

L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode*¹

Jean GRONDIN
Université de Montréal

Résumé: Hans-Georg Gadamer n'a associé l'universalité de l'herméneutique à celle de la rhétorique qu'après *Vérité et méthode*. Cet article se propose de comprendre les prémices de cette conception à partir de la transition décisive qui s'effectue dans *Vérité et méthode* de Platon à Augustin, c'est-à-dire d'une conception logiciste du langage à une appréciation de l'incarnation toujours rhétorique du sens.

Mots-clés : Herméneutique, rhétorique, Gadamer, Platon, Augustin

Abstract: Hans-Georg Gadamer only associated the universality of hermeneutics to that of rhetorics after *Truth and Method*. This paper attempts to trace back the conditions of this conception in *Truth and Method* by focusing on the difficult, yet decisive transition from Plato to Augustine, that is from a logicist understanding of language to an appreciation of the necessarily rhetorical incarnation of meaning.

Key words: Hermeneutics, rhetorics, Gadamer, Platon, Augustin

La plupart des controverses suscitées par l'oeuvre de Gadamer se sont cristallisées autour de la prétention de l'herméneutique à l'universalité. C'est ainsi que des penseurs aussi différents que Jürgen Habermas et Jacques Derrida ont cru devoir s'opposer à la thèse de Gadamer en se demandant si tout était réellement « compréhensible » ou susceptible d'une formulation langagière. Une universalité plus rigoureuse semblait se trouver, pour l'un, dans la critique des idéologies, pour l'autre, dans la déconstruction, mais les deux options avaient en commun de mettre en cause l'intelligibilité donnée au nom d'un questionnement critique portant sur les conditions plus ou moins 'refoulées' (Habermas et Derrida s'inspirant tous deux du vocabulaire de la psychanalyse) de l'intelligibilité. On peut cependant se demander si l'universalité de l'herméneutique se trouvait ainsi réfutée ou même atteinte. En quoi consistait au juste cette prétention à l'universalité? Avait-elle reçu une formulation vraiment limpide dans *Vérité et méthode*?

¹ Paru dans la *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), 469-485.

On sait, en tout cas, que Gadamer, *après* avoir terminé *Vérité et méthode*, a souvent associé cette universalité à celle de la rhétorique². Ce rapprochement ne se trouvait donc pas encore tel quel dans *Wahrheit und Methode*. Dans ce qui suit, j'aimerais tenter d'expliquer le sens et la motivation de cette association de l'herméneutique et de la rhétorique, que l'oeuvre maîtresse de Gadamer prépare, mais sans la déployer encore tout à fait. C'est que l'intention directrice de l'oeuvre de 1960 n'est encore que de conquérir ou de reconquérir le thème du langage comme tel contre ce que Gadamer estime être un « oubli du langage » dans l'histoire de la pensée occidentale. C'est ainsi que *Vérité et méthode* conduit, en s'inspirant des réflexions de saint Augustin, à une redécouverte de la rhétorique, dont l'universalité finira par éclairer, sinon supporter, celle de l'herméneutique. Afin de faire ressortir cette mouvance qui est essentielle à l'oeuvre de Gadamer, je m'intéresserai dans cet article aux conséquences déterminantes qu'a pour l'herméneutique la transition de Platon à Augustin. Il ne s'agit pas d'interlocuteurs quelconques pour *Vérité et méthode*. Le Platon que Gadamer opposera à Augustin y apparaît, en effet, comme le grand précurseur de l'oubli du langage qui aurait marqué toute la tradition de la pensée occidentale. Dans le chapitre consacré aux notions de « *Logos et Verbum* » dans *Vérité et méthode*, Gadamer, en une magistrale exagération, ne voudra connaître qu'une seule exception à cet oubli du langage, celle de la pensée chrétienne de l'Incarnation, telle que la défend notamment saint Augustin : « Il y a cependant une pensée qui n'est pas grecque et qui rend mieux justice à l'être du langage, de sorte que l'oubli du langage dans la pensée occidentale ne sera pas total. C'est la pensée chrétienne de l'*Incarnation*. »³. Même si elle reçoit un sens inouï dans l'économie dramatique de l'ouvrage, le sens de cette thèse est tout sauf évident. En quoi consiste donc cet « oubli du langage » qui tient un peu dans le livre de Gadamer le rôle qui est celui de l'oubli de l'être dans la pensée de Heidegger, oubli qui commence aussi pour Heidegger avec Platon?

² Cf. H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke* (= GW, suivi de l'indication du tome et de la page) t. 2, 111 (tr. fr. *La philosophie herméneutique*, PUF, 1996, 110-111), 289 (tr. fr. *Langage et vérité*, Gallimard, 1995, 192), 291 (*ibid.*, 195), 305, et *passim*.

L'oubli du langage veut essentiellement dire que la tradition philosophique a toujours voulu ignorer le lien essentiel de la pensée à la texture préalable du langage (thème qui fut, bien sûr, aussi celui de la *Grammatologie* de Derrida). La question du rapport de la pensée au langage aurait ainsi été supplantée par celle du rapport de la pensée au monde, le langage se trouvant ravalé au rang d'un instrument pour l'expression des pensées. Le nominalisme qui tend à réduire les mots à des désignations d'êtres individuels pour en faire des signes d'une pensée essentiellement logique ou noétique n'en fut que l'expression la plus franche. Par son nominalisme latent, toute la pensée occidentale - à l'exception d'Augustin - aurait succombé, selon Gadamer, à un oubli du langage. L'exception augustinienne est d'autant plus stupéfiante qu'on identifie généralement Augustin à une conception instrumentale du langage, comme l'avait fait Wittgenstein au début de ses *Recherches philosophiques*.

