



Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer

Marie-Andrée Ricard

Volume 57, numéro 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401349ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401349ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ricard, M.-A. (2001). Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer. *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 251–260. <https://doi.org/10.7202/401349ar>

HERMÉNEUTIQUE CONTEMPORAINE

LE VERBE INTÉRIEUR AU SEIN DE L'HERMÉNEUTIQUE DE HANS-GEORG GADAMER

Marie-Andrée Ricard

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Si le verbe intérieur ne joue qu'un rôle périphérique dans Vérité et méthode, tant la question de la vérité du langage l'emporte sur celle du rapport du langage et de la pensée auquel le thème du verbe intérieur est traditionnellement associé, voilà qu'il se porte au cours des dernières années à l'avant-plan des réflexions de Gadamer et qu'il semble renverser certaines thèses majeures de son herméneutique. On tentera ici de faire le point sur cette question en tâchant de déterminer la signification que Gadamer accorde à ce fameux verbe.

ABSTRACT : Even though the question of the inner word only plays a peripheral role in Truth and Method, since the issue of the truth of language takes precedence there over that of the relation of language to thought to which the theme of the inner word is traditionally linked, the fact is that this theme of the inner word has in these last years come to the fore in Gadamer's reflections to the extent of appearing even to counter some of the major tenets of his hermeneutics. We try here to raise the question anew and to see what significance exactly does Gadamer seem prepared to allow to this famous inner word.

Quand on sait les noms, on sait aussi les choses.
Cratyle, 435d.

Gadamer a été lui aussi attentif à ce qu'on peut appeler, à la suite de la célèbre définition platonicienne de l'âme, la dimension langagière de la pensée¹. Il se révèle cependant que sa conception du rapport entre le langage et la pensée, qui se rattache au thème d'une parole ou d'un dialogue intérieur, entre en conflit avec l'orientation nominaliste qui sous-tend l'investigation de Panaccio. Pour le dire en un mot : Panaccio adopte une conception mentaliste de la pensée et l'idéal logique d'une langue univoque, qui constituent du point de vue de l'herméneutique une abstraction de notre immersion dans le milieu universel et communautaire du langage et, de

1. Cf. GADAMER, « Unterwegs zur Schrift ? », dans *Gesammelte Werke* 7 (désormais GW, suivi de la tomaiison), Mohr, 1985, p. 263 : la pensée est appelée « le dialogue intérieur de l'âme à la recherche de la vérité ». Au sujet de cette définition séminale de l'âme pour la question du verbe intérieur, cf. PLATON, *Sophiste* 263e et *Théétète* 189e-190a.

surcroît, son instrumentalisation. Gadamer est catégorique : « La coordination univoque entre le monde des signes, que nous dominons, et le monde des choses qui doit être rangé sous ce dernier, afin de le dominer, n'est pas du langage² ». Les divergences se font parfois sentir jusque dans le détail de leur interprétation des mêmes sources historiques. En conséquence, pour contribuer à un approfondissement de cette problématique, nous nous bornerons ici uniquement à présenter les grandes lignes de la position de Gadamer qui, signalons-le par ailleurs, ne se laisse pas aisément cerner.

En 1988, quelque 28 années après la parution de *Vérité et méthode*, Gadamer affirmait que le véritable fondement de l'universalité de l'herméneutique réside dans le *verbum interius*. Par là, il entendait avec saint Augustin l'impossibilité de dire tout ce qui se trouve dans l'âme, soit le verbe intérieur³. Or, cette déclaration avait de quoi surprendre. D'abord, le thème du verbe intérieur n'avait trouvé qu'un traitement périphérique dans *Vérité et méthode* — traitement qui faisait par ailleurs plus état des vues de Thomas d'Aquin que de celles d'Augustin⁴. Ensuite et surtout, cela remettait en cause deux des thèses fondamentales de l'ouvrage. Premièrement celle de l'infini du comprendre et de la langue : non seulement le langage est-il le terrain d'entente universel qui porte toujours déjà tout événement de compréhension, mais, de plus, tout peut en principe être dit dans la langue. Deuxièmement, dans sa disproportion avec le verbe extérieur (la parole ou l'écrit), le verbe intérieur semblait désormais recevoir une connotation mentaliste totalement étrangère, voire opposée à l'orientation anti-subjectiviste de *Vérité et méthode*. Gadamer essaie bien plutôt d'articuler leur caractère indissolublement médiatisé.

