



## Réponses de l'Auteur. De quelques variations sur un thème séculaire

Claude Panaccio

Volume 57, numéro 2, juin 2001

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

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401350ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401350ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Panaccio, C. (2001). Réponses de l'Auteur. De quelques variations sur un thème séculaire. *Laval théologique et philosophique*, 57(2), 261–276.  
<https://doi.org/10.7202/401350ar>

## RÉPONSES DE L'AUTEUR\*

### DE QUELQUES VARIATIONS SUR UN THÈME SÉCULAIRE

Claude Panaccio

Département de philosophie  
Université du Québec à Trois-Rivières

*RÉSUMÉ* : Cet article répond aux questions soulevées par Claude Lafleur, Martin Achard, Paul-Hubert Poirier, David Piché et Marie-Andrée Ricard au sujet du livre de l'auteur, *Le discours intérieur* (1999). Y sont successivement abordés : la méthodologie de l'entreprise historique en philosophie (avec référence aux idées d'Alain de Libera à ce sujet), le traitement du logos endiathetos chez les Stoïciens, chez Philon d'Alexandrie et chez Irénée de Lyon, les rapports de la philosophie et de la théologie dans la scolastique médiévale, et ceux de l'herméneutique avec la théorie augustinienne du verbe intérieur.

*ABSTRACT* : This paper replies to questions raised by Claude Lafleur, Martin Achard, Paul-Hubert Poirier, David Piché and Marie-Andrée Ricard about the author's book, *Le discours intérieur* (1999). The following points are discussed : the methods of historical work in philosophy (with reference to Alain de Libera's ideas on the subject), the treatment of the notion of logos endiathetos in Stoic thought, in Philo of Alexandria and in Irenaeus of Lyon, the relations between philosophy and theology in medieval Scholasticism, and those of hermeneutics with Augustine's understanding of the inner word.

---

La recherche intellectuelle, surtout en philosophie, est affaire de discussion. Il y a des cas, bien entendu, où un auteur peut, comme en mathématiques, apporter seul une preuve décisive de quelque thèse ou théorème, ou produire une découverte significative — l'identification d'un nouvel insecte, l'observation d'une étoile inconnue, l'attribution d'un manuscrit... —, mais c'est l'exception. Le progrès intellectuel — car il y a bien une telle chose — naît en général du choc des échanges, du croisement des perspectives et du contact des arguments. Dans un domaine comme l'histoire de la philosophie, qui nous intéresse plus spécialement ici, les débats entre chercheurs ne tiennent pas — ou pas seulement — au plaisir de tourner ; ils sont la condition même de la discipline. Puisqu'il s'agissait pour moi, dans *Le discours intérieur*, de proposer non pas tant des résultats ponctuels qu'une compréhension

---

\* Ces réponses ont été rédigées après la table ronde du 4 décembre 2000. J'y reprends les réactions que j'ai spontanément exprimées sur place, mais en les étayant de nombreuses considérations nouvelles que les limites de temps n'auraient pas alors autorisées.

synthétique et documentée de l'histoire d'un thème sur une longue durée, l'entreprise ne saurait prendre son sens, *après coup*, que dans les dialogues qu'elle peut stimuler et les reprises, les prolongements ou les rectifications qu'elle peut inspirer. C'est pourquoi je suis si reconnaissant à la Faculté de philosophie, à l'Institut d'études anciennes et au Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de l'Université Laval d'avoir rendu possible la présente discussion, à Claude Lafleur, en particulier, de l'avoir organisée, et à tous les participants de l'avoir nourrie de leurs réflexions et de leur érudition. Je réagirai brièvement, dans ce qui suit, à chacune de leurs interventions.