Platon apparaît donc comme le grand parrain de l'escamotage du langage. Le connaisseur de l'ensemble de l'oeuvre de Gadamer ne manquera pas d'être surpris par l'intransigeance de son débat avec la conception platonicienne du langage dans *Vérité et méthode*. C'est que l'intelligence dialogique du langage que Gadamer entend développer doit par ailleurs beaucoup, sinon tout, à Platon et à sa mise en perspective de l'ordre des énoncés. Le Platon dont Gadamer est foncièrement le plus proche est celui de la *Septième Lettre*, celui qui s'est avisé des limites de l'énonciation parce que celle-ci peut toujours être détournée de son intention originelle et de son horizon dialogique premier. Or, par son intelligence dialogique du langage, Gadamer veut également souligner l'insuffisance du discours proféré et de la logique qui s'en tient à l'ordre maniable des énoncés. Sur ce point, Platon devrait être l'allié naturel de Gadamer (et dans d'autres contextes, il l'est toujours). Mais dans *Vérité et méthode*, c'est la relativisation platonicienne de l'ordre du langage qui préoccupe Gadamer. C'est que Gadamer s'y intéresse moins au *Phèdre* ou à la *Septième lettre* qu'au *Cratyle*, où s'affrontent deux thèses contradictoires sur le langage, qui ont trait à la question de savoir si la désignation des mots relève de la

³ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode* (= VM), Paris, Seuil, 1996, 441; *Wahrheit und Methode* (= WM), GW 1, 422. Dans ce qui suit, je reprends les développements de mon *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.

convention (*thesei*) ou d'une ressemblance naturelle avec les choses (*phusei*). Ce qui frappe Gadamer, c'est le présupposé commun à ces deux thèses, à savoir que dans les deux cas le mot soit compris comme simple nom ou comme signe, comme si les choses pouvaient être connues en elles-mêmes avant d'être signifiées par le langage. Pour Gadamer, l'intention très claire de Platon est de montrer que ce n'est pas par les mots que l'on peut atteindre la vérité des choses. Il cherche par là à se démarquer des sophistes qui enseignaient que c'est par une maîtrise des mots (ou de la rhétorique) que l'on peut s'assurer une domination sur les choses. Pour Platon, la connaissance véritable doit, au contraire, chercher à se libérer de l'empire des mots pour se diriger vers les choses elles-mêmes, c'est-à-dire vers les idées. En disant cela, Platon ne veut pas nécessairement nier que la pensée du vrai philosophe continue de se déployer dans un langage, mais son point essentiel est que ce n'est pas le mot lui-même ou sa maîtrise qui donne accès à la vérité⁴.

Il n'en demeure pas moins que la connaissance pure des idées ne doit rien d'essentiel au langage. L'ordre du langage n'est envisagé par Platon que comme un aspect extérieur, et dangereusement équivoque, de la pensée.⁵ Selon Gadamer, Platon ne réfléchit pas au fait que l'opération de la pensée en tant que dialogue (!) de l'âme avec elle-même comporte déjà un lien essentiel à la langue. Il en est certes question dans la *Septième Lettre*, mais en 1960, Gadamer ne semble porter aucune attention à l'intelligence dialogique du langage que Platon veut y défendre. Il ne parlera pas non plus de l'art dialogique de Platon, comme il le fera pourtant dans tous ses autres écrits. Lorsqu'il aborde la *Lettre VII* dans *Vérité et méthode*, c'est uniquement pour relever que le langage y reste subordonné à la saisie de l'Un, en sorte que la langue demeure pour Platon un moment superfétatoire du connaître, ordonné à la clarté noétique des idées pures. Ce qui amèra Gadamer à un «résultat» d'une singulière sévérité : «par la découverte des idées, Platon a dissimulé l'essence propre de la langue plus profondément encore que ne l'avaient fait les théoriciens de

⁴VM, 430; WM, GW 1, 411. Pour un aperçu éclairant des interprétations du platonisme de Gadamer, voir F. RENAUD, « Gadamer, lecteur de Platon », in *Études phénoménologiques* 26 (1997), 33-57.

⁵*Ibid.*

la sophistique»⁶. On n'en croit pas ses yeux, tant le verdict est intraitable. Platon aurait été plus dissimulateur encore que les sophistes, et c'est Gadamer qui l'écrit!

