

L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent¹

Hölderlin écrit quelque part que les philosophes sont des poètes manqués². Ils ne parviennent, en effet, que très rarement à se faire comprendre et à bien dire ce qu'ils aimeraient pouvoir dire. Tout se passe un peu comme s'il y avait en philosophie un excédent particulièrement cruel du vouloir-dire sur les possibilités réelles du discours. Cet excès tient sans doute à la vocation universelle de la philosophie, qui est son élément depuis Parménide, Platon et Aristote : alors que les autres sciences et modes de discours roulent sur des provinces de l'étant, sur des domaines relativement bien circonscrits et donc saisissables, la philosophie vise l'universel parce qu'elle sait qu'aucun discours particulier, parce que partiel, n'arrive à dire l'être tel qu'en lui-même, disons l'être dans sa vérité. « Seul le tout est le vrai », soupire Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, résumant par là toute la tragédie de la philosophie. C'est que la promesse de la philosophie, celle d'une considération universelle, ou ontologique, semble irréalisable. Cet échec se trouve en quelque sorte inscrit dans la chair de la philosophie. L'essentiel n'est peut-être pas de l'éviter, car il est sans doute essentiel à la philosophie, mais de l'assumer, d'y entrer de manière adéquate, c'est-à-dire en se conformant à ce qu'il donne à penser. C'est cette dimension universelle de

¹ Version modifiée d'un texte d'abord publié dans le *Laval théologique et philosophique* 53 (1997), 181-194.

²Cf. F. Hölderlin, Lettre à Neuffer du 12 novembre 1798, in F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, t. VI, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954, n° 167, où Hölderlin s'applique l'expression à lui-même ("Es giebt zwar einen Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poët mit Ehren flüchten kann - die Philosophie. Aber ich kann von meiner ersten Liebe, von den Hoffnungen meiner Jugend nicht lassen, und will lieber verdienstlos untergehen, als mich trennen von der süßen Heimath der Musen, aus der mich blos der Zufall verschlagen hat.").

la philosophie, mais aussi de la compréhension et de ses limites, que donne à penser l'universalité de l'herméneutique.

Mais la philosophie peut difficilement ne pas reconnaître que son échec discursif se trouve en quelque sorte levé en poésie. C'est que le discours poétique en est aussi un qui excède superbement le discours descriptif qui se limite à une sphère d'étant particulière, mais où s'atteint une forme d'universalité qui déborde le discours ordinaire, mais aussi les modestes capacités de la philosophie. L'une des grandes caractéristiques du discours poétique tient justement à cette réussite inouïe du discours, comme si le langage y était surpris de son propre succès. Il n'est que de penser aux fameux haïkus japonais, qui ne se composent que de trois petits vers, mais où tout mot supplémentaire serait de trop. Trois petites lignes et « tout » est dit! La philosophie ne peut donc pas ne pas être envieuse du miracle de l'exploit poétique, et il n'est pas interdit de penser que les plus grandes percées de la philosophie aient été à leur racine plus poétiques que scientifiques. On pourrait parler de percées rhétoriques, au sens honorable du terme, si le terme de rhétorique n'était entaché aujourd'hui d'une signification péjorative, portée justement par une conception strictement méthodique du savoir.

C'est en tout cas à partir du modèle de la poésie que l'on peut chercher à penser l'universalité de l'herméneutique. En guise d'*ersatz* pour ce que je voudrais dire, je partirai moi-même d'un poème. C'est justement le propre du poème que d'arriver à mieux dire ce que l'on voudrait dire soi-même. Il y a en effet dans la poésie un élément essentiel de reconnaissance, mais aussi d'étonnement : on « retrouve » dans le vers qui nous frappe, parce qu'il est bien frappé, une vérité que l'on habitait depuis toujours, mais qui n'avait pas vraiment été reconnue comme telle avant d'avoir été ainsi assénée. Cette vérité anamnétique est le secret du discours poétique. Au début et à l'horizon

de tout exposé philosophique, il y a donc un poème. C'est ainsi que je partirai moi-même d'un petit poème de Dan Pagis³ :

Ecrit au crayon dans un wagon scellé

Ici dans ce transport
je suis Ève,
avec Abel mon fils
si vous voyez mon grand fils
Caïn, le fils d'Adam,
dites-lui que je