## I. SUR LES MÉTHODES EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. RÉPONSE À CLAUDE LAFLEUR

Claude Lafleur replace l'entreprise de mon livre dans le contexte de la discussion méthodologique que je poursuis depuis quelques années avec le médiéviste français Alain de Libera<sup>1</sup> ; et il a en cela tout à fait raison : bien que ce ne fût pas son intention originale, l'ouvrage peut légitimement être vu comme une sorte de riposte positive à l'étude magistrale de Libera parue au Seuil en 1996, *La querelle des universaux*<sup>2</sup>. Les deux livres, publiés dans la même collection à trois ans d'intervalle, couvrent à peu près, sur des sujets distincts mais interreliés, la même très longue période, comme le remarque Lafleur, et, par-delà les divergences théoriques affichées dans nos écrits « métahistoriques », éprouvent dans l'exercice nos présuppositions respectives, à Libera et à moi-même, quant à la nature du travail historique en philosophie.

Alors que Libera caractérise son objet d'étude par l'expression foucauldienne d'« *épistèmè* » — récemment relayée dans son œuvre par celle, plus descriptive, de « complexe questions-réponses » ou « CQR » —, j'ai voulu pour ma part faire l'histoire d'un *thème*. J'entends ce mot en un sens proche de celui qu'on utilise en musique. Qu'est-ce en effet qu'un thème musical, sinon une certaine série de notes — une mélodie — qui se répète, parfois sous divers modes, au sein d'une séquence plus englobante et qui lui confère, en grande partie, son unité ? J'ai voulu étudier, dans le domaine de l'histoire des idées, quelque chose de semblable : l'occurrence et la répétition, dans un corpus très étalé, d'expressions linguistiques reconnaissables évoquant d'un côté l'ordre du discours ou du langage, et de l'autre l'intériorité ou le

- 
1. Qu'on me permette, au sujet de cette discussion, d'ajouter au dossier bibliographique fourni par Claude Lafleur quatre autres pièces récentes : P. ENGEL, « Retour aval », *Les Études philosophiques*, octobre-décembre 1999, p. 453-463 ; A. DE LIBERA, « Le relativisme historique : théorie des "complexes questions-réponses" et "traçabilité" », *Les Études philosophiques*, octobre-décembre 1999, p. 479-494 (ces deux textes dans un numéro thématique de la revue en question dirigé par J.-F. COURTINE sur le thème « La philosophie et ses histoires ») ; C. PANACCIO, « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », dans *Précis de philosophie analytique*, sous la dir. de P. ENGEL, Paris, PUF, 2000, p. 325-344, et « La geste de l'universel et l'insistance des problèmes », dans *Actes du XXVII<sup>e</sup> Congrès de l'ASPLF : La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, sous la dir. de L. LANGLOIS et J.-M. NARBONNE, Paris, Vrin et Québec, PUL, 2000, p. 234-241.
  2. Le dernier texte coté à la note précédente est, par ailleurs, une discussion critique plus directe de l'ouvrage en question.

mental, des expressions comme « *logos endiathetos* » en grec ou « *oratio mentalis* » en latin — j'en ai repéré au moins 36 différentes dans les textes qui m'ont intéressé<sup>3</sup>. J'ai voulu montrer qu'il y a, entre la grande période de la philosophie grecque, celle de Platon et d'Aristote, et la grande période de la philosophie médiévale, celle qui va de 1250 à 1350 environ — l'époque des Thomas d'Aquin, Bonaventure, Roger Bacon, Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham ou Jean Buridan —, une véritable *histoire* de ce thème, une histoire, je veux dire, de sa transmission et de ses variations à travers les problématiques, au demeurant très variées, dans lesquelles, il a été mis à contribution ; une histoire qui, malgré sa richesse et sa diversité, présente au total suffisamment d'unité pour qu'il soit éclairant et instructif, sur le plan philosophique comme sur le plan historique, d'en faire le récit et la synthèse.