Il est difficile de ne pas sentir l'ombre de Heidegger dans tout ce chapitre de *Vérité et méthode*. Car Platon y apparaît, de par sa conception logocentrique ou «idéocentrique» du langage, comme le grand précurseur de la *characteristica universalis* et d'une métaphysique de la domination. En réduisant la langue à sa fonction instrumentale pour la pensée, il aurait préparé, dans des termes qui sont ceux de Gadamer, l'intelligence de «l'être en tant qu'objectivité absolument disponible», *das Sein als die absolut verfügbare Gegenständlichkeit*.⁷ Si Gadamer porte un jugement aussi dur sur Platon, c'est qu'il estime que sa conception du langage comme d'un simple signe extérieur de la pensée a marqué de son sceau l'ensemble de la pensée occidentale sur le langage, ou plutôt, qu'elle a empêché l'Occident de cerner la véritable nature du langage et son antériorité essentielle par rapport à la pensée. Le titre du chapitre de *Vérité et méthode* consacré à l'oubli occidental du langage, parle d'une *Prägung*, d'une empreinte ou d'une frappe du concept de langage qui se serait maintenue à travers toute l'histoire de pensée de l'Occident.⁸ Selon Gadamer, la réduction du langage à l'ordre instrumental de signes qui ne renvoient toujours qu'à des idées, réduction qui a consacré le «bannissement de la connaissance dans la sphère intelligible» fut une «décision d'importance historique, qui commande toute notre manière de penser ce qu'est le langage et qui a fait époque»⁹. Dans la postérité du platonisme, le langage ne servira qu'à la ventilation de pensées qui peuvent se brasser sans lui : «Le penser se libère à un point tel de l'être propre des mots - en les considérant comme de simples signes, au moyen desquels le désigné, le pensé, bref la chose s'impose au regard - que le mot n'entretient plus qu'une relation tout à fait seconde avec la chose. Il est simplement

⁶VM, 431; WM, GW 1, 412.

⁷VM, 438; WM, GW 1, 418.

⁸*Prägung des Begriffs 'Sprache' durch die Denkgeschichte des Abendlandes*, très imparfaitement rendu (VM, 428) par «Le concept [l'empreinte!] de 'langage' dans [il faudrait dire : à travers] l'histoire de la pensée occidentale [autre contresens puisqu'il ne s'agit pas de la pensée occidentale, mais de la *Denkgeschichte des Abendlandes*, c'est-à-dire de la pensée qui s'est déployée en Occident et qui était tout sauf une pensée du langage].

⁹VM, 437; WM, GW 1, 418.

instrument de communication, en tant qu'il met au jour (*ekpherein*) et profère (*logos prophorikos*) par le moyen de la voix ce que l'on veut dire.»¹⁰

L'oubli occidental du langage va de pair avec le statut secondaire et souvent délétère qui lui est reconnu dans l'ordre de la connaissance. Le *logos* de la connaissance ne relève pas de la texture préalable du langage, mais d'une «logique» qui rend la concaténation des idées telle qu'elle s'ordonne dans la clarté intelligible de l'entendement pur. Dans le meilleur de cas, le langage se contente de reproduire docilement le cours logique des pensées, dans le pire, il l'embrouille (ce qui appelle une critique logique du langage, dont s'inspire la philosophie analytique jusqu'à aujourd'hui). Mais cette conception du langage rend-elle justice à son antériorité essentielle et à l'exercice effectif de la pensée elle-même?

On sait que pour Gadamer, l'Occident ne connaît qu'une seule exception à cet oubli : saint Augustin. Gadamer lui consacra donc un chapitre capital, mais difficile. C'est qu'on associe communément Augustin à une conception instrumentale du langage. Avec un certain droit, du reste. Son *De magistro*, par exemple, est un dialogue sur les *inconvénients* du langage pour la pensée, thème qui rappelle beaucoup Platon. Gadamer s'intéressera d'ailleurs beaucoup moins aux écrits d'Augustin sur le langage qu'à ses réflexions sur le mystère de la Trinité, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne s'agit pas d'un point de départ naturel, ou particulièrement limpide, pour une philosophie du langage. De plus, dans *Vérité et méthode*, Gadamer ne citera à peu près jamais les textes d'Augustin qui l'ont inspiré, se contentant d'une allusion rapide, et assez vague, aux chapitres 10 à 15 du Livre XV du *De trinitate*.¹¹ De fait, l'auteur le plus fréquemment cité et utilisé par Gadamer dans ce chapitre sera Thomas d'Aquin!

¹⁰VM, 437; WM, GW 1, 418.

¹¹Allusion plus vague encore dans la traduction française puisqu'il n'y sera renvoyé qu'au *De trinitate* 10-15, en sorte que le lecteur pourrait croire qu'il s'agit des livres 10 à 15. Dans *L'universalité de l'herméneutique* et ailleurs, je suis donc retourné aux textes d'Augustin dans l'espoir d'éclairer et, dans une certaine mesure, d'approfondir la pensée gadamérienne. Il m'est alors arrivé de mettre en évidence des éléments de la pensée d'Augustin qui n'étaient peut-être pas ceux que Gadamer avait en vue. J'ai beaucoup profité depuis des remarques critiques de D. Kaegi, «Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?», in *Philosophische Rundschau* 41, 1994, 128 ss.

Qu'est-ce qui a donc autant enthousiasmé Gadamer chez Augustin? C'est d'abord, et d'une manière très générale, la pensée chrétienne (et pas seulement augustinienne) de l'Incarnation. Gadamer estime qu'il s'agit d'une pensée qui n'a rien de grec puisqu'il ne s'agit pas d'une incorporation au sens grec, et platonicien du terme, où un être spirituel, une âme, vient s'abîmer dans un corps qui lui est foncièrement étranger. En fait, cette idée gnostique d'incorporation rendait assez bien la conception platonicienne et instrumentale du langage selon laquelle le signe matériel renvoie à une pensée strictement spirituelle et par essence indépendante de la matérialité accidentelle du signe. C'est pourquoi la matérialité du langage, l'extériorisation linguistique de la pensée, ne pouvait être sérieusement prise en considération dans une telle pensée de l'incorporation.¹² Or le mystère de l'Incarnation oblige à penser différemment la relation de l'esprit et de la matière. C'est que l'Incarnation du Fils ne représente pas une diminution pour Dieu. Elle en reste la manifestation essentielle, et salvatrice pour nous. Pour la pensée chrétienne, l'Incarnation ne signifie pas une perte, elle est la véritable et seule révélation du divin. Dans ce contexte, Gadamer ne s'intéresse pas, bien sûr, au cadre immédiatement théologique des réflexions chrétiennes. Non, ce qui le captive, c'est la réhabilitation de l'incarnation comme telle et de la *matérialité* du sens pour une intelligence philosophique du langage. Tout en s'appuyant sur une terminologie encore grecque, la pensée chrétienne de l'Incarnation accèderait ainsi à une dimension qui était encore fermée à la pensée grecque et qui permettrait pour la première fois de penser le langage dans son caractère essentiellement historique et événementiel. La pensée chrétienne a ainsi réussi, estime Gadamer, à dégager l'événement de la langue de l'idéalité spirituelle de la pensée, amenant ainsi la pensée philosophique à découvrir le langage comme thème autonome.¹³