Le poète israélien Dan Pagis (1930-1986) n'est peut-être pas très connu. Il est issu, comme Paul Celan d'ailleurs, de la province de Bucovine qui se trouve aux confins de la Roumanie et de l'Ukraine. On peut deviner à partir de son poème que Dan Pagis est un survivant (si l'on peut dire) de l'Holocauste, donc l'un de ces nombreux poètes qui infligent un démenti au mot célèbre d'Adorno suivant lequel il serait barbare d'écrire un poème après Auschwitz⁴. Or le poème porte justement sur Auschwitz. Mieux, ou pire : il en sort. En fait, il s'y rend, dans un wagon barricadé. Le poème cherche à dire cette expérience à partir de l'histoire sainte des Juifs. C'est, en effet, Ève elle-même, la première femme, la mère de tous (Gen. 3, 20), qui se trouve dans le compartiment scellé avec son fils Abel, son premier fils, qui a été estourbi par

³Cf. Dan Pagis, *Erdichteter Mensch*, Gedichte Hebräisch/deutsch, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, p. 79.

⁴Sur cette question et les nombreuses réactions qu'elle a soulevées, voir le beau recueil *Lyrik nach Auschwitz*, Reclam, Stuttgart, 1995. Sur Dan Pagis et l'indicibilité de l'holocauste dans la poésie israélienne, cf. aussi Aliza Shenhar, « Worte können unser Unglück nicht beschreiben », dans K.-J. Maaß (dir.), *Deutschland von außen. Der andere Blick 50 Jahre danach*, Rheinbach, Moser Verlag, 1995, p. 143-156.

son frère Caïn dans ce qui fut la première forme de cohabitation fraternelle connue. Ève griffonne donc quelques lignes au crayon sur un petit morceau de papier sans doute trouvé par hasard. Elle cherche à transmettre un message à son autre fils, patricide, mais elle ne dit que : dites-lui que je... C'est moi qui ajoute ici les trois petits points. Ils ne se trouvent pas dans le texte lui-même, pour indiquer probablement que, dans la perspective du poème, l'écriture a été interrompue ou que le morceau de papier a été déchiré, on ne le sait trop. Et on ne sait pas non plus à qui le message a été transmis, à des captifs qui nourrissaient un espoir de survivre ou peut-être à des gardiens, ou s'agissait-il d'un geste désespéré comme une bouteille lancée à la mer par un naufragé? Bref, on ne sait pas grand-chose.

Mais par ailleurs, on ne devine que trop bien de quoi il s'agit. Ce que Ève ne dit pas, c'est ce qui échappe à tout discours. C'est l'indicible tout court, mais un indicible qui n'en cherche pas moins à être dit, et dit à la première personne du singulier : dites-lui que je... Mais dans son interruption, le poème ne renvoie pas seulement à l'ineffabilité de la shoah, car on peut imaginer théoriquement, en se situant encore dans la perspective interne du poème, que les captifs ne « savaient » peut-être pas qu'ils étaient transportés vers un camp d'extermination. Le poème ferait ainsi signe vers l'interruption brutale de la communication elle-même. C'est en toute hâte que le message a été rédigé. L'interruption est ici celle de la mort elle-même, du coup fatal, comme celui qu'a reçu Caïn (cf. Gen 4, 8: « et comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère et le tua »; la fin brutale étant suggérée par le poème lui-même). Le poème nous confronterait ainsi à l'interruption de la possibilité même du dialogue et de la compréhension.

C'est une expérience que nous faisons aussi - mais à un degré bien sûr incomparable, on ne saurait le dire assez - lorsque nous sommes confrontés à

des morts plus banales. Face à la mort d'autrui, qui est la seule que nous vivions (car nous courons toujours au-devant de la nôtre, dit Heidegger), nous ne savons jamais quoi dire, mais ce qui nous fait le plus souffrir, c'est peut-être justement cette impossibilité de poursuivre un dialogue. Pensons, par exemple, à la mort d'un proche dont le destin nous aurait aliéné, mais à qui nous aurions aimé dire ceci ou cela. Mais l'on n'en devient conscient qu'au moment brutal de la mort qui scelle l'interruption irrévocable de la communication, d'un être-ensemble possible : si nous avions pu au moins nous dire que..., mais nous savons que ça ne va plus. Peut-être est-ce ce qui nous torture le plus dans la disparition de nos proches.