La présupposition de fond de cette approche est nominaliste. Je ne vois au départ dans l'histoire des idées qu'une dispersion d'événements singuliers : des personnes en tels lieux à tels moments ont prononcé ou écrit tels ou tels mots, telles ou telles phrases. Mais cette vertigineuse pluralité d'occurrences se prête, comme toutes les autres choses du monde, à des regroupements qui, pour dépendre des intérêts et des objectifs du chercheur, ne sont pas pour autant arbitraires. Ils tiennent, dans le cas présent, à la continuité réelle des filières de transmission depuis Platon et Aristote jusqu'à la scolastique tardive (en passant par les Pères de l'Église, les écoles néoplatoniciennes, les centres musulmans et les monastères chrétiens), mais aussi à des parentés de *contenus* et de *références* qui nous autorisent encore aujourd'hui à retrouver dans ce fourmillement d'occurrences textuelles les éléments d'une discussion très riche sur des sujets qui intéressent toujours les philosophes d'aujourd'hui, comme la compositionnalité des pensées, l'intentionnalité des concepts et l'universalité (ou non) du langage mental.

Alain de Libera, dans ses travaux des 10 dernières années, a continuellement insisté, avec beaucoup de pertinence, sur l'unité que confèrent à la philosophie de cette longue période la continuité de transmission textuelle que je viens d'évoquer et la persistance, au fil de ces 20 siècles environ, de l'autorité de Platon et d'Aristote, habilement repensée à l'occasion par un Alexandre d'Aphrodise ou un Avicenne. Je l'ai souvent dit, je n'ai rien à reprocher à cette perspective dans son principe. Mais j'ai voulu plaider pour l'ouverture à d'autres dimensions, à d'autres approches en histoire de la philosophie. Dans *Les mots, les concepts et les choses*, mon entreprise a été d'explorer — et d'exploiter — le nominalisme de Guillaume d'Ockham du point de vue de son intérêt philosophique aujourd'hui. Comme le rappelle Lafleur, je n'y faisais l'histoire de rien, au sens précis où je ne m'y attardais guère à la construction d'un *récit* génétique et explicatif. Mais j'y œuvrais néanmoins en historien de la philosophie en un sens tout à fait courant de l'expression, dans la mesure où j'essayais d'approfondir, sur la base d'une étude minutieuse des textes disponibles, une doctrine importante du passé<sup>4</sup>. Dans *Le discours intérieur*, j'ai voulu aller beaucoup plus loin

3. Cf. *Le discours intérieur*, p. 306-307, où ces « trente-six figures » sont énumérées.

4. Voir à ce sujet ma réponse à D. LEYDET dans *La philosophie et son histoire*, sous la direction de G. BOSS, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 302.

dans le sens de l'étude historique. La perspective, ici, est bel et bien diachronique : j'essaie d'y retracer, avec toutes les mises en contexte nécessaires, le cheminement d'un thème à travers les siècles. Il m'a fallu, pour cela, reconnaître l'importance de prendre en considération ces *traditions* textuelles que Libera et bien d'autres ont, depuis longtemps, voulu dégager ; et je pense, de fait, avoir contribué, à ma modeste manière, à en démêler quelque peu l'écheveau.