Augustin s'est d'ailleurs inspiré du modèle du langage pour s'approcher du mystère de l'Incarnation. Gadamer fera un peu l'inverse : il s'inspirera du modèle chrétien de l'Incarnation pour repenser le caractère événementiel du langage.

¹²Le mépris du corporel explique aussi l'hostilité de la philosophie païenne, néo-platonicienne tout particulièrement, au mystère de l'Incarnation, jugée indigne du divin. Cf. à ce sujet le très beau livre de Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Folio, 1997, 26.

Augustin est d'abord parti de la distinction stoïcienne du *logos* extérieur et du *logos* intérieur (*logos prophorikos* et *endiathetos*). Chez les Stoïciens, le *logos* intérieur désigne avant tout le travail de réflexion qui *précède* l'extériorisation linguistique de la pensée, capacité réflexive qui caractérise l'espèce humaine comme telle. Dans leur réflexion sur le langage, les Stoïciens mettent donc surtout l'accent sur le *logos* intérieur, le *logos* proféré étant toujours pensé comme un processus secondaire de simple extériorisation du langage mental. L'intelligence augustinienne du langage et de l'Incarnation insistera plutôt sur la singularité du *logos* extérieur. Pour la pensée chrétienne, il ne saurait, en effet, s'agir d'une manifestation secondaire et inessentielle. La matérialité du sens incarné devient ainsi signifiante pour elle-même. Voilà ce qui a d'abord fasciné Gadamer, qui ne s'intéresse, bien sûr, qu'aux conséquences langagières de cette revalorisation, voire de cette pensée tout à fait nouvelle, parce que non platonicienne, de l'incarnation. La première conséquence concerne l'*identité* essentielle du verbe intérieur et du verbe extérieur dans le processus d'incarnation. Pour l'herméneutique gadamérienne du langage, cette identité signifie que l'acte pur de la pensée ne saurait être distingué de son extériorisation et de sa manifestation langagière. La matérialité du langage cesse dès lors d'apparaître comme une manifestation imparfaite de la pensée pour devenir son seul véritable lieu d'actualisation. C'est en ce sens qu'Augustin (ou, plus généralement, la pensée chrétienne de l'Incarnation) représente pour Gadamer une passionnante exception à l'oubli occidental du langage. Pour nous comme pour l'Incarnation divine, l'extériorisation de la parole n'est pas un acte second et postérieur à l'achèvement de la connaissance, elle se confond au contraire avec la formation de la pensée elle-même.¹⁴ L'identité qui intéresse ici Gadamer est donc celle de la pensée et de la parole intérieure qui ne peut toujours se déplier qu'en langage : «Il s'agit de plus que d'une simple image, car le rapport humain entre penser et parler, en dépit de son imperfection, correspond néanmoins au rapport

¹³VM, 442; WM, GW 1, 423.

¹⁴VM, 447; WM, GW 1, 428.

divin qui existe dans la Trinité. La parole intérieure de l'esprit comporte la même identité d'être avec le penser, que Dieu le Fils avec Dieu le Père.»¹⁵

La seconde conséquence a trait au caractère événementiel ou processuel de l'Incarnation. C'est que l'Incarnation ne se laisse pas réduire à un événement qui serait une affaire strictement spirituelle. En termes herméneutiques : la mise en chair du langage fait intrinsèquement partie du sens, du sens qui peut être compris, partagé et communiqué. Des êtres finis comme nous ne participent à l'événement du sens qu'à travers la matérialité multiforme de ses manifestations et de ses images, diversité qui ne relève pas de l'ordre de la consécution logique. Car la pensée n'existe elle-même que dans cette immersion charnelle, qu'incarnée. Dans les termes de Gadamer : le langage n'est pas formé par un acte réflexif de l'esprit.¹⁶ Car cet acte réflexif, si par impossible on pouvait le distinguer comme tel, devrait se produire en amont du langage, au sein de la pure pensée. Or c'est ce royaume de la pure pensée que la conception augustinienne a rendu problématique en rappelant que le sens pour nous était toujours un sens incarné. Pour Gadamer, la pensée ne se laissera plus penser en dehors du langage. La matérialité du langage est le lieu, la donne, voire la «mise» où toute pensée peut et doit se déployer.

Dernière et très importante conséquence : cette nécessaire matérialité du langage ne veut cependant pas dire que la pensée se réduise pour autant à l'ordre des énoncés proférés. Comme dans la pensée chrétienne de l'Incarnation, la manifestation extérieure du *logos* continue de renvoyer à un «verbe intérieur», à une «pensée» que n'épuise jamais le langage proféré, mais qui ne sera jamais accessible de manière objective et définitive. En quoi consiste ce verbe intérieur, se demande donc Gadamer? Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il représente «la chose pensée jusqu'au bout», mais cette pensée terminale n'est pour nous qu'un concept limite. Il n'en est pas moins absolument indispensable si l'on veut saisir la finitude qui est toujours celle de la pensée exprimée en mots. Car les mots ne sont toujours qu'une manifestation bien imparfaite, et périlleuse, de la pensée qui cherche à s'exprimer. Les termes que nous employons ont toujours quelque chose de contingent et de

¹⁵VM, 444; WM, GW 1, 425.

¹⁶Cf. VM, 449; WM, GW 1, 430.

partiel, ce sont les mots qui nous arrivent et qui ne parviennent jamais à cerner tout ce qu'on aimerait pouvoir dire et tout ce qu'il faudrait dire pour éviter les malentendus. L'erreur, platonicienne et gnostique, serait de croire que la perfection de la pensée se trouve alors dans un ailleurs purement noétique, dans un *logos endiathetos* qui ne serait que de la pensée pure et qui n'aurait plus rien à voir avec la sinistre épaisseur de la langue. Il faut, autrement dit, préserver la différence (voire la *différance*) du verbe intérieur, mais bien voir qu'il n'est jamais réalisé ou atteint une fois pour toutes. Le verbe intérieur continue de représenter, d'«incarner» ce que l'on cherche à comprendre dans la pensée qui se risque en mots, mais son articulation reste nécessairement vouée à une expression langagière, imparfaite et balbutiante. Il demeure que sa visée est indispensable à l'intelligence du verbe extérieur. On ne peut comprendre ce qui se dit qu'en cherchant à entendre son non-dit, c'est-à-dire la question ou la constellation de questions d'où ressort toujours ce qui a été proféré. Mais ce non-dit fait encore partie de l'espace du langage, de la linguisticité (de la *Sprachlichkeit*), dans la mesure où nous cherchons à le comprendre, même s'il renvoie à ce qui ne pourra jamais être tout à fait dit. C'est que rien ne peut jamais l'être comme il le faudrait. Ce qui se vérifie avec Augustin, c'est que l'universalité de la condition linguistique va de pair avec les limites du langage.

Si c'était plus haut l'analogie entre le processus divin d'incarnation et l'expression nécessairement langagière de notre pensée qui permettait de redécouvrir la matérialité du langage, ce sera cette fois la *différence* entre le Verbe divin et la parole humaine qui deviendra éclairante pour l'herméneutique. C'est que le *logos* incarné correspond, lui, tout à fait à l'essence divine. Il en incarne justement la pleine et intégrale manifestation. Cette unité d'essence (*homoousia*) entre l'extériorisation du *logos* et le verbe intérieur ne correspond pas à notre expérience du langage. C'est que, à la différence du verbe divin, aucune parole ne peut exprimer parfaitement notre esprit.¹⁷ Or cette imperfection ne tient pas au langage comme tel, comme le pensait le platonisme, mais à la finitude de la pensée humaine elle-même. L'esprit humain n'est pas pure présence à soi, pure *noesis noesos*. Sa

pensée avance, au contraire, suivant le rythme des mots qui lui donnent corps. C'est cette dette de la pensée envers la donne préalable et toujours renouvelée du langage que la pensée augustinienne de l'Incarnation invite à penser.

Dans sa réflexion augustinienne sur le langage, Gadamer souligne donc deux aspects qui sont moins contradictoires que complémentaires : il y a, d'une part, identité d'essence entre la pensée et son expression langagière possible parce qu'il ne peut y avoir de pensée pensable sans l'élément du langage. Mais, d'autre part, on ne saurait faire du langage expressément proféré (du *logos prophorikos*) la pleine expression de la pensée (du *logos endiathetos*), c'est-à-dire de ce qu'on voudrait dire ou de ce qu'il faudrait dire pour être adéquatement compris. Je pense que Gadamer a peut-être davantage insisté sur le premier point dans *Vérité et méthode*, alors que dans ses derniers travaux, c'est l'irréductibilité du verbe intérieur, de ce qui veut être dit, au discours proféré qui semble prendre plus d'importance. Si dans *Vérité et méthode*, il soutient que l'élément langagier continue d'intégrer en son sein toutes les objections que l'on pourrait adresser à son universalité, il reconnaîtra volontiers dans ses travaux plus récents que «le principe suprême de l'herméneutique philosophique [...] est que nous ne pouvons jamais tout à fait dire ce que nous aimerions dire.»¹⁸ Il ne faut sans doute pas parler d'une évolution chez Gadamer, mais d'une différence d'accent, car les deux aspects sont solidaires. Mais c'est Augustin qui permet de penser cette essentielle solidarité.

Gadamer doit donc énormément à la percée augustinienne. Elle oblige à penser la finitude humaine à partir de sa relation essentielle au langage : la pensée est nécessairement mise en langage, même si le langage effectivement proféré ne peut en épuiser le vouloir-dire. Cette pensée de la finitude amènera Gadamer à mettre en question les préjugés logicistes qui dominent notre conception du langage depuis Platon. L'herméneutique deviendra ainsi plus attentive à la matérialité et à ce qu'on pourrait appeler l'incarnation toujours rhétorique du sens. Car c'est bien vers une intelligence rhétorique du langage que se dirige la pensée de Gadamer. Il faut cependant se défaire ici d'une conception péjorative de la rhétorique, fomentée

¹⁷VM, 449; WM, GW 1, 429.

¹⁸ H.-G. GADAMER, *La philosophie herméneutique*, 230 (GW 10, 274).

justement par une intelligence trop logiciste du langage et de la rationalité. C'est que la seule rationalité qui nous soit accessible est bien celle qui peut s'articuler dans un langage. Cette rationalité rhétorique est celle qui s'enracine dans un sens déjà constitué, et pratiqué, et qui s'adresse à des individus qui ne sont pas de purs êtres de raison. Cela ne veut pas dire que toute rationalité se réduise à de simples effets de sens. Seul un préjugé logiciste permet d'entretenir une conception aussi étriquée de la rhétorique. C'est cette réduction logiciste du sens qu'il s'agit de combattre au nom de la rationalité qui est toujours la nôtre. Car le sens rhétorique en est toujours un dont il faut débattre et qu'il faut tâcher de défendre par des arguments et des raisons. L'idée même d'argumentation - souvent revendiquée aujourd'hui par des pensées hostiles à la rhétorique et l'herméneutique - présuppose que le sens ne va pas de soi et qu'il doit faire l'objet d'une défense éloquente, susceptible d'emporter l'adhésion et de convaincre les âmes. On n'argumente qu'à propos de ce qui ne va pas de soi ou de ce qui ne peut faire l'objet d'une démonstration mathématique. En mathématique, il n'y a pas d'arguments, mais des preuves. Dans toutes les autres sphères de notre savoir et de nos pratiques, c'est parce que la vérité et la justice n'ont pas cette évidence que nous devons argumenter. Ce sens qui doit à chaque fois être défendu ne se laisse pas penser sans rhétorique, c'est-à-dire sans langage, langage qui est à chaque fois incarné et qui peut ainsi rejoindre autrui.

Gadamer s'est approché de cette conception rhétorique du langage et de la rationalité lorsqu'il a traité du problème de la conceptualisation (*Begriffsbildung*) dans *Vérité et méthode*. Il cherchait à combattre le fantôme d'une autarcie totale de la pensée dans l'ordre de la formation des concepts. Le lieu véritable de la pensée n'est jamais celui de la pure explicitation conceptuelle. À cette construction logiciste de la pensée, et de la philosophie, Gadamer oppose l'idée que le véritable processus de la pensée se réalise dans l'explication par des mots (*Explikation im Wort*).¹⁹ C'est toujours le thème augustinien de l'incarnation qui le guide ici. La pensée succombe à une illusion logiciste lorsqu'elle croit que son travail relève d'un processus strictement conceptuel. La pensée est d'abord et avant tout recherche de mots pour dire tout ce qui voudrait être dit et entendu, tout ce qu'il faut prendre compte

lorsqu'on s'efforce de cerner quelque chose. C'est un tel travail de formation (*Bildung*) conceptuelle qu'accomplit l'acte de parler lorsqu'il passe d'un mot ou d'une image à l'autre pour déployer sa pensée de quelque chose. Dans cette orientation sur la chose, le véritable effort de la parole qui pense ou de la pensée qui parle relève moins de l'acte de subsumer que de la saisie de ressemblances. Cette recherche de langage correspond à ce que Gadamer appelle la métaphoricité essentielle de la langue et de la pensée : «Ce qu'a de génial la conscience langagière, c'est qu'elle sache donner expression à de telles ressemblances. Nous appelons cela sa métaphoricité essentielle, et il importe de reconnaître que c'est en cédant à un préjugé, issu d'une théorie logique étrangère à la langue, que l'on en vient à déprécier l'usage métaphorique d'un mot en le qualifiant d'usage figuré».²⁰ C'est que chaque mot n'est toujours lui-même qu'une figure, une incarnation du sens dans une formule qui peut être comprise, partagée et toujours approfondie. La pensée logique et scientifique reste encore tributaire de cette métaphoricité préalable du langage : «à l'origine de la logique des genres, il y a donc le travail déjà accompli par la langue».²¹

C'est cette performance que l'on peut dire rhétorique du langage que Gadamer tient à mettre en valeur contre l'idéal de la démonstration logique qui s'est si universellement imposé dans le sillage de la logique aristotélicienne (même si, comme Gadamer le constatera avec bien d'autres, Aristote a lui-même beaucoup moins suivi cette logique que le génie de la langue dans ses propres enquêtes scientifiques). «Cette référence à un idéal logique de preuve a pour conséquence que la critique aristotélicienne a enlevé à la performance logique de la langue sa légitimation scientifique. Cette reconnaissance n'est plus reconnue que du point de vue de la rhétorique, où elle est conçue comme le procédé technique de la métaphore. [...] Ce qui forme originellement le fond de la vie de la langue et en constitue la productivité logique, la découverte inventive et géniale des traits communs grâce auxquels les choses s'ordonnent, tout cela est mis en marge comme

¹⁹Cf. VM, 452; WM, GW 1, 432.

²⁰VM, 453; WM, GW 1, 433.

²¹VM, 455; WM, GW 1, 435.

métaphore et instrumentalisé sous forme de figure rhétorique.»²² Pour la pensée qui se veut purement logique, ou qui oublie son fonds rhétorique, la métaphore et la rhétorique ne peuvent apparaître que comme des modes déficients de connaissance : la métaphore est la figure de style d'une pensée qui n'a pas encore la clarté du concept et la rhétorique est l'artifice auquel on a recours lorsqu'une preuve contraignante fait défaut.

