

Philosophiques

philosophiques

L'universalité du *verbum interius*

Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1993, 249 pages.

Luc Langlois

Volume 22, Number 1, Spring 1995

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027314ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027314ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Langlois, L. (1995). L'universalité du *verbum interius* / Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1993, 249 pages. *Philosophiques*, 22(1), 137–157. <https://doi.org/10.7202/027314ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

É T U D E S C R I T I Q U E S

L'universalité du *verbum interius*

Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France (collection « Épiméthée »), 1993, 249 pages.

par **Luc Langlois**

Il est assez remarquable que l'herméneutique philosophique, en dépit de sa prétention insistante à incarner la nouvelle *prima philosophia* (titre jadis revendiqué par la métaphysique, mais que la prise de conscience de la finitude humaine lui a retiré, depuis Heidegger au moins), ait négligé d'indiquer de façon claire et sans équivoque sur quoi se fonde l'universalité du phénomène dont son discours entend rendre compte. Celui qui voudrait suivre Gadamer, c'est-à-dire l'auteur qui a le plus puissamment soutenu l'universalité de l'expérience herméneutique, devrait naturellement s'en remettre aux indications fournies par *Vérité et méthode*¹, l'ouvrage qu'on associe le plus communément à l'affirmation du caractère essentiellement interprétatif de toute conceptualité humaine. S'il s'adresse à la seconde section de l'œuvre, qui a particulièrement retenu l'attention des lecteurs et des commentateurs, il trouvera dans l'indépassable *historicité de notre expérience* l'indice de cette universalité, qui doit mettre en échec les prétentions d'une conquête strictement méthodologique de la vérité obnubilée par le modèle des sciences exactes, dont le tort est d'avoir oublié que tout avènement de sens s'inscrit dans un horizon temporel, contextualisé et situé, qui conditionne l'accès de l'interprète à son « objet », au texte ancien et à sa propre histoire. L'exigence de neutralité formulée par la méthode fera alors place à la reconnaissance du rôle du préjugé comme levier indispensable de toute compréhension, et dont la fécondité ne pourra s'attester, en l'absence de critères infailibles, qu'au

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, 1960, trad. fr. E. Sacre, Seuil, 1976, désormais : VM.

contact d'une tradition qui a formé l'interprète et est seule à même de venir confirmer ou infirmer ses propres anticipations de sens. S'il se réfère plutôt à la très complexe troisième section, il verra dans *l'élément langagier* le porteur universel d'une expérience du monde qui ne bénéficie d'aucune évidence ultime, et qui est tout uniment livrée à la logique, plutôt à la dialogique, de la question et de la réponse, qui signifie que toute interprétation, toute visée de sens, procède d'une interrogation préalable, d'une inquiétude première de l'interprète dans sa relation à l'altérité que constitue le texte, et vers lequel il se tourne dans l'espoir de voir comblées ses attentes toujours renouvelées. L'enracinement de la pensée dans l'*universum*, le milieu de la langue naturelle (ou de l'*ordinary language*), se voudra ainsi un autre rappel de la finitude humaine dont le rapport à l'être est immanquablement placé sous le signe d'une médiation linguistique posant toujours celui-ci dans une perspective déterminée et lui attribuant toujours déjà quelque chose². Tirailé entre le *principe historicité* et le *principe langage*, dont la conjugaison est loin d'aller de soi, le lecteur de Gadamer choisira peut-être enfin de voir dans l'exposition phénoménologique même de l'expérience herméneutique que propose le livre VM, la véritable assise universelle de cette dernière, qui la ferait enfin accéder à une authentique conscience de soi au-delà de l'obscurcissement méthodologique qui a caractérisé ses premières appréhensions. Une telle lecture, quoiqu'elle puisse parfois s'alimenter de l'esprit et du ton de VM, serait cependant peu en accord avec le statut accordé généralement par Gadamer à sa propre entreprise, dont la recherche des *Grundzüge*, des éléments fondamentaux de l'herméneutique, n'a jamais revendiqué pour elle-même le titre de savoir supérieur.

-|-

C'est à l'éclaircissement de cette prétention somme toute ambiguë à l'universalité que sera consacré l'ouvrage de Jean Grondin, dont la contribution sera d'autant plus précieuse qu'elle n'entendra pas s'en tenir à l'auto-compréhension récente de l'herméneutique telle que déployée dans l'œuvre de Gadamer (p. xvii), mais voudra sonder l'intuition commune et souterraine de toutes les herméneutiques, spéciales ou générales, qui ont depuis l'Antiquité nourri la réflexion sur l'ordre interprétatif du sens. Ceux qui se sont penchés sur le problème de la compréhension, avant même la constitution d'une discipline herméneutique proprement dite censée fournir les règles fiables de l'interprétation des textes, auraient au fond, selon l'auteur, participé d'une intelligence commune du phénomène du langage que l'on peut

2. VM, p. 262.

faire remonter aux Stoïciens, voire même à Aristote. Le plus simplement du monde, on partira de l'idée que pour comprendre véritablement ce qu'un autre a dit, a exprimé en mots, il est nécessaire de remonter jusqu'à l'intention, jusqu'au vouloir-dire premier d'où tout langage tire sa source. Transposé en termes stoïciens : tout *logos prophorikos*, tout langage extériorisé en mots, serait à mettre en relation avec un *logos endiathetos*, un *logos* intérieur d'où il procède et qui soutient l'effort de sens de l'*elocutio*, du mot proféré, de l'énoncé, bref de l'*ermeneia* (p. 7). En apparence banale, cette conception aura surtout pour effet de contester l'autosuffisance et l'autonomie dont la logique a voulu traditionnellement créditer l'énoncé propositionnel, pour rappeler l'étroite dépendance de toute proposition envers l'intentionnalité première d'une volonté de sens qui accompagne l'expression concrète et veut se faire entendre en elle. C'est que l'énoncé, n'étant que la traduction *ad extra* d'un dialogue que chacun noue avec soi-même, ne représente toujours que la face visible d'une recherche de signification préalable, qu'il ne parvient jamais à épuiser totalement. D'où la limite inhérente au langage humain, qui aurait été aperçue pour la première fois, en écho à l'intuition stoïcienne, par Saint Augustin dans sa doctrine du *verbum interius* (p. 28), et qui va servir de référence résurgente à la reconstruction proposée par Grondin. Contrairement au verbe divin qui a trouvé dans le verbe du Christ son expression parfaite, le verbe humain, suggère Augustin, parce qu'il ne jouit d'aucune certitude absolue, ne parvient jamais à une « diction » parfaite et définitive, mais reste perpétuellement en chemin vers une expression qui lui soit adéquate et qui puisse rendre compte des interrogations qui surgissent au sein de son dialogue intérieur. C'est dans cette doctrine augustinienne du *verbum interius*, ou du *verbum cordis*, qu'il faudrait voir selon l'auteur le fondement universel de l'expérience herméneutique, toute interprétation étant en définitive tributaire d'un projet d'intelligibilité qui sourd du mot intérieur de la pensée finie. Si l'on s'en tient seulement aux indications éparses distillées dans l'œuvre de Gadamer, qui verra notamment dans le *verbum cordis* le signe que l'« oubli occidental du langage », dans sa prédilection unilatérale pour l'énoncé logique, n'a peut-être pas été total³, cette thèse n'est pas invraisemblable mais a tout de même de quoi surprendre. En effet la discrétion de Gadamer sur ce fameux mot intérieur est telle (il ne lui sera concédé que quelques pages assez elliptiques dans VM,

-
3. VM, p. 268 : « Il y a cependant une conception qui n'est pas une conception grecque et qui rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue ne peut pas être, dans la pensée occidentale, un oubli total. C'est la conception chrétienne de l'Incarnation ». C'est en rapport avec cette conception de l'Incarnation, qui ne se limite pas à la seule figure d'Augustin, que Gadamer mettra à profit la doctrine de verbe intérieur.

qui ne paraissent pas à prime abord revêtir une signification centrale⁴), qu'il convient sans doute de voir dans la version ampliative qu'en donnera Grondin un apport tout à fait original à la compréhension que veut avoir d'elle-même l'herméneutique. L'intérêt de cet ouvrage ne souffre donc aucun doute.

Mis sur la piste par Gadamer⁵, l'auteur voudra sonder par lui-même la présence cachée de cette dialectique de l'extérieur et de l'intérieur qui marque en creux l'intelligence herméneutique du langage, en parcourant à nouveaux frais les grandes stations qui ont ponctué son histoire. À nouveaux frais, car Grondin soupçonne que cette histoire ne répond peut-être pas en tous points à la version canonique et plutôt téléologique qui nous en est habituellement fournie, laquelle reste largement tributaire de la lecture de Dilthey, reprise et complétée par Gadamer. Selon la façon courante de voir les choses, l'herméneutique, avant même de recevoir son nom (dû à Dannhauer, qui créera vers 1629 le néologisme *hermeneutica*), n'aurait formé dans l'Antiquité et dans la tradition patristique qu'une série de règles d'interprétation assez disparates, principalement consacrées au déchiffrement du texte biblique pour se constituer, à partir de la Renaissance et de la Réforme protestante, en disciplines spécialisées tournées vers l'interprétation de l'Écriture (*hermeneutica sacra*), du droit romain (*hermeneutica juris*) et des langues anciennes (*hermeneutica profana*). Cette conception *technico-normative* de l'herméneutique serait demeurée au cœur de la théorie générale de l'interprétation (*allgemeine Kunstlehre des Verstehens*) de Schleiermacher dans le contexte du Romantisme allemand, pour guider au XIX^e siècle l'entreprise de fondation épistémologique des sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) poursuivie par Dilthey. Ce n'est qu'avec les travaux des années vingt de Heidegger, et au premier chef avec *Sein und Zeit*, que l'herméneutique perdra son statut technique pour recevoir une signification *ontologico-phénoménologique* dans le cadre de l'Analytique existentielle du *Dasein*, virage qui va constituer le leitmotiv de VM et marquera le point d'aboutissement de cette histoire.

Sans la rejeter en bloc, Grondin reprochera surtout à cette version classique d'avoir méjugé la valeur des contributions antérieures à celle de Schleiermacher, auquel on aurait trop rapidement réservé l'honneur d'avoir le premier pris conscience de l'universalité du problème herméneutique. C'est oublier, selon l'auteur, ce qu'a pu avoir de décisif la doctrine stoïcienne du *logos*

4. VM, surtout : p. 270-273.

5. Dans l'édition allemande originelle de cet ouvrage (*Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, p. IX), Grondin raconte que c'est Gadamer lui-même, lors d'un entretien, qui a associé l'universalité de l'herméneutique à la doctrine du *verbum interius*. Cette confidence marque en quelque sorte le coup d'envoi de ce travail.

endiathetos pour ce qu'on pourrait appeler la conception parallèle (et minoritaire) du langage, qui refusera de céder à la fascination positiviste pour l'énoncé propositionnel et qui va par exemple servir de matrice à l'*interprétation allégorique* de l'Écriture sainte prônée par un Philon d'Alexandrie (v. 13-54), à l'*interprétation typologique* de l'Ancien et du Nouveau Testament proposée par Origène (v. 185-254), de même qu'à la *doctrine augustinienne du verbe intérieur* (p. 12-41). Dans chacun de ces cas, une même conviction est déjà à l'œuvre de l'*insuffisance de la littéralité du sens* à l'égard d'une signification plus riche et plus pleine qui refuse de se révéler immédiatement, mais requiert un travail interprétatif. L'ouvrage de l'allégorèse doit ainsi permettre de renouer avec la spiritualité profonde du texte sacré dont la lettre « visible » n'est souvent que le signe d'un sens « invisible », parce que spirituel, qui ne veut se communiquer que métaphoriquement. Les différents *typoi* repérés par Origène doivent permettre, dans la même veine, de rétablir l'unité des récits véro- et néo-testamentaires, que le sens littéral paraît parfois opposer, en cherchant dans la Thora et dans les livres prophétiques les préfigurations symboliques de la figure du Christ venu accomplir la signification de l'Écriture. C'est ainsi qu'on apprendra progressivement à distinguer un sens corporel, ou littéral, qui s'adresse aux hommes simples et peu instruits des mystères de la foi, un sens pneumatique qui fait appel à l'intelligence, et un sens spirituel, le plus parfait parce qu'il révèle seul le véritable message divin, qui se dissimule derrière la lettre pour aiguillonner la recherche du croyant⁶. En assimilant un peu hâtivement ce travail exégétique à une simple recherche de règles techniques d'interprétation, l'herméneutique « contemporaine » n'a pas assez fait justice à la conception antique du langage où elle-même plonge ses racines et qui lui enseigne que la narrativité et la textualité ne sont pas tout, mais pointent toujours vers une visée de sens que seule une *subtilitas intelligendi* peut parvenir à sonder.

Il y a déjà là de quoi ébranler le préjugé tenace d'une filiation essentiellement protestante de l'herméneutique dans le sillage de la Réforme luthérienne. Le mot d'ordre *sola scriptura* lancé par Luther entendait en effet remettre en question l'atténuation catholique de la référence directe à l'Écriture au profit de la tradition doctrinale du magistère de l'Église. Ce retour

6. L'herméneutique médiévale voudra compléter cette conception avec sa doctrine du quadruple sens de l'Écriture, en distinguant un sens littéral (ou somatique), un sens allégorique, un sens moral et un sens anagogique en rapport avec les mystères eschatologiques de la foi. Thomas d'Aquin reprendra cette distinction (*Summa theol.*, q. 1, art. 10, *conclusio*), mais sa formulation initiale serait due à Jean Cassien (v. 360 - v. 430-435), comme le rappelle Grondin, p. 27. A ce sujet, cf. l'ouvrage fondamental de P. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomes, Paris, Aubier, 1959-1964.

au texte, comme on l'a souvent souligné, ne pouvait qu'intéresser l'herméneutique, chargée de vaincre les aspérités de la parole biblique en fournissant des règles adéquates pour le décryptage du sens littéral, là où l'on avait jadis préféré convoquer l'artillerie lourde de la théologie « naturelle » et de la philosophie scolastique. A contre-courant de l'interprétation allégorique, Luther préférera toutefois plaider en faveur d'une parfaite suffisance du sens littéral qui, bien compris, renferme en lui-même la pleine mesure du sens spirituel. De sorte que l'Écriture sera pour lui *sui ipsius interpres* et pourra se passer des sophistications patristiques de l'allégorèse. Grondin fait pourtant bien remarquer que *cette promesse d'immédiateté n'a jamais réellement été tenue par le luthéranisme*. Sans mentionner que Luther lui-même n'a pas fourni ces précieuses règles qui auraient permis de s'en tenir au *sensus literalis*, il appert très tôt que les herméneutiques protestantes élaborées à sa suite n'ont pas été à la hauteur du réquisit de littéralité formulé par la Réforme. La *Clavis scripturae sacrae* de Flacius Illyricus, publiée en 1567 et qu'on peut considérer comme la première véritable théorie herméneutique protestante, est à cet égard symptomatique. Partant du fait que Dieu dans son infini bonté n'a pu vouloir que le sens de l'Écriture reste caché aux âmes sincères, Flacius est convaincu que les difficultés de compréhension du texte biblique ne sont dues en fait qu'aux lacunes grammaticales et linguistiques des croyants, que seule une meilleure connaissance du grec et de l'hébreu saura combler grâce au travail de l'herméneute. Mais sa propre théorie ne parvient pas elle-même à s'en tenir à cette autonomie de l'ordre grammatical (p. 45), puisqu'elle ne peut éviter de faire appel à la notion, promise à une postérité féconde, du *scopus*, c'est-à-dire de l'intention à partir de laquelle le livre a été rédigé, que doit impérativement saisir l'interprète pour que le texte lui devienne accessible. Un peu malgré lui, Flacius se trouverait en somme à reconnaître les défaillances inévitables du verbe extérieur, toujours redevable d'un verbe intérieur et de son *scopus*, qu'il faut apprendre à repérer derrière la lettre, preuve que l'herméneutique protestante est finalement demeurée en dette vis-à-vis de ses origines grecques et patristiques.

C'est probablement à l'endroit des herméneutiques des XVII^e et XVIII^e siècles que l'historiographie dominante aura cependant été la plus injuste. Ici l'auteur s'inspirera des recherches séminales de H.-E. Hasso-Jaeger⁷, pour

7. H.-E. Hasso-Jaeger, « Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik » dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, p. 35-84. On doit en grande partie à cet auteur d'avoir rappelé la vitalité de la réflexion herméneutique issue de la Renaissance et du Rationalisme, sur laquelle les herméneutiques de Schleiermacher et de Dilthey, contribuant par là à une certaine distorsion de l'historiographie, sont demeurées plutôt silencieuses. Aussi l'intention déclarée de Hasso-Jaeger au début de son étude, proche en cela de celle de Jean Grondin, est de prendre ses distances vis-à-vis la lecture incomplète et réductrice de Dilthey.

montrer qu'à travers les figures aujourd'hui largement oubliées de Dannhauer, Chladenius et Meier, pour ne nommer que celles-là, s'est dessinée bien avant Schleiermacher une authentique conception universelle de l'herméneutique, au-delà de son éparpillement en disciplines ancillaires spécialisées. On peut en voir un exemple dans l'*Introduction à la juste interprétation des discours et des écrits rationnels* (1740) de Chladenius. Outre qu'il cherche expressément à jeter les bases d'une *Auslegungslehre* d'application générale, cet ouvrage exprime parfaitement à quoi ressortit la tâche de toute herméneutique, en montrant à quel type précis d'obscurité du sens sont voués ses efforts. Alors que l'*ars critica* s'intéresse aux obscurités liées à l'authenticité des textes et des passages, que la philologie et la grammaire se consacrent à celles qui relèvent du manque de connaissances linguistiques, l'herméneutique se préoccupe pour sa part des obscurités dues à l'absence de connaissances d'arrière-fond et de concepts adéquats, qui empêche le lecteur de s'y retrouver et de vraiment savoir ce que l'auteur « a voulu dire ». Cette tripartition ne doit pas signifier que l'herméneutique admet son caractère provincial (p. 64). C'est que ces connaissances et concepts devant révéler la luminosité du texte nous font toujours défaut d'une manière ou d'une autre, d'où la vocation immanquablement pédagogique et didactique de l'herméneutique à qui incombe de transmettre un savoir plus englobant que celui de la critique et de la philologie, sans lequel le lecteur ne pourrait percer le sens du texte. Cette dimension pédagogique de l'herméneutique voudra s'enrichir chez Chladenius de la fameuse doctrine du *Sehe-Punct*, du « point de vue », terme qu'avait déjà employé Leibniz pour marquer le perspectivisme indépassable des monades et qui n'est pas sans appeler le *scopus* d'où émane toute expression. La signification tirant toujours son origine d'un point de vue sur la chose, susceptible d'être confronté à d'autres points de vue, l'interprète veillera soigneusement à éviter le fétichisme du texte, pour savoir remonter jusqu'au *Sehe-Punct* qui a fourni sa perspective au langage exprimé, jusqu'au point de vue de l'auteur qui a présidé à la rédaction des mots et des phrases, lesquels n'affichent toujours qu'une autonomie factice à l'égard de la volonté de sens plus originaire qui les commande.

En cela même, Schleiermacher serait lui-même demeuré sans le savoir en parfaite continuité avec le matin grec et patristique de l'herméneutique, lorsqu'il rappelle par exemple que « chaque acte de compréhension se veut une inversion de l'acte du discours en vertu de laquelle doit être amenée à la conscience quelle pensée se trouve à la base du discours »⁸. On a vu généralement dans cette recherche de l'intention de l'auteur une inflexion psychologue donnée au travail de l'interprétation par Schleiermacher, que trahit

8. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, p. 76; trad. fr. *Herméneutique* p. 101, cité p. 88.

notamment son ambition de vouloir comprendre l'auteur du texte mieux qu'il ne s'est compris lui-même, en explorant l'univers intime d'où son discours a jailli. Schleiermacher n'a pas contribué pour peu à accréditer cette réception de sa doctrine, en invoquant carrément la discipline d'une *interprétation technique ou psychologique*, expressément chargée de renouer avec l'intériorité de l'auteur et l'*individualité* qui gît au cœur de l'acte de création, que doit par ailleurs compléter une *interprétation grammaticale* servant à élucider les passages à l'aune de la totalité langagière et grammaticale *supra-individuelle* à laquelle l'œuvre participe. Tout en ne niant pas tout à fait cette coloration psychologiste, Grondin (p. 97) essaiera d'en réduire quelque peu la portée en insistant sur la structure dialectique sur laquelle se greffe chez Schleiermacher la recherche du sens, conduite à partir d'un dialogue avec autrui dans lequel chacun ne peut manquer de s'amener avec ses propres anticipations, donc ne peut forcément être indifférent à la teneur chosale du discours de l'auteur. Si Schleiermacher insiste tant pour qu'on rétrocede derrière le mot exprimé afin de deviner de quelle intention de sens il émane, ce serait au fond pour traduire à sa façon, d'après Grondin, l'universalité du mot intérieur. Mais à ce constat, Schleiermacher aura tout de même ajouté une touche originale en signalant, dans l'esprit romantique d'une remise en cause des assurances et de l'autonomie du sujet moderne, le danger de mécompréhension qui guette l'interprète, qui risque constamment de passer à côté de la signification véritable du texte. Cette insécurité de la démarche herméneutique, reflétant en fait nos propres limitations humaines, trahit le caractère infini de sa tâche et rappelle qu'aucun point d'Archimède ne peut la prémunir contre la possibilité qu'elle puisse manquer sa visée compréhensive. *L'universalité de la dimension de la mécompréhension* viendra de la sorte procurer une intonation nouvelle à *l'universalité du verbum interius*, celle-ci appelant inévitablement celle-là, tellement le mot extérieur demeure impuissant à assumer à lui seul le fardeau du sens.

Une des convictions les plus inébranlables de l'historiographie qui sera aussi remise en question dans l'ouvrage de Jean Grondin, a consisté à faire de l'herméneutique une préoccupation de première importance dans la pensée de Dilthey, mobilisée par le projet d'une *Critique de la raison historique*, qui sera finalement demeurée à l'état de promesse. C'est surtout à Georg Misch et à O.F. Bollnow⁹ qu'on doit l'idée d'une réorientation des recherches de Dilthey,

9. Cf. notamment : Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Aufl., Leipzig\ Berlin, Teubner, 1931 et O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig 1936, vierte Aufl. 1980 Novalis Verlag, et *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg\ München, Alber, 1982 (tome 1), 1983 (tome 2).

notamment à partir de 1895, en direction de l'herméneutique, là où le projet d'une psychologie compréhensive devait assumer dans les premières années le rôle de discipline méthodologique fondatrice des sciences humaines. C'est la triade conceptuelle de la vie, de la compréhension et de l'expression (à laquelle on pourrait tout aussi bien ajouter le concept d'auto-réflexion, ou de *Selbstbesinnung*) qui jouera dans les recherches tardives de ce dernier un rôle prépondérant. En sciences humaines, remarque Dilthey, il s'agit toujours de remonter d'une expression historique extérieure, sédimentée dans des textes et dans des traces visibles, vers une intériorité qui en a constitué l'origine vitale, démarche qui convie le savant à renouer avec le mouvement d'auto-réflexion qui a présidé aux différentes manifestations historiques. Parce qu'elles sont irrémédiablement vouées à la compréhension (ce que laissait déjà entendre l'appel à une psychologie *compréhensive*) les sciences humaines auront donc une structure essentiellement herméneutique. Cette prétendue omniprésence de l'herméneutique chez le dernier Dilthey, soupçonne Grondin, a cependant quelque peu été montée en épingle par ses épigones, les rares textes de Dilthey à cet effet ne permettant pas de conclure à une telle évolution, d'autant plus que ce dernier n'a finalement jamais présenté le système des règles méthodologiques qui auraient hissé l'herméneutique au rang de méthode générale des sciences humaines. Cette lacune a fait croire à certains, notamment à la lumière de sa riche correspondance avec le comte Yorck de Wartenbourg¹⁰, que Dilthey, constatant l'historicité et l'« interprétativité » radicale de la vie elle-même, aurait sur le tard renoncé à son ambition méthodologique première, laquelle suppose la possibilité pour le savant qui veut accéder à un savoir objectif de se soustraire à l'historicité et au perspectivisme de ses propres préconceptions, comme le requérait la *Selbstvergessenheit* de Ranke. Jean Grondin (p. 126) préfère là-dessus rester fidèle à l'évaluation de Gadamer, qui repère chez Dilthey un tiraillement irrésolu entre la perception aiguë de l'historicité et la prédilection positiviste pour la méthode objective. Au-delà de cette ambiguïté et en dépit de l'échec de son entreprise épistémologique qui n'est pas arrivée à justifier le statut technico-normatif de l'herméneutique, il faudrait voir surtout dans l'insistance avec laquelle Dilthey

10. Sur la relation entre le comte Yorck de Wartenbourg, Dilthey et Husserl, signalons au passage la traduction récente de la section de VM « Überwindung der Erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung » par E. Sacre : « Le dépassement par la recherche phénoménologique de la problématique de la théorie de la connaissance », *Annales de philosophie*, 1993, vol. 14, p. 1-23, Université Saint-Joseph, Beyrouth. En attendant la traduction complète de VM qui devrait voir le jour bientôt, le lecteur francophone pourra donc prendre connaissance de ce texte important qui n'avait pas été retenu (!) dans l'édition française originale de l'ouvrage de Gadamer.

a tenu à rapporter toute extériorisation de la vie à son moteur d'intériorité, le cœur d'une théorie de l'interprétation qui, sans avoir l'originalité que lui attribue parfois la *Dilthey-Forschung*, n'aurait pas dérogé en définitive à l'intuition matutinale de l'herméneutique.

C'est Heidegger qui tirera les conclusions les plus radicales de l'insuccès des herméneutiques techniques à soutenir leur propre statut méthodologique. C'est que cette visée a méconnu dès le départ *l'enracinement existentiel de l'herméneutique*, qui représente moins un procédé que doit adopter le savant devant un domaine d'objets particuliers qu'elle ne constitue une détermination ontologique du *Dasein* dans son être-au-monde, qui comme telle ne peut que revêtir une signification universelle. Bien que le maître-ouvrage de 1927 soit peu disert sur le thème de l'herméneutique, il n'est pas interdit d'y voir le condensé des recherches de Heidegger menées dans les années vingt, qui culminent peut-être dans le cours de 1923 portant comme sous-titre *Hermeneutik der Faktizität*¹¹. On ne retiendra dans ces lignes qu'un aspect de l'herméneutique de SuZ, celui qui, partant de la compréhension moyenne, préthématique et latente toujours à l'œuvre dans l'existence du *Dasein*, va conclure au caractère dérivé de l'énoncé logique, thèse qui est au centre de l'ouvrage de Grondin, et qui est probablement moins, au total, augustinienne qu'heideggerienne (nous y reviendrons). Heidegger commence par faire du comprendre (du *Verstehen*) le *terminus a quo* de l'expérience herméneutique du *Dasein*, là où les doctrines traditionnelles voyaient une fin à atteindre, réalisable par le moyen technique de l'interprétation. Le *Verstehen* est premier en effet, dans la mesure où le *Dasein* est invariablement engagé dans une compréhension implicite qui délimite son rapport au monde et au sein de laquelle se libèrent les différents projets anticipants de l'existence. Au gré de ses préoccupations quotidiennes et de sa situation herméneutique temporalisée, une ouverture compréhensive lui dévoile toujours le monde de telle ou telle façon. Mais cette ouverture n'a pas à demeurer latente et implicite pour autant. Par l'interprétation explicite (*Auslegung*), qui ne renvoie à aucune méthode déterminée mais décrit une possibilité d'être du *Dasein*, celui-ci peut encore s'aviser, prendre conscience de sa propre situation herméneutique, condition essentielle pour que puisse se nouer un dialogue avec autrui. Grondin va même jusqu'à attribuer une fonction critique à cette interprétation explicite (p. 138), en autant que par elle le *Dasein* peut s'approprier réflexivement les anticipations silencieuses qui soutiennent toute compréhension. C'est sur cette toile de fond du comprendre et de l'expliciter que Heidegger pourra parler du statut parasitaire de l'énoncé logique, en rappelant la contextualité, en

11. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1923 (semestre d'été), hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns, GA 63, 1988, XII-116 pages.

d'autres mots la précompréhension qui travaille secrètement le langage humain. Rien ne serait plus préjudiciable à une appréhension philosophique du phénomène du langage que sa fixation exclusive sur le mode de la prédication logique, laquelle fait oublier l'enracinement du discours dans le souci du *Dasein* de l'existence quotidienne. Heidegger ne viserait pas tant, comme on le pense parfois, à disqualifier le langage, jugé incapable de traduire le comprendre originaire sans le dénaturer et le pétrifier, qu'à rappeler l'ouverture herméneutique préalable qui rend possible son déploiement, et qui s'accompagne inévitablement d'une part de non-dit. C'est pourquoi il importe pour lui de reconnaître la dépendance de tout énoncé à l'égard du souci comme mode d'être fondamental du *Dasein*, ou de ce qui pourrait bien être son synonyme plus ancien : le verbe intérieur qui concrétise son ouverture au monde, faisant ainsi écho au *transcendens* de l'être.

L'ontologisation du cercle herméneutique du comprendre et de l'explicitation sera évidemment décisive pour l'herméneutique de Gadamer, puisqu'elle souhaitera elle aussi libérer l'événement de sens qu'est toute vérité de sa réduction méthodologique, pour relever après Heidegger l'indice temporel et l'historicité de l'interprétation. Dans un remarquable tour d'horizon de VM, Jean Grondin, on ne s'en étonnera pas, voudra bel et bien rattacher l'universalité de l'herméneutique à la dimension du langage, c'est-à-dire au thème qui va constituer le point d'aboutissement de VM dont l'ultime section propose de placer l'inflexion ontologique de l'herméneutique sous la conduite du langage, n'hésitant pas par exemple à affirmer que « l'être qui peut être compris est langage ». Mais comment faut-il entendre cet aphorisme un peu mystérieux de Gadamer ? Grondin suggère qu'il ne pouvait s'agir pour l'auteur de VM de réduire tout ce qui est au seul élément langagier (p. 184), comme on pourrait être porté à le croire tellement la confiance au langage, contrairement à ce que laissent transparaître certains textes de Heidegger, apparaît sans réserve chez Gadamer. En fait, c'est moins un dessein panlinguistique que celui-ci aurait eu en tête, que le souci de nous rappeler que les supposés faits objectifs contrôlables par une méthode neutre dont le positivisme a fait sa religion, ne nous « parlent » jamais qu'à travers nos propres projets de sens, c'est-à-dire des questions que nous nous posons à propos des choses et qui orientent toute recherche concrète. A ce titre il sera permis de dénoncer comme une illusion l'ambition d'auto-effacement du savant (de *Selbstausschöpfung*) prônée par la méthode scientifique et qui est parvenue à contaminer jusqu'au champ des sciences humaines. Ce réquisit inconditionnel de la méthode a en réalité ses racines dans la prééminence accordée par la pensée occidentale au registre de l'énoncé constatatif, le seul qui mette à nu la stabilité prédictive des faits isolés, réitérables et contrôlables. Or il s'agit là pour Gadamer d'un rétrécissement de l'horizon du sens langagier, dans la mesure où se trouve refoulée la dimension du dialogue que nous ne cessons

jamais d'être dans le langage, nous qui avons toujours des choses, par le biais des interrogations qu'elles éveillent en nous, une visée, au sens phénoménologique du terme. Ce rappel gadamérien d'une dialogicité intégrale du langage, toujours engagé dans une dialectique de la question et de la réponse, veut paradoxalement nous faire prendre conscience des limites mêmes du langage qui, ressortissant à ce dialogue sans fin de la pensée avec elle-même, n'arrive jamais à dire, à proférer, tout ce qu'il veut dire. La volonté de sens dont témoigne le langage proféré n'est elle-même compréhensible qu'à la lumière du verbe intérieur, ou du dialogue de la pensée qui n'a cessé d'accompagner, depuis le début, la réflexion herméneutique.

Si la thèse de l'enracinement universel de l'expérience herméneutique dans le *verbum interius* apparaît lumineuse, ne serait-ce que par la relecture de l'histoire de l'herméneutique qu'elle commande, elle n'est pas sans soulever un certain nombre de difficultés. On se contentera d'en présenter quelques-unes ici, sans évidemment pouvoir entrer dans le détail des analyses historiques minutieuses de l'auteur.

- II -

(i) Tout au long de son ouvrage, Jean Grondin tiendra à nous prémunir contre une compréhension psychologue et mentaliste du *verbum interius*, qu'il faut éviter selon lui d'associer précipitamment à un principe ineffable ou à quelque valorisation mystique de l'indicible. Cette mise en garde est capitale puisqu'en cherchant à déterrer l'assise universelle de l'herméneutique, l'auteur fait résolument appel à un phénomène *langagier*, le mot intérieur étant assimilé par lui à un *vouloir-dire*, donc à une instance qui refuse d'être considérée comme l'autre du langage. Il est pourtant permis de se demander si une telle lecture tient suffisamment compte d'une certaine *méfiance grecque envers la langue naturelle*, décelable surtout chez Platon qui s'oppose catégoriquement à l'identification du *logos* intelligible et de l'*onoma* sensible, le mot n'étant pour lui qu'une copie instable du paradigme de l'Idée, avec lequel il n'entretient qu'une relation de ressemblance (*homoion*) imparfaite. L'exigence de la dialectique ordonne plutôt au philosophe dans sa tâche noétique de se délester du poids des mots pour accéder au pur penser des Idées, dans un dialogue de l'âme avec elle-même qui est en fait silencieux, donc épuré des noms parce que plus originaire que la langue. Il est plus que plausible de croire que le *logos endiathetos* des Stoïciens, qui a donné son coup d'envoi à la compréhension antique du mot intérieur reprise dans cet ouvrage, veuille faire signe, dans la même veine, vers une pensée qui n'est pas encore prise dans les lacets des mots et revendique une antériorité par rapport au langage, ce qui serait très peu en accord, somme toute, avec la conception langagière de la finitude au service de laquelle l'auteur veut placer cette doctrine. Est-il si sûr en effet que le refus du *Cratyle* de Platon d'« emprisonner » la pensée dans la gangue des noms n'ait pas en

définitive été dominant, de sorte que le *logos endiathetos* ne puisse désigner autre chose qu'une expérience noétique pré-linguistique ? Eminemment conscient de cette dévalorisation grecque du langage, Gadamer¹² a voulu apercevoir dans la théologie chrétienne du Verbe, dans ce qu'elle peut avoir de révélateur pour la conscience de notre propre condition humaine, l'approfondissement du lien co-originaire qu'entretient notre pensée finie et discursive avec les mots¹³. Il est assez étonnant néanmoins qu'il fasse appel à Thomas d'Aquin pour servir d'antidote à Platon, bien plus qu'à Augustin. Celui-ci, à tout prendre, est loin d'être un allié très sûr, lorsqu'il définit par exemple en ces termes le mot intérieur : « *verbum est quod in corde dicimus : quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius* »¹⁴. Un mot intérieur qui ne parle la langue naturelle de personne, qui ne se dit ni en grec ni en latin, peut-il encore avoir quelque chose de langagier¹⁵ ? Que disons-nous donc dans notre cœur qui ne soit ni grec, ni latin, ni français, ni anglais, ni aucune des langues parlées par les hommes ? N'est-ce pas au fond l'évocation d'une vision immédiate d'un ordre éternel et intelligible, qui reste cependant pour nous fugace et instable, qu'Augustin a en réalité à l'esprit lorsqu'il en appelle au *logos* intérieur, plus vrai que le langage humain audible et communicable, et que celui-ci, dans sa nature sensible, ne parvient jamais à exprimer fidèlement ? Plus que la dépendance mutuelle de la pensée finie et du langage c'est le constat d'une double imperfection qui paraît finalement dicter le propos d'Augustin : celle de la pensée finie, qui ne possède pas l'absolue présence à soi du Verbe divin, mais reste tout de même *supérieure* dans sa racine intelligible à l'imperfection de la langue naturelle.

Sans comporter la même connotation métaphysique et noétique, la doctrine beaucoup plus tardive du *scopus* pourrait bien elle aussi, mais d'une manière différente, être marquée au sceau du psychologisme, qu'on peut détecter à la lumière de la division du travail qui amène Dannhauer à distinguer l'herméneutique de la philosophie proprement dite. A la première il appartient essentiellement de repérer le sens pensé par un auteur, son intention signifiante, *indépendamment de la vérité ou de la fausseté de ses positions*, tandis

12. VM, p. 254-268, offre une analyse pénétrante de la conception platonicienne du rapport entre langage et logos.

13. VM, p. 268-278.

14. Augustin, *De Trinitate*, XV, ch. X, 19.

15. Gadamer prendra acte de la dévalorisation toute platonicienne des langues naturelles qui découle de la conception du verbe intérieur chez Augustin : VM p. 271. ce qui rend d'autant plus étonnante et problématique sa suggestion tardive à l'effet que le *verbum cordis* augustinien aurait su au mieux exprimer la dimension universelle de l'herméneutique. Cf. note 5 ci-dessus.

qu'il revient à l'investigation plus fondamentale de la philosophie de vérifier la cohérence et la vérité du raisonnement exposé dans le texte¹⁶. Il est difficile de ne pas relever la finalité mentaliste qui se cache derrière cette conception, qui oblige Dannhauer à abandonner à la seule logique la recherche du vrai, pour concentrer l'effort herméneutique sur la recherche du mobile intentionnel qui n'est qu'occasionnellement porteur de vérité. Certes le concept chladénien du *Sehe-Punct* semble constituer un moment d'exception dans l'histoire herméneutique moderne, puisque l'exploration des dispositions et des états de l'âme à laquelle il convie l'interprète vient se greffer à une étonnante et prémonitoire théorie pluraliste de la vérité, celle-ci ne pouvant se dessiner qu'à partir de la confrontation des différents points de vue, rendue possible par l'art de l'herméneute. Grondin a donc raison de soutenir que le parcours inversé que doit effectuer l'interprétation du sens exprimé vers une volonté de sens première ne conduit pas platement ici au mentalisme, mais représente une dimension constitutive de l'expérience herméneutique de la vérité. Il est moins certain cependant que ce lien solidaire ait été une constante depuis l'Antiquité... Ainsi la visée divinatoire de congénialité qui habite l'herméneutique de Schleiermacher, symptomatique de la subjectivisation des concepts humanistes et de l'influence de l'esthétique du génie qui traversent son œuvre, n'invalide pas facilement le reproche de psychologisme que lui a adressé Gadamer en réprouvant son orientation intropathique¹⁷. De même le lien, excellemment présenté par l'auteur, entre le projet d'une *psychologie* compréhensive et son relancement herméneutique, rend passablement aléatoire de son propre aveu la suggestion d'une solution de continuité dans l'itinéraire épistémologique de Dilthey. On pourra donc légitimement soupçonner que la reconstruction de l'histoire de l'herméneutique sous le

16. Cf. Jean Grondin, *op. cit.*, p. 57-58.

17. Il convient cependant de noter que Gadamer a quelque peu atténué sa position en admettant que sa critique de l'interprétation psychologique n'a pas fait une place assez grande à la conception du langage à l'œuvre dans l'herméneutique de Schleiermacher. Bien qu'il concède quelques points aux travaux de Kimmerle, Vattimo, Patsch et Frank, postérieurs à VM, Gadamer n'en continue pas moins de voir dans l'interprétation technique-psychologique la marque distinctive de Schleiermacher, à laquelle sa propre herméneutique, tout en reconnaissant avoir été marquée par la tradition romantique, entend apporter un correctif « chosal ». A ce sujet, cf. « Das Problem der Sprache bei Schleiermacher », 1968 dans *Gesammelte Werke* (GW) Bd. 4, p. 361-373 (p. 363 : Gadamer fait un rapprochement entre Schleiermacher et le *verbum interius* augustinien); « Nachwort zur 3. Auflage », 1972, GW Bd. 2, p. 464; « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », 1985, GW Bd. 2, p. 3-23 (trad. fr. dans *L'art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, p. 11-38).

patronage du mot intérieur se paie parfois d'une stylisation un peu forcée de ce concept, qui semble beaucoup moins allergique à l'ineffable et au mentalisme que ne le pense l'auteur¹⁸.

Du reste, certaines des formulations qui seront employées pour nous faire entendre le sens qu'il faut assigner à l'universalité du *verbum interius* ne sont pas toujours de nature à nous rassurer sur le caractère intrinsèquement langagier de ce dernier¹⁹. En effet la relation entre verbe intérieur et verbe extérieur sera parfois décrite de manière singulièrement univoque, insistant surtout pour relever le primat de la pensée dans son effort pour trouver les mots adéquats pour se dire. Or cette idée d'une *transposition* et d'une *traduction* en mots de ce qui se joue dans la *mens* ne risque-t-elle pas de créer involontairement l'impression d'un décalage ou d'une procession à sens unique entre la pensée et le langage ? Il n'est pas inconsidéré de prétendre plutôt qu'il ne se joue jamais rien dans la *mens* sans la présence constante des mots, et qu'une pensée finie qui ne peut pas tout embrasser d'un seul regard se meut toujours au sein même de l'« extériorité » de la langue naturelle, qui alimente et conditionne sa propre intériorité. Jean Grondin serait le premier à récuser la

-
18. Jean Grondin reconnaîtra tout de même, une seule fois sauf erreur, le germe mentaliste du *logos endiathetos* stoïcien : « Pour faire ressortir ce noyau de l'herméneutique, la présente étude a toujours fait appel à la doctrine ancienne, et sans doute démodée, du *verbum interius*, du "mot intérieur", non-dit, mais toujours à entendre à travers l'expression linguistique. [...] La réhabilitation trop peu remarquée de cette doctrine chez Gadamer ne trahit pas une rechute dans le mentalisme naïf, qui sous-tend sans doute l'intuition stoïcienne, mais bien une critique herméneutique de la logique de l'énoncé, trop axée sur une domination méthodique et technicienne du langage » (p. 183).
19. Quelques exemples : « Le discours proféré n'est que la transposition langagière de l'esprit, la traduction de la pensée en mots » (p. 7); « L'énoncé n'est toujours que le transport de pensées qui se trouvent en notre âme dans un langage extérieur (p. 7); « Le discours proféré ne se suffit pas à lui-même, il signifie quelque chose d'autre dont il n'est que le signe » (p. 15); « Le discours proféré, le *logos prophorikos*, est toujours le signe d'autre chose, savoir d'un *logos* qui demeure invisible, parce que spirituel » (p. 19); « (L) 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 » (p. 34); « 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 » (p. 37); « La notion d'un verbe intérieur décrivait en effet de façon assez brute à quel point les mots que nous utilisons, parce que le hasard nous les fait venir à l'esprit, restent bien en deçà de ce que nous avons 'en nous', disons du dialogue que nous ne cessons jamais d'être, tant et aussi longtemps que nous pensons ou que nous cherchons nos mots » (p. 183).

suggestion émanatiste d'un langage trouvé après coup par la pensée, mais s'il est vrai que cette dernière est inévitablement redevable de la multiplicité des « jeux de langage » qui délimitent l'horizon de sa propre mobilité, et qu'il ne peut y avoir de mot intérieur que n'habite pas déjà l'extériorité des mots, en quoi l'universalité du *verbum exterius* devrait-elle céder le pas à celle du *verbum interius* ? En d'autres termes, la dépendance de la pensée envers les mots ne devrait-elle pas militer plutôt en faveur de l'universalité du verbe extérieur lui-même, c'est-à-dire de la langue naturelle qui constitue le seul terrain commun qui la lie à autrui ? Le mystère est sans doute que la pensée conserve toujours la possibilité de maintenir le cap sur la totalité du sens en renouvelant sans cesse les possibilités d'expression de la langue naturelle, mais non moins mystérieux est le fait que celle-ci se prête à cette plasticité et nourrisse à son tour l'expérience de la pensée, qui ne peut jamais se passer de mots...

(11) Si l'herméneutique a pu se substituer à la métaphysique, c'est que son intelligence du langage l'a incitée à tenir compte de l'ingrédient de finitude qui se mêle à la langue humaine en faisant droit à son support d'intériorité, alors que la métaphysique est restée rivée à l'autonomie de l'énoncé validé par des formes et des catégories éternelles. La *philosophia perennis* aura ainsi fait place à une philosophie qui a reconnu l'assise temporelle de la réflexion humaine, qui traverse toute sa structure intentionnelle. La doctrine antique, et au fond très métaphysique, du *verbum interius*, à laquelle Jean Grondin donnera une inflexion résolument phénoménologique, ne doit pas faire oublier l'origine heideggerienne et gadamérienne de cette prise de conscience en régime herméneutique, finalement beaucoup plus contemporaine que ne le laisse présager l'auteur en regroupant les différentes théories de l'interprétation sous la bannière d'un principe commun.

En fait, il serait plus juste de dire que la contestation de l'autosuffisance de l'énoncé logique est une cause que l'herméneutique philosophique n'a pas été seule à entendre, puisqu'elle fut également instruite par le *Pragmatic Turn* dans sa tentative de révision du programme formaliste de la première philosophie analytique, qui l'a amené à introniser le modèle de *l'intersubjectivité* comme son nouveau principe de signification. Il y a peut-être une leçon à tirer de ce côté, que n'ont pas ignorée, entre autres, les philosophies de Jürgen Habermas et de Karl-Otto Apel qui seront brièvement abordées dans cet ouvrage. Sans quitter des yeux le verbe extérieur, le seul que nous soyons en mesure d'entendre sauf erreur, il s'agira avant tout d'en distinguer les éléments constitutifs pour affirmer la précellence de la dimension pragmatique du langage par rapport à ses caractères sémantique et syntaxique. Aussi, plutôt que d'en appeler à un *verbum cordis* qui ne semble pas offrir beaucoup de résistance à l'aventure impossible du jeu de langage privé et accuse une certaine connotation monologique, le pragmatisme, s'installant à hauteur même du

logos prophorikos, verra pour ainsi dire dans la vocation essentielle du langage pour l'entente le principe moteur de la réflexion intérieure, toujours redevable de la donnée préalable d'une langue commune, et qui ne peut que demeurer vaine et se priver de tout point d'appui sans cet élément commun qui l'ouvre à autrui. Ce n'est évidemment pas à l'herméneutique de Gadamer qu'on apprendra les vertus du dialogue, elle qui a si fortement souligné la dimension d'altérité que suppose l'interprétation, mais en asseyant sa prétention à l'universalité sur le « dialogue » de l'âme avec elle-même et sa part de non-dit, dans lequel autrui paraît singulièrement absent, Jean Grondin ne risque-t-il pas malgré lui de détourner l'attention sur la nature fondamentalement intersubjective du langage ? Il est d'ailleurs assez révélateur que Gadamer, dans la préface dont il honore cet ouvrage, mette davantage l'accent sur la liaison « à l'autre dans l'échange du langage et de la vie » et sur « la forme de vie en commun de ceux qui se comprennent », que sur le mot intérieur lui-même. Reste que la pensée de ce dernier n'est pas elle-même dénuée d'équivoque, proposant tantôt le *telos* de l'entente, tantôt le *verbum cordis*, comme révélateurs de l'universalité langagière de l'herméneutique. Sans doute, il n'y a pas nécessairement contradiction entre les deux²⁰ si l'on admet que la réflexion du *verbum interius* participe toujours d'un espace symbolique commun déployé dans le *verbum exterius*, auquel il n'est nullement antérieur mais lié dans une relation de réciprocité. Mais on ne voit pas alors en quoi l'intériorité du dialogue que chacun noue avec soi-même pourrait à elle seule incarner l'universalité de l'expérience herméneutique, comme le propose Jean Grondin (et parfois

20. Ce qu'indique bien Gadamer dans ce passage « synthétique » : « Platon a décrit la pensée comme le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même. La structure de la chose se manifeste ici lumineusement. Il faut parler de dialogue parce qu'il y a ici un jeu de la question et de la réponse, parce qu'on se pose des questions, comme on en poserait à quelqu'un d'autre, et on se parle, comme si un autre nous disait quelque chose. Augustin a déjà fait allusion à cette façon de parler. 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 » (« Grenzen der Sprache », p. 97-98, cité par J. Grondin, p. 40). Gadamer semble pourtant faire ici du dialogue avec soi-même la condition première du dialogue réel et effectif avec autrui. Mais en autant qu'il prétend attribuer un coefficient langagier à cet entretien avec soi-même, c'est l'inverse qui pourrait être vrai. Ne faut-il pas en effet admettre la dépendance du dialogue intime envers des règles de langage qui n'ont jamais de signification privée mais requièrent une validation intersubjective pour avoir un sens ? En cela le « dialogue » intérieur resterait inévitablement tributaire d'une dimension d'extériorité concrétisée dans les règles langagières intersubjectives, puisque c'est en elles qu'il doit trouver les mots qui lui conviennent et peuvent être entendus par un autre, sous peine de n'intéresser personne...

Gadamer). Encore une fois, on pourrait tout aussi bien rétorquer que cette universalité repose plutôt sur le langage extérieur lui-même, puisque sans sa mise à l'épreuve dans les mots, donc dans une langue compréhensible par autrui, la quête intérieure de sens reste un domaine privé, dénué de signification et de toute *pierre de touche*. L'âme ne peut jamais « dialoguer » en effet qu'à partir de *règles de langage* (pour employer la terminologie de Wittgenstein) préconstituées qui ont un ancrage intersubjectif, et sans lesquelles son entretien intime risque de se dérober à toute communicabilité. C'est cette dimension pragmatique de l'intersubjectivité, plus inspirée de Wittgenstein que de Gadamer, que voudra approfondir la philosophie de Habermas.

En plaçant pour ce qu'on pourrait appeler une *autonomie post-métaphysique du verbe extérieur*, qui reconnaisse l'appartenance de toute expression à un contexte et à une situation déterminés, mais sans rester sourde par ailleurs à la dimension d'intériorité de la réflexion, la Pragmatique universelle de Jürgen Habermas s'est mise à la recherche des éléments de validité engagés dans la facticité de la langue ordinaire, qui permettent le décroisement des jeux de langage empiriques au nom de l'exigence du consensus rationnellement motivé qu'anticipe, *volens nolens*, celui qui prend part à un échange langagier. Sans rechute transcendantaliste, Habermas voudra par là mettre en évidence les indices d'idéalité qui conditionnent notre rapport au verbe extérieur (ou si l'on préfère : aux différentes règles langagières) et *l'enracinement de la réflexion intérieure dans le langage*. Cette approche permet de redonner force, à sa manière, à la thèse très gadamérienne de l'unité de la raison et du langage, c'est-à-dire d'un *logos* qui est à la fois langage et raison, sans pour autant confier ce *logos* au soliloque d'un *verbum cordis*. Pour que le verbe extérieur proféré par autrui puisse revêtir une signification qui fasse droit à la quête d'entente de l'herméneutique, il ne me suffit pas, tant s'en faut, de savoir ce que ce dernier a voulu dire en remontant de l'*elocutio* vers son *verbum interius*. Dans les contextes hétérogènes et banals de la vie quotidienne, on peut très bien concevoir que le langage extérieur n'est pas à ce point défailant qu'il échoue le plus souvent à exprimer ce que les locuteurs ont à l'esprit. Comprendre, dès lors, « c'est d'abord s'entendre sur la chose, et en second lieu seulement, dégager l'opinion de l'auteur en tant que telle, et la comprendre » reconnaît lui-même Gadamer²¹. Mais, ajoute Habermas, cette entente sur la chose est à son tour indissociable d'un accord sur les prétentions à la vérité, à la *justesse normative* et à la *sincérité* liées au contenu illocutoire de l'acte de langage qui m'est adressé, bref des *prétentions de validité critiquables qui doivent toutes être honorées dans l'argumentation pour que s'accomplisse la visée d'accord que poursuit par l'elocutio*

21. VM, p. 134.

celui qui s'engage dans un échange véritable²². Ainsi, fait valoir Habermas, la *Verständigung* vers laquelle s'oriente le dialogue avec l'autre implique un certain nombre de présupposés et de conditions de possibilité inscrits dans le langage lui-même, que l'herméneutique a insuffisamment aperçus, mais qu'une pragmatique universelle veut exhumer pour manifester le facteur de rationalité du *Diskurs*. Il y a donc bel et bien quelque chose « derrière » le langage proféré, comme le proposait Jean Grondin, qui tire cependant son universalité non pas de l'entretien de l'âme avec elle-même, mais d'une dimension inéliminable de *validité* qui est constamment mise à l'épreuve dans l'échange. On peut avancer que cette reconstruction habermassienne des éléments de validité du langage rend quelque peu superflu l'appel à un *verbum interius* en surplomb sur le langage exprimé, sans pour autant tourner le dos à la finitude humaine sur laquelle insistera tout au long l'ouvrage de Jean Grondin. D'un côté, la mise en évidence d'une dimension d'universalité congruente à la fonction pragmatique du langage rappelle que toute réflexion, toute quête intérieure de sens ou tout « vouloir-dire », pour autant qu'il est structuré par l'extériorité d'une langue partagée en commun avec autrui, reconnaît du même coup sa dépendance vis-à-vis les prétentions de validité et la finalité consensuelle de l'intersubjectivité langagière. D'un autre côté, l'inscription de l'intériorité dans l'élément intersubjectif du langage souligne, après l'herméneutique, la nécessaire ouverture à l'autre à laquelle notre effort de sens reste suspendu, la possession solitaire de la vérité étant un privilège réservé aux dieux.

Jean Grondin reproche surtout à ce prolongement habermassien de l'herméneutique son ambition démesurée, et déplore le côté selon lui trop abstrait de la conception procédurale du langage qui en découle (p. 215). On ne saisit pas très bien cependant en quoi la reconstruction des présupposés pragmatiques du langage pourrait être mise au même rang que la *noesis noeseos*, comme il le laisse entendre de manière un peu ironique, alors que Habermas n'a cessé de rappeler le caractère immanent et le statut hypothétique de son entreprise. L'élucidation conceptuelle de ce qu'implique toujours-déjà notre immersion dans le langage est-elle vraiment une tâche folle ? Uniquement si

22. Cf. Jürgen Habermas, « Was heisst Universalpragmatik ? » dans *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. von Karl-Otto Apel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, p. 174-272 (trad. fr. « Signification de la pragmatique universelle » dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Presses universitaires de France, 1987, p. 329-411); *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomes, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981 (trad. fr. *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 tomes, Paris, Fayard, 1987); enfin : *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.

l'on tient que la reconnaissance de la finitude humaine compromet à ce point la réflexivité qu'elle refuse à la facticité de notre expérience langagière la possibilité de prendre conscience des éléments de validité universels qui la traversent et lui procurent son trait dynamique. Habermas ne croit pas que les ressources de la réflexion soient si limitées, encore que tout ce qui en ressort reste soumis à l'épreuve de l'argumentation et revêt une consistance hypothétique. Il est vrai que l'accent procédural de l'éthique du « discours » donne une coloration quelque peu abstraite au modèle de l'agir communicationnel. Mais ce procéduralisme de l'argumentation doit-il pour autant être associé à une négation pure et simple de la finitude ? Le contraire est plus vraisemblable : c'est parce que la raison humaine ne se conçoit plus comme la dépositaire des vérités substantielles d'un *logos* métaphysique qu'elle fut progressivement amenée à apercevoir dans les présupposés inévacuables de l'échange langagier une dimension d'universalité qui soit plus conforme à sa mesure. Ne comptant plus sur aucune assurance intemporelle et ayant renoncé à une médiation substantialiste et métaphysique du vrai, du juste et du beau, la raison communicationnelle fait plus modestement de la vérité, de la justesse et de la sincérité, les éléments de validité qui conditionnent toute argumentation, au sein de laquelle elle a constamment à renouveler ses propres certitudes. Il en résulte une *conception faillibiliste de la raison*, dont les positions risquent toujours d'être remises en question par la force du meilleur argument, mais dont par ailleurs l'instabilité « chronique » ne met pas en échec la visée d'unité que préserve l'anticipation du consensus au cœur du langage²³. L'*Aufklärung* d'inspiration kantienne, dont se réclame volontiers Habermas, a toujours su que la finitude n'avait pas à renoncer à une référence positive à la raison, et que la raison n'est crédible que si elle sait reconnaître son caractère fini...



La thèse de l'universalité du *verbum interius* a incontestablement le mérite de jeter un nouvel éclairage sur une dimension de l'herméneutique qui est généralement passée inaperçue. C'est pourquoi ce travail s'imposera comme une référence de premier plan pour quiconque s'intéresse non seulement à la pensée de Gadamer, mais à toutes celles qui, depuis l'Antiquité, ont tenté d'explorer l'univers interprétatif du langage. Il n'est pas de philosophie « contemporaine » qui puisse demeurer insensible à cette méditation. Jean Grondin réussit le tour de force d'en dégager les racines originelles et d'en

23. Habermas a donné une présentation très éclairante de sa conception faillibiliste de la raison dans son essai « Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen » dans *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 153-186.

présenter les fruits toujours actuels. Mieux encore, en ouvrant généreusement son enquête aux interlocuteurs de Gadamer, il montre que cette méditation ne s'est pas interrompue avec VM mais reste en chemin, faisant ainsi honneur à la qualité première de l'herméneutique : son sens du dialogue.

Faculté de philosophie

Université Laval