

## LA TACHE DE L'HERMENEUTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE\*

Jean Grondin (Montréal)

Dans cette étude, je voudrais identifier les sources de la pensée herméneutique dans la philosophie ancienne. On pourrait néanmoins se demander avec raison si, oui ou non, il a bien existé dans le monde antique quelque chose comme une « herméneutique » ? En effet, le mot latin *hermeneutica* n'est apparu qu'au 17<sup>ème</sup> siècle, introduit par le théologien strasbourgeois Johann Dannhauer comme la condition nécessaire de toutes les sciences qui reposent sur l'interprétation des textes – une revendication compréhensible en regard du fait que la Renaissance avait cherché de nouvelles voies de sagesse en retournant aux textes classiques<sup>1</sup>. Lorsque Dannhauer a créé le mot *hermeneutica*, il s'est ouvertement inspiré du traité d'Aristote intitulé *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) et a soutenu que la nouvelle science de l'interprétation n'était effectivement rien d'autre qu'un complément à l'organon aristotélicien<sup>2</sup>. Cependant, le tout premier historien de la tradition herméneutique, Wilhelm Dilthey, soutint pour sa part que l'herméneutique avait en fait été créée un siècle plus tôt par le protestantisme<sup>3</sup> dans le sillage du principe luthérien de la *sola scriptura*. Ce principe, utilisé afin de miner l'autorité de la tradition défendue par l'Eglise Catholique, devait désormais valoir pour seule et unique norme de l'exégèse biblique.

Suivant l'exemple de Dilthey, beaucoup d'illustres historiens de l'herméneutique, tels que Bultmann, Ebeling et Gadamer, se sont sérieusement penché sur la révolution herméneutique opérée par Luther. Si Luther a bien lancé une révolution herméneutique dans l'histoire de l'Eglise, on serait toutefois en grande difficulté pour trouver dans ses propres écrits quelque chose qui ressemble à une herméneutique (dans le sens d'une réflexion théorique sur l'interprétation). Luther qui, comme on le sait, a fui la réflexion théorique et philosophique en l'assimilant à « une scolastique morte », s'est entièrement concentré sur l'exégèse. Ainsi, en sa qualité de professeur d'université, il n'a donné que des cours exégétiques voués à l'interprétation concrète des textes<sup>4</sup>. Cependant, même si l'exégèse luthérienne ne peut pas être proprement pensée comme une « herméneutique » ou une réflexion théorique sur cette pratique, son interprétation exégétique des textes et la réaction catholique à celle-ci ne sont pas sans signification en regard de l'émergence de l'herméneutique. La réponse catholique, à travers la contre-réforme, à Luther fut que l'Eglise n'avait aucun problème avec le principe de la *sola scriptura* puisque sa propre autorité était elle-même fondée sur la Bible. La seule difficulté résidait dans l'interprétation des passages ambigus. En dépit du succès rencontré par

---

\* Paru une première fois en version anglaise « The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy », in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (8), 1994, 211-230. Ce texte a été traduit de l'anglais par Sylvain Camilleri avec l'aimable autorisation de l'auteur. Que ce dernier en soit ici chaleureusement remercié.

<sup>1</sup> Sur cette relation entre la Renaissance et l'impératif herméneutique, cf. C. von Bormann, article « Hermeneutik », in *Theologische-Realenzyklopädie*, vol. XV, New York/Berlin, De Gruyter, 1986, p. 131-137.

<sup>2</sup> Sur J. C. Dannhauer, cf. H.-E. Hasso Jaeger, „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik“, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, p. 35-84.

<sup>3</sup> W. Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren Hermeneutik*, in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XIV/1, p. 597.

<sup>4</sup> Cf. G. Ebeling, „Die Anfänge von Luthers Hermeneutik“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951, p. 174.

le principe luthérien, l’Eglise Catholique affirma qu’il était improbable que la Bible soit toujours claire et qu’elle puisse elle-même servir en tant que *sui ipsius interpretis*, c’est-à-dire en tant que sa propre interprète. En effet, les divergences frappantes parmi les protestants eux-mêmes sur d’importants problèmes d’interprétation biblique devaient confirmer cette suspicion. C’est ainsi que les catholiques conclurent qu’il était nécessaire de s’appuyer sur la tradition et l’autorité du *magisterium* pour établir l’interprétation correcte des textes ambigus. Et c’est précisément dans la réponse luthérienne à cette contre-réaction catholique que l’on peut repérer l’émergence d’une herméneutique dans la tradition protestante. Les premiers à offrir une telle herméneutique ont été les successeurs de Luther, Philipp Melanchton (1497-1560), dans ses traités sur la rhétorique de 1519 et 1531<sup>5</sup>, et Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) qui a livré son herméneutique dans sa *Clavis scripturae sacrae* en 1567. La tâche entreprise par Flacius était de développer une herméneutique spécifique qui pourrait être utilisée comme une « clef » pour la compréhension des passages difficiles de l’Ecriture tout en continuant à s’appuyer sur le principe luthérien de la *sola scriptura*. Flacius a relevé ce défi en insistant sur le préalable de la grammaire ou, comme l’on dirait aujourd’hui, de la connaissance linguistique. Il a aussi offert des règles pour l’élucidation des passages ambigus, empruntant la plupart d’entre elles à la tradition rhétorique, suivant l’exemple de Melanchton, mais également des Pères de l’Eglise et particulièrement du traité herméneutique d’Augustin *De doctrina christiana*. En faisant cela, Flacius entendait marquer de manière subtile que la révolution opérée par Luther était en accord parfait avec les convictions scripturaires des Pères, et ainsi moins révolutionnaire ou subversive que ce que l’Eglise Catholique avait voulu faire croire. Et quoique les implications théologiques de l’herméneutique de Flacius ne peuvent pas nous occuper longtemps ici, il demeure important de noter que les premières herméneutiques de l’âge moderne, celles de Melanchton, Flacius et Dannhauer, se sont largement inspirées d’une tradition herméneutique antérieure. Cela est vrai en dépit du fait que le terme *hermeneutica* lui-même n’a pas été employé avant le 17<sup>ème</sup> siècle. Il est également évident que les premiers traités herméneutiques de la période patristique sont dépendants des réalisations de la philosophie grecque. C’est la raison pour laquelle il est tentant d’aller chercher dans la tradition grecque les racines de ce qui peut être appelée « l’herméneutique », c’est-à-dire la réflexion théorique sur le comprendre et ses difficultés.

En effet, la philosophie ancienne offre quelques voies pour l’élaboration des sources classiques de l’herméneutique. Au premier rang de ceux-ci, on trouve la tradition allégorique qui a été établie en tant que moyen de donner à la tradition homérique une signification rationnelle. Un second chemin serait de considérer le rôle de l’interprétation et de la divination dans le monde plus large de la religion grecque. Une troisième approche serait de chercher des traces de l’herméneutique dans un texte classique comme le *De interpretatione* d’Aristote, bien que qu’il traite davantage des éléments de base qui constituent une phrase plutôt que de l’interprétation au sens où nous l’entendons<sup>6</sup>. Ces trois perspectives sur « l’herméneutique » grecque – que l’on pourrait désigner respectivement comme allégorique, religieuse et logique – ont déjà fait l’objet d’une large série d’études érudites et spécialisées. Toutefois, le lien entre ces différentes perspectives, s’il y en a un, a rarement été analysé pour

---

<sup>5</sup> Une nouvelle édition de la dernière version de la rhétorique de Melanchton a été préparée par J. Knappe, *Philipp Melanchtons « Rhetorik »*, Tübingen, Niemeyer, 1993. Pour une contribution récente et profonde sur l’importance de Melanchton dans cette considération, on peut comparer avec J. R. Schneider, *Philipp Melanchton’s Rhetorical Construal of Biblical Exegesis. Oratio Sacra*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1990. Pour une évaluation de la signification de la tradition rhétorique pour l’histoire de l’herméneutique, cf. mon article « Hermeneutik » dans le *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, Niemeyer, 1995.