Si cette déclaration avait été isolée, on aurait peut-être pu en minimiser la portée. Mais Gadamer lui-même est depuis lors revenu à quelques reprises sur le verbe intérieur. Nous ne retiendrons ici que les deux occurrences les plus significatives. D'abord dans une préface à *L'universalité de l'herméneutique* de Grondin, Gadamer précise d'entrée de jeu que le thème de l'universalité de l'herméneutique « [...] désigne moins une position déterminée qu'il n'exige une différenciation déterminée »⁵. Il conclut cette préface en s'opposant à l'objectivation de la langue dont se rend coupable

-
2. GADAMER, « Dialectique et sophistique dans la VII^e lettre de Platon », dans *L'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique*, Aubier, 1982, p. 238, traduction modifiée ; GW 6, p. 106. Pour une formulation succincte de sa critique de la science moderne du langage, cf. « Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik », dans GW 10, p. 106.
 3. Ces propos sont rapportés par Jean GRONDIN dans son *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, WBG, Darmstadt, 1991, p. IX. Gadamer s'explique comme suit (je traduis) : « L'universalité réside dans la parole intérieure (*in der inneren Sprache*), dans le fait qu'on ne peut pas tout dire. On ne peut pas tout exprimer ce qui se trouve dans l'âme, le λόγος ἐνδιάθετος. Cela me vient d'Augustin, du *De Trinitate*. Cette expérience est universelle : l'*actus signatus* ne coïncide jamais avec l'*actus exercitus*. » J. Grondin a par la suite interprété le verbe comme un *vouloir-dire*, derrière et non dans le langage, qui ne parvient jamais parfaitement à se dire dans le langage proféré et qui justifie du coup la tâche universelle du comprendre. Cf. notamment le pendant français du livre mentionné ci-dessus, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, 1993 ; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, 1999, p. 181-208 ; *Gadamer-Lesebuch*, Mohr, 1997, p. 284-289 et enfin « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », dans *Revue internationale de Philosophie*, 3/2000, p. 469-485.
 4. Pour autant qu'on puisse en juger, car Gadamer ne donne guère de référence explicite. Cf. GADAMER, *Vérité et méthode*, (désormais VM), Seuil, 1996, p. 441-451 [422-431].
 5. J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. V.

ble la sémantique moderne au nom de l'expérience vivante et universelle qui caractérise le mieux l'herméneutique :

L'herméneutique ne vise pas l'objectivation, mais l'écoute mutuelle, savoir prêter l'oreille, par exemple, à quelqu'un qui sait raconter quelque chose. C'est ici que commence l'immensurable, ce que l'on veut dire lorsque les hommes se comprennent. C'est le mérite insigne de Grondin que d'avoir fait ressortir en quoi ce dialogue « intérieur » constitue le véritable fondement de l'herméneutique, pour lequel j'avais pu, dans *Vérité et méthode*, me réclamer surtout d'Augustin et qui joue aussi un rôle important en d'autres contextes, notamment dans la *process theology*⁶.

De plus amples indications sur le verbe intérieur sont livrées dans un entretien de 1996⁷. Considérant que l'énoncé logique et même l'énoncé spéculatif au sens de Hegel ne sont pas en mesure d'exprimer la vérité, Gadamer ajoute :

Mais nous devons pourtant dire quelque chose. Ici j'ai réglé mon tir sur le *verbum interius*. Vous avez appris cela suffisamment par Grondin. Il l'a mis en évidence à bon droit. En allemand, je nomme cela l'élément langagier (*die Sprachlichkeit*). Dans la philosophie stoïcienne, c'est le *λόγος ἐνδιάθετος*. C'est une sorte de discours qui n'est pas encore mis en mot (*verwortete*) dans une langue réelle. C'est quelque chose que Platon n'a pas encore vu. Chez Platon c'est encore comme si chaque souvenir était une lecture d'une écriture restée en tête. Mais ce n'est justement pas encore un souvenir articulé en mots. Qu'est-ce alors ? [...] Je dirais donc que même le sens qui n'est pas encore perceptible (*der noch nicht vernehmbare Sinn*) est précisément *logos*⁸.

S'il est assez facile de voir que le verbe intérieur désigne la pensée et plus particulièrement le sens, cela l'est moins de comprendre en quoi consiste ce sens. Quel est son rapport au discours proféré, au mot ? D'abord, le reproche à Platon nous prévient qu'il ne s'agit pas d'un sens tout fait, pensé jusqu'au bout et résidant dans la tête, préalablement à sa lecture ou à son extériorisation. Au contraire, Gadamer affirme que le sens n'est pas encore perceptible. La pensée n'en dispose donc pas. Enfin, un peu plus loin, Gadamer identifie ce sens au mot *non encore* exprimé. Le sens est donc lui-même un discours, il renvoie intrinsèquement au mot.

Discours et pensée apparaissent ici cooriginaires, à telle enseigne qu'une nette distinction entre le verbe intérieur et le verbe extérieur devient au fond impossible. D'ailleurs leur séparation ne se fonde-t-elle pas sur un préjugé d'ordre métaphysique, à savoir l'assimilation de l'intérieur à l'intelligible ou à la pensée, et de l'extérieur au sensible, jugé inférieur, sur laquelle roule à son tour la distinction entre signifiant et signifié, qui définit le signe linguistique ? La langue n'apporte-t-elle pas la preuve vivante qu'une telle séparation ne tient pas⁹ ? Pour illustrer leur inséparabilité, Ga-

6. *Ibid.*, p. VI-VII. On notera l'obscurité de ce passage où l'immensurable paraît signifier la compréhension mutuelle de même que l'emploi des guillemets qui encadrent le terme intérieur à bon escient, étant donné que Gadamer vise de toute évidence le dialogue entre des interlocuteurs. Dès lors, se pourrait-il que Gadamer pense ici avant tout à son dialogue avec Grondin au sujet de l'herméneutique ?

7. « Die Logik des *verbum interius*. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram et Frithjof Rodi », dans *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 11/1997-98, p. 19-30.

8. *Ibid.*, p. 25.

9. L'expression de milieu (*Mitte*) du langage, fréquente chez Gadamer, n'est pas métaphorique et doit s'entendre dans tous les sens. Cf. par exemple VM p. 402, [384] ; la traduction par « centre » aux p. 452, [432] et 481, [460].

damer se réfère à une lettre de Kleist qui s'intitule, de manière significative, *Sur l'élaboration progressive des idées par la parole*. À l'encontre de la règle de sagesse stipulant que l'on ne doit parler que de ce qu'on connaît, Kleist prescrit dans tous les cas de parler de ce qu'on ne connaît pas encore. De même que l'appétit vient en mangeant, de même l'idée se forge-t-elle en parlant¹⁰. Ainsi, la parole ne représente jamais l'ennuyeuse répétition ou la copie de ce qu'on a pensé : elle est plutôt la présentation incontrôlée, mais motivée, de la totalité de sens appréhendé par la pensée et qu'elle s'efforce de dire. Un tel vouloir-dire, dès qu'il rencontre le mot juste, procure alors à ce qui se dit une réelle présence, voire une irrésistible puissance¹¹.

Nous pouvons tirer deux conclusions. Premièrement, le verbe intérieur n'est pas réductible à la pensée, ni disponible à la faveur d'une réflexion en soi. Il se forme certes dans la pensée, mais il ne coïncide pas avec ce qu'elle peut savoir d'elle-même, ou avec une notion. Deuxièmement, à l'autre bout, cela implique que le phénomène du mot extérieur (langue, discours) ne peut être seulement tenu pour l'extériorisation d'une pensée déjà élaborée. D'ailleurs le mot (la totalité d'un sens) n'a pas la forme d'un énoncé. Il se lève pour ainsi dire dans l'effort du penser lui-même pour *répondre* à sa sollicitation et il s'accomplit selon un cheminement qui s'avère associatif ou, comme le dirait de préférence Gadamer, métaphorique. Un mot en appelle un autre.

En somme, ces remarques font valoir que Gadamer tient la parole et la pensée pour inséparables l'une de l'autre et qu'il récuse la secondarité de la langue qui découle d'une interprétation trop mentaliste du verbe intérieur. Une telle interprétation constitue une abstraction : elle repose en effet sur l'abstraction du processus vivant dont la parole et la pensée sont issues. Or, c'est une démarche constante de l'herméneutique que de saisir les phénomènes depuis la totalité de notre comportement dans le monde. Ainsi, parler ne signifie pas pour Gadamer l'énonciation (en mots) d'une pensée déjà toute faite, fixe et autosuffisante, mais un événement où la pensée, par le jeu de questions et de réponses, s'accomplit elle-même et où, indissociablement, quelque chose *vient à la parole*¹².

10. « Il m'arrive souvent de rester assis à ma table de travail, penché sur des dossiers, cherchant dans une confuse affaire de justice par quel bout je pourrais bien la prendre. [...] Et figure-toi que lorsque j'en parle avec ma sœur [...] j'arrive à saisir ce que je n'aurais peut-être pas trouvé en me creusant la tête pendant des heures. Non pas qu'elle me l'ait dit au sens propre du terme, car elle ne connaît pas le code des lois, pas plus qu'elle n'a étudié Euler ou Kästner. Non pas qu'elle m'ait fait découvrir non plus, par d'habiles questions, le point décisif, bien que ce soit finalement souvent le cas. Mais c'est parce que j'ai tout de même une vague idée en rapport plus ou moins lointain avec ce que je cherche que mon esprit — quand je commence ainsi hardiment à parler et que la discussion progresse, poussée par la nécessité de trouver une conclusion à ce début — transforme cette idée embrouillée en une chose parfaitement claire, de sorte que, à mon propre étonnement, je parviens à la lumière au moment où ma phrase se termine. » Henrich von KLEIST, *Œuvres complètes*, tome 1, *Petits écrits*, Le Promeneur, 1979, p. 45-46.

11. Sur le caractère de présentation, incluant nécessairement le rapport à autrui, propre au discours, cf. *ibid.*, p. 45, la référence à l'habitude de Molière d'interpeller sa servante lorsqu'il était en panne d'inspiration ; sur la puissance du mot, la réplique « baïonnette » de Mirabeau au représentant du roi, p. 46.

12. Cf. ce passage où Gadamer discute le problème du commencement chez Hegel : « [...] le langage n'est pas une forme que traverse la raison pensante, un milieu évanouissant et transitoire de l'idée ou un simple "dévoilement" de l'idée. Son essence ne se limite pas à révéler ce qui est pensé. Au contraire la pensée n'acquiert son existence déterminée que quand elle est saisie dans le mot. Ainsi le mouvement du langage a

La langue n'est donc pas là comme un étant sous la main, qu'on pourrait utiliser à son gré, mais elle a plutôt le caractère dynamique d'une re-création continuelle du sens. L'abstraction des mots qui en constituent le corps et qui suggère que leur sens s'épuiserait dans la référence à des choses qui existent à part, consiste, comme Wittgenstein l'a dit, en un préjugé nominaliste¹³. Parce qu'elles rendent mieux compte de la vie de la langue et de notre propre vie dans la langue, la théorie des actes de langage d'Austin ou encore celle des jeux de langage de Wittgenstein offrent avec la position de Gadamer, comme lui-même se plaît à le souligner, une plus grande proximité.

Une question est cependant restée jusqu'ici en plan : nous n'avons pas encore recherché comment concilier cette venue du verbe au langage avec la thèse, placée par Gadamer lui-même sous le patronage du verbe intérieur, selon laquelle la langue ne peut jamais tout dire ce qu'on veut dire. Pour tenter de répondre à cette question, il faut maintenant nous tourner vers *Vérité et méthode*.

*
* * *

Gadamer n'y discute le thème du verbe intérieur qu'une seule fois, dans la dernière partie du livre intitulée *Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage*. Une revue du concept de langage comme *logos* d'abord chez les Grecs, comme *verbe* au Moyen Âge et enfin comme *formation de concepts* chez les Modernes vient étayer sa thèse sur le langage, qui se veut manifestement fondatrice de l'universalité du comprendre *et* de l'herméneutique.

Cette thèse pourrait très schématiquement être énoncée comme suit : comprendre n'est pas un cas particulier de l'activité humaine, à l'œuvre uniquement dans le commerce avec les textes (du passé) et restreint au domaine des sciences humaines. Au contraire : notre expérience concrète du monde renvoie au processus infini du comprendre qui s'accomplit dans et à travers le milieu commun du langage. Plus simplement dit : notre rapport au monde est essentiellement et toujours déjà médiatisé par le langage. Par langage il ne faut pas comprendre seulement une langue particulière avec son vocabulaire, sa syntaxe et sa grammaire, laquelle pré-figure l'horizon de notre expérience du monde¹⁴. Il s'agit plutôt de la *Sprachlichkeit*, de « l'élément

une double direction : il tend vers l'objectivité de l'idée, mais aussi, en sens inverse, il vient d'elle en reprenant toutes les objectivations dans la puissance abritante du mot », GADAMER, « Signification de la "Logique" de Hegel », dans *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, p. 219, traduction modifiée ; GW 3, p. 82.

13. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961, n° 383, p. 245 : « Les nominalistes commettent la faute d'interpréter tous les mots en tant que *noms*, donc de ne pas décrire réellement leur application, mais d'en donner une description comme s'il s'agissait de marques sur du papier ». Cf. GADAMER, « *Die phänomenologische Bewegung* », dans GW 3, p. 145 ; « Dialectique et sophistique dans la VII^e lettre de Platon », p. 236 ; GW 6, p. 103-104.
14. « Quand on utilise des mots, cela ne veut pas dire que nous employons à n'importe quel usage un outil donné. Des mots prescrivent eux-mêmes comment on peut seulement les employer. On appelle cela l'"usage du langage" qui ne dépend pas de nous mais dont nous dépendons, car il ne nous est pas permis

langagier », l'horizon infini et, en tant que tel, inobjectivable de ce qui peut se dire, être dit et compris et qui se présente à nous à chaque fois de manière *particulière* : comme *un* monde situé dans une certaine tradition. À condition que nous ne concevions pas le monde dans un sens positiviste comme un ensemble d'objets à part ou de choses en soi, nous pouvons entendre la fameuse thèse de Gadamer selon laquelle le monde et le langage sont enchevêtrés : « L'être qui peut être compris est langage » (VM p. 500, [478], traduction modifiée).

Que notre rapport au monde soit langagier veut conséquemment dire qu'il est médiatisé par le « mot » qui nous est adressé par la tradition, qui nous concerne, et auquel nous répondons en tâchant de le comprendre, c'est-à-dire de l'intégrer à la totalité de notre vie. Notre rapport au monde est donc dialogique : il se noue entre le monde et l'être humain, entre le passé et le présent, entre nous une sorte de discussion qui ne se clora jamais. En effet, nous ne pourrions jamais tout dire, parce que nous ne disposons pas d'un point de vue depuis lequel nous pourrions surplomber l'être et l'objectiver une fois pour toutes : au contraire, nous *en* sommes. Notre être intégré dans le dialogue de la tradition ainsi que dans le langage (toute réflexion sur lui le présuppose) est la marque indépassable de notre finitude. Nous *sommes* un dialogue¹⁵. Mais cet enracinement historique, loin d'être *seulement* une limite et une source d'étrangeté, permet aussi au contraire la fécondité des interprétations et la présence à soi. L'interprétation véritable est toujours originale et intimement liée à soi : en elle, ce qui est interprété prend un nouveau visage, acquiert à nouveau présence et nous transforme en même temps.

Gadamer tente donc de penser l'être du langage en voulant contrer l'interprétation prédominante dans la tradition d'après laquelle il est un simple instrument au service de la pensée et son extériorisation. Pour lui, le verbe intérieur, tel que conçu par les penseurs chrétiens confrontés au mystère de l'Incarnation, recèle une compréhension de l'unité intime de la pensée et du discours qui offre une ressource durable.

d'y manquer ». GADAMER, « Signification de la "Logique" de Hegel », p. 218-219 ; GW 3, p. 82. Notons en passant que ce lien implicite entre *Brauch* (coutume) et *Gebrauch* (usage) permet de mettre dans une juste lumière l'affirmation aristotélicienne de la nature conventionnelle du nom (cf. ARISTOTE, *De l'interprétation*, 16a 18 sq.). C'est une abstraction encore une fois que de tenir le langage pour issu d'une convention, car toute convention le présuppose. À l'inverse, c'est le mot qu'on échange qui fonde la vie en commun, ainsi que le révèle la définition de l'homme comme l'être qui a le langage en *Politique* 1253a 10 sq. Cf. le rapport à la fois de liberté et d'inclusion de l'être humain par rapport à son environnement grâce à la langue et comme langage dans VM p. 467-469, [447-450] et p. 477, [456]. La langue préfigure ainsi notre expérience, sans toutefois la restreindre, voire la rendre exclusive. Gadamer le montre en réhabilitant la multiplicité des langues et en universalisant le cas de la traduction : « [...] le monde linguistique propre dans lequel on vit n'est pas une barrière qui empêche d'accéder à la connaissance de l'"être en soi", il embrasse au contraire et par principe tout ce à quoi notre compréhension peut s'élargir et s'élever » (VM p. 471, [450-451]) ; VM p. 477, [457] : « Toute langue comporte [...] un rapport immédiat à l'infinité de l'étant » ; VM p. 472, [452] : « [...] l'assujettissement de notre expérience du monde au langage n'implique aucunement que son perspectivisme soit d'exclusion ; si, en pénétrant dans des univers linguistiques étrangers, nous surmontons les préjugés et les bornes de notre expérience antérieure du monde cela ne veut nullement dire que nous quittons et nions notre propre monde. Voyageurs, nous rentrons chez nous enrichis d'expériences nouvelles. Émigrants sans retour, nous ne pouvons pas cependant parvenir à un total oubli ».

15. Cf. VM p. 401, [383]. À ce motif répond celui de l'inconscience (*Selbstvergessenheit*) de la langue. Cf. VM p. 427, [409] et « Begriffsgeschichte als Philosophie », dans GW 2, p. 85.

D'une part elle dément la secondarisation du langage qui prévaut dans les approches cognitivistes ou logiques du langage. D'autre part elle préserve le langage de l'oubli dans lequel l'a plongé la pensée grecque.

*
* * *

C'est en examinant le concept du langage tel qu'il se développe dans l'histoire de la pensée occidentale que Gadamer rencontre la conception du langage comme verbe. Elle est précédée par la conception grecque du *logos* dont la signification, apprend-on, est révélée tout entière dans le *Cratyle* de Platon, « [...] l'œuvre de base de toute la pensée grecque concernant le langage, l'œuvre en laquelle les problèmes prennent toute leur portée au point qu'en Grèce la discussion ultérieure, que nous ne connaissons d'ailleurs qu'imparfaitement, n'y ajoute à peu près rien d'essentiel » (VM p. 428, [409-410]). On pourrait s'étonner de cette affirmation, tant la conception mimétique du langage que Socrate s'emploie à y réfuter paraît n'avoir mené qu'une existence marginale, et tant l'affirmation de la faiblesse de l'écrit dans le *Phèdre*, de celle du langage dans la *VII^e Lettre*, ou bien encore les réflexions sur le verbe intérieur dans le *Sophiste* et le *Théétète* apparaissent plus significatives non seulement du point de vue de l'histoire, mais également des préoccupations de l'herméneutique. Or si le *Cratyle* revêt pareille importance, c'est avant tout, me semble-t-il, qu'en marquant précisément le coup d'envoi de son oubli, il préserve en même temps une vue différente sur le langage qu'on ne retrouve donc pas telle quelle dans les autres textes de Platon. Ainsi, nonobstant sa dette, immense, envers la *pratique socratique* du dialogue, Gadamer fera porter à Platon l'entière responsabilité de cet oubli : « [...] par la découverte des Idées, Platon a dissimulé l'essence propre de la langue plus profondément encore que ne l'avaient fait les théoriciens de la sophistique, qui avaient développé leur art (*techne*) propre en usant et en abusant de la langue » (VM p. 431, [412]). Cette singulière déclaration pourrait peut-être se justifier comme suit : même négativement, dans la perversion que les Sophistes font subir au langage, la puissance monstrative ou dévoilante du mot demeure encore reconnaissable ainsi que son rapport intrinsèque à autrui, en tant que dit. Et c'est précisément ce rapport entre mot, chose et autrui que Gadamer tente de raviver dans sa revalorisation de la rhétorique d'une part et dans sa propre théorie spéculative du langage d'autre part : « Le mot n'est pas seulement signe. [...] D'une manière énigmatique, le mot comporte un lien à la chose "reproduite" (*abgebildetes*), une appartenance à l'être de ce qui est reproduit » (VM p. 440, [420])¹⁶.

Bref, le *Cratyle* s'élève sur l'arrière-plan de l'antique croyance en l'unité intime du mot et de la chose et il confronte à ce sujet les théories conventionnaliste et mimétique du langage. Platon, qui recule selon Gadamer devant le rapport mimétique ou imagier entre le mot et la chose, y soutiendra que le mot n'a aucune affinité avec les

16. Sur cette alliance du mot et du monde dans le *Cratyle* et les conséquences de sa rupture, cf. G. STEINER, *Réelles présences. Les arts du sens*, Gallimard, 1989, p. 134 et 135.

choses, qu'il n'est précisément qu'un nom et, qu'en tant que tel, il ne donne aucun accès à la vérité. Pour atteindre l'être véritable, la pensée doit alors s'efforcer de connaître sans mots (cf. *aneu phones*, VM p. 430, [411] ; 437 [418]), uniquement à partir de soi. Il s'ensuit trois conséquences déterminantes sur le plan historique.

1) La dialectique est anticipée ici comme dialogue muet, c'est-à-dire dépourvu de sons et même de mots, de l'âme avec elle-même. La connaissance est ainsi reléguée à la sphère de l'intelligible.

2) Perdant leur statut d'images (*eikon*) des choses, les mots dégèrent au rang de signes (*semeion* ou *semainon*, VM p. 437, [418]). D'après Gadamer, ce changement qui d'abord imprégna la conception stoïcienne du langage, conditionne encore toute notre manière de penser l'être du langage : « [...] la pensée se libère à un tel point de l'être propre des mots — en les considérant comme de simples signes, au moyen desquels le désigné, le pensé, bref la chose s'impose au regard — que le mot n'entretient plus qu'une relation tout à fait seconde avec la chose. Il est simple instrument de communication, en tant qu'il met au jour (*ekpherein*) et profère (*logos prophorikos*) par le moyen de la voix ce qu'on veut dire » (VM p. 437, [418]).

3) La langue ne fait plus voir ce qui est, mais seulement ce qu'on veut dire (la pensée repliée sur elle-même). À partir de là naît l'idéal moderne d'un langage mathématique universel.

Avant de passer à l'examen du verbe intérieur, retenons deux points majeurs. Premièrement, la question de l'essence du langage s'inscrit pour Gadamer dans le rapport du *logos* au monde et non dans celui de la pensée à elle-même et à ses purs objets¹⁷. Deuxièmement, la séparation entre le discours intérieur et le discours extérieur, entre la pensée et le mot a un caractère dérivé et elle scelle l'oubli de l'être véritable du langage. Le langage est tellement enchevêtré au discours de la pensée qu'il sera pour ainsi dire absorbé par cette dernière et objectivé comme ordre logique.

La doctrine chrétienne du Verbe viendra sauver le langage de cet oubli, quoique les théoriciens chrétiens du Verbe, dans le contexte qui seul intéresse Gadamer, ne pensent pas le langage pour lui-même. L'énigme du langage leur sert de moyen pour éclairer le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire la coprésence de Dieu dans le Verbe. Leur relation pourrait s'énoncer ainsi : ce que le verbe intérieur est au mot, Dieu, en qui au commencement était le Verbe¹⁸, l'est à son Fils.

Pour faire saisir les termes de cette analogie et l'entente du langage qui s'en libère, Gadamer prend soin auparavant de spécifier la nature de l'incarnation. Elle ne se confond pas avec l'incorporation qui signifie « prendre une forme différente » et

17. Dominic Kaegi a fait valoir à juste titre ce point contre l'interprétation de Grondin : « Das Verhältnis, das Gadamer vor Augen hat, wenn er die Lehre vom verbum interius diskutiert, ist keineswegs, wie Grondin suggeriert, das von innerem und äußerem Wort, sondern das von Wort und Sache. » Cf. D. KAEGI, « Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik ? », dans *Philosophische Rundschau*, 41/1994, p. 129. Cf. la réponse de GRONDIN dans « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage », *Laval théologique et philosophique*, 53/1997, p. 189-190.

18. Cf. l'évangile selon Saint Jean 1, 1. Gadamer comprend manifestement le Verbe non seulement comme le Fils, mais aussi le Père.

qui implique une séparation entre le contenu et la forme qui demeure intacte dans le résultat. Dès lors, le dieu grec qui se montre sous une forme humaine reste lui-même et l'ordre du monde ne bouge pas. L'incarnation désigne au contraire le devenir homme de Dieu et sa totale présence en Jésus.

Un premier élément ressort : à la différence du *logos* grec, qui est statique, le verbe chrétien est pur événement. Pour le dire dans les termes du *Faust* de Goethe : « Au commencement était l'action »¹⁹ ! Deuxièmement, de la même manière que le Père et le Fils sont le même, de la même manière le verbe intérieur et extérieur seront-ils identifiés l'un à l'autre. En effet, pour penser l'unité du Père et du Fils, on a d'abord eu recours à la distinction entre le *logos* intérieur et le *logos* extérieur des Stoïciens. Toutefois, le *logos* extérieur ne pouvait plus décrire l'extériorité ou la simple répétition verbale. Loin d'être une séparation, voire un simple amoindrissement du verbe intérieur dans sa processualité, le *logos* extérieur devait désormais incarner la présence même du *Logos*.

Ainsi le rejet théologique du subordinationisme a-t-il permis de reconsidérer le rapport du langage et de la pensée. Faute de temps, il est impossible de reprendre l'argumentation de Gadamer dans son détail, ni de motiver ses références sur le plan philologique ; j'irai donc droit aux plus importants résultats auxquels il parvient et qui recourent d'ailleurs entièrement ceux que nous avons déjà obtenus.

1) Le langage a un caractère événementiel. Le verbe intérieur, c'est dès lors le contenu lui-même qui est pensé jusqu'au bout et la pensée atteint ainsi sa perfection.