Là où je vois une différence significative entre mon travail et celui d'Alain de Libera dans *La querelle des universaux* et dans *L'art des généralités*, c'est qu'il m'a paru éclairant *en histoire de la philosophie même* d'examiner l'évolution des doctrines du passé à partir de certaines préoccupations typiques de la philosophie récente et de poser, à l'occasion, aux Grecs ou aux médiévaux *des questions qu'ils n'avaient pas explicitement soulevées eux-mêmes*. J'ai essayé de montrer, par exemple, que la question de la compositionnalité des pensées (de quelle façon au juste les conditions de vérité des propositions mentales dépendent-elles des propriétés sémantiques de leurs constituants conceptuels ?) pouvait *légitimement* être adressée à Aristote, bien qu'il ne s'en soit apparemment pas soucié lui-même. Et j'ai soulevé, à propos de Platon, d'Aristote, de Philon d'Alexandrie et de toute la tradition grecque jusqu'à Porphyre, la question de savoir si le discours intérieur dont il y est question devait appartenir, dans ces théories, à des langues particulières de communication ou s'il devait s'agir, au contraire, d'un médium universel pour la réflexion intérieure, bien qu'aucun d'eux n'ait jamais explicitement discuté ce problème. Mon principe est simple : *les théories, même celles du passé, ont des conséquences logiques*. Leurs tenants sont engagés de par leur adhésion même, envers certaines positions sur des questions qu'ils n'ont pourtant jamais envisagées. Et je tiens qu'il est parfois éclairant, en histoire de la philosophie, d'explorer ces conséquences et de suivre l'histoire de leur occultation ou de leur reconnaissance. Comme, cependant, les conséquences d'une théorie donnée (couplée à des considérations de bon sens sur le monde environnant) sont potentiellement infinies, la sélection de celles qu'il est intéressant d'examiner à un moment donné peut très légitimement dépendre des intérêts philosophiques du chercheur lui-même, de son milieu et de son époque.

On a le droit de présumer, en outre, que les théories du passé, comme les nôtres, étaient affectées, de multiples façons — et parfois à l'insu de leurs auteurs —, par des phénomènes extrathéoriques qui nous occupent encore, et non seulement par les traditions textuelles auxquelles elles appartenaient. Pour le thème qui m'a retenu, je pense surtout à des phénomènes d'ambiguïté, de compositionnalité, de référence, de traduction, de validité logique, etc. Et il peut bien être approprié pour l'historien-philosophe de scruter, dans la diachronie, les rapports entre les théories et les phénomènes en question.

Bref, ma principale divergence avec Alain de Libera concerne, je l'ai dit ailleurs, l'impérialisme de sa méthode, l'exclusivité qu'il voudrait lui voir reconnaître dans le domaine de l'histoire de la pensée. L'étude de ce qu'il appelle les « complexes questions-réponses » est fructueuse, nul n'en doute, et même indispensable, mais elle est loin de couvrir tout le champ de ce qui est légitime pour l'historien de la philosophie.

Quant à savoir si ma propre approche ne m'amènerait pas à négliger indûment dans les doctrines du passé l'une ou l'autre de leur dimension cruciale lorsque celle-ci est trop étrangère au type de philosophie contemporaine dont je pars, j'espère bien que non, dans les cas, du moins, où cette dimension serait effectivement pertinente pour ma propre enquête. Claude Lafleur m'interroge à ce sujet sur l'inscription théologique de la pensée d'Ockham qui, remarque-t-il à juste titre, ne joue pas grand rôle dans le chapitre que j'ai consacré à cet auteur. Je ne saurais nier, bien entendu, que le *Venerabilis inceptor* ait été théologien, jusqu'au cœur même de ses préoccupations intellectuelles. Cette dimension de sa pensée a été étudiée en détails dans quelques travaux récents<sup>5</sup>. Si je n'ai pas cru bon d'y revenir — contrairement à ce que j'ai fait pour d'autres auteurs comme Philon d'Alexandrie, Irénée de Lyon ou saint Augustin —, c'est que ça ne m'a pas paru essentiel pour le développement, chez Ockham, de l'idée de langage mental. Certes, je l'ai souligné (p. 317), le spiritualisme religieux a dû jouer, dans la doctrine d'Ockham, le rôle d'une présupposition déterminante, qui en explique d'ailleurs en bonne partie le succès dans le contexte du XIV<sup>e</sup> siècle. Mais les problèmes principaux que la doctrine en question avait pour mission d'élucider, à ses propres yeux, n'étaient plus, comme chez Augustin ou Thomas d'Aquin, ceux de la théologie trinitaire, mais ceux de l'objet du savoir et du statut de la pensée humaine dans le cadre d'une ontologie nominaliste. Que cette ontologie ait été elle-même motivée dans l'esprit d'Ockham par des préoccupations théologiques relatives à la toute-puissance divine, cela est bien connu, mais d'une pertinence fort indirecte pour mon propos ; j'y reviendrai à la section 4 ci-dessous.

L'inscription institutionnelle de la théorie médiévale du langage mental, sur laquelle Lafleur m'interroge également, pose, à vrai dire, une question plus cruciale. Sans y entrer en détails, j'ai essayé de montrer dans le livre que le phénomène le plus déterminant dans l'importance prise par le thème du discours intérieur au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle fut précisément la prédominance de la *logique* comme discipline dans l'institution universitaire de l'époque, un phénomène qui a directement provoqué et nourri, à partir de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, une réflexion épistémologique nouvelle sur le statut de cette discipline et sur son objet. C'est dans le cadre de cette discussion que le thème du langage mental s'est trouvé entièrement renouvelé vers les années 1300-1325 et qu'il s'est de la sorte détaché du complexe de préoccupations théologiques auxquelles il était surtout associé dans l'Occident chrétien depuis Augustin. Pour le thème qui nous intéresse, la logique, désormais, avait, dans l'institution universitaire, supplanté la théologie comme discipline de référence.

5. Voir notamment M.M. ADAMS, *William Ockham*, vol. II, section V : « Theology », Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1987, p. 901-1347 ; et A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

## II. SUR LE *LOGOS ENDIATHETOS* CHEZ LES STOÏCIENS. RÉPONSE À MARTIN ACHARD

Le thème du discours intérieur se rencontrait déjà chez Platon et Aristote et il a pris par la suite, dans la philosophie grecque tardive, la figure d'une distinction entre le *logos prophorikos* (le discours proféré) et le *logos endiathetos* (le discours intérieur). Cette terminologie, qui ne se trouve ni chez Platon ni chez Aristote, mais qui est dans la ligne de l'un et de l'autre, va se déposer dans le fonds commun de la philosophie des écoles grecques et, de là, se transmettre au monde latin. Le *logos endiathetos*, dans cette tradition, est la délibération privée, prélinguistique et néanmoins structurée comme un discours, visant à aboutir à quelque verdict ou conclusion, théorique ou pratique selon les cas. Cette notion et l'appellation si typique qui l'exprime se sont transmises dans toute la philosophie grecque depuis au moins le I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ jusqu'aux VII<sup>e</sup>, VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, avec, au total, peu de développements nouveaux et peu ou prou de désaccords manifestes portant sur la notion elle-même.

Martin Achard, dans son intervention, s'intéresse au cas des Stoïciens. Ma thèse principale à leur sujet, dans le livre, était négative. Contre un lieu commun de la littérature savante, j'ai soutenu, à la suite du chercheur suisse Curzio Chiesa, que la distinction terminologique du *logos prophorikos* et du *logos endiathetos* n'était pas spécialement stoïcienne. Sextus Empiricus et Porphyre, certes, nous apprennent qu'elle était acceptée par cette école<sup>6</sup>, mais rien ne laisse croire qu'elle en ait été l'apanage ni qu'elle s'y soit vu accorder une importance plus grande que chez les Platoniciens, notamment, ou chez les Péripatéticiens, bien au contraire.

À partir de là, j'avais avancé, malgré l'absence de textes stoïciens disponibles à ce sujet, deux hypothèses positives plus précises quant à la place qu'avait dû occuper cette notion de *logos endiathetos* dans le stoïcisme. J'ai supposé, premièrement, que le *logos endiathetos* devait y correspondre à la succession structurée des impressions psychiques rationnelles par lesquelles l'esprit humain serait censé appréhender les contenus intelligibles (ou *lekta*) ; et que ce discours intérieur, deuxièmement, ne devait appartenir, chez les Stoïciens pas plus que dans les autres écoles grecques, à quelque langue particulière de communication. Les recherches de Martin Achard le conduisent dans les deux cas à confirmer ces hypothèses, ce dont je ne puis que me réjouir. Je n'ajouterai à cela que deux remarques.

D'abord, il faut prendre garde que la difficulté originale signalée par Achard au sujet de ma première hypothèse tient à l'incompatibilité qu'il voit entre l'appréhension et la production des intelligibles. Son raisonnement est le suivant : si l'esprit, pour les Stoïciens, produisait les *lekta*, comme le pensent divers commentateurs, alors il ne les appréhenderait pas (contrairement à ce que j'ai imaginé). Mais cette incompatibilité ne va pas de soi, comme nous le montre, une quinzaine de siècles plus tard, le cas de Thomas d'Aquin. Pour l'Aquinat, en effet, le concept qui est, comme le

---

6. Voir à ce sujet les textes cités dans *Le discours intérieur*, p. 56-57.

*lekton* stoïcien, une entité purement intelligible n'ayant d'autre existence que d'être pensée, est *engendré* par l'esprit, il est *conçu* (au sens où une mère conçoit un enfant) et il est, par conséquent, le produit de l'intellect, son rejeton ; mais il en est aussi, du même coup, l'objet premier, l'*intellectum*, cela même qui est intelligé — et donc, en un sens, « appréhendé<sup>7</sup> ». Je ne veux pas dire que Thomas ait été stoïcien sur ce point, mais la comparaison montre à tout le moins qu'il ne faut pas exclure *a priori* d'accorder à l'objet d'intellection le double statut d'être à la fois produit par l'esprit et appréhendé par lui.

L'important, pour mon hypothèse, est que, dans un cas comme dans l'autre, la séquence des actes mentaux (dans le vocabulaire des médiévaux) ou des impressions psychiques rationnelles (dans celui des Stoïciens) doit bien être isomorphe à celle de ses produits ou de ses objets intelligibles. Si un *lekton* propositionnel comme « le cheval est un mammifère » a une complexité interne, ainsi que l'admettaient les Stoïciens, ses différents constituants doivent être, d'une façon ou d'une autre, les corrélats de visées intentionnelles distinctes mais articulées entre elles en une séquence mentale de même complexité. Et c'est pourquoi je m'accorde avec Achard que « pour les Stoïciens, la *mimêsis* n'était pas qu'une façon de parler ».

Deuxième remarque. La démarche d'Achard le conduit à un résultat tout à fait remarquable pour mon enquête, et qui m'avait néanmoins échappé : il est vraisemblable qu'il y ait eu, chez les Stoïciens, un début de grammaticalisation du discours intérieur. Deux oppositions grammaticales, notamment, celle des cas (c'est-à-dire des fonctions syntaxiques) et celle des temps de verbe, semblent avoir, à leurs yeux, caractérisé les *lekta* eux-mêmes, et sans doute, par voie de conséquence, le *logos endiathetos*. Comme le remarque Achard, cela n'implique pas que ce dernier dût être, dans chaque situation particulière, identifié à un discours appartenant à une langue de communication donnée comme le grec ou le français. Mais c'est tout de même un début très significatif de transposition des catégories grammaticales à l'analyse de la pensée pure. Pour autant que je puisse voir, l'approche ne paraît pas avoir eu de suite avant l'époque d'Ockham — et de façon, du reste, tout à fait indépendante et beaucoup plus systématique —, mais si l'hypothèse, encore quelque peu indirecte, se confirmait, elle ajouterait, à n'en pas douter, un épisode important à l'histoire que j'ai voulu retracer.

### III. DE PHILON D'ALEXANDRIE À IRÉNÉE DE LYON. RÉPONSE À PAUL-HUBERT POIRIER

À partir au moins du 1<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ, l'idée philosophique grecque du *logos endiathetos* fut mise à contribution dans certains milieux religieux nourris de judaïsme pour tout un éventail de réflexions et de comparaisons à caