lesquels nous tentons d'exprimer notre esprit accusent un caractère éminemment matériel ou contingent. Ces signes ne font toujours apparaître qu'un aspect, qu'un filet de ce qu'il y a à dire. Ils n'épuisent jamais la totalité de la chose. La pensée du *verbum cordis* veut nous prévenir contre la tentation de tenir les signes langagiers pour une réalité autonome et autosuffisante. Le signe n'est qu'une traduction – ou *interpretatio* – bien imparfaite, qui invite à poursuivre un dialogue si l'on veut envisager la chose dans son ensemble...⁵⁹

De manière nietzschéenne, le signe est défini comme *une interprétation*. Pour Nietzsche, appeler un signe une *interprétation*, c'est mettre en valeur sa puissance. C'est concevoir le signe comme étant *suffisant* ; malgré son caractère originellement «arbitraire», le signe paraît apporter une vérité inébranlable.⁶⁰ Or Grondin revient à l'idée de la contingence et de la nature partielle du signe. Mais, alors, quel est l'élément qui se distingue des signes contingents et creux ? Qu'est-ce qui permet de définir de tels signes *positivement* ?

On le voit : c'est l'espace du «non-dit», autrement nommé le «verbe intérieur». Le «verbe intérieur» rassemble en l'unicité du concept les éléments herméneutiques du dialogue, de la compréhension et du vouloir-dire :

Ce que suggère l'idée d'un verbe intérieur, c'est donc qu'il y a comme un *dialogue* «derrière», ou, mieux, «avec» tout énoncé, et qu'il est impossible de comprendre le dit du langage sans s'engager dans cet entretien qui déborde ce qui a été dit : à quoi tel énoncé veut-il répondre ? à qui a-t-il été destiné ? pourquoi a-t-il été dit à tel moment ?, etc. Le verbe extérieur risque d'être perverti s'il est coupé du verbe intérieur qui l'anime. Gadamer peut donc écrire : «Ce qui est dit n'est jamais tout. C'est seulement le non-dit qui constitue le mot comme tel, c'est-à-dire le mot qui peut nous atteindre.»⁶¹

En somme, le verbe intérieur est le non-dit qui anime le dit. Cette animation du «dit» repose sur *au moins* trois éléments : un destinataire ou une destination («à quoi tel énoncé veut-il répondre ? »), une question (à laquelle le verbe intérieur serait la réponse), et la raison pour laquelle l'énoncé s'impose à tel moment. Notons que le «etc.» qui termine la série en l'ouvrant de manière indéfinie semble nous autoriser à y rassembler tout ce qui «anime» le dit. Dès lors, on peut dire que le verbe intérieur, c'est *l'animation* du dit. Le dit «tout seul» serait donc *l'inanimé*, la lettre froide ou morte. Nous reviendrons sur cette distinction.

⁵⁹ UH, 37.

⁶⁰ Cf. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Friedrich Nietzsche, trad. de Nils Gascuel, Actes Sud, 1997 ; voir surtout les pages 16-26.

⁶¹ UH, 38.

Grondin met en avant l'importance historique de l'idée d'un «verbe intérieur». Sur cette idée repose l'opposition entre herméneutique universelle et d'autres traditions philosophiques ; cette opposition entraîne des conséquences importantes :

On la retrouve [l'idée d'un verbe intérieur], par exemple, dans le stoïcisme et chez Saint Augustin, et on montrera ici qu'elle forme l'arrière-fond, l'«avant-propos», de toute la tradition herméneutique. Si l'idée d'un verbe intérieur mérite d'être réhabilitée, c'est qu'elle permet de combattre deux dérives de la philosophie contemporaine [nous soulignons] : d'une part, le fétichisme langagier qui sévit dans une certaine tradition de la philosophie analytique, pour laquelle le langage effectif, propositionnel et descriptif, tacitement assimilé au langage théorique de la science, épuise l'ensemble de ce qui se laisse dire, et de ci qui est ; d'autre part, le textualisme, ou le narrativisme, de la philosophie «continentale», cette fois, qui voudrait prêter au langage une réalité autonome et presque totalitaire, d'où serait exclue toute expérience de sens qui ne serait pas elle-même langage.⁶²

Tout le combat à mener contre les deux grandes traditions de la philosophie occidentale dépend de l'idée du «verbe intérieur».

Supposons que Derrida ait méprisé le rôle fondamental de l'au-delà du signe et admettons que la conception grondinienne de la «déconstruction postmoderne» soit problématique ; il n'en reste pas moins que l'idée du «verbe intérieur» ne résout pas les questions sur les rapports entre le verbe intérieur et la représentation. Au contraire, ces questions retentissent à travers *La voix et le phénomène*. Là encore, on aurait raison de choisir l'herméneutique grondinienne. Bien qu'elle fût développée dans un contexte très différent, l'idée husserlienne du discours intérieur répond, elle aussi, à la tentative de délimiter une région antérieure aux signes sensibles ou corporels. On l'a compris : à supposer qu'une «fixation sur le signe» soit une évidence chez Derrida, une telle fixation serait moins un phénomène psychique ou psychanalytique qu'un élément parmi d'autres d'une critique acharnée de l'intériorité animatrice au sein du projet phénoménologique husserlien. A présent, il s'agit donc de rapprocher ces deux concepts : le verbe et le discours «intérieurs».

C'est dans l'Avant-propos de *L'Universalité de l'herméneutique* que la conception grondinienne du «verbe intérieur» est explicitée le plus amplement (bien qu'elle réapparaisse à travers tout l'ouvrage). On commence par examiner la thèse de Grondin : «le discours humain ne peut être adéquatement compris que si l'on tient compte du «verbe intérieur» dont il procède et qu'il veut faire entendre».⁶³ Autrement dit, le verbe intérieur est à la fois ce dont procède le discours

⁶² UH, X, nous soulignons.

⁶³ UH, IX.

humain et ce que le discours humain veut faire entendre.⁶⁴ Il existe donc deux instances différentes du *vouloir*, dans la mesure où le discours humain a lui-même une volonté. D'une part, on reconnaît le vouloir du discours extérieur, et d'autre part, le vouloir du discours intérieur. Quant au vouloir du discours extérieur, le discours intérieur le précède et le dépasse ; de cette manière, le verbe intérieur est à la fois la «source» et la «destination» du discours extérieur ou effectif.⁶⁵ Reste à déterminer plus rigoureusement quels sont les rapports entre les deux instances du *vouloir* : en quoi consiste le «faire-entendre» qui termine la phrase ?

Lorsque Grondin vient situer le vouloir intérieur, il semble hésiter entre deux prépositions. Sans doute n'est-ce là qu'une apparence, car cette hésitation se répète dans le livre et prend donc un aspect plutôt médité.⁶⁶ L'apparente hésitation porte à croire que Grondin entend privilégier le non-dit, comme source animatrice et couche originaire du sens, mais se rappelle que le perceptible mérite sa place particulière : «Le sens du langage, en effet, ne se laisse pas réduire à l'ordre des phrases et des mots que les circonstances ont fait passer à l'élocution. *Derrière, non, «dans» le langage*, il y a toujours un vouloir-dire qui outrepassa l'ordre limité des sons et des signes perceptibles [nous soulignons]». ⁶⁷ S'impose alors la distinction entre, d'une part, ce qui est à la fois perceptible et voué au circonstanciel et, d'autre part, ce qui est propre au langage, originel et imperceptible. Toutefois, s'il y a un vouloir-dire non directement perceptible et en quelque sorte outrepassant, en deçà ou à côté de lui demeure un vouloir perceptible. Les deux vouloir-dire paraissent enchevêtrés.

Qu'on puisse différencier entre un vouloir qui précède et dépasse le discours humain et un vouloir chargé de *faire entendre* ce premier, cela n'implique pas que la distinction soit nette. D'un côté, il peut y avoir un vouloir perceptible inanimé, ou dont l'animation peut ne pas être appréciée. Un tel vouloir reste oublié ou absent. Ne pas tenir compte du non-dit risque de compromettre une compréhension adéquate du discours humain, en ce que le discours, une fois dépourvu du non-dit, ne laisse persister qu'une marque combien accidentelle. Autrement dit, c'est risquer de décevoir le vouloir extérieur qui ne vise qu'à *faire entendre* le vouloir intérieur qui l'excède. C'est se contenter d'une sorte de vouloir corporel, privé de sa force animatrice. Il y a donc une sorte de

⁶⁴ Affirmer qu'un discours puisse lui-même avoir quelque chose comme une volonté semble être tout au moins une façon de minimiser l'importance attribuée par d'autres, dont notamment Husserl, au sujet pensant ou constituant. D'ailleurs, ce fait, aussi bien que les nombreuses références ou allusions à Derrida et à Husserl, donnent l'impression que le projet de reconstituer l'herméneutique universelle est entrepris, du moins en partie, comme une réaction aux analyses critiques de Husserl dans *La voix et le phénomène*.