<sup>6</sup> Néanmoins, dans les traductions et les commentaires allemands, il est souvent fait référence au *Peri hermeneias* comme l’*Hermeneutik* d’Aristote. Cf. par exemple dans une source aussi récente qu’importante : H. Flashar, Aristoteles, in Überweg-Prächter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie : Die Philosophie der Antike*, 3, Basel/Stuttgart, 1983, p. 203, p. 237.

lui-même. Dans cette étude, je voudrais investiguer la possibilité d'un fond commun à cet effort herméneutique global en commençant par une explication du mot ἑρμηνευτική tel qu'il apparaît dans les textes anciens. Bien que cela puisse paraître un point de départ naturel pour une analyse de l'herméneutique grecque, chose étrange, la notion d'ἑρμηνευτική n'a que trop rarement été étudiée pour elle-même. A ma connaissance, il n'y pas d'étude systématique portant sur cette notion dans la littérature disponible, à l'exception notable d'une courte étude de Karl Kerényi, cependant trop courte et trop générale<sup>7</sup>. De plus, alors même que l'on sait que le mot renvoie clairement aux termes communément usités ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς, etc., son étymologie demeure en grande partie non élucidée<sup>8</sup>.

Dans l'absence d'une source étymologique définie et d'études spécialisées, il n'y a donc pas d'autre choix que de se confronter, sinon aux choses, aux textes eux-mêmes. La notion ἑρμηνευτική apparaît pour la première fois dans le corpus platonicien où l'on rencontre trois occurrences différentes (*Politique* 260 d 11, *Epinomis* 975 c 6, *Définitions* 414 d 4). Malheureusement, aucune de ces trois occurrences d'ἑρμηνευτική ne donne d'indication précise quant à la signification exacte de cette notion, et deux d'entre elles font partie d'œuvres qui n'ont pas été écrites par Platon lui-même (i.e. l'*Epinomis* et le livre académique des *Définitions*). Dans les *Définitions*, ἑρμηνευτική est employé comme adjectif dans la définition du nom, caractérisé comme « un énoncé signifiant (ἑρμηνευτική) ce qui est attribué à des choses existantes et tout ce qui est dit de sa substance ». L'adjectif ἑρμηνευτική signifie ainsi « vouloir dire quelque chose », « faire signe vers quelque chose », dans le sens où un nom « signifie » ou « représente » une certaine chose. On pourrait parler ici d'une compréhension sémantique de l'ἑρμηνευτική (une compréhension qui est en elle-même importante puisque elle fait écho à la notion d'ἑρμηνεία, comprise comme transposition ou traduction d'une pensée en langage). Dans les deux autres contextes, l'*Epinomis* et le *Politique*, le terme est aussi utilisé en tant qu'adjectif. Cependant, dans ces exemples-là, il caractérise une compétence ou un art spécifique, une τέχνη. On peut regretter une nouvelle fois que, dans les deux cas, la nature de ce type particulier d'art ou de compétence soit présupposé plutôt que nommé. En effet, ἑρμηνευτική n'est qu'un élément listé parmi une série d'autres sciences et, par conséquent, son sens précis n'est pas clair du tout. Néanmoins, il vaut la peine de noter que dans les deux cas, ἑρμηνευτική apparaît à côté de l'art de la divination, la μαντική. L'auteur de l'*Epinomis* s'interroge sur les formes du savoir susceptibles de mener à la sagesse. Après avoir exclu avec humour des sciences telles que l'art de cuisiner, l'art de chasser et d'autres dans ce genre, la divination et l'ἑρμηνευτική se voient pareillement exclues car on nous explique qu'elles ne peuvent savoir que ce qui est dit (τὸ λεγόμενον) et non pas si ce qui est dit est vrai (ἀληθές). Bien qu'une certaine τέχνη soit impliquée avec certitude, il est difficile de se figurer de quel art il est ici question et dans quelle mesure il diffère donc de la divination elle-même, la μαντική.

La plupart des commentateurs de l'*Epinomis* et du *Politique* ont essayé de résoudre cette difficulté en inventant un équivalent pour ἑρμηνευτική ; et bien que personne ne sache vraiment de quoi il s'agisse, le mot qu'ils ont choisi tend habituellement à l'assimiler à la μαντική. Ainsi, Léon Robin traduit par μαντική « divination » et par ἑρμηνευτική

---

<sup>7</sup> „Hermeneia und Hermeneutike. Ursprung und Sinn der Hermeneutik“, in K. Kerényi, *Griechische Grundbegriffe*, Zürich, Rhein Verlag, 1964, p. 42-52. Bien qu'instructive et philosophiquement suggestive, cette étude donne très peu d'indications vérifiables sur l'ἑρμηνευτική grecque elle-même, se concentrant davantage sur l'art de l'interprétation dans la tradition juive, l'importance de la tradition (παράδοσις), l'art de la divination dans la religion grecque et se terminant par des réflexions sur la poésie de Pindare.

<sup>8</sup> Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1983, vol. I, p. 373. En dépit de la tradition populaire, il semble n'y avoir pas le moindre lien étymologique entre le dieu grec Hermes et l'art de l'ἑρμηνευτική.

« l'interprétation des oracles »<sup>9</sup>. De manière similaire, Lamb traduit par ἑρμηνευτική « interprétation », en précisant dans une note de bas de page qu'il est fait référence à « l'interprétation des présages, signes divins, etc. »<sup>10</sup>. Comment peut-on néanmoins savoir que ἑρμηνευτική a bien été utilisé pour caractériser l'interprétation des oracles ? C'est qu'il est bien connu que l'art d'interpréter les oracles relevait lui aussi des compétences de la μαντική (divination). De nombreuses études érudites réalisées par A. Bouché-Leclercq, W. Halliday, A.W. Persson et J. H. Oliver nous ont renseignés sur les diverses fonctions de la divination et de l'art d'être devin (μαντις) dans la religion grecque<sup>11</sup>. Et bien que cela ne soit pas notre tâche d'étudier en détail la fonction religieuse de la μαντις dans le présent contexte, il est frappant de remarquer que le terme ἑρμηνευτική demeure en apparence absent des plus anciennes contributions à la μαντική, et ce au moins jusqu'à Platon. De plus, il n'est aucun évidence textuelle pour suggérer que l' ἑρμηνευτική ait eu une quelconque importance significative dans la religion grecque.

Puisque Platon a été le premier auteur à utiliser le terme, dans le *Politique* et au moins « dans l'esprit » dans l'*Epinomis*, on peut peut-être essayer de comprendre le sens originel de ἑρμηνευτική directement d'après son contexte platonicien. En regard de cette hypothèse, il serait de rigueur d'admettre que même si l'ἑρμηνευτική est différente de la μαντική, elle entretient tout de même avec elle des relations de proximité. Mais si les deux termes étaient synonymes, ainsi que certains commentateurs l'avancent, il n'y aurait aucun sens à utiliser deux concepts différents. Pourtant, s'ils étaient totalement différents, c'est le fait de les placer ou les trouver à proximité l'un de l'autre, comme c'est le cas dans l'*Epinomis*, qui n'aurait aucun sens. Afin de différencier les deux, il faut partir de celui qui nous est le plus familier, i.e. μαντική. Le point de vue de Platon sur la divination est bien documenté<sup>12</sup>. Il accepte l'idée traditionnelle selon laquelle l'art de la μαντική est relié à une certain μανία ou délire. On pourrait peut-être s'attendre à ce qu'un philosophe rationnel comme Platon disqualifie ce délire en une folle sottise, impropre à la poursuite philosophique de la vérité. C'est d'ailleurs à partir du crédit dont bénéficiait cette suspicion qu'il porta un jugement sévère sur les prétentions de l'inspiration poétique. Néanmoins, si Platon s'est montré suspicieux envers les poètes, il semble avoir eu davantage de sympathie pour l'art plus spécifique de la divination tel qu'il était pratiqué par les devins. En témoigne un passage bien connu du *Phèdre* dans lequel il prie la prêtresse de Delphes pour avoir accordé tant de bienfaits à la Grèce, et cela en dépit du fait qu'elle était sujette à des délires maniaques (cet éloge sur les soi-disant « bienfaits » de la pythie de Delphes pourrait cependant bien être ironique, car l'on sait que l'oracle de Delphes a été discrédité après avoir erronément prédit une défaite des Grecs dans les guerres contre les Perses, ayant même recommandé une capitulation peu avant la victoire grecque !<sup>13</sup>). Quoi qu'il en soit, la folie peut être une indication authentique de la présence divine. La prêtresse ou devineresse (μαντις) cesse d'être simplement humaine lorsqu'elle est emportée ou enlevée par la révélation divine. Ses discours [ou ses énoncés] prononcés dans un tel état d'extase sont tellement étranges à entendre pour des oreilles d'hommes qu'ils

<sup>9</sup> Platon, *Œuvres Complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, II, 1950, p. 1137.

<sup>10</sup> Plato, avec une traduction anglaise de W. R. M. Lamb, vol. VIII, London/New York, Loeb, 1927, p. 433.

<sup>11</sup> A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 volumes, Paris, 1879-82 ; W. R. Halliday, *Greek Divination. A study of its methods and principles*, 1913 (réimpr. Chicago 1967) ; A. W. Persson, "Die Exegeten und Delphi", in *Lunds Universitets Arsskrift*, 14, 1918 ; J. H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1950. En ce qui concerne la littérature plus récente, cf. W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 391 et la bibliographie étendue dans Irad Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987.

<sup>12</sup> Comparer F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glann, Verlag Anton Hain, 1976, p. 6-42 ; L. Brisson, „Du bon usage du dérèglement“, in *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, p. 220-248.

<sup>13</sup> Cf. W. Burkert, *op. cit.*, p. 116.

requièrent une interprétation. D'après le *Timée* (71-72), c'est la tâche du προφήτης de fournir une analyse rationnelle du sens au premier abord incompréhensible de ce qui est énoncé dans un état de transe par la devineresse. Possédée par une force supérieure, la devineresse ne peut pas prononcer un jugement sain d'esprit sur le sens de ce dont elle est elle-même en train de faire l'expérience (72a). La *prophétesse* fonctionne ainsi comme un modèle de sobriété qui éclaire le sens spécifique de ce qui est en train d'être énoncé par la devineresse. Comme le souligne avec raison L. Tarán, l'auteur de l'*Epinomis* pensait certainement à ce passage du *Timée* lorsqu'il a parlé de l'art de la divination et de l'ἐρμηνευτική<sup>14</sup>. A cet égard, je voudrais suggérer, une nouvelle fois à titre d'hypothèse, que cette distinction entre la divination et le *prophetes* dans le *Timée* est quelque part parallèle à la distinction entre la divination et l'ἐρμηνευτική dans l'*Epinomis*. La compétence herméneutique consisterait alors dans l'explication du sens de ce qui est énoncé à travers l'art de la μαντική. L'herméneute agirait alors, pour ainsi dire, comme un intermédiaire entre la devineresse et le reste de la communauté, de la même manière que la devineresse est un intermédiaire entre les dieux et les mortels. Il faut ajouter à cela que le passage de l'*Epinomis* établit, comme nous l'avons vu, que si l'interprète peut découvrir ce qui est dit, il ne peut en revanche déterminer si cela est vrai ou non. En d'autres termes, l'interprète peut traduire le sens d'une révélation, mais ne peut se prononcer sur la vérité de la prédication et dire si elle se réalisera effectivement. La tâche de l'herméneutique consiste ainsi à expliquer « ce que signifie quelque chose », et la vérité de cette chose, étant un problème somme toute bien distinct, doit être déterminée par une science supérieure, telle que la philosophie. Il est intéressant de noter que cette fonction correspond exactement à la définition que l'herméneutique recevra plus tardivement au 17<sup>ème</sup> siècle chez Dannhauer. D'après ce dernier, il y a deux sciences fondamentales : la logique et l'herméneutique<sup>15</sup>. Le rôle de la logique est de déterminer la prétention à la vérité de notre savoir en montrant comment il dérive de principes rationnels supérieurs. Cependant, afin de comprendre ce qu'un auteur veut dire en réalité, une autre science est requise. Cette science, la science de l'interprétation ou herméneutique, étudie la signification que l'auteur attache aux signes qu'il utilise, sans égard à la validité de ce qui a été conçu sur le plan de la pensée. Dannhauer distingue ainsi deux sortes de vérités : la vérité herméneutique, qui s'efforce de découvrir ce qui est signifié, et la vérité logique, qui cherche à découvrir si ce qui est signifié est vrai ou pas. Cette distinction, qui correspond à la distinction médiévale entre *sententia* et *sensus* qui a donné à la science moderne de l'herméneutique son existence et sa légitimité représente un écho lointain mais direct à l'*Epinomis*.

Comprise dans cette perspective sémantique, l'herméneutique, comme nous pouvons maintenant l'appeler, peut être séparée du contexte de la divination religieuse. Partout où il y a un sens à dégager, un effort herméneutique sera convoqué. Dans un passage souvent cité du *Ion*, Platon affirme que les poètes sont ἐρμηνῆς τῶν θεῶν (534 e), intermédiaires pour les dieux, et ceux qui récitent les œuvres des poètes – les rhapsodes – seront désignés en retour comme les intermédiaires de ces intermédiaires, c'est-à-dire les interprètes des interprètes eux-mêmes, ἐρμηνέων ἐρμηνῆς (535a). Par conséquent, partout où le sens d'un énoncé a besoin d'être déterminé et transmis, un herméneute est requis<sup>16</sup>. En fin de compte, comme l'herméneutique contemporaine l'a redécouvert, cet effort herméneutique est enraciné dans le

---

<sup>14</sup> L. Tarán, *Academica : Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, American Philosophical Society, 1975, p. 224.

<sup>15</sup> Sur Dannhauer, cf. notre *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1994.

<sup>16</sup> Dans un passage célèbre du *Symposium* (202 e), *Eros* est invoqué en tant que ἐρμηνεύδιν, un « herméneute » ou un intermédiaire, qui réalise une médiation entre les dieux et les mortels. Et comme pour confirmer l'association directe de l'herméneutique avec la μαντική, Platon, ou plutôt la prêtresse de Mantinée (elle-même une allusion à la *mantikè*), continue en déclarant que c'est par cette médiation que l'art de la divination a été institué (203a).

langage lui-même. En effet, il faut rappeler que dans les *Définitions* du corpus platonicien, le terme ἑρμηνευτική signifie de manière générale « vouloir dire quelque chose ».

Cette définition générale de l'esprit de « l'herméneutique » ancienne peut nous aider à comprendre les sens associés aux termes ἑρμηνεία et ἑρμηνεύς. ἑρμηνεία, une phrase énoncée, est la transposition en medium linguistique de « ce qui est signifié » au niveau de la pensée. Le langage proféré n'est rien d'autre que de la pensée énoncée, c'est-à-dire la traduction ou « l'interprétation » de la pensée en langage. En réalité, cela était si évident pour les Anciens que les Latins ont traduit directement ἑρμηνεία par le mot latin *interpretatio*. Cependant, ἑρμηνεία peut aussi signifier quelque chose comme le « style »<sup>17</sup>. Aristote n'a pas été le seul dans l'Antiquité à écrire un Περὶ ἑρμηνείας. Demetrius, lui-même péripatéticien, en a également écrit un. Toutefois, son traité traite exclusivement de ce qu'il est convenu d'appeler la stylistique. Comme à l'accoutumé, les Latins ont manifesté une flexibilité remarquable dans leur traduction du titre en le rendant cette fois par *De elocutione* (en français : *Du style*)<sup>18</sup>. Le fait que les Grecs aient utilisé le même mot pour caractériser l'énoncé linguistique, le jugement (ou la déclaration) et le style est en soi très révélateur. Pour le style ne compte que la manière de vouloir-dire quelque chose, d'exprimer ce quelque chose et de la transmettre aux autres. Le langage lui-même est un « style », un moyen de figurer les choses et en même temps d'être correctement compris par les autres. La fonction unitaire de l'ἑρμηνεία consiste à signifier quelque chose à travers le langage, à traduire la pensée en expression et à se faire comprendre. Les Grecs ont aussi employé le mot ἑρμηνεία afin de décrire ce que nous pourrions appeler une « traduction », et à ce titre l'on sait que l'ἑρμηνεύς était considéré comme un « traducteur », fonction que nous continuons à désigner comme celle de « l'interprète », en écho au modèle grec.

Malgré tout ce que nous venons d'énoncer, on devrait se garder d'accorder trop d'importance au travail de « traduction » pour les Grecs, puisqu'il n'a jamais représenté pour eux une préoccupation majeure. On peut même dire qu'il leur manquait un mot spécifique pour désigner la traduction, comme le confirme leur usage fréquent du terme ἑρμηνεία ou le verbe ἑρμηνεύειν, généralement réservés au langage et au style (mais il leur arrivait également d'invoquer des notions très graphiques telles ματαφράζω et ἀναλαμβάνω εἰς τὴν φωνήν). En vérité, dire que les Grecs manifestaient peu d'intérêt vis-à-vis de la traduction est un euphémisme. Non seulement n'ont-ils jamais réfléchi sur les problèmes théoriques de la traduction, mais aussi et dans le même ordre d'idées, ils se sont bien gardés de traduire des œuvres étrangères (à l'exception d'une seule) et n'ont pas jugé important d'apprendre les langues étrangères<sup>19</sup>. Le seule langue à avoir de l'importance aux yeux des Grecs était la leur, et bien qu'il soit impossible de le confirmer, on peut conjecturer que les langues « barbares » (le terme barbare n'était pas spécialement péjoratif ; cela traduit avant-tout le fait que les idiomes étrangers sonnaient aux oreilles des Grecs comme un « bar-bar » répétitif<sup>20</sup>) leur apparaissaient comme indigne d'attention, car n'exprimant que la pensée spécifique aux

<sup>17</sup> Cf. J. Pépin, article « Hermeneutik », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 14, Stuttgart, 1988, p. 726 (avec de nombreuses références).

<sup>18</sup> Cf. Aristote, *Poétique* ; Longinus, *Traité sur le sublime* ; Demetrius, *Du style*.

<sup>19</sup> Par conséquent, il n'y a pratiquement aucune étude sur le problème de la traduction chez les Grecs. La seule qui m'est connue a été écrite J. Kakridis, « The Ancient Greeks and Foreign Languages », in *Hellenica*, 1966, p. 22-34. Elle confirme que les Grecs n'avaient aucun goût pour la traduction. Voir en particulier p. 24 : « les Grecs anciens étaient totalement indifférents aux langues étrangères. Aucune d'entre elles n'a jamais été enseignée dans leurs écoles. Dans l'ensemble de la littérature grecque, on trouve seulement un livre traduit en grec depuis un[e] langue étrangère ». L'unique traduction qui nous soit parvenue a été faite au 4<sup>ème</sup> siècle avant J-C. Il s'agit d'une traduction qui raconte l'histoire extraordinaire d'une expédition menée par les Carthaginois sur la côte Ouest africaine. Le traducteur n'est pas connu (J. Kakridis, *op. cit.*, p. 29). Je tiens à remercier mon collègue Luc Brisson (CNRS, Paris) pour son aide précieuse sur ce point.

<sup>20</sup> J. Kakridis, *op. cit.*, p. 30.

étrangers. De leur côté, les Latins ont montré un vif intérêt pour le problème de la traduction, et cela allait de soi, car ils savaient que leur culture dans sa presque totalité dérivait des traductions grecques. Ce sont eux qui ont forgé le mot *translatio*, qui signifie littéralement : « porter de l'autre côté » (terme devant aussi être compris géographiquement : porter une masse culturelle à travers l'Adriatique<sup>21</sup>). Les Grecs eux-mêmes avaient développé une culture homogène et, par conséquent, ne voyaient pas l'intérêt de s'embarrasser avec des traductions. A vrai dire, ils semblaient bien plus attirés par les problèmes soulevés par la traduction des *noms propres* en grec et à cet égard, ils avaient l'habitude de résoudre le problème en reformant les noms étrangers à partir de sonorités grecques. Par exemple, Nabukudurri-Ussur devint Nabuchodonosor, et Khshaiarsha, Xerxès<sup>22</sup>.

D'après la compréhension grecque du langage, l'élément linguistique ne jouit pas d'une réelle autonomie qui permettrait d'en faire une réalité distincte. Il s'agit bien plus d'un moyen d'exprimer quelque chose, d'un processus de pensée qui repose « derrière » l'expression phonique ou graphique elle-même. La tâche unitaire de l'herméneutique dans l'Antiquité semble avoir consisté en un retour de ce qui était dit à ce qui était signifié, au *vouloir-dire* en deçà du langage. Cette compréhension de l'herméneutique admet implicitement que le langage est investi d'un sens qui précède ou qui dépasse le mot énoncé lui-même. Il y a quelque chose comme une transcendance ou un excès de sens par rapport à ce qui est énoncé. Un énoncé peut même recouvrir un sens différent de celui qu'il a en apparence (comme le montre l'exemple de l'ironie et la pratique de l'allégorie). Quoi qu'il en soit, si les Grecs n'ont manifesté aucun intérêt envers la traduction, ils semblent tout de même avoir été saisis par ce fait à la fois étrange et indéniable du langage que les mots peuvent vouloir dire quelque chose de différent de ce qu'ils expriment en première instance. Cela est authentiquement surprenant : si l'on considère que les mots sont l'expression véritable de la pensée, comment est-il possible de les utiliser comme vecteurs d'un sens différent de ce qu'ils énoncent directement et immédiatement ? La contradiction peut nous sembler banale, habitués que nous sommes à rechercher les différents sens des mots que nous utilisons dans des dictionnaires. Mais les dictionnaires ne sont apparus que très tard dans l'histoire de la civilisation et les philosophes grecs n'en avaient point l'usage. En réalité, les dictionnaires sont basés sur une considération assez abstraite du langage selon laquelle les mots ont en eux-mêmes différents « niveaux » de signification, des niveaux qui trouvent leur application dans les contextes variés, et que l'on suppose indépendants les uns des autres, de l'usage linguistique. Il apparaît bien plus naturel, du moins c'est ce que l'on peut penser en ce qui concerne les Grecs, de supposer que chaque mot possède un sens spécifique et fait office d'instrument ou d'accessoire pour présentifier quelque chose en utilisant son signe. Tout mot possédant un sens ne peut avoir qu'une signification spécifique, et, en dépit des dictionnaires, celle-ci demeure une présupposition naturelle<sup>23</sup> de l'interlocuteur normal : chaque mot n'a qu'un sens. A cette fin, Platon enseigne dans le *Phèdre* que l'on devrait trouver de nouveaux mots afin d'alléger les ambiguïtés de la polysémie et d'éradiquer les mots synonymes qui réfèrent de manière redondante à la même chose.

Mais comment les Grecs sont-ils devenus conscients de ce chiasme entre le mot et ce qu'il signifie en réalité ? A la lumière de nouvelles recherches dans le champ de la philologie classique, il semble possible de reconduire cette conscience à la découverte de l'écriture alphabétique qui se produit aux alentours de la fin du 8<sup>ème</sup> siècle. Je fais surtout référence à cet égard au travail de pionnier du classiciste de Yale Eric Havelock sur « la révolution de

---

<sup>21</sup> Sur la postérité de cette notion de *translatio studiorum* au Moyen-âge, lorsque la science fut transmise par les byzantins, les arabes et au monde latin, cf. A. De Libéra, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.

<sup>22</sup> J. Kakridis, *op. cit.*, p. 34.

<sup>23</sup> N.d.T : Jean Grondin utilise plus précisément le terme « contrafactuel », qui se dit d'un jugement ou d'une construction linguistique exprimant une idée qui est présupposée fausse.

l'instruction »<sup>24</sup>. Avant l'invention de l'alphabet écrit, et encore longtemps après son apparition, la survie de la culture grecque dépendait uniquement de la transmission orale. L'ensemble tout entier du savoir, de la culture et des institutions nécessaires afin de maintenir la cohérence de la communauté grecque a été préservé dans un mode oral, par la mémorisation et, plus particulièrement, par la mémorisation des versets poétiques qui ont composé la tradition épique ; versets qui ont été récités et chantés à maintes reprises lors des festivals et des cérémonies publiques qui représentaient un aspect constitutif de la communauté grecque. L'invention de l'écriture a rendu la mémorisation et la dépendance de celle-ci vis-à-vis du medium poétique moins importantes et, en fin de compte, accessoires. A partir de là, il n'était plus nécessaire de s'appuyer uniquement sur la transmission orale. Comme Havelock l'a montré, le medium oral est un moyen de communication plus « holistique ». Lorsqu'il s'exécute, c'est-à-dire lorsqu'il parle, le medium oral fait référence à une sphère intégrale de signification, qui reste en elle-même indifférenciée. Par exemple, le ton d'une voix dans une conversation peut induire toute une atmosphère de sens et d'évocation spécifique au medium oral. Le langage écrit, au contraire, est plus linéaire et sa logique est plus aisée à retracer. Si quelqu'un dit A, c'est à cause de B, qui le précède, et qui dérive de C. On comprend ainsi facilement comment l'invention de l'écriture a rendu l'apparition de la pensée linéaire et rationnelle possible. Penser rationnellement, c'est être capable de reconstituer le fondement de quelque chose et de comprendre ses présuppositions, qui sont construites de telle manière qu'elles peuvent être retrouvées ou retracées par n'importe quel esprit sachant penser correctement, c'est-à-dire qui peut lire et suivre une argumentation linéaire.

En dépit de la nature irréversible de l'invention de l'écriture, les philosophes grecs ont conservé pendant longtemps une nostalgie du medium oral. Des philosophes tels que Xénophane, Parménide et Héraclite ont écrit en vers ou en hexamètres. Manifestement, ces œuvres étaient destinées à être récitées et non pas à être lues (comme on sait, les Grecs lisaient à voix haute tellement leur fascination pour le medium oral était grande). De plus, on peut noter que le plus influent philosophe de l'Antiquité, Socrate lui-même, n'a jamais écrit un traître mot. Platon, son élève, a essayé de rester fidèle à l'esprit de son enseignement oral en disposant ses idées sous la forme du dialogue, dans le style de la conversation.

Puisque dans un contexte de culture orale, il était clairement impossible de distinguer un mot de son sens, il n'y avait donc aucune place (si l'on me passe l'anachronisme) pour l'herméneutique ou pour quelque réflexion herméneutique que ce soit sur l'éloignement du sens. Il y a un caractère immédiat et instantané à la transmission orale : le mot parlé signifie immédiatement ce qu'il dit : le contexte est immédiatement disponible à l'auditeur ou à l'entendant, et le ton de la voix donne déjà une indication sur la manière dont « l'énoncé » doit être compris. De plus, si une mécompréhension devait se produire, le locuteur serait toujours présent pour éclaircir ce qui est dit en évoquant une large série de « synonymes » afin de rétablir le flux instantané de la compréhension et du sens partagé, mis en commun. En fait, on pourrait avancer que le langage (au sens d'un ensemble distinct de signes avec des significations transcendantes) n'existe pas réellement dans un contexte purement oral. En d'autres termes, étant donné qu'en contexte purement oral le medium linguistique n'est jamais séparé de la personne qui l'utilise, il n'y a rien qui puisse s'apparenter au langage qui existerait indépendamment du locuteur et du contexte de l'énoncé<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton University Press, 1963, réimpression en 1982; *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.

<sup>25</sup> Cf. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, p. 112-113: "It is only as language is written down that it becomes possible to think about it. The acoustic medium, being incapable of visualization, did not achieve recognition as a phenomenon wholly separable from

En outre, lorsque le langage écrit s'est mis à exister, il s'est manifesté comme ce qu'il était d'abord, une « oralité écrite ». Ainsi, quand Platon réfléchit sur le discours littéraire dans le *Phèdre*, il pointe le fait que le meilleur discours écrit ne peut qu'avoir une fonction de « remémoration » (276 d, 278 a). La parole écrite n'est là que pour nous aider à nous rappeler l'instantanéité et la plénitude du sens qui appartient à l'oralité, laquelle, en retour, répercute les discours écrits ou inscrits à même l'âme. Les mots ne sont rien d'autre que des formules « mnémotechniques » pour nous aider à recréer une densité de sens, densité qui demeure étrangère au médium écrit en tant que tel. Pour Platon, la pensée n'est que le « dialogue de l'âme avec elle-même »<sup>26</sup>, c'est-à-dire, par essence, un moyen oral d'auto-communication qui est si instantané et si pur qu'il est presque susceptible d'être « silencieux » ou « sans mot ». Dans son *De interpretatione*, Aristote établit d'une manière similaire que les signes écrits sont simplement des symboles pour des énoncés oraux<sup>27</sup>. On voit ainsi que Platon comme Aristote renvoient le médium écrit au mot parlé, à la parole, qui est elle-même un symbole pour la parole de l'âme, la « parole intérieure », comme les Stoïciens et Augustin l'ont appelée avec raison<sup>28</sup>.

Néanmoins, il y a une petite mais importante différence entre Platon et Aristote dans leurs explications de la relation entre la parole écrite, la parole énoncée et l'âme. Aristote semble admettre que rien n'est vraiment perdu dans la chaîne de la transmission de l'âme au discours et du discours à l'écrit. Le signe écrit fonctionne comme une « marque » qui représente de manière adéquate la voix et les « affections de l'âme »<sup>29</sup>. Cela suggère que ce genre de signes et d'affections sont, en principe, les mêmes pour tout le monde. Cependant, Platon semble accorder davantage d'importance à l'écart entre la parole écrite et la parole énoncée. Comme pour Aristote, l'écrit est un moyen d'indiquer ou de remémorer la parole de l'âme énoncée, mais il n'y a aucune certitude que le médium écrit sera par la suite compris correctement.

Le « péril » de l'écrit est qu'il est fixé et par-là même sujet à une double aliénation. L'écrit peut en premier lieu être aliéné de l'intention du locuteur et même lui survivre, rendant ainsi impossible pour le locuteur, l'énonciateur immédiat de la parole, de spécifier ce qu'il a voulu dire. Mais il peut aussi devenir aliéné de son sens et son contexte et recevoir les interprétations les plus superficielles et ridicules. Seul le sage sera capable d'appréhender la vérité de la déclaration, en reliant les mots à l'esprit qui les anime<sup>30</sup>.

La signification intégrale de la parole, ou sa « vérité », n'est pas quelque chose qui réside simplement « au delà » de la parole, comme si la parole était seulement une manifestation extérieure d'une signification intellectuelle qui se trouverait au delà du langage. Dans la perspective herméneutique contemporaine en effet, ce sens intégral de la parole – au sens

---

the person who used it. But in alphabetized document the medium became objectified. There it was, reproduced perfectly in the alphabet, not a partial image, but the whole of it, no longer just a function of 'me' the speaker but a document with an independent existence. This existence, as it began to attract attention, invited examination of itself. So emerged, in the speculations of the sophists and Plato, as they wrote about what they were writing, conceptions of how this written thing behaved, of its 'parts of speech', its 'grammar' (itself a word which defines languages as it is written".

<sup>26</sup> *Théétète*, 184 e ; *Sophiste* 263 e, 264 a.

<sup>27</sup> *De interpretatione*, 16 a 4. Sur ce point, cf. l'article récent de H.-G. Schmitz, « Die Eröffnung des sprachphilosophischen Feldes. Überlegungen zu Platons Kratylos », in *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 119, 1991, p. 43-60, particulièrement p. 46f.

<sup>28</sup> *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Armin, Leipzig, 1903, II, 135; Karlheinz Hülsner, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1987, vol. II, fr. 528-535. Cf. M. Pohlenz, "Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa", in *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, 3. Band, 1938-39, p. 151-198 (part. 191f.). Saint Augustin, *De trinitate*, XV.

<sup>29</sup> *De interpretatione*, 16 a 4-6.

<sup>30</sup> Sur cette vérité intérieure de la parole et son actualité herméneutique, cf. H.-G. Gadamer, "Von der Wahrheit des Wortes", in *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1988, p. 7-22.

plein du mot – est ce qui est déjà au travail dans le langage lui-même. Cela est vrai dans la mesure où nous y sommes attentifs d'un point de vue herméneutique, c'est-à-dire en comprenant la parole énoncée comme une réponse à une question, une quête ou un doute. Selon l'herméneutique, la logique essentielle du langage ne peut pas être trouvée dans une logique propositionnelle qui considérerait les jugements prédicatifs comme étant des entités sémantiques auto-suffisantes qui épuiserait tout ce qu'il y a à dire à propos de ce qui est dit : pour l'herméneutique, il n'existe rien de tel. La logique propositionnelle, qui a dominé notre tradition philosophique au moins depuis Aristote, formule que tout savoir peut être exprimé dans un jugement ou un énoncé prédicatif (i.e. S est P). En outre, il se trouve que cette condition logique reproduit la relation accident-substance dans les choses elles-mêmes, une structure ontologique qui est en elle-même une construction logique de « l'herméneutique » aristotélicienne. Or, d'après l'herméneutique de Gadamer, motivée ici plutôt par le platonisme que par l'aristotélisme, cette « construction de la logique sur la proposition » fut « l'une des décisions les plus fatales de la culture occidentale »<sup>31</sup>. Pour l'herméneutique, pour Gadamer, et pour Platon, le pur jugement, i.e. un énoncé que l'on pourrait comprendre pleinement sans prendre en compte ses motivations, son intention, son destinataire, son contexte, en un mot, son âme, n'existe pas. Le privilège de la proposition dans la tradition logico-métaphysique occidentale est à n'en point douter quelque chose qui se comprend sans peine. Si tout ce qui est dit peut être mis en forme propositionnelle, alors tout savoir peut être vérifié, réitéré, répété et contrôlé. Cela présuppose une compréhension de la vérité comme quelque chose dont nous pouvons disposer, que nous pouvons maîtriser, vérifier, contrôler. Et bien que le contrôle et la vérification soient utiles dans certains des champs composant notre savoir, on peut se demander s'ils rendent vraiment justice à la vie du langage, à la dépendance du langage vis-à-vis de tout ce qui n'est pas et ne peut pas être dit ? Comprendons-nous le langage au point que nous puissions le maîtriser et le dominer ? La réponse herméneutique, dit simplement, est « non ». Nous ne comprenons que dans la mesure où nous manifestons notre volonté de nous engager dans le dialogue ouvert par ce qui est dit et de nous aventurer dans ce tout ce qui ne l'est pas, mais demeure cependant essentiel pour la compréhension. La compréhension est moins une domination d'un état de choses qu'une participation à un sens partagé, mis en commun.

Tout cela explique que Gadamer opère un retour de la logique propositionnelle aristotélicienne à l'esprit<sup>32</sup> de l'herméneutique dialogique platonicienne. On ne peut comprendre le langage, écrit ou parlé, que si l'on retourne à l'âme de ce qui est dit. Le langage n'est jamais auto-suffisant. Pour comprendre un énoncé, nous devons nous demander : à quelle question ou à quelle provocation l'énoncé est-il la réponse ? La déclaration était-elle ironique ? A qui était-elle adressée ? Si l'on ne prend pas en compte le contexte motivationnel, qui rend la compréhension de l'écrit plus périlleuse encore que celle de la parole énoncée, il n'y a aucun moyen d'espérer comprendre. C'est là le cœur de la dialectique platonicienne comme de l'herméneutique de Gadamer. Comme nous l'avons vu plus tôt, la dimension intérieure du discours parlé ne doit pas être pensée comme quelque chose au delà de l'énoncé. Elle se situe au sein même de l'énoncé, on pourrait même dire qu'elle « l'entoure », circonscrivant le sens qui doit être saisi dans le langage. Les Grecs avaient un joli mot pour exprimer ce dont il est ici question. Ils disaient : *υπόνοια*, qui était

---

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, II, p. 193: „Wir reden von Aussage in der Verbindung, Aussagelogik, Aussagekalkül, in der modernen mathematischen Formalisierung der Logik. Diese uns selbstverständliche Ausdrucksweise geht letzten Endes auf eine der folgenschwersten Entscheidungen unserer abendländischen Kultur zurück, und das ist der Aufbau der Logik auf der Aussage“.

<sup>32</sup> Précisons encore une fois qu'il y a référence à l'esprit, et non pas à la lettre du platonisme car, comme *Vérité et méthode* l'établira, Platon a retenu une conception instrumentale du langage, que Gadamer cherche précisément à dépasser en convoquant l'aide de la doctrine augustinienne du *verbum* comme extériorisation de la parole intérieure. Pour une analyse plus complète, cf. notre étude sur Gadamer et Augustin.

couramment utilisé par des auteurs tels que Platon et Xénophon. Le mot signifie littéralement : ce qui est pensé dessous ou en dessous, la pensée qui se trouve à la racine de ce qui est dit. Il a été utilisé pour la première fois par Platon pour caractériser les « significations cachées »<sup>33</sup> dans l'œuvre d'Homère et plus tard en tant que concept technique par les Stoïciens qui l'ont popularisé dans le cadre de leurs interprétations allégoriques. En fait, *υπόνοια* est le terme précurseur d'*ἀλληγορία* qui est apparu beaucoup plus tard, à partir du premier siècle après J.-C. seulement, ce qui confirme que les premiers Stoïciens n'en avaient pas connaissance<sup>34</sup>. Il est quelque peu trompeur de traduire *υπόνοια* par « sens caché », même si cette traduction est peut-être fidèle en regard des interprétations allégoriques dont les Stoïciens raffolaient. Ce qui est « pensé de manière sous-jacente » n'étant pas nécessairement « caché », il s'agit davantage de ce qui est présupposé, de ce qui précède l'énoncé et le rend compréhensible. De plus, cette interprétation du mot *υπόνοια* comme « pensée sous-jacente » nous aide à comprendre le sens originel de l'interprétation « allégorique » telle qu'elle était pratiquée par les Grecs. Comme le démontre J. Tate de manière convaincante dans un article qui remonte à 1934<sup>35</sup>, la motivation première de l'allégorie n'était pas défensive ou apologétique. Son but n'était pas de défendre Homère et Hésiode contre les accusations d'immoralité, mais d'exposer, intrinsèquement, ce que les premiers poètes *voulaient* vraiment dire. La motivation de l'allégorie, telle qu'elle fut pratiquée au commencement, avant et pendant le temps de Platon, était ainsi positive et strictement exégétique : qu'est-ce que les poètes ont voulu dire en réalité lorsqu'ils ont dit ce qu'ils ont dit ? La préoccupation des premiers allégoristes n'était pas l'impunité morale des poètes mais la vérité intérieure de leurs doctrines, qui était parfois loin d'être limpide<sup>36</sup>. En outre, c'est bien cette notion de vérité intérieure et celle stipulant que la vérité de l'affirmation repose derrière ou « dessous » ce qui est dit, comme le suggère *υπόνοια*, qui constitue le but de l'activité herméneutique.

Cette notion de « parole intérieure » peut paraître naïve, et même bizarre, et elle est utilisée ici à dessein de provocation. Il ne fait aucun doute qu'aucun physicien ou linguiste n'a jamais rien trouvé qui ressemble à une « parole intérieure » sous son scalpel. La philosophie contemporaine n'est pas portée sur quelque chose qui ressemblerait à un monde des « idées » ou des « représentations » qui précéderait le médium linguistique. On avance souvent que l'accent mis sur la priorité des « représentations » a fonctionné comme un écran de fumée qui, de Platon à Frege, aurait empêché les philosophes de voir réellement le phénomène du langage tel qu'il a fini par s'imposer massivement à la philosophie du siècle dernier. En bref, il existe un argument de poids contre la pure notion de « parole intérieure » ou sa réalité.

---

<sup>33</sup> Cf. J. Tate, « Plato and Allegorical Interpretation », in *Classical Quarterly*, 23, 1929, p. 142-154.

<sup>34</sup> Comparer J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976, p. 159-167 ; H.-J. Klauck, *Allégorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, 1978, p. 45-53.

<sup>35</sup> J. Tate, « On the History of Allegorism », in *Classical Quarterly*, 28, 1934, p. 105-114.

<sup>36</sup> L'invention de l'écriture peut aussi être tenue pour responsable de l'émergence de l'interprétation allégorique. Dans une culture orale, il n'y avait pas de contradiction entre le mythe et sa signification présente : l'histoire racontée n'était présente qu'en tant qu'elle était récitée et implicitement ou tacitement adaptée à son audience. Il n'y avait aucun moyen de contrôler la « fidélité » des narrateurs actuels, puisque la seule version disponible du mythe était sa dernière présentation orale. Cf. sur ce point L. Brisson, « Mythes, écritures et philosophie », in *La naissance de la raison en Grèce*, éd. J.-F. Mattei, Paris, PUF, 1990, p. 51 : « Car si on la compare à l'écriture, où il est interdit d'utiliser d'autres mots que ceux qui ont été retenus et même de modifier l'ordre de ces mots, la parole présente, comme moyen de communication, une grande souplesse, qui permet une modification lente, mais constante, du message transmis dans son fond comme dans sa forme, la dernière version d'un mythe étant la seule disponible ». Mais lorsque le mythe a été fixé dans l'écriture, on s'est rendu compte de l'existence d'une distance entre ces histoires et les conditions (scientifiques) des temps avancés. Un pont, ou une médiation herméneutique, est devenue nécessaire entre la lettre son présupposé, son *υπόνοια*. Une fois encore, comme J. Tate y a insisté, le but original de ces interprétations allégoriques de Homère n'était pas d'injecter des sens différents ou davantage pieux, « cachés », dans ses textes, mais d'exposer ce qu'il voulait dire en vérité.

Néanmoins, je voudrais avancer que la notion de « parole intérieure » est ce que l'herméneutique vise légitimement lorsqu'elle cherche à comprendre. Cette parole intérieure n'est pas tant « au delà » du langage, dans une sorte « sphère représentationnelle stratosphérique », que « dans » le langage lui-même, dans ce qui est dit ou véhiculé « avec » le langage. Les Grecs savaient plus que bien que le médium écrit n'est pas auto-suffisant et qu'il doit être complété par une compréhension de ce qui repose avant, ou encore mieux : en deçà ou dans le langage lui-même. A cet égard, quand les philosophes stoïciens ont exposé leur notion de « logos » intérieur, ils ont précisément reconnu en elle ce qui distingue l'espèce humaine. A la différence d'autres animaux tels que le corbeau ou le perroquet qui sont aussi plus ou moins capables de proférer ou de prononcer des sons signifiants, ce qui caractérise l'espèce humaine est le fait que son discours soit précédé par une sorte de réflexion intérieure, une capacité intérieure de raisonner (λόγος) que l'on ne trouve pas chez les autres animaux<sup>37</sup>. Les animaux sont liés par les sons qu'ils prononcent, tandis que l'espèce humaine, pour sa part, est capable de prendre une certaine distance par rapport à ce qui est énoncé, de réfléchir à sa signification, de le remettre dans son contexte ; en bref, elle est capable de penser lorsqu'elle parle.

Toutefois, cela ne signifie pas que la pensée pourrait se priver de mots ou s'exercer dans une sorte de médium non-linguistique, ainsi que les philosophes grecs comme Platon et les Stoïciens ont semblé le suggérer. Par où notre attention ne doit pas tant se porter sur la nature « prélangagière » de la pensée (qui, dans tous les cas, est impossible à penser en ce qui concerne l'être humain), mais sur l'insuffisance et l'indigence de la parole « extérieure », de la parole qui est seulement lue et entendue si l'on se refuse à prendre en compte le contexte, « l'âme », la motivation et la force propulsive totale de ce qui est effectivement dit. C'est ce que l'on peut appeler la nature « dialogique » du langage, le fait que l'on ne puisse comprendre ce qui est dit que si l'on comprend aussi la question à laquelle ce qui est dit répond, la motivation et la situation dont ce qui est dit jaillit. En bref, on ne peut comprendre le langage humain, c'est-à-dire le langage dans son humanité irréductible, que si l'on entend à travers la parole extérieure la parole intérieure qu'elle recèle.

Ce que veut dire la distinction entre la parole intérieure et la parole extérieure, c'est qu'il y a toujours une tension entre ce que nous voulons dire et tout ce qui est dit et entendu. Le langage ne peut jamais être réduit à ce qui est énoncé dans les déclarations propositionnelles. Il y a toujours des présuppositions, des motivations, et des conditions qui demeurent non-dites, mais qui doivent néanmoins être entendues si nous souhaitons comprendre la parole extérieure correctement. Comprendre le langage selon l'herméneutique, c'est reconduire ce qui est dit à ce que l'on souhaite dire. Cependant, cette parole intérieure ne peut pas plus être conçue comme quelque chose qui « pré- » existe au langage ( dans un monde de représentations, ou dans la « pureté » du cœur humain ») que comme quelque chose (une « chose ») ou quelque discrète sphère de significations que l'on pourrait commodément distinguer de ce qui est dit. A l'inverse, il s'agit plutôt de l'âme ou de « l'esprit » qui ne cesse jamais de nourrir l'ensemble des énoncés humains et constitue sa profondeur. En aucun cas il ne s'agit de quelque chose que l'on peut atteindre une fois pour toutes, mais une source infinie de questionnement et de dialogue.

L'intérêt porté au langage qui a dominé la philosophie pendant ces dernières décennies était moins une focalisation sur le langage lui-même que sur sa prétendue nature propositionnelle. Il se pourrait en effet que les propositions et les déclarations soient des entités beaucoup plus abstraites que ce que l'on croit en général. Et en dépit du fait que l'on puisse voir dans les déclarations et les propositions des entités auto-suffisantes (« S est P, x est une fonction de y, et cela est tout »), il y a, peut-être, autre chose que « cela ». En effet, il y

---

<sup>37</sup> *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Armin, Leipzig, 1903, II, p. 135 ; Karlheinz Hülsner, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1987, vol. II, p. 582 (fr. 528-529).

a plus à dire que ce que l'on peut rencontrer dans une seule proposition, ou même dans les explications qu'elle peut recevoir. La proposition est toujours scellée ou enchâssée, voire empêtrée, dans une situation. Elle émerge d'un contexte, répond à une question, à un doute ou une provocation. En bref, le langage ne peut pas être compris sans prendre en compte ce que le langage signifie, ce qu'il véhicule, et ce qui le rend humain. (entendons la parole intérieure). Les termes que nous balbutions ne sont que cela, un balbutiement éloquent. Les mots que nous utilisons sont ceux qui parviennent à nos lèvres, où à nos doigts lorsque nous écrivons. Nous ne sommes pas réellement les auteurs de ces mots. Ils nous viennent spontanément. C'est la raison pour laquelle aucune sphère psychologique que ce soit, aucune *mens auctoris* bien délimitée<sup>38</sup>, n'est impliquée dans l'idée de la parole intérieure comprise comme le but constant de la quête herméneutique. De plus, d'autres peuvent trouver mieux que nous ce que nous avons à dire, ou alors avec des mots moins indigents. C'est souvent dans le dialogue avec les autres ou avec nous-mêmes (dans le dialogue intérieur que Platon appelle « pensée »), que nous trouvons des expressions pour tout ce qu'il y a à dire, pour faire entendre la parole intérieure qui espère être entendue derrière n'importe quel mot.

La tâche de l'herméneutique, de Platon à notre temps, est de préserver ce sens vrai de la parole, la parole écrite ou parlée, en la reliant à son intention, sa signification originelle, sa portée ou son envergure, et son contexte. Dans la mesure où Platon était sensible à cette tâche, qui est centrale à son effort dialogique, socratique, il peut légitimement être considéré comme le père de l'herméneutique telle que nous la connaissons. Ce n'est peut-être pas une coïncidence s'il fut le premier à utiliser la notion d'ἑρμηνευτικῆ. S'il est vrai, comme l'écrit Whitehead, que « la plus sûre caractérisation de la tradition philosophique européenne est qu'elle se résume en une série de notes en bas de page du texte de Platon »<sup>39</sup>, alors une autre note doit être ajoutée : le développement de l'herméneutique – en tant que qu'elle se consacre à l'écart criant qu'il y a entre la parole extérieure et la parole intérieure – est également une note en bas de page au texte de Platon qui parle de la tragique insuffisance du *logos*.

---

<sup>38</sup> Je dois cette précision indispensable à l'excellent commentaire par le Professeur Christopher Smith d'une première version de cette étude. Je suis pleinement d'accord avec lui lorsqu'il établit que le locuteur se trouve plus ou moins au cas datif dès lors qu'il parle. Cela rend compte du manque de satisfaction que nous pouvons ressentir envers nos propres mots : ils font allusion au dire recherché, sans toutefois l'épuiser totalement. Ce combat avec le langage est ainsi un combat avec nous-mêmes, avec notre propre auto-compréhension. Ce combat forme le cœur de la parole intérieure.

<sup>39</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1929, p. 63.