2) Le langage n'est plus secondarisé par rapport à la pensée. Les deux forment à l'opposé une unité consubstantielle et indissoluble, car ce qui s'extériorise est toujours déjà verbe. Pour l'être humain cependant, et contrairement à ce qu'il est pour Dieu, ce verbe, ce sens, n'est pas clair. C'est pourquoi nous avons besoin d'une « seconde navigation »²⁰, c'est-à-dire du discours, de la pluralité des mots, pour le faire venir à la clarté de la parole. De notre esprit, constamment en recherche, Gadamer va jusqu'à dire qu'il « [...] ne sait absolument pas vraiment ce qu'il sait »²¹, d'où, comme Kleist l'a montré, sa dépendance à l'égard de la lumière du mot²². Toutefois, et contrairement à l'identité parfaite du verbe intérieur et extérieur en Dieu encore une fois, il y a pour nous un écart entre eux, un écart qui se matérialise avant tout dans l'émancipation de la lettre par rapport à l'esprit et que la compréhension tente inlassablement de surmonter. En particulier, nous sommes incapables de mesurer et de contrôler la distance entre ce que nous voulons dire et ce que nous disons effectivement. Cet écart abrite la faiblesse spécifique des *logoi*²³. Mais, bien qu'intrinsèquement finie, exposée aux malentendus, voire aux déformations et, enfin,

19. GOETHE, *Faust*, GF Flammarion, 1964, p. 67.

20. PLATON, *Phédon*, 99d, trad. M. DIXSAUT, Garnier Flammarion, 1991, p. 277.

21. VM 449, [429], traduction modifiée : « Er weiß gar nicht wirklich, was er weiß ».

22. VM p. 450, [430] : « Saint Thomas fait remarquer que la parole est ici comme la lumière sans laquelle la couleur ne deviendrait pas visible ». Cf. THOMAS D'AQUIN, *De natura verbi intellectus*, dans *Opuscula philosophica*, R. SPIAZZI, éd., Marietti, 1954, [281] ; VM p. 509, [488].

23. Cf. « Dialectique et sophistique dans la VII^e lettre de Platon », p. 240 sq. ; GW 6, p. 106 sq.

toujours à se réapproprier, une véritable compréhension reste néanmoins possible. En outre, nous rencontrons parfois le mot juste, celui qui amène la chose dans l'éclaircie du « là »²⁴.

3) Comme le contenu et la forme, le signifié et le signifiant sont intégralement unis, le lien naturel du discours et de la chose redevient ici apparent. Je dis « naturel » par référence au fait que nous avons l'impression de parler réellement des choses, et non de nos représentations mentales des choses, lorsque nous (nous) parlons. Gadamer écrit : « Qui pense quelque chose, c'est-à-dire qui "se dit" quelque chose, vise par là même ce qu'il pense : la chose. Il n'est donc pas replié sur sa pensée propre quand il forme la parole » (VM p. 449, [430]).

Le verbe intérieur, le se-dire de la pensée à elle-même, désigne en définitive, par le « miroir » du mot²⁵, la propre intériorité des choses. Le récit de nos vies forme en même temps et indéfiniment celui du monde. Aussi, pour paraphraser Gadamer, le verbe intérieur se laisserait beaucoup plus déterminer comme le « langage des choses », que comme celui d'une pensée qui se croit souveraine²⁶.

24. Cf. les indications de GADAMER sur son rapport à Heidegger dans GW 10, p. 105.

25. « [...] saint Thomas a trouvé une excellente image. La parole est comme un miroir dans lequel on voit la chose » (VM p. 448, [429]) ; cf. THOMAS D'AQUIN, *De natura verbi intellectus*, [275]. Ce type de réflexion qui accomplit la propre présentation de soi de quelque chose constituée pour Gadamer la nature spéculative du langage : « [...] la réflexion n'est pas autre chose que la pure manifestation (*Erscheinung*) du réfléchi, tout comme l'un est l'un de l'autre et l'autre, l'autre de l'un » (VM p. 491, [470]). Cf. également VM p. 498, [477] ; 501, [479] ; 493 [472] ; 358 [341-342]. Dans une digression sur le concept d'expression (*Ausdruck*) qui n'a malheureusement pas été intégrée à la traduction française, Gadamer associe ce dernier concept à la structure réflexive du verbum : « [...] alles sichtbar zu machen und sich selbst im Aussprechen auch — so wie das Licht alles und sich selbst sichtbar macht » (GW 2, p. 384, note 11).

26. Cf. « La nature de la "res" et le langage des choses », dans *L'art de comprendre. Écrits II*, notamment p. 130 ; GW 2, p. 72. Cf. de plus VM p. 500, [478] ; p. 502, [480] : « Le langage que les choses tiennent — quelles qu'elles soient — n'est pas le *logos ousias* et ne s'accomplit pas dans la vision qu'une intelligence infinie a d'elle-même ; cette langue est la langue qu'entend notre être fini et historique, quand nous apprenons à parler ». VM p. 481, [460] : « Nous partons du fait que, dans la structure langagière de l'expérience humaine du monde [...] c'est l'étant, tel qu'il se montre à l'homme, comme étant et signifiant, qui prend la parole. »