On pourrait y voir l'un des motifs essentiels de la croyance en une vie après la mort. L'interruption de la présence est si invivable que les survivants préfèrent croire que la communication est encore possible. Il ne fait aucun doute que les séances où des médiums prétendent communiquer avec des esprits procurent un sublime réconfort aux survivants. L'in vraisemblable semble ici infiniment plus crédible que la réalité. Dans ses dernières réflexions, il est arrivé à Hans-Georg Gadamer d'apercevoir, sans pouvoir en apporter la preuve anthropologique, l'une des origines secrètes du langage dans les offrandes votives que l'on dépose dans la tombe des disparus pour les accompagner dans l'autre monde⁵. De la même manière, le langage est un

⁵Cf. H.-G. Gadamer, « Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache » (1993), dans le tome 8 de GW, Tübingen, Mohr, 1993, 407-408. Cf. aussi « Der Tod als Frage », in GW, t. 4, p. 163 et H.-G. Gadamer, « Dialogues de Capri », in *La religion*, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996, 228: « C'est ainsi que les hommes sont les seuls vivants que nous connaissons qui enterrent leurs morts. Ce qui signifie bien qu'ils cherchent à les conserver au-delà de la mort et à vénérer ainsi dans le culte ceux qu'ils gardent en mémoire. Pour tout connaisseur de la protohistoire de l'humanité, il est toujours surprenant de constater tout ce qu'une tombe contient d'offrandes votives destinées au défunt. À Oslo, c'est un bateau entier et, partout, ce sont des dons que l'on fait comme pour une vie au-delà de ce monde, sans que ces provisions soient à prendre à la lettre, en termes de réalité. Il s'agit là d'une activité symbolique, comme l'autre activité qui est incontestablement le propre de l'homme, celle du langage. Peut-être sont-elles inséparables : celle de la pensée qui franchit les limites de la mort et celle de la merveille qu'est le langage, qui peut donner l'être à quelque chose qui reste en suspens, qui n'est pas là. Schelling a dit : « L'angoisse de

refus de la mort dans la mesure où il s'efforce de conserver la présence dérobée dans l'idéalité du mot. Le mot est toujours réponse à l'autre et procède toujours, d'une certaine manière, d'une volonté de poursuivre le dialogue. L'interruption de la communication le confirme encore : on cesse de dialoguer parce que ce qui devrait encore être dit ne peut plus l'être.

Mais retournons à la situation de notre poème : qu'est-ce que Ève, elle, pouvait bien vouloir dire? À l'extrême rigueur, on peut peut-être se représenter ce qu'elle aurait pu vouloir dire dans ce wagon scellé roulant vers une destination inconnue ou trop bien connue. On peut penser à un geste de pardon, de compassion, d'assurance ou d'horreur, ou que sais-je encore? Mais on sent surtout que les mots sont ici d'une insignifiance mais totale, car le vouloir-dire, le vouloir-crier, excède infiniment tout ce qui pourrait être dit, en sorte que le silence, ou l'indicibilité, dit beaucoup plus. « Dis-lui que je » est plus parlant que n'importe quel « dis-lui ceci ou cela ». Les mots ne sont jamais à la hauteur de ce qui voudrait être dit.

Cette petite phrase « dis-lui que je » semble apte à exprimer ce que signifie et d'où sourd l'universalité de l'herméneutique. Cela paraîtra bien surprenant, voire sacrilège. Mais ce l'est peut-être moins qu'on pense. C'est que l'herméneutique en tant que théorie de l'interprétation a justement à faire à ce que les mots ne disent pas, mais veulent dire. Car ce que les mots disent, ils le disent évidemment toujours eux-mêmes. L'herméneutique ou l'interprétation n'est nécessaire que pour faire ressortir ce que les mots ou les énoncés veulent dire, mais sans le faire ou y parvenir suffisamment eux-mêmes. La thèse cardinale de l'herméneutique, sa thèse universelle est que les mots restent toujours en-deça de ce qu'ils veulent dire. En d'autres termes,

la mort fait sortir la créature d'elle-même », ce qui permet à l'homme de se maintenir dans son centre. Et c'est pour cela que Heidegger a décrit l'angoisse de la mort justement comme son anticipation. »

tout dire se trouve habité d'un « dis-lui que je », que les mots cherchent à rendre, mais sans jamais y parvenir. Et ce « dis-lui que je » souligne que tout discours sort d'un « je », mais que ce « je » est tellement dépossédé de soi (Paul Ricoeur a justement parlé de « soi-même comme d'un autre ») qu'il n'arrive à se dire dans aucun verbe. Mais le « dis-lui que je » vient d'une certaine manière combler cette dépossession en signifiant que le discours est toujours dit à autrui, et à tel individu précis, à tel moment, dans telle ou telle situation ou détresse. En français, l'autre a d'ailleurs le bonheur d'être immédiatement soudé au dire par un trait d'union : dis-*lui*! Dire, c'est toujours un « dis-lui! » intimé au langage.

On retrouve dans ce tourment du discours le modeste point de départ de l'universalité de l'herméneutique. Il n'est pas modeste dans la mesure où il aspire à l'universalité, mais l'universalité veut seulement dire qu'on peut en faire la vérification à même tout énoncé : tout effort langagier pourrait toujours en dire plus que ce qu'il dit, et il pourrait le dire plus adéquatement pour être mieux compris. L'universalité de l'herméneutique vient ainsi marquer le caractère interprétatif de tout discours. On souligne souvent son aspect actif ou « perspectiviste », comme si c'était le sujet qui donnait toujours un sens à son monde. L'universalité herméneutique insiste moins sur l'irrévocabilité que sur la révocabilité d'une perspective donnée. Toute perspective n'est toujours qu'*une* perspective, laquelle peut être nuancée, différenciée, enrichie, mais aussi révisée. La thèse de l'universalité de l'herméneutique est moins celle du caractère perspectiviste de tout discours, qui nous priverait d'un accès aux « choses elles-mêmes », que celle du caractère dialogique de tout discours qui naît en réponse à l'interpellation des choses elles-mêmes. Hans-Georg Gadamer a exprimé cette idée dans son essai de 1966 justement intitulé « L'universalité du problème

herméneutique » : « c'est là en effet le phénomène herméneutique originaire, à savoir qu'il ne saurait y avoir d'énoncé qui ne puisse être compris que comme réponse à une question »⁶.

La vérité du discours ne peut être sondée si l'on fait abstraction de la constellation de questions, de la situation ou du défi qui l'a fait surgir. Dire que le discours humain ne se laisse entendre qu'à partir de la question à laquelle il est la réponse, ce n'est pas en relativiser la validité, mais lui restituer toute sa vérité. Dans mes travaux antérieurs, j'ai souvent tenté d'exprimer cette idée en m'inspirant de la notion augustinienne de *verbum interius*⁷ : comprendre un dit, c'est s'engager, se risquer aussi, en lui, dans ce que l'énoncé recèle du fait même qu'il le dit. On peut parler ici de verbe intérieur sans l'associer à une mystérieuse intériorité de l'âme qui existerait ailleurs que dans les énoncés où elle s'abîme. L'intériorité envisagée ici ne désigne que l'intériorité, voire l'ombre du mot lui-même. C'est que les mots que nous employons ont toujours quelque chose d'accidentel et d'occasionnel. Ce ne sont pas des mots que notre cerveau invente ou construit, mais plutôt ceux qui nous viennent à l'esprit et que nous maîtrisons avec plus ou moins d'assurance. Nous les avons déjà lus ou entendus quelque part et notre situation nous amène à les reproduire dans l'espoir que le « dis-lui que » que nous leur attachons réussira. Mais nous savons que les mots qui nous viennent ainsi sur les lèvres peuvent précipiter une cascade de malentendus sur nos intuitions, conscientes ou non. Il s'agit là, comme chacun sait, du danger imprescriptible de toute énonciation, *a fortiori* de tout exposé public, comme celui-ci, et que seul le silence peut conjurer. Mais même le silence - en tant

⁶Cf. Hans-Georg Gadamer, GW, t. 2, 1986, 226; tr. fr. in *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982, p. 35 (mod.).

que mode insigne du discours, et de réponse - peut faire naître son lot d'insinuations. On ne comprend donc adéquatement les mots qui sont proférés que si l'on « y » entend aussi les questions ou la détresse où ils prennent source. C'est cette source qu'évoque le mot intérieur, désignant ce qui peut être signifié « par », « dans », à la limite « derrière » les mots que nous balbutions. Et le fait que les prépositions nous laissent ici en plan apporte bien sûr de l'eau au moulin de la pensée herméneutique.

Mais parler d'un *verbe* intérieur, n'est-ce pas reconnaître qu'il relève encore de l'ordre du *logos* et donc du langage? C'est ce qui a conduit Gadamer à parler d'une universalité de l'élément langagier (et de l'herméneutique). Mais si la pensée recherche des mots, c'est qu'elle est douloureusement consciente de l'indigence des mots qui lui arrivent et qui n'arrivent à peu près jamais à laisser entendre tout ce qui voudrait et devrait pouvoir être dit. La pensée herméneutique du langage est donc en un sens essentiel une pensée des limites du langage.

On aurait bien tort de voir dans l'idée d'un langage intérieur une notion moderne parce qu'elle serait liée à quelque subjectivité, dont les premières lueurs n'apparaîtraient qu'avec Augustin. Il s'agit au contraire d'une expérience beaucoup plus ancienne, qui précède de loin l'émergence de la subjectivité et qui permet peut-être même de l'expliquer. Cette intériorité du langage se retrouve en effet dans les tout premiers textes de l'humanité, ceux d'Homère. Je pense notamment à cette formule qui revient si souvent dans *Illiade* et *Odyssée*: « quelles paroles ont franchi la barrière de tes dents! »⁸

⁷ Pour les sources plus anciennes, cf. mon étude « The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy », in *Sources of Hermeneutics*, SUNY Press, Albany 1995.

⁸ *L'Odyssée*, I, 64 (*poion se epos phugen herkos odonton*; trad. V. Bérard, Paris, «Les Belles Lettres», 1924: «quel mot s'est échappé de l'enclos de tes dents?», mot de Zeus); III, 230 (même mots, d'Athéna); V, 22 (mêmes mots de Zeus); XIX, 492 (d'Euryclée); XXI, 168 (d'Antinoos); XXIII, 70 (d'Euryclée). *L'Illiade*, XIV, 83 (d'Ulysse), et *passim.*; Cf. aussi les expressions qui ressortissent à la même expérience: *L'Odyssée*,

Il est tout à fait remarquable qu'Homère parle si puissamment des dents comme d'une barrière ou d'un enclos. Les dents ne sont pas vues comme une condition de possibilité de l'intonation, mais comme de grands barreaux qui doivent empêcher les pensées de disséminer dans la vulgarité de l'espace public. C'est ainsi que l'on dit aussi dans notre langue que l'on « s'en mord les lèvres », comme si l'énonciation s'accompagnait souvent d'un remords. Cette expérience de l'intériorité est donc très ancienne et elle est justement liée à cette intelligence de ce que le langage peut comporter d'outrecuidant. Il n'est pas interdit de penser en fait que l'expérience même de la subjectivité est sortie de cet embarras, de ce verbe intérieur qui n'arrive pas à se dire. Ce n'est pas un hasard, en tout cas, si les *Confessions* d'Augustin en furent l'un des premiers théâtres.

L'énonciation est donc à chaque fois un risque, une odyssée, mais la compréhension l'est tout autant. C'est pourquoi l'on parle ici d'un « art » du comprendre. L'herméneutique n'en est peut-être rien d'autre que la conscience expresse. Comprendre, c'est en effet tenter d'accéder à la question, non-dite le plus souvent, et à deviner, qui se cache derrière tout énoncé. Mais comment savoir si l'on a bien compris la bonne question? Y a-t-il ici des critères solides? La seule façon d'arriver à pénétrer ce qui veut être dit reste le dialogue qui soupèse cet élément impondérable du discours intérieur. Dans le dialogue vivant il peut s'agir d'un entretien réel avec autrui, mais même ici, l'entretien essentiel ne se joue pas uniquement à voix haute. L'expérience quotidienne du dialogue le confirme : lorsque j'entends ceci ou cela, je me demande toujours (intérieurement, pourrait-on ajouter, quitte à susciter des malentendus) ce qu'autrui a voulu dire. C'est pourquoi je suis aussi attentif au

IV, 837 («il est mal de jeter des paroles au vent», suivant ici la traduction de M. Dufour et J. Raison, Garnier, 1965); mais aussi XIII, 254-255: «il (Ulysse) lui adressait des paroles ailées, mais sans dire la vérité, car il

timbre de la voix, à l'éclair du regard, à la fermeté ou à l'hésitation du propos. C'est le grand avantage de la conversation face à face, mais le dialogue vivant, comme l'a bien vu Schleiermacher, est déjà herméneutique, car il s'enquiert toujours de ce qui se trame en amont du discours.