⁶⁵ Cf. *UH*, 37 : «La fixation de la pensée occidentale sur l'énoncé (logique) équivaut ainsi à amputer le langage de sa dimension la plus essentielle, à savoir l'inscription de tout discours dans un dialogue qui le précède autant qu'il le dépasse».

⁶⁶ Cf. 38, 50, 120.

⁶⁷ *UH*, IX.

vacuité ou pauvreté qui guette le matériau circonstanciel, un vide qui menace le perceptible du langage, autrement dit le «discours effectif». Le vouloir extérieur est animé par ce qu'il veut *faire entendre* ; faut d'une telle animation, il tombe inanimé, il meurt. Par contre, s'il n'arrive pas à *faire entendre* ce qui veut l'animer, il mourra tout de même.

Or, de l'autre côté, il ne peut y avoir un vouloir non-perceptible qui s'impose sans le véhicule des signes perceptibles. N'est-ce pas ce que l'«hésitation» entre prépositions (...derrière, non «dans» le langage...) est censée signalée? Le vouloir intérieur ne peut se trouver derrière, car cela implique une distance ou séparation nette. Si Grondin prend soin d'utiliser les guillemets, c'est, nous semble-t-il, pour ne pas accorder une intériorité propre au langage effectif.

Quand Grondin affirme que «[d]errière, non, «dans» le langage, il y a toujours un vouloir-dire qui outrepassé l'ordre limité des sons et des signes perceptibles», l'idée implicite de l'ordre *imperceptible* ne renvoie peut-être pas seulement à ce que l'on ne peut pas appréhender de manière sensorielle ou directe, mais aussi à ce qui ne peut se réaliser pleinement. L'*imperceptible* aurait donc un double sens :

C'est que le langage provient d'un dialogue *qui ne réussit jamais à se dire pleinement* dans le discours effectif. Pour l'herméneutique, ceci veut dire que *le discours doit toujours être entendu* comme réponse à une question, à un souci, un débat, qui n'a pas à se dire comme tel, mais qu'il faut *savoir entendre* lorsque l'on *veut* comprendre [nous soulignons].⁶⁸

Or, en quoi consiste le savoir requis pour entendre la réponse que représente le discours? Et où situer, justement, cette volonté de comprendre? Représente-t-elle une troisième volonté qui se range à côté des deux autres, en jouant un rôle à part? Ce n'est peut-être pas encore le moment d'y répondre. Toutefois, le sens du terme «entendre» («...le discours doit toujours être *entendu*...» / «...il faut *savoir entendre* lorsque l'on *veut comprendre*...») reste ambigu. C'est que «entendre» signifie à la fois percevoir par le sens de l'ouïe et *comprendre*. L'ambiguïté n'est peut-être pas fortuite. Si on remplace le mot «entendre» par «comprendre» et finit par affirmer qu'«il faut *comprendre* lorsque l'on *veut* comprendre», cela n'entraîne forcément pas un pléonasme : il met en relief l'importance de la volonté humaine ; il donne à penser que la volonté humaine soit souveraine par rapports aux autres types de vouloir. Il soulève la possibilité que le *faire-entendre* dont il est question est le charge privilégié de la volonté humaine.

En plus, le mot *dialogue*, terme majeur de l'herméneutique universelle, reçoit ici une détermination singulière, car il ne renvoie pas simplement à un échange entre interlocuteurs de mots proférés. Ce serait plutôt une sorte d'intériorisation du terme «dialogue», qui pourtant ne

⁶⁸ UH, IX-X.

semble pas, du moins en première analyse, exclure le sens platonicien ou traditionnel de celui-ci (i.e., comme désignant un entretien entre deux personnes). L'ambiguïté qui semble exister entre deux instances de dialogue est inscrite dans le texte de Grondin. Ainsi, on voit l'une des dernières affirmations de l'Avant-propos incorporer cette ambiguïté par des pronoms réflexifs. Les pronoms s'imposent comme étant à *la fois* directs et indirects : «Pour l'herméneutique, au contraire [c'est-à-dire, au contraire de l'ordre qui réduit le langage au monologue], le langage n'a de sens qu'à partir du dialogue, où les individus cherchent à *se comprendre* et à *se retrouver*»⁶⁹ [ces pronoms indiquant soit *les uns les autres* soit *eux-mêmes* — ou peut-être les deux]. Reste alors la question sur la différence, s'il y en a, entre ces deux types de dialogue.

Rappelons-nous que la première instance de vouloir se rattache au dialogue «qui ne réussit jamais à se dire pleinement». A l'endroit de ce dont procède le langage «effectif», il y a donc non une soliloque, ni même une monologue, mais une dialogue. La source du langage effectif est alors divisée ou doublée. Mais elle l'est entre quoi et quoi? ou qui et qui? En y répondant, on est tenté de favoriser des «éléments» plutôt que des «personnes», si c'est bien une distinction pareille qui y convient. Car le vouloir conçu comme source, nous l'avons vu, a un caractère dialogique, comprenant ainsi des questions, des soucis et des débats. Ces éléments-ci semblent être choisis par Grondin en ce qu'ils vont à l'encontre de la possibilité du solipsisme ou d'une intériorité fondatrice. Ils renvoient tous à un engagement ou à une imbrication quelconque, évoquant sans doute à la fois le «*Sorge*» de Heidegger et le «dialogue» platonicien. Ils semblent alors sinon «extérieurs», du moins pas «intérieurs» de manière essentielle ou absolue. Dès lors, ils ne supposent pas un sujet constituant. Le dialogue serait cela même qui marque ou constitue le sujet en tant que sujet pensant ou cherchant à (se faire) comprendre.

Que le dialogue «n'a[it] pas à se dire comme tel», cela suggère la tâche spécifique que pourrait avoir une volonté du sujet au sens courant par rapport à tout discours, c'est-à-dire, aux volontés *derrière* ou «dans» le langage. Car, «il faut savoir entendre lorsque l'on *veut* comprendre». Or, le mot «entendre» ici ne signifie pas seulement percevoir, par le sens de l'ouïe, par exemple, tel ou tel son. L'accidentel est éloigné (mais pas entièrement exclue) de cette détermination. «Entendre» signifiera tant un processus «physique» que le domaine et l'activité privilégiée de la volonté au sens courant du terme. Ce serait en plus une volonté qui, toujours, *veut comprendre*. Donc, malgré l'apparence occasionnelle de la formulation «...lorsque l'on *veut* comprendre», l'herméneutique ne vise que cette occurrence-là. Une volonté de confondre ou de brouiller n'a pas de place dans l'herméneutique universelle. A cet égard, qu'on rappelle le passage cité dans la première partie où Grondin affirme que c'est le processus du «rendre compréhensible» qui intéresse la réflexion

⁶⁹ UH, XI.

herméneutique *essentiellement*.⁷⁰

La formule selon laquelle tous les aspects non-perceptibles du langage pourront être en quelque sorte rayés ou négligés, sans que le langage lui-même cesse de fonctionner, mérite bien d'être soulignée. Comme nous allons le voir, ce ne serait pas la seule formule de son espèce, car il y en a une de similaire chez Husserl. Mais avant d'en considérer la similitude, rappelons-nous la tâche déterminative que reçoit ce langage non-perceptible chez Grondin : à savoir, établir la raison d'être du langage en tant que tel. C'est-à-dire, instaurer, par la «volonté» humaine, la «volonté» du langage sensible. Cette dernière, on s'en souvient, est justement celle de répondre à une question et ainsi de prendre part à un dialogue «intérieur». Du coup, ce dialogue appelle nécessairement à une compréhension. Il y aurait donc entre, d'un côté, le langage non-sensible et essentiellement dialogique, et, de l'autre côté, le langage parlé ou écrit (lui-même dialogique), à la fois une sorte de parallélité et une détermination du second par le premier. C'est-à-dire une détermination du *sens*. Cela suppose donc que le sens du langage humain ne peut être compris que par l'aspect de son origine invisible et comme doublée et repliée sur elle-même. L'«intérieurité» ici n'est donc pas celle d'un sujet, mais du langage, voire du dialogue. Le *verbe intérieur*, c'est donc le dialogue imperceptible du dialogue perceptible. L'intériorité humaine, elle, est habitée par l'intériorité du dialogue imperceptible.

Or, si, pour Grondin, le sens banal du langage perceptible ou effectif reste impensable sans la supposition d'une «intérieurité» ayant la forme du dialogue, c'est tout de même à la volonté d'un sujet humain d'en venir à marquer la différence. C'est dans ce sens-là que l'intériorité humaine, bien que habitée par une autre intériorité, n'en est pas moins souveraine. Autrement dit, les affirmations de Grondin laissent croire qu'on pourrait méconnaître, par simple manque de volonté (de comprendre), l'existence du dialogue intérieur, et ainsi, de ne pas accéder à la compréhension elle-même (telle aurait été la faute de Derrida, par exemple). La compréhension, bien qu'une structure inséparable du langage, peut faire défaut, suivant tel ou tel manque de volonté. Pour qu'il y ait donc de la compréhension, il faut d'abord et avant tout *vouloir, espérer, tenter, aspirer, chercher, viser...* de tels mots ne cessant de s'imposer dans le discours de Grondin. Telle est la manière par laquelle on peut avoir accès au *verbe intérieur*.

En résumé, il y a donc lieu à affirmer qu'il existe trois types de «volontés» à l'œuvre dans les formulations de l'Avant-propos. D'abord, celle du verbe «intérieur» qui ne réussit jamais à se dire pleinement. Ensuite, celle du verbe «extérieur» entendu comme l'ensemble circonstanciel de

⁷⁰ Cf. UH, 92 : En commentant un texte de Schleiermacher où ce dernier souligne le caractère inachevée de toute compréhension, Grondin dit que «... l'opération fondamentale de l'herméneutique ou de la compréhension – et l'on conçoit que les deux termes puissent maintenant devenir des synonymes [nous soulignons ici] – prendra la forme d'une *reconstruction*».

marques perceptibles (lui-même voué à un manque de plénitude). Et, finalement, celle du sujet humain dans la mesure où celui-ci cherche à se comprendre ou à comprendre autrui. Cette dernière reste souveraine par rapport aux autres. Poursuivons notre lecture :

Celui qui *espère* comprendre le discours doit en effet *tenter* de *s'engager* dans le dialogue qui précède en quelque sorte le discours effectif et combien accidentel. On ne comprend le dire d'autrui que si l'on comprend ce qu'il «veut» dire. Ce vouloir-dire ne se laisse bien sûr exprimer qu'à travers le médium du langage, mais ce vouloir-dire, *alors traduit en d'autres termes*, n'épuise pas pour autant tout ce qui a cherché à se dire [nous soulignons].⁷¹

On devra éventuellement se demander en quel sens ces «autres termes» dans lesquels est traduit le vouloir-dire d'autrui sont «autres». Que se passe-t-il au moment où les uns sont traduits en d'autres? Le «médium» du langage évoqué ici paraît servir d'une sorte d'espace à travers lequel les autres «volontés» s'engagent. Ainsi, on voit se multiplier les instances de doublement ou de différence (chaque volonté étant au même titre «dialogique»), de sorte qu'il existe un véritable concert de voix : des volontés assemblées de manière complexe, sinon confuse. On doit se demander comment cet assemblage de voix ne risque pas de devenir une cacophonie. Nous y reviendrons.

Dire qu'il n'est pas de langage sans un vouloir-dire imperceptible, c'est aussi affirmer que, sans la reconnaissance de ce même vouloir-dire, l'intérêt porté sur le vouloir-dire *perceptible* risque de nous borner à l'incompréhension. «La possibilité de l'entente comme du malentendu tient à cette ambiguïté du vouloir-dire.»⁷² Nous l'avons vu : on ne saurait réduire le vouloir-dire (dit «verbe intérieur») aux signes perceptibles du langage, car le langage perceptible n'est que la manifestation imparfaite du vouloir-dire plus profond.

Qu'on se garde pourtant de rattacher ce vouloir-dire à un sujet constituant, tel que le sujet transcendantal husserlien. Telle sera une autre mise en garde. Il nous importera d'y revenir, après avoir considéré les analyses dans *La voix et le phénomène*, car il s'agit ici pour Grondin de différencier l'herméneutique universelle du projet phénoménologique. Nous citerons la mise en garde, tout en signalant qu'elle déplace plus qu'elle ne dénie l'existence d'une intériorité proprement «humaine». Bien que non-constituante, cette volonté humaine, nous semble-t-il, reste pourtant souveraine [c'est encore nous qui soulignons]:

La vérité du discours ne se révèle qu'à travers un parcours de sa volonté de sens, de ce que la phénoménologie appelle son «intentionnalité». Mais cette intentionnalité jaillit moins d'une subjectivité constituante que d'un dialogue, c'est-à-dire d'un sujet qui se cherche

⁷¹ UH, X.

⁷² Ibid.

dans les termes mêmes qu'il lui arrive d'employer. L'intentionnalité présuppose elle-même un horizon, un «intérieur», qui est moins l'intérieur d'un sujet que celui du discours lui-même. *L'intériorité humaine se trouve comme précédée par l'intimité du discours*, du sens que nous ne pouvons pas ne pas présupposer *lorsque nous cherchons à nous comprendre*.⁷³

Prenons maintenant du recul par rapport à l'Avant-propos afin de poursuivre les questions soulevées. Interrogeons-nous sur le dialogue (avec soi-même ou avec autrui), le statut du langage et la volonté humaine.

Pour ce qui est du dialogue, nous avons vu que le rapport à autrui n'est pas conceptualisé comme tel. Car qu'est-ce qui le différencie du rapport à soi-même? Le rapport à autrui, n'est-il pas une sorte de doublement du dialogue qui marque déjà tout sujet pensant? Une sorte de pont dialogique entre deux dialogues? Deux interlocuteurs traversent-ils un tel pont pour se présenter l'un à l'autre leur dialogue respectif? Si oui, le rapport à autrui à travers le dialogue effectif ne représentera qu'un doublement du doublement déjà en marche à l'intérieur du sujet. C'est-à-dire, un doublement de l'intériorité déjà à l'œuvre à l'intériorité du sujet humain. Mais, bien que rattachés à des véhicules extérieurs et jamais compris entièrement, les dialogues intérieurs paraissent singulièrement donner lieu à une compréhension d'autant plus sûre. Quoi qu'il en soit, on voit ainsi s'instaurer une structure dialogique complexe. Cette structure ne donne aucune raison pour privilégier ni le rapport à autrui, ni le rapport à soi-même. Par contre, ce qui est privilégié, c'est l'intériorité même. Mais si «autrui» peut être présent *intérieurement*, qu'est-ce qui fait que le dialogue de part en part intérieur ne se présente pas en effet comme, justement, monologue? Autrement dit, qu'est-ce qui assure que le dialogue qui surgit à l'intérieur du sujet humain soit intelligible pour autrui, non moins que pour soi-même? D'où la certitude accrue quant à l'intériorité?

Si l'herméneutique vise *l'écoute mutuelle*, «savoir prêter l'oreille, par exemple, à quelqu'un qui sait raconter quelque chose»,⁷⁴ on peut se demander inversement s'il s'agit également de savoir prêter l'oreille à soi-même. Mais comme rien ne paraît contredire cette possibilité, cela voudrait dire tout au moins qu'on pourrait y manquer. Mais une telle possibilité, Grondin ne l'envisage pas. On devrait alors s'interroger sur le fait que cette question ne soit jamais posée par rapport à l'écoute herméneutique en général.

Jusqu'ici on a supposé qu'on sache ce que «dialogue» veut dire. Or on doit comprendre cette structure de question-réponse pour qu'en elle devienne ensuite intelligible la compréhensibilité, voire l'homogénéité supposée entre le dialogue avec soi-même et le dialogue intérieur d'autrui. Il

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *UH*, VII, l'expression est de Hans-Georg Gadamer.

nous faut savoir ce qui rend compréhensible chaque instance intérieure de question-réponse.

Il existe apparemment un rapport d'interchangeabilité entre plusieurs termes concernant le dialogue, dont la lettre⁷⁵, la grammaire⁷⁶, le signe⁷⁷, l'énoncé⁷⁸, les mots⁷⁹, les sons⁸⁰, le langage et le mot 'dialogue' lui-même.⁸¹ Malgré les différences manifestes dans les désignations que pourraient avoir chacun de ses termes, ce qui en quelque sorte les range tous au même plan, c'est qu'ils sont tous susceptibles de se mettre au-devant de l'objet propre de l'herméneutique. Tous peuvent obscurcir le verbe intérieur. On voit que cette extériorité les marque tous en raison d'une certaine *perceptibilité* à laquelle on peut les soumettre. («Intérieur» semblerait d'ailleurs synonyme avec «invisible», si seulement l'exemple des «sons» ne faisait pas partie de la chaîne ainsi constituée. C'est peut-être pour cette raison que les «sons» jouissent d'un certain privilège dans l'ordre métaphorique quant de l'herméneutique universelle.) L'expression «verbe intérieur» désigne alors le langage dans la mesure où il reste – selon les deux sens du mot – *imperceptible*.

Or, on sait que le langage reçoit une double détermination. Il y a, à la fois, et nécessairement, un langage *extérieur* et un langage *intérieur*. En plus, c'est seulement à travers ce premier que l'on puisse supposer l'existence de celui dit *intérieur*. Le langage intérieur n'est pas directement perceptible : il se dérobe des sens et ne se manifeste pas pleinement. Tous les termes que nous venons de repérer sont-ils eux-mêmes susceptibles d'une double détermination, et cela au même titre? On peut se le demander. Quelle que soit la réponse, on se rend compte d'une certaine absence quant à cette liste de termes, et cela tout en avouant que celle-ci est loin d'être épuisée. C'est que, parmi tout ce qu'on pourrait imaginer être susceptible d'une double détermination, à la fois intérieure et extérieure, il y a des termes qui paraissent résistants. Qu'on pense seulement au «signe». Jamais Grondin ne parle du «signe» lorsqu'il évoque le verbe intérieur. Le signe se voit au contraire extériorisé sous de multiples formes. Il est défini comme soit l'élément en lequel le verbe intérieur est *traduit*,⁸² soit le moyen de caractère «éminemment matériel ou contingent» par lequel «nous tentons d'exprimer notre esprit».⁸³ Or, le mot «signe» apparaît avec persistance à chaque fois que Grondin vise le «défi déconstructiviste» ; celui-ci, dit Grondin, est lancé à partir d'une supposition d'une «dérive infinie de signes».⁸⁴ Pourtant, est-on autorisé à voir en cette

⁷⁵ e.g., UH, 115.