Dans les deux réductions, Gadamer dénonce le même préjugé platonisant, c'est-à-dire l'oubli du langage comme du creuset de toute preuve, de toute clarté et de la rationalité. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer se contente encore de protester contre la réduction de la métaphore à l'ordre de la rhétorique et contre une pensée trop instrumentale de la rhétorique. Mais après 1960, Gadamer a développé une conception plus ambitieuse de la rhétorique. Il a même fini par associer l'universalité de l'herméneutique à celle de la rhétorique,²³ notamment dans des opuscules comme «Herméneutique classique et philosophique» (1968) «Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies» (1971), «Herméneutique et rhétorique» (1976) et de nombreux entretiens récents. Si Gadamer s'est réclamé de la rhétorique, c'est qu'il s'agissait d'une tradition de pensée qui avait aussi défendu la légitimité d'une rationalité humaine qui s'inspire de la vie réelle du langage sans suivre le modèle exclusif de la démonstration logique. «Comment la réflexion théorique sur le comprendre pouvait-elle ne pas s'inspirer de la rhétorique qui avait été depuis toujours la seule à se faire l'avocate d'une prétention à la vérité qui défend la légitimité du vraisemblable, de l'*eikos* (*verisimile*) et de ce qui convainc la raison commune contre la prétention de la science à la certitude et à la démonstration? Convaincre et être convaincu de quelque chose, sans en posséder la preuve, cela représente le but et la mesure aussi bien de l'art de la compréhension et de l'interprétation que de l'art de l'éloquence et de la conviction. Et ce vaste champ des

²²VM, 456; WM, GW 1, 436.

²³Cf. H.-G. GADAMER, *La philosophie herméneutique*, 111 (GW 2, 111); *L'Art de comprendre*, t. II, Paris, Aubier, 1991, 334 (GW 2, 305); *Langage et vérité*, 193, 195 (GW 2, 289, 291). Sur les liens intimes qui permettent de penser l'universalité commune de la rhétorique et de l'herméneutique, cf. mon article «Hermeneutik» dans le *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 1350-1374. Cf. aussi *Rhetoric and Hermeneutics in Our Times*, edited by Michael J. Hyde and Walter Jost, New Haven, Yale University Press, 1997.

convictions lumineuses et des convictions communément reconnues n'a pas été peu à peu rétréci par le progrès de la science. Celui-ci a beau être très grand, mais ce champ s'étend encore à chaque nouvelle connaissance de la recherche, pour la revendiquer et s'y adapter. L'ubiquité de la rhétorique est sans limites.»²⁴

On comprend que cette inspiration rhétorique ait irrité la critique des idéologies de Habermas. La rhétorique a d'ailleurs joué un rôle déterminant dans le débat qui a opposé Habermas à l'herméneutique, comme en témoigne le titre de la réponse de Gadamer, «Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies», qui faisait bien sûr aussi allusion à la pompeuse rhétorique de l'émancipation sociale alors déployée par Habermas. Sur le fond, Habermas faisait valoir que la conviction rhétorique produite par la compréhension ou le dialogue pouvait reposer sur une «pseudo-communication»²⁵, c'est-à-dire sur des arguments fallacieux ou dont la rationalité est strictement stratégique. À la conviction encore seulement rhétorique, Habermas tenait donc à opposer la compréhension qui est liée «au principe du discours rationnel selon lequel la vérité ne serait garantie *que* par un consensus qui serait établi dans les conditions idéalisées d'une communication illimitée et soustraite à toute domination, et qui pourrait être durablement maintenu».²⁶ La compréhension

²⁴*L'Art de comprendre*, t. 1, Paris, Aubier, 1982, 128 (GW 2, 236-237). Gadamer se réclame ici tout particulièrement de la conception de la rhétorique défendue par G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Godesberg, 1947 (rééd. : Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963). Sur l'universalité de la rhétorique, cf. l'entretien du *Gadamer-Lesebuch*, 284, 291, et la Postface à la troisième édition de VM, in *L'Art de comprendre*, t. 1, 107-108 (GW 2, 467). -

En cherchant à renverser le préjugé défavorable dont est victime la rhétorique, Gadamer suivait tacitement les traces du jeune Nietzsche qui reconnaissait que toute langue est, par essence, rhétorique (cf. Friedrich NIETZSCHE, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 - WS 1874/75)*, bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995, S. 426: « Es giebt gar keine unrhethorische 'Natürlichkeit' der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten die Kraft, welche Arist. Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u. geltend zu machen was wirkt u. Eindruck macht, ist zugl. das Wesen der Sprache. [...] Die Sprache ist Rhetorik. »). Nietzsche citait lui-même (*op. cit.*, 416) le verdict de John LOCKE sur la rhétorique (*Inquiry on the Human Understanding*, III, 10, 34): « We must allow, that all the art of rhetoric, besides order and clearness, all the artificial and figurative application of words eloquence hath invented, are for nothing else but to insinuate wrong *ideas*, move the passions, and thereby mislead the judgment, and so indeed are perfect cheat ». On ne peut dès lors que regretter, après plusieurs autres, que Gadamer ne se soit pas avisé de cette proximité de sa pensée à celle de Nietzsche.

²⁵Cf. J. Habermas, «La prétention à l'universalité de l'herméneutique», in *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, 268.

²⁶*Ibid.*, 269.

vraie serait donc dépourvue de rhétorique, mais elle ne pourrait être atteinte que dans une telle situation idéale : «la vérité est la contrainte singulière qui nous force à une reconnaissance universelle sans contrainte; or, une telle reconnaissance est liée à une situation idéale de parole, c'est-à-dire à une forme de vie permettant une intercompréhension universelle sans contrainte.»²⁷ Mais c'est une autre façon de dire que cette vérité non-rhétorique ne sera *jamais* atteinte, ce qui ne nous avance pas tellement.

Habermas ne peut donc déprécier la rhétorique qu'au nom d'une rationalité idéale, mais qui ne sera jamais celle du monde humain. Faut-il attendre le Jugement dernier pour connaître la vérité? Entre-temps, c'est peut-être la dévalorisation habermassienne de la rhétorique qu'il faut mettre en question au nom d'une conception plus raisonnable de la rationalité. Ce fut le sens de la réponse de Gadamer : «Si la rhétorique interpelle aussi les affects, comme cela est clair depuis toujours, cela ne veut pas dire qu'elle sort pour autant du domaine du raisonnable (*Vernünftigen*). Vico a raison d'en faire ressortir la valeur autonome, qui est celle de la *copia*, de la richesse des points de vue. Je trouve d'un irréalisme effrayant qu'on attribue, comme le fait Habermas, à la rhétorique un caractère contraignant que l'on doit dépasser au profit du dialogue rationnel sans contrainte. On sous-estime ainsi non seulement le danger d'une manipulation éloquente et d'une mise sous tutelle de la raison, mais aussi les chances de l'accord dû à l'éloquence, sur lequel repose la vie sociale. Toute pratique sociale - et *a fortiori* celle qui se veut révolutionnaire - est inconcevable sans la fonction de la rhétorique. [...] C'est donner dans un sens étriqué de la rhétorique que de n'y voir qu'une simple technique ou un instrument de manipulation sociale. En vérité, elle est un versant essentiel de tout comportement raisonnable.»²⁸

C'est un parti pris logicien en faveur de la preuve démonstrative qui nous incite à associer la rhétorique à une sordide manipulation des esprits qui ferait bon marché des arguments rationnels. Car tous les arguments rationnels, en tant qu'*arguments* qui veulent être convaincants, sont impensables sans rhétorique. Un

²⁷*Ibid.*, 270.

²⁸*L'Art de comprendre*, t. 1, 107-108 (GW 2, 467).

argument soi-disant rationnel doit aussi nous convaincre qu'il est rationnel, c'est-à-dire que des raisons militent en sa faveur. Si la critique de Habermas possède un fond de vérité, c'est parce qu'elle a raison de rappeler qu'il y a une distinction heuristique à faire entre une conviction fallacieuse, possiblement obtenue par contrainte, et celle qui repose sur de «bons» arguments. Mais cette distinction fait encore partie de la rhétorique, adéquatement comprise. Qu'est-ce qu'un bon argument, en effet, sinon celui qui est susceptible de convaincre une conscience vigilante, qui a été assez instruite par la rhétorique pour se méfier des arguments tape-à-l'oeil qui ne tiennent pas compte des aspects pertinents de la chose à comprendre? C'est donc à une argumentation plus soutenue ou mieux étoffée de défendre cette pertinence. Mais parler de pertinence et d'étoffe, c'est reconnaître l'universalité de la rhétorique sans laquelle la rationalité humaine n'est qu'un rêve.

L'universalité de la rhétorique débouche donc ainsi sur une herméneutique de la vigilance. On ne saurait se contenter de soupirer avec le postmodernisme ambiant que si tout n'est que rhétorique, alors c'est la raison elle-même qui n'est qu'un rêve. C'est parce que certains arguments sont plus crédibles, plus consistants, plus solides que d'autres que l'idée d'une raison communicative doit être préservée et pratiquée. C'est à dessein que nous parlons ici d'une rationalité «communicative». Dans les traductions récentes, de Habermas notamment, on a préféré parler d'une rationalité «communicationnelle». Or le terme est non seulement très lourd, il n'est pas français. On oublie surtout que le terme *kommunikativ*, que l'on veut ainsi traduire, est un mot étranger en allemand puisqu'il a lui-même été emprunté aux langues latines : il est la très exacte transposition allemande du terme «communicatif». Pourquoi s'entêter à le rendre méconnaissable en le rapatriant dans sa langue d'origine?

La rationalité herméneutique est communicative au sens précis où elle vit de la communication et des convictions qui sont partagées par ceux qui comprennent et qui se comprennent. C'est la raison des arguments crédibles parce qu'ils procèdent de ces convictions. Mais cette rationalité n'est pas celle du Jugement dernier, mais celle qui peut nous convaincre *hic et nunc* et au sein de laquelle nous débattons toujours-déjà des raisons qui parlent (!) en faveur des prétentions de validité. Une

autre rationalité ne nous est pas dévolue. Reconnaître avec l'oracle de Delphes que nous ne sommes pas des dieux, c'est reconnaître le caractère indépassable de cette incarnation à chaque fois rhétorique de la rationalité et du sens. Et rien n'exclut que la raison critique succombe elle-même à des arguments ou des lieux communs sophistiques. Mais la possibilité que la sophistique s'infilte même là où elle n'est pas soupçonnée ne saurait être écartée pour une herméneutique radicale de la facticité. D'où sa singulière et insurpassable vigilance.