Loin d'être une aberration romantique, cette prise en compte de la perspective de l'autre correspond entièrement à l'idée élémentaire de compréhension. « Faire preuve de compréhension », c'est, en effet, tâcher de se mettre à la place de l'autre. Parler ici de « psychologisme », c'est céder à une réduction positiviste facile, comme si toute idée d'empathie impliquait un « transport psychique ». La « sympathie » serait-elle aussi une invention récente? Se transposer dans l'âme d'autrui, comme le disait Schleiermacher, ce n'est pas reconstruire une psychologie, mais s'efforcer de reconnaître le bien-fondé de la position d'autrui, ses raisons. C'est en ce sens que l'accusation de psychologisme que Gadamer dirige contre Schleiermacher mérite d'être nuancée. La « transposition » dans l'esprit de l'autre n'a de sens que pour comprendre sa prétention de vérité, par souci d'objectivité. L'opposition gadamérienne de la visée psychologique (qui vise à reconstruire les « vécus » de l'auteur) et de la visée de vérité ne peut être maintenue dans sa rigidité. Elle fut nécessaire, en son temps, pour sortir des impasses de l'historicisme et de la conscience esthétique, mais elle risquait de faire oublier que c'est d'abord par souci d'objectivité que la compréhension cherche à se mettre à la place d'autrui.

C'est le même dialogue que nous menons lorsque nous lisons des textes. On a souvent reproché à l'herméneutique de s'inspirer du modèle du dialogue dans l'interprétation des textes. L'interprétation textuelle ne serait pas un véritable dialogue, puisque les textes seraient incapables de répondre par eux-

mêmes aux questions que nous leur posons, l'interprète étant toujours celui qui insufflerait les réponses aux textes. Encore une fois, on surévalue la part de la subjectivité, car le dialogue essentiel opère ailleurs. La lecture n'est un dialogue que dans la mesure où elle reste toujours consciente des questions auxquelles le texte peut être la réponse. Nous avons toujours une vague idée (et jamais vraiment plus) de la situation qui l'a fait naître, de ses interlocuteurs, de ses intentions. Cette interrogation peut bel et bien être appelée un dialogue avec le texte, à la limite avec l'auteur, mais toujours aussi avec nous-mêmes.

Étymologiquement, une interprétation, c'est une prestation intermédiaire (*inter-pretatio*), où l'on offre son secours au texte, en s'insérant à travers lui, littéralement, en se positionnant « entre » (les lignes du texte)⁹. Mais la médiation offerte n'est jamais une fin en soi, elle est au service de la compréhension, qui est elle-même attentive à l'intention, à la tension même du texte. Interpréter, c'est ainsi prêter l'oreille à ce qui n'est pas tout à fait dit, tout en étant visé, « in-tenté », aimerait-on dire, dans ce qui est dit. Interpréter, c'est donc lire entre les lignes, comme l'avait encore vu Schleiermacher et qui avait pour cette raison même introduit le modèle du dialogue en herméneutique. Mais ce que l'on trouve « entre » les lignes - en supposant ici que cette préposition soit moins inapte que les autres, « dans », « derrière », « avec » -, voilà ce que l'on peut appeler le mot intérieur, l'élément universel de l'herméneutique.

La thèse principale de l'herméneutique tient donc à l'universalité du dialogue possible et à l'excédent du vouloir-dire sur le langage proféré. Elle comporte donc deux aspects : elle rappelle, d'une part, que toute

⁹Sur ce sens de l'*interpretatio*, cf. Hans-Georg Gadamer, « Hermeneutik auf der Spur », in *Hermeneutik im Rückblick*, GW, t. 10, 1995, 173.

compréhension est recherche de langage, c'est-à-dire que l'*objet* et le *processus* de la compréhension s'inscrivent dans une trame langagière, mais elle reconnaît, d'autre part, que le langage proféré, celui des énoncés, n'épuise jamais le sens qui veut être dit et qui souffre de ne pas l'être. Mais ce non-dit reste un à-dire et a ainsi part à l'universalité de l'élément langagier.

L'élément universel de l'espace langagier n'est donc pas celui des énoncés ou des *statements* qui s'ordonneraient en une succession logique ou strictement argumentative. On peut en effet se demander si ces chaînes logiques ne viennent pas parfois oblitérer la vie de la communication réelle, qui s'épuise moins dans la transmission de signaux et d'énoncés que dans la participation à un sens. On peut apercevoir l'effet de cette oblitération dans l'usage de plus en plus répandu du terme d'*argument* dans les communications savantes. Là où l'on parlait autrefois, et à bon droit, de preuve ou de démonstration, on aime beaucoup parler aujourd'hui d'argument et d'argumentation. Or le terme d'argument est très ancien. Il est même une connotation du terme qui se retrouve encore en anglais, mais qui se trouve quelque peu gommée dans l'usage français et allemand : c'est ainsi que l'on dit par exemple en anglais «*I had an argument with my wife*». Cela veut certainement dire que l'on a argumenté, que l'on a beaucoup argumenté et en ayant recours aux démonstrations et aux évidences les plus probantes. Cela ne souffre aucun doute, mais cela veut surtout dire qu'il y a eu dispute et que l'effort discursif fut une énorme perte de temps. C'est en effet dans de tels *arguments* que l'on a coutume d'avoir recours à la plus grande logique, puis aux « faits » et aux évidences les plus indéniables. Tous les jugements que l'on a jamais prononcés s'y retrouvent alignés en une concaténation logique tout à fait imparable. Mais la suite logique est telle qu'une véritable communication, un être-ensemble s'en trouvent exclus, à moins de renoncer,

par épuisement, à l'ordre de l'argument pour retourner à une normalité discursive moins démonstrative. Cette connotation s'est heureusement conservée dans le terme français d'argutie pour désigner un raisonnement subtil, mais vide et délétaire. Elle a trouvé sa caricature philosophique dans les antinomies de la raison pure où Kant met face à face deux démonstrations rigoureuses pour des thèses contradictoires. Le pas de l'argumentation à la sophistique n'est jamais bien grand. Dieu merci, parler, partager un langage, ce n'est pas d'abord argumenter. C'est encore une fois le discours soi-disant linéaire de la science qui conduit à réduire le langage à son aspect d'argumentation, comme si le langage ne consistait qu'en énoncés théoriques susceptibles d'être fondés méthodiquement. Le langage a ses raisons que la logique de l'argumentation ne connaît pas.

Ceci explique peut-être aussi pourquoi il est si difficile de comprendre et même de suivre une conférence philosophique. L'enchaînement d'énoncés suivant un ordre logique présente un défi redoutable à la compréhension. C'est que des phrases se succèdent dans un long monologue, sans que les interlocuteurs ne participent vraiment à leur émergence, comme cela se produit dans le dialogue qui représente notre espace langagier originel. La lecture pure et simple d'énoncés dans un *paper* est peut-être la forme de communication la plus pénible que l'on puisse imaginer. C'est pourquoi les discussions à la suite des conférences sont souvent plus intéressantes, plus intelligibles, et plus satisfaisantes pour l'intelligence. Mais pourquoi en est-il ainsi? C'est sans doute parce que l'on pense ici enfin de manière dialogique - en principe, à tout le moins -, et que s'opère le jeu de la question et de la réponse qui rend possible une participation au sens qui cherche à se dire. Certes, on a aussi affaire à une suite d'énoncés linéaires lorsque l'on lit un texte, mais ici, au moins, c'est le lecteur qui dicte le rythme et le ton. Il peut

lire plus lentement, plus vite aussi, revenir en arrière, se poser des questions, laisser libre cours à ses émotions, etc. C'est ainsi que le lecteur participe au surgissement du sens du texte, en prenant le temps de le laisser mûrir en lui, dialogiquement donc. Et, dernier droit du lecteur, lorsqu'il ne comprend plus, il peut cesser de lire et faire autre chose. Dans le cas d'une conférence philosophique, c'est plus difficile, si l'on est bien élevé. Tout ce que l'on peut faire, c'est de jeter un coup d'œil sur sa montre et espérer que le conférencier prononcera enfin les fameux mots « enfin » ou « pour conclure » qui susciteront un soupir universel de soulagement dans la salle, même si cela veut d'ordinaire dire que la deuxième partie de la conférence ne fait que commencer. Bref, on aura compris que la récitation d'un texte sans l'intervention ou l'implication dialogique d'autrui représente un mode peut-être déficient du langage et de la pensée.

La modeste thèse de l'herméneutique est que cette domination du discours strictement argumentatif et prétendument vérifiable est le fait d'un paralogsme scientiste. Dans son travail de résistance, l'herméneutique du verbe intérieur doit donc en appeler à des modes plus élémentaires du langage qui ne s'y laissent pas réduire. C'est dans cet esprit que j'aimerais rappeler - en phénoménologie naïve - une expérience du langage qui me paraît apte à illustrer l'universalité du mot intérieur, qui vient affoler les fixations du discours scientifique. Pensons par exemple à l'expression toute simple, mais combien mystérieuse : « ce n'est pas ce que je voulais dire ». Je pense ici au malaise qui s'empare de nous lorsque nous constatons que notre pensée se trouve fixée ou résumée en quelques énoncés. Les scientifiques et les écrivains connaissent tous le sentiment d'aliénation que l'on ressent lorsqu'une phrase que l'on a bien pu écrire se trouve citée ou lorsque l'on trouve à lire un compte rendu de ses propres pensées (même s'il est très « positif », comme si

l'éloge nous déconcertait). On ne sait trop pourquoi, mais l'on n'arrive pas à se reconnaître dans ce qui se trouve ainsi fixé, figé pour ainsi dire. On ne comprend pas pourquoi telle phrase a pu être citée sans celle qui la précède ou celle qui suit, sans tenir compte du contexte, de la question à laquelle la phrase se voulait la réponse. La phrase que l'on a soi-même écrite apparaît soudain comme celle d'un autre. On pense encore ici à la formule rimbaldienne de Ricoeur : soi-même *comme un autre*. C'est alors que l'on est tenté de répliquer : je n'ai jamais dit cela! Et si l'on nous exhibe le passage en question, comme s'il s'agissait d'une pièce incriminante, on est alors tenté de protester : ce n'est pas ce que je voulais dire. J'évoque à coup sûr un cas très provincial, mais le phénomène n'en revêt pas moins une signification plus générale.

C'est qu'il s'agit peut-être de l'expression la plus universelle du langage encore humain, au sens où chacun l'aura un jour employée ou ressentie et le plus souvent sous la forme négative : ce *n'est pas* ce que je voulais dire! Quelle formule remarquable, en effet. Car : pourquoi l'a-t-on dit si ce n'est pas ce qu'on voulait dire? La formule vient en effet nier quelque chose qui n'est pas, ou qui était là justement, mais que l'on n'a pas voulu dire. Tout le problème du malentendu plonge ici ses racines. Car ce qui nous choque dans le malentendu, c'est l'inintelligence du mot intérieur, de ce qu'on voulait dire.

Seul cet arrière-plan permet de comprendre la vérité de ce qui n'est toujours qu'une « proposition », au sens d'une suggestion, d'une ouverture dans un dialogue, qui peut toujours être reprise, améliorée, nuancée, etc. Ceci explique pourquoi il nous arrive parfois de nous reconnaître dans les propos d'autrui et de trouver que ses paroles touchent justement, et souvent mieux, ce que l'on voulait dire. Et parfois, mystère encore plus prodigieux, il n'est pas nécessaire de parler pour parvenir à cet accord. Chacun aura fait cette

expérience qu'il est possible de s'entendre avec quelqu'un avant même qu'il n'ait fini sa phrase. Souvent, en effet, il ne faut pas en attendre le terme pour marquer son assentiment (ou son désaccord) : quelque chose en nous s'y retrouve et hoche de la tête. Pourquoi est-il possible de s'entendre sans phrases? Et avec quoi marque-t-on alors son accord? Avec des énoncés et des thèses? Pas vraiment. On est plutôt d'accord avec ce qui veut être dit, avec le mot intérieur qui transpire à travers le désir d'élocution. L'herméneutique du *vouloir-dire*, qui transcende l'ordre des énoncés, se comprend ainsi comme une phénoménologie de l'inapparent.