⁷⁶ e.g., UH, 89.

⁷⁷ e.g., UH, 34-36.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ e.g., UH, IX.

⁸¹ e.g., UH, X-XI.

⁸² UH, 34.

⁸³ UH, 37.

⁸⁴ UH, 74.

absence une véritable résistance? On reprenant une distinction chère à l'herméneutique, on pourrait répondre que, même si Grondin ne dit jamais qu'il ne saurait être question d'une intériorité signifiante par elle-même, c'est tout l'esprit du texte, voire son intériorité, qui nous interdit à parler d'un *signe intérieur* ou *dialogico-herméneutique*.

Peut-être que les sons paraissent eux aussi en quelque sorte résistants à l'intériorité, et cela en dépit de leur privilège métaphorique évident. Qu'on se rappelle à cet égard l'ambiguïté du mot *entendre*. Ce mot renvoie à *l'activité auditive* par laquelle on arrive, toujours partiellement, à *comprendre* le verbe intérieur. Du fait, à l'affirmation du dernier Heidegger selon laquelle « [quant à «ce qui est herméneutique»] ce dont il s'agit est énigmatique ; peut-être même ne s'agit-il pas là d'une chose»,⁸⁵ Grondin ajoute une note de bas de page très parlante : «Richard Rorty a justement fait remarquer... que Heidegger s'est opposé aux métaphores visuelles et totalisantes de la métaphysique en privilégiant lui-même les métaphores plus auditives». Grondin en conclut que les «métaphores auditives se prêtent donc parfaitement à l'intelligence herméneutique».⁸⁶ Mais, malgré cette stratégie de texte si prévalante, et malgré le bonheur salué des métaphores auditives, quand il s'agit de ne pas laisser passer de signes à l'intériorité, les sons, peut-être puisqu'ils sont eux-mêmes susceptibles d'être identifiés comme signes, sont eux aussi tenus à distance. De cette manière, aucun verbe intérieur, strictement parlant, ne prendra la forme d'un son. Ainsi, en commentant un texte d'Augustin qui ne semble en rien trahir sa propre pensée, Grondin écrit : «Ce que l'on cherche à atteindre, c'est *justement le verbe qui ne se laisse proférer en aucun son*, mais qui n'en habite pas moins tout discours et qui précède tous les signes en lesquels il peut être traduit» [nous soulignons].⁸⁷ C'est une question, donc, de pure métaphoricité, ou presque. Car, le son est à la fois la plus belle des métaphores du verbe intérieur et ce en quoi le verbe intérieur est effectivement *traduit*.

Quelle que soit la composition de l'intériorité herméneutique, le «langage» est présenté tantôt comme trop vaste à traiter dans une étude centrée sur l'herméneutique, tantôt comme le petit obstacle empirique—et pourtant tenace—derrière ou «dans» lequel l'herméneutique devrait chercher son propre foyer. Tenant toujours en compte la distinction de base entre extérieur/intérieur, citons plusieurs passages pour témoigner de cette multiplicité. D'abord, le commentaire sur le dernier Heidegger. Grondin y insiste sur le fait que la question du langage est au sein de l'herméneutique : «C'est la parole, explique Heidegger, qui porte ou qui «donne voix à la relation herméneutique». En dernière instance, la question de l'herméneutique se fond avec la question du langage. Qu'est-ce

⁸⁵ *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, 98 ; tr. fr. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard-Tel, 1981, 96.

⁸⁶ *UH*, 154.

⁸⁷ *UH*, 34.

que le langage sinon la communication d'un message qui invite à une écoute compréhensive?»,⁸⁸

Ensuite, un passage de l'Introduction où Grondin restreint le concept d'interprétation dans le cadre de son étude pour ne plus y laisser accéder que les cas où «...il s'agit de rendre compréhensible un sens étranger, ou ressenti comme tel»:

L'étendue du concept d'interprétation, dont l'herméneutique se veut la théorie, est elle-même variable. Si l'on soutient, par exemple, que le langage est de part en part «interprétation», une théorie de l'interprétation pourrait prendre l'allure d'une théorie universelle du langage ou du savoir, mais cela nous laisserait tout de même un objet peut-être un peu trop général pour une introduction historique à l'herméneutique.⁸⁹

Dans cette citation, il s'agit du langage en général. En restreignant le concept d'interprétation, Grondin en écarte le langage en général pour une raison heuristique ou pratique. Il n'y a pas assez de place dans un ouvrage qui ne se veut qu'une introduction historique. Toutefois, c'est par là, entre autres, la conception nietzschéenne du langage qui se voit écartée. Nietzsche, bien que salué par Grondin comme «le premier panherméneute»,⁹⁰ est donc exclu de l'histoire de l'herméneutique. Tout important que Nietzsche soit dans l'histoire de l'herméneutique, le sens qu'il prête à l'interprétation n'a pas la taille convenable. Par contre, il est significatif que Grondin trouve cette même conception nietzschéenne du langage à la base de la déconstruction.⁹¹ Mais cette fois-ci, il remet la conception en cause.

Quand Grondin reproche au «narrativisme», au «déconstructivisme» et au «postmodernisme», leur «fixation»⁹² sur le signe ou le langage effectif, il considère le langage comme étant insuffisant en lui-même, car circonstanciel et superficiel. Voici un passage de l'Avant-propos, typiquement accusatoire face à une tendance que Grondin appelle diversement le «fétichisme langagier», le «fétichisme de la phrase» ou la «logique de l'énoncé» :

le textualisme, ou le narrativisme, de la philosophie «continentale»...voudrait prêter au

⁸⁸ UH, 155. C'est ici le lieu de se rappeler que Grondin semble se ranger au côté de ce que Jean Greisch appelle les «minimalistes» quant aux interprétations de l'herméneutique dans *Sein und Zeit*. C'est que, à la différence, par exemple, de Jean Luc-Nancy, Grondin voit une «délimitation systématique de l'herméneutique» s'y limiter à une «demi-page». Ce fait le mène à faire croire que Heidegger avait abandonné, au sein même de *Sein und Zeit*, ces aperçus inédits sur l'herméneutique et que c'était alors à Gadamer, en tant qu'ancien assistant aux cours heideggériens antérieurs à cet ouvrage, d'en restituer l'importance. Cet arrière-fond de l'appropriation effectuée par Grondin du «dernier Heidegger» nous semble mettre davantage en relief la souplesse inouïe accordée à la notion du «langage», non moins qu'à celle de la «compréhension». Pour démontrer de manière suffisante la nature problématique de l'appropriation grondinienne de Heidegger, là justement où il s'agit du «langage» et de la «compréhension», il faudrait éventuellement reconstituer le sens que Heidegger accorde à ceux-ci.

⁸⁹ UH, 2-3.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cf. UH, 223.

⁹² Cf. UH, 37, 221.

langage une réalité autonome et presque totalitaire, d'où serait exclue *toute expérience de sens qui ne serait pas elle-même langage*. Dans un tel ordre, où l'on ne sort jamais de la «stratégie» des textes, il est clair qu'*il ne peut y avoir de vérité ni de communication effective*, tout se réduisant au monologue du langage [nous soulignons].⁹³

On voit par là que, malgré ou à cause des précautions heuristiques, l'herméneutique universelle restreint le concept du langage en postulant une expérience du sens séparé du langage. Grondin laisse sous-entendre que cette expérience est étroitement liée avec le dialogue et le verbe intérieur et cela en dépit de toutes les autres précautions qu'il prend pour ne pas supposer un domaine «pré-langagier».

On sait que pour Grondin, la distinction intérieur/extérieur connaît une longue histoire et qu'elle est, par là même, d'une certaine manière, évidente.⁹⁴ Or, tout en restant évidente, l'idée du verbe intérieur qui s'en inspire n'en mérite pas moins «d'être réhabilitée»⁹⁵. Il faudrait s'interroger sur cette idée qu'une distinction si évidente soit tombée, de nos jours, dans une obscurité et une méconnaissance totales, jusqu'à nécessiter qu'un ouvrage qui se veut historique et polémique vienne la réhabiliter. Formulons davantage notre questionnement : En quoi consiste la distinction langage extérieur / langage intérieur? Ses composants sont-ils tous interchangeables les uns avec les autres? Si non, pourquoi pas?

Emettons aussitôt l'hypothèse suivante : le fait que le verbe intérieur soit universel et pourtant méconnu par les deux grandes traditions philosophiques tient à son caractère particulier d'être à la fois nécessité par la compréhension et, par définition, imperceptible. Or, une fois cette hypothèse admise, et nous croyons que Grondin n'y objectera pas, on se rappelle que le signe, au moins, paraît rebelle : il ne se laisse pas ramener à l'intérieur. Si, en effet, le verbe intérieur ne connaît pas de signe, les exclue au contraire par essence, alors l'intériorité herméneutique n'est pas moins que l'absence du signe. Dès lors, c'est le signe, et non pas le langage, qui plane au-dessous de toutes les autres distinctions, ordonnant tous les termes en les rangeant ou bien du côté de l'intériorité, ou bien du côté de l'extériorité.

Mais si le signe joue un rôle aussi singulier, d'autres questions se posent à propos de ceux qui sont censés être fixés sur lui. Ces questions auront du reste été celles même dont les réponses avaient ordonné l'histoire de l'herméneutique. Le rôle prêté au «signe» aurait été le seul critère à partir duquel Grondin pouvait classer des penseurs de tous genres. Ce critère lui aurait permis de distinguer ceux qui épousent l'intériorité d'avec ceux qui ne l'envisagent pas. Or l'idée même

⁹³ UH, X-XI.

⁹⁴ Cf. UH, 50 : Grondin remarque que «l'entendement humain éprouve de grandes difficultés à accepter l'idée que la lettre puisse se suffire à elle-même. Il est infiniment plus naturel d'entendre derrière, ou avec, la lettre toute une constellation de sens».

⁹⁵ UH, X.

d'un verbe intérieur semble autoriser une large variation de terminologie. Restons-en à l'exemple du texte de Derrida. Le fait que Derrida s'appuie souvent dans ses analyses des *Recherches Logiques I* de Husserl sur le «sous-entendu» de telle ou telle argumentation, cela ne suggère-t-il pas que Derrida prend en considération le «non-perceptible» ou au moins le *non-dit* du langage? Et ne le fait-il pas sans devoir lui-même avoir recours à une intériorité dite «humaine» (ce qui, en tout cas, irait à l'encontre de l'hypothèse centrale de *La voix et le phénomène*, à savoir qu'une telle intériorité, sous le nom de l' «âme», fait partie d'une tradition métaphysique dont la phénoménologie est l'héritier par excellence)? Derrida aurait-il méprisé le «non-dit» jusqu'à ne prendre en considération que ce qui est dit «explicitement»? L'aurait-il seulement *voulu*? Serait-il allé aussi loin d'affirmer que le non-dit, dans sa détermination de question posée, destinataire, occasion, *etc.*, ne constitue qu'une partie négligeable du langage?

Peut-être qu'on devrait poser les questions autrement. Peut-être s'agit-il pour Grondin de déterminer la mesure dans laquelle les métaphores de chaque penseur s'approchent ou s'éloignent de celles gravitant autour du noyau métaphorique constitué par l'intériorité.

Or, si c'est le cas, pourquoi parler d'un *langage* intérieur? Malgré le fait que l'expérience du sens semble se trouver «derrière», «dans» ou «avec» le langage extérieur, elle n'a aucun trait essentiel en commun avec lui. Pourquoi alors la qualifier du *langage*, voire du langage intérieur? On sait qu'elle peut facilement se détacher du langage extérieur sans que celui-ci cesse de fonctionner. Grondin l'affirme lui-même : le langage extérieur est à l'œuvre, historiquement, massivement, constituant obstinément l'objet unique de tout l'ère contemporain de la philosophie occidentale. Pourtant, il manque au langage extérieur le verbe intérieur et le système complexe de volontés auquel le verbe intérieur est censé ouvrir la voie.

IV. Démêler l'exprès et le non-exprès

C'est alors le lien étroit entre l'intériorité et l'absence du signe *effectif* qui va expliquer la polémique entreprise contre les analyses derridiennes des *Recherches Logiques I* de Husserl. Car malgré leurs différences, le «dialogue intérieur» de Grondin et le «discours intérieur» de Husserl, veulent, chacun à sa manière, se situer à l'abri de tout signe «mondain» et de l'incertitude ou de l'insuffisance que de tels signes impliquent. Or, tandis que chez Grondin l'expression de la volonté animatrice du discours paraît exclure tout signe, chez Husserl, on témoigne de l'existence de deux types de signes. Il n'est donc pas question pour Husserl de concevoir une région hors tout signe. Toutefois, la distinction entre deux types de signes lui permettra de distinguer entre deux régions fondamentales de signification : l'exprès et le non-exprès. Et sans oublier toute les nuances ou «hésitations» dont elle témoigne, la distinction chez Grondin entre l'intérieur et l'extérieur revient, pour l'essentiel, au même. Dans les deux cas, il s'agit de démêler l'exprès et le non-exprès. Dès le

premier chapitre de *La voix et le phénomène*, Derrida commence à remettre en question une distinction opératoire dans le discours de Husserl entre deux types de concepts recouverts par le mot «signe» (*Zeichen*) : celui d'*expression* (*Ausdruck*) et celui d'*indice* (*Anzeichen*). Cette distinction, on le vérifiera à l'instant, joue un rôle similaire à celle que nous traitons dans le texte de Grondin entre le langage *intérieur* et le langage *extérieur*.

L'indice désigne les signes qui «n'expriment rien parce qu'ils ne transportent – nous devons encore le dire en allemand – rien qu'on puisse appeler *Bedeutung* ou *Sinn*».⁹⁶ Derrida tient au mots allemands car la traduction de ceux-ci par «signification» entraîne une contradiction : un signe (l'*indice*) qui n'a pas de signification. Les exemples de l'indice comprennent tout ce qu'on a l'habitude de nommer des signes, y compris les gestes, les indications routières, de la fumée, et même les aspects «sensibles» du langage (sons, écriture, etc.). Ce qui reste, quant à l'*expression*, c'est le *vouloir-dire*. Derrida le précise : «On pourrait donc peut-être, sans forcer l'intention de Husserl, définir, sinon traduire, *bedeuten* par *vouloir-dire* à la fois au sens où un sujet parlant, «s'exprimant», comme dit Husserl, «sur quelque chose», *veut dire*, et où une expression *veut dire* ...; et être assuré que la *Bedeutung* est toujours *ce que* quelqu'un ou un discours *veulent dire* : toujours un sens de discours, un contenu discursif».⁹⁷ Plus loin Derrida qualifie davantage l'*expression* : «Dans l'*expression*, l'intention est absolument expresse parce qu'elle anime une voix qui peut rester tout intérieur et que l'exprimé est une *Bedeutung*, c'est-à-dire une idéalité n'«existant» pas dans le monde».⁹⁸ Les conséquences pour l'indice en sont graves : «La visibilité, la spatialité comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort.*»⁹⁹

Derrida isole chez Husserl deux types d'arguments qui soutiennent l'idée que l'*expression* n'indique pas. Selon le premier, l'*expression* (*Ausdruck*) semble fonctionner comme un *indice*, mais il n'en est rien. Le caractère sournois de l'*expression* en général tient au fait que, quand on parle à soi-même, dans «la vie solitaire de l'âme»,¹⁰⁰ on emploie des expressions qui ne sont que la face *fictive* de l'indice : «Dans le discours intérieur, je ne me communique rien à moi-même. Je ne m'indique rien. Je peux tout au plus m'imaginer le faisant, je peux seulement me représenter moi-même comme me manifestant quelque chose à moi-même. Ce n'est là qu'une *représentation* et une *imagination*».¹⁰¹ Selon le deuxième, l'indication n'entre pas dans le discours intérieur, car celui-ci s'impose *immédiatement*, et donc sans s'étendre dans le temps : «L'existence des actes

⁹⁶ VP, 17.

⁹⁷ VP, 18.

⁹⁸ VP, 35-36.

⁹⁹ VP, 37.

¹⁰⁰ L'*expression* est de Husserl. Cf. VP, 44.

¹⁰¹ VP, 53.

psychiques n'a pas à être indiquée...parce qu'elle est immédiatement présent au sujet dans l'instant présent». ¹⁰² En bref, ces deux arguments servent à soustraire l'expression (*Ausdruck*) à la temporalité aussi bien que à la spatialité. Derrida cite longuement un passage qui noue les deux arguments. On le reproduit ici parce qu'il retentira sur notre éventuel rapprochement de l'expression husserlienne d'avec l'idée du «langage intérieur» chez Grondin :

En un certain sens, on parle aussi, il est vrai, dans le discours solitaire, et par là il est assurément possible de se saisir soi-même comme parlant, voire éventuellement comme se parlant à soi-même. Comme, par exemple, quand quelqu'un se dit à lui-même : tu as mal agi, tu ne peux plus continuer à te conduire ainsi. Mais dans ces cas on ne parle pas au sens propre, au sens de la communication, on ne se communique rien à soi-même, on se représente seulement (*man stellt sich vor*) soi-même comme parlant et communiquant. Dans le monologue, les mots ne peuvent toutefois nous servir dans la fonction d'indices de l'existence (*Dasein*) d'actes psychiques, car une telle indication n'aurait ici aucune finalité (*ganz zwecklos wäre*). Les actes en question sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*). ¹⁰³

Or une telle soustraction de l'expression à toute «mondanité» est-elle possible? Derrida pose cette question sous la lumière du constat que, qu'elle que soit la distinction proposée pour des signes, il va s'agir du «statut de la *représentation* dans le langage» :

De la représentation au sens général de *Vorstellung*, mais aussi au sens de la représentation comme répétition ou reproduction de la présentation, comme *Vergegenwärtigung* modifiant la *Präsentation* ou *Gegenwärtigung* ; enfin au sens de représentant tenant lieu, occupant la place d'une autre *Vorstellung* (*Repräsentation*, *Repräsentant*, *Stellvertreter*). ¹⁰⁴

Derrida souligne que ces trois sens de la représentation ont en commun une structure originellement *répétitive*. Suivons les conséquences que Derrida en tire : Pour Husserl l'expression est une représentation *imaginaire* ou *fictive*. Il définit celle-ci comme représentation (*Vergegenwärtigung*) neutralisante. L'expression est donc de part en part fictive. Par contre, l'indice, lui, ne serait représenté que de manière secondaire ou accidentelle : «Il faudrait d'abord supposer que dans la communication, dans la pratique dite «effective» du langage, la représentation (à tous les sens de ce mot) ne soit pas essentielle et constituante, qu'elle ne soit qu'un accident s'adjoignant éventuellement à la pratique du discours». ¹⁰⁵ La réponse de Derrida face à cette implication du

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cité dans *VP*, 54.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *VP*, 55.

texte husserlien comprend deux mouvements. Tout d'abord, Derrida met en cause la distinction entre la représentation et la non-représentation du discours :

En effet, quant je me sers, *effectivement*, comme on dit, de mots, que je le fasse ou non à des fins communicatives (plaçons-nous ici avant cette distinction et dans l'instance du signe en général), je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif.¹⁰⁶

Or, plus généralement, Derrida y voit une distinction opératoire entre la représentation (l'expression) et la réalité (la communication indicative ou réelle). Selon lui, il faut considérer cette distinction comme intenable pour la raison que la représentation joue un rôle aussi essentiel et constituant dans la pratique du langage «effectif» que dans la pratique du langage «intérieur». Par conséquent : «Le sujet ne peut parler sans s'en donner la représentation ; et celle-ci n'est pas un accident. On ne peut donc pas plus imaginer un discours effectif sans représentation de soi qu'une représentation de discours sans discours effectif».¹⁰⁷

Ces affirmations renvoient à une mise en question chez Derrida encore plus générale concernant le statut du langage chez Husserl. Mais avant de la considérer, notons que quant à la distinction entre l'indice et l'expression, Derrida souligne qu'elle «apparaît très vite, au cours de la description, comme une différence plus *fonctionnelle* que *substantielle*».¹⁰⁸ Cela veut dire qu'«un seul et même phénomène peut être appréhendé comme expression ou comme indice, comme signe discursif ou non discursif. Cela dépend du vécu intentionnel qui l'anime».¹⁰⁹ On l'a compris : c'est ce même type de rapport, chez Grondin, qui veut qu'un phénomène linguistique puisse se présenter comme faisant partie soit du langage intérieur, soit du langage extérieur, suivant la fonction qu'on lui attribue. L'existence de cet aspect «fonctionnel» de la distinction entre «langage intérieur» et «langage extérieur», explique bien l'«hésitation» répétitive que manifeste Grondin quand il vient désigner le lieu propre du verbe intérieur. Le verbe intérieur est tantôt «derrière», tantôt «dans» le langage.

C'est ici le lieu de se rappeler que Derrida remet en question la mise «hors circuit» de «toute méditation explicite sur l'essence du langage *en général*».¹¹⁰ C'est-à-dire, le présupposé hérité par une théorie de la connaissance qui veut que la question du langage ne la concerne qu'indirectement, et que le langage ne constitue ainsi qu'un élément empirique parmi d'autres, à soumettre éventuellement à la réduction du monde existant en général. Bref, la tentative de

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *VP*, 64.

¹⁰⁸ *VP*, 20.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *VP*, 6.

«déterminer le logos à partir de la logique».¹¹¹ D'une certaine manière, Grondin paraît, lui aussi, supposer une région antérieure au langage qui serait protégée contre l'usure du temps et de l'espace. Cette impression tient aux formules les plus «intérieurisantes» de son texte que l'on sait. Or, d'une autre manière, il se peut que c'est cet aspect même du projet husserlien que Grondin essaie de surmonter en le déplaçant. D'où peut-être l'intérêt de la notion d'un verbe intérieur : elle permet à Grondin d'intérioriser le rapport à l'autre. Du coup, le «dehors» se trouve, déjà – précédé ou reproduit, on ne sait justement qualifier ce rapport – «dedans». De cette manière, l'herméneutique universelle contournerait ce que Derrida appelle le paradoxe du projet phénoménologique en son essence. Selon ce paradoxe, «le vouloir-dire n'isolera la pureté de son expressivité qu'au moment où serait suspendu le rapport à un certain dehors. A un certain dehors seulement, car cette réduction n'effacera pas, révélera au contraire dans la pure expressivité, un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective, faisant face à l'intention du vouloir-dire, à la *Bedeutungsentention*».¹¹² La possibilité de cette «pure expressivité» est, l'explique Derrida, l'effet d'un choix entre deux types de renvois ou de *renvois* : d'un côté, le renvoi expressif (*Hinzulenken, Hinzeigen*), de l'autre, le renvoi indicatif (*Anzeigen*). C'est que, ceux-ci étant deux types de renvoi, ou de «être-à-la-place-de», Husserl semble éluder la question de ce qui leur est commun et opter pour le premier : «Husserl, choisissant pour thème la logicité de la signification, croyant déjà pouvoir isoler l'*a priori* logique de la grammaire pure dans l'*a priori* général de la grammaire, s'engage résolument dans l'une des modifications de la structure générale du *Zeigen* : *Hinzeigen* et non *Anzeigen*».¹¹³ Quel type de renvoi inaugurerait le dialogue intérieur pour une herméneutique universelle? La question semblerait mal à propos si un tel dialogue ne représentait également chez Grondin un lieu de certitude accrue, quant au sens prêté au langage. Or, une chose gêne dans cette interprétation : tandis que l'*a priori* général de la grammaire pure se présente comme un lieu de certitude en suspendant le rapport à autrui, le dialogue intérieur de l'herméneutique se présente comme plus sûr (que le dialogue extérieur) justement en ce qu'il intègre le rapport à l'autre au sein de lui-même (à l'intériorité de l'intériorité humaine).

Le rapport à l'autre dans l'herméneutique appelle un éclaircissement. Pour en venir là, Grondin conçoit, ou plutôt laisse concevoir, une sorte d'homogénéité entre le rapport que j'ai à moi-même (en dialoguant, en pensant), et le rapport que je tiens à l'intériorité de l'autre (toujours en (se) dialoguant). De toute évidence sans faille, ce lien sera garanti comme tel – c'est la seule solution qu'on puisse en concevoir – par son *universalité*. L'universalité serait donc la pièce maîtresse qui répond à l'*a priori* de la grammaire pure chez Husserl. Voyons comment cela se peut.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *VP*, 22-23.

¹¹³ *VP*, 25.

Le caractère à la fois historique et universel de l'herméneutique de Grondin se vérifie par référence à deux types de passages. D'abord, le type de passage où Grondin soustrait le verbe intérieur à la série de termes ou d'éléments «extérieurs», pour affirmer que celui-ci n'est nullement historique (s'agissant, dans ce passage, d'un résumé d'Augustin qui ne trahit pas sa propre pensée): «Ce langage intérieur ne possède encore aucune forme sensible ou matérielle. Il reste purement intellectuel ou universel. Universel veut dire ici qu'il n'a pas encore assumé la forme d'une langue particulière, c'est-à-dire historique ou sensible (donc audible)».¹¹⁴ Ensuite, un passage – il y en a plusieurs du même genre – où le verbe intérieur, en tant que phénomène non-sensible et non-historique, se confond avec l'intentionnalité (Grondin y rapproche l'idée du verbe intérieur aux réflexions de Flacius) : «Flacius reconnaît la limite relative de l'ordre purement grammatical, lequel doit en effet toujours être déchiffré à partir de son *scopus*, de son intention, c'est-à-dire de son logos non-exprimé. On perçoit ici un écho à la notion d'un verbe intérieur, mais aussi à ses tentations ésotériques».¹¹⁵ Cette apparente mise en garde peut faire croire que Grondin s'intéresse plus à se dissocier de Flacius que de se rapprocher de lui. Toutefois, il s'ensuit une défense ardente de ces mêmes «tentations ésotériques». Celles-ci sont appelées des «traces de la tradition allégorisante».¹¹⁶ De plus, c'est, pour Grondin, leur seule récurrence qui sert de preuve, quant à la nécessité de l'herméneutique universelle :

La persistance de tendances allégoriques témoigne en tout cas de l'impossibilité pour une herméneutique de maintenir une interprétation strictement grammaticale, qui voudrait rompre avec la pratique plus ancienne, en particulier de l'impossibilité de se délivrer entièrement de la fascination que ne cesse d'exercer l'allégorie. C'est que l'entendement humain éprouve de grandes difficultés à accepter l'idée que la lettre puisse se suffire à elle-même. Il est infiniment plus naturel d'entendre derrière, ou avec, la lettre toute une constellation de sens. Voilà pourquoi il y a de l'herméneutique.¹¹⁷

Le fait que Grondin vienne aussitôt se prononcer en faveur de Flacius, le fasse ainsi à l'encontre de «l'image traditionnelle sur ce point»,¹¹⁸ et qu'il semble du reste être lui-même fasciné par l'allégorie jusqu'à affirmer que la tendance allégorisante soit «infiniment plus naturel[le]» – rien de tout cela ne pourra nous échapper lorsque, à propos d'une phrase isolée de Nietzsche, nous nous interrogerons sur la démarche interprétative qui résultera de l'herméneutique universelle.

¹¹⁴ UH, 34.

¹¹⁵ UH, 48-49.

¹¹⁶ UH, 49.

¹¹⁷ UH, 50.

¹¹⁸ UH, 49.

V. Doutes sur la notion d'intériorité

L'herméneutique universelle voit en l'intériorité l'objet depuis longtemps oublié de/par la philosophie occidentale. Telle intériorité comprend *au moins* une question, un destinataire, et une occasion particulière. A partir de cette définition, on peut à présent comprendre les objections faites par Derrida à propos d'une certaine herméneutique, car l'herméneutique de Grondin accorde la même importance à l'intentionnalité que Derrida met en cause. En somme, la phrase isolée ou «oubliée» de Nietzsche fait rupture des «composés» du verbe intérieur. On ne sait à quelle question la phrase serait la réponse, ni à qui elle serait destinée, ni l'occasion qui l'aurait fait voir le jour. Surtout on ne sait ce que Nietzsche aurait voulu dire ou faire en écrivant la phrase : en un mot, son verbe intérieur se dérobe. Dans une réponse à une phrase isolée imaginée par John Searle, Derrida souligne de nouveau la rupture structurante d'avec l'intentionnalité:

...le fonctionnement de la marque, une certaine itérabilité, ici une certaine lisibilité au-delà de la disparition de l'auteur présumé, la reconnaissance d'un certain code sémantique et syntaxique à l'œuvre dans cette phrase, rien de tout cela ne constitue ni ne requiert une compréhension pleine de la *meaningfulness* de cette phrase, c'est-à-dire de l'intentionnalité complète et originaire de son vouloir-dire, pas plus que du «j'ai oublié mon parapluie» abandonné comme une île dans les inédits de Nietzsche...¹¹⁹

On voit par là que si la phrase de Nietzsche est exemplaire d'une certaine rupture (partielle) d'avec l'intentionnalité, toute marque peut servir d'exemple au même titre. Ce que Derrida affirme à propos du fonctionnement de la marque devrait nous autoriser à en dire autant à propos de toute marque, sans exclure des œuvres entières. Est-ce dire qu'une certaine indécidabilité structure toute marque? On ne voit pas de raison pour affirmer le contraire. Si on appliquait la logique de Derrida à la question d'isolement, on dirait que toute phrase est isolable ; cet isolement est toujours possible, et donc cette possibilité toujours présente doit être considérée comme une partie essentielle de toute phrase. L'isolement ne viendrait pas de l'extérieur ; il ferait partie de la possibilité autant que de l'impossibilité de la phrase. «Passage isolé», serait une expression concise pour cet élément «paradoxe» du sens.

En somme, la phrase nietzschéenne est tout au plus un cas limite exemplifiant un certain «oubli» qui structure toute marque. Par «oublié» au sens de Derrida il faudrait donc entendre aussi bien «répété», «mimé», «exproprié», «parodié», et ainsi de suite. La marque «oubliée» ne peut révéler une intention pleine. Dans la mesure où toute marque peut être «oubliée», c'est-à-dire, exploitée par d'autres et renvoyée sans justification à de nouveaux destinataires, cette possibilité doit être tenue en compte. La possibilité doit être considérée comme une part essentielle de toute

¹¹⁹ *Limited Inc...*, Editions Galilée, 1990, 122.

marque plutôt que comme un effet accidentel :

Et si un certain «break» est toujours possible, ce avec quoi il rompt doit être nécessairement marqué dans sa structure par cette possibilité. C'est la thèse de *Sec....* Je répète que *jamais Sec n'a* conclu de la possibilité de ce «break» à l'absence totale, pure et simple de toute intentionnalité dans le fonctionnement de la marque restante, mais seulement d'une intentionnalité pleine et en acte, adéquate à elle-même et à son contenu.¹²⁰

Il se peut que, contre toutes les indications au contraire, Grondin ne croie pas en la possibilité d'une restitution pleine de l'intention.¹²¹ Or toujours est-il qu'au lieu de formaliser la question de l'impossibilité de restituer l'intention pleine de l'auteur, Grondin la laisse paraître comme un effet occasionnel, dû à un manque de savoir sur le contexte originel. L'usage du mot «horizon» chez Derrida nous a appris que la recherche du contexte originel est une autre manière de vouloir restaurer l'intention de l'auteur. Quant à Grondin, il témoigne bien de cette conjonction. En commentant l'herméneutique de Chaldenius, il note qu'il

arrive, en effet, surtout lorsqu'on a affaire à des écrits plus anciens, que la langue et les textes apparaissent parfaitement clairs, mais où néanmoins la compréhension ne *veut* pas réussir parce que *le savoir historique, contextuel ou factuel*, nous fait défaut, *autrement mis*, parce que nous ne savons pas trop de quoi il est question ou *ce que l'auteur a vraiment voulu dire* [nous soulignons].¹²²

Toutefois, comme l'affirme Derrida, même la restitution d'un contexte «originel» ne saurait rendre accessible une intention également «originelle» :

Peut-être un jour, avec du travail et de la chance, pourra-t-on reconstituer le contexte

¹²⁰ *Limited Inc...*, 124.

¹²¹ Cf. *UH*, 92. Au cours du résumé d'un texte de Schleiermacher, Grondin écrit : «En toute compréhension, même quant elle paraît réussir et se dérouler sans problème, on ne peut jamais exclure la possibilité d'un reste de mécompréhension». Toutefois, cet accent sur un reste de «mécompréhension» donne lieu aussitôt à la promesse d'une reconstruction totale : «C'est pourquoi l'opération fondamentale de l'herméneutique ou de la compréhension – et l'on conçoit aussi que les deux termes puissent maintenant devenir des synonymes – prendra la forme d'une *reconstruction*. Afin de bien comprendre un discours et de contenir la dérive constante de la mésentente, je dois pouvoir *le reconstruire de fond en comble dans toutes ses parties, comme si j'étais son auteur* » [nous soulignons]. Bien qu'il s'agisse ici pour Grondin d'un résumé historique, il nous paraît que cette possibilité de se mettre à la place de l'auteur, pour reconstruire pleinement ses intentions, est permise, sinon valorisée, par l'herméneutique universelle. Cette impression s'impose en dépit d'autres passages qui semblent vouloir dire le contraire. Pour ce qui est de ces autres passages, l'idée grondinienne selon laquelle le discours extérieur a sa propre volonté qui peut pourtant rester vide et sans signification semble s'accorder avec les formulations de Derrida sur la volonté dans, notamment, *Limited Inc...* Bien que Derrida ne mette pas en avant cette distinction entre l'intérieur / l'extérieur, il reconnaît que la volonté joue un rôle déterminé. Toutefois, le rôle positif que Derrida reconnaît à la volonté n'est certainement pas celui reconnu par Grondin pour le vouloir du discours extérieur, à savoir, faire entendre la volonté intérieure qui l'a d'abord animé.

¹²² *UH*, 64.

interne ou externe de ce «j'ai oublié mon parapluie». Or cette possibilité factuelle n'empêchera jamais qu'il soit marqué dans la structure de ce fragment (mais le concept de fragment n'y suffit plus, il en appelle trop de sa fracture au complément totalisante, qu'il puisse à la fois rester entier et à tout jamais sans autre contexte, coupé non seulement de son milieu de production mais de toute intention ou vouloir-dire de Nietzsche, ce vouloir-dire et cette signature appropriante nous demeurant au principe inaccessibles.¹²³

Il semble alors que, faute de savoir le contexte originel de la phrase isolée de Nietzsche, Grondin devrait bien renoncer à tout espoir d'y trouver quelque sens, ou du moins quelque sens «vrai». La puissante chaîne comprenant «la volonté», «la compréhension» et «l'universalité» paraît rencontrer sa limite devant la possibilité d'une phrase qui fonctionne sans contexte, événement, ni destinataire uniques et sûrs. Or, comme on a déjà indiqué que la phrase de Nietzsche ne sert qu'à illustrer une structure de la marque en tant que telle, cela voudrait dire que Grondin serait toujours dans le même embarras. Autrement dit, jamais il ne saurait reconstituer un contexte pleinement originel, quelle que soit la marque en question.

A ce propos, on se rappelle que Grondin définit le «style» comme «une habilité à communiquer ou à transmettre un sens».¹²⁴ Le style défini comme communication et transmission d'un sens ne saurait se passer de la critère de l'intention, car il fait de la marque le simple véhicule combien accidentel pour une plénitude intentionnelle. On ne s'étonnera pas si cette définition grondinienne se distingue singulièrement de celle engagée par Derrida dans *Eperons...* Pour Derrida le «style» ne renvoie pas à la *transmission* d'un sens. Il peut aboutir à une hétérogénéité irréductible ; du reste, cette hétérogénéité ne dépend d'aucun des critères du verbe intérieur.¹²⁵ Dans «Signature Événement Contexte», Derrida revient à cette idée d'une indépendance structurelle de la marque en identifiant deux types d'absence impliquée par un signe écrit (en plus de l'absence du contexte que nous avons déjà traitée) :¹²⁶

... si l'on admet que l'écriture (et la marque en général) *doit pouvoir* fonctionner en l'absence de l'émetteur, du récepteur, du contexte de production, etc., cela implique que ce pouvoir, cette *possibilité*, est *toujours* inscrite, donc *nécessairement* inscrite comme *possibilité*, dans le fonctionnement ou la structure fonctionnelle de la marque.¹²⁷

Pour cette raison, la mort présumée ou réelle du destinataire ne nuit pas au fonctionnement de

¹²³ E, 124.

¹²⁴ UH, 11. La définition du style chez Grondin s'appuie sur une notion de «communication» remise en question dans les premières formulations de «Signature Événement Contexte», texte de Derrida reproduit dans *Limited Inc...*, 16-51.

¹²⁵ E, 94.

¹²⁶ *Limited Inc...*, 27, 28.

¹²⁷ *Ibid*, 96.

la marque ; son écriture reste lisible : «Tout écriture doit donc, pour être ce qu'elle est, pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général. Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la «mort» ou la possibilité de la «mort» du destinataire inscrite dans la structure de la marque . . . ».¹²⁸

Or toujours est-il que pour Grondin, l'identité du destinataire fait partie essentielle du verbe intérieur. Derrida, lui, affirme que ce qui vaut pour le destinataire vaut également pour le producteur ou l'émetteur d'une marque, et cela pour les mêmes raisons. La question de savoir ce que Grondin dirait à propos de l'émetteur est plus difficile à trancher : tout d'abord, le «sujet» chez Grondin se présente comme une sorte d'amalgame de questions, de débats, etc. D'un côté, telle conception du sujet paraît étrangement confirmer la thèse de Derrida selon laquelle «les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables»¹²⁹ ; le «sujet» de l'herméneutique universelle est lui-même une sorte d'écriture. Il ne saurait être totalement présent à soi dans la mesure où il intègre la *différance* dans son propre «intérieur». C'est un sujet traversé par le dialogue et donc «représenté». Devant une telle conception du sujet, qu'est-ce qui peut distinguer ce sujet-là du sujet appelé «destinataire»? De l'autre côté, il n'en est pas moins vrai que chez Grondin l'identité du sujet «dialogique» semble faire partie, elle aussi, du verbe intérieur : pour avoir accès au verbe intérieur, il faut savoir en quoi consiste le dialogue à l'intérieur du sujet.

Dirait-on que le dialogue constitue l'identité du sujet? Quoi qu'il en soit, un sujet tout autre, un sujet «simple» dont la volonté de comprendre décide de tout, s'impose ou s'élève au-dessus du sujet traversé par le dialogue. C'est donc à la volonté du sujet «simple» de rendre d'abord possible la compréhension. C'est sa volonté qui prête sens au dialogue. C'est par sa volonté que le dialogue extérieur est intériorisé.

On reconnaît une valeur connexe du *vouloir-dire* dans les formulations de Grondin. Mais, quant à l'herméneutique universelle, au lieu de surveiller ou combler les autres cas de vouloir-dire reconnus par Grondin, le verbe intérieur n'est-il pas régi par le vouloir-dire provenant du sujet humain? N'est-il pas un concept qui signale, comme malgré lui, l'importance, voire la souveraineté, de la volonté humaine par rapport à toute autre conception de volonté? Le langage ne se divise-t-il pas chez Grondin à la manière du signe (*Zeichen*) chez Husserl, tout en étant soumis au vouloir-dire de l'être humain? Malgré le caractère doublé ou multiple du sujet

¹²⁸ *Ibid.*, 28.

¹²⁹ *Ibid.*, 29. Cette thèse de Derrida va à l'encontre de l'accusation grondinienne selon laquelle Derrida serait fixé sur le *signe*. Cf. 29-30, *op. cit.* : «[Les traits de toute écriture] vaudraient non seulement pour tous les ordres de «signes» et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, pour tout le champ de ce que la philosophie appellerait l'expérience, voire l'expérience de l'être : ladite «présence».»

dialogique, une sorte d'harmonie paraît régner tant dans son intention d'être compris que dans son pouvoir de se comprendre. Interrogeons-nous sur la logique de cette harmonie apparente.

Il est révélateur qu'au cours de ses analyses des premières Recherches de Husserl, Derrida remarque que les *Leçons* husserliennes sur la conscience intime du temps rejettent également «l'«après-coup» du devenir-conscient d'un «contenu inconscient», c'est-à-dire la structure de la temporalité impliquée par tous les textes de Freud . . . ». ¹³⁰ Le sujet humain comme multiplicité à travers le temps, ou comme multiplicité dans la mesure où il intériorise ce qu'il rejette, relève de Freud et se trouve mis en valeur dans plusieurs textes de Derrida. Or comme il faudrait consacrer toute une thèse aux rapports entre la mise en cause d'une certaine herméneutique et la théorie freudienne du sujet, qu'on se limite à remarquer le contraste massif entre le sujet «complexe» freudien et le sujet «simple» de l'herméneutique universelle chargé de *vouloir* la compréhension. Le contraste révèle combien sont généraux et uniformes tous les termes de la chaîne synonymique entre «volonté», «compréhension» et «universalité» ; ces termes s'imposent en dépit de toutes les difficultés qui se présentent au sujet dialogique. Or, étant généraux, les termes servent peut-être à cacher une intentionnalité multiple et même divisée contre elle-même : une sorte de dialogue discordant, affrontement muet ou bagarre traumatisante avec soi-même. C'est en ce sens que, suivant une expression familière de l'anglais, on serait tenté de les appeler des termes-parapluie (*umbrella terms*) ou termes généraux. Nietzsche, on le sait, a lui-même mis en cause l'idée d'une intentionnalité ou âme comme chose homogène et simple. A ce propos, le passage suivant de *Par-delà bien et mal* se lit comme une anticipation saillante de la remise en cause derridienne d'une herméneutique volontariste : «Avant tout, il me semble que la volonté est quelque chose de *complexe*, dont l'unité est purement verbale, et c'est effectivement dans l'unicité du mot que se dissimule le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours médiocre des philosophes». ¹³¹ D'où encore un autre sens de la phrase isolée de Nietzsche : en abandonnant l'unité conceptuelle de la volonté, Nietzsche laisse de côté le mot «volonté» comme terme-parapluie. Dès lors, la «volonté» ne saurait recouvrir toutes les intentions «derrière» des marques ; le mot ne servirait plus à garder intacte un amalgame d'intentions ni à mettre tel ou tel énoncé à l'abri de la possibilité même d'un changement de contexte.

Essai reçu le 1^{er} octobre 2008

¹³⁰ VP, 71.

¹³¹ *Par-delà bien et mal : Prélude d'une philosophie à venir*, traduit par Cornélius Heim, Gallimard, 1971, 36.

Œuvres citées

- Deleuze, Gilles et M. Foucault. 1996. «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage» (entretien avec C. Jannoud). *Le Figaro Littéraire*, no. 1065, 15 septembre, p. 7.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF.
- Derrida, Jacques. 1979. *Spurs : Nietzsche's Styles / Eperons : Les styles de Nietzsche*, édition bilingue, traduction par Barbara Harlow. Chicago : The University of Chicago Press (édition originale, Flammarion, Paris, 1978).
- Derrida, Jacques. 1990. *Limited Inc...* Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1992. *Points de Suspension : Entretiens*. Paris : Editions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1994. *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris : Galilée.
- Grondin, Jean. 1993. *L'Universalité de l'herméneutique*, préface de Hans-Georg Gadamer. Paris : PUF.
- Heidegger, Martin. 1981. *Acheminement vers la parole*. Paris : Gallimard-Tel.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et Donation : Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : PUF.
- Michelfelder, Diane and Richard Palmer, eds. 1989. *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy). State University of New York Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1971. *Par-delà bien et mal : Prélude d'une philosophie à venir*, traduit par Cornélius Heim. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. de Nils Gascuel. Paris : Actes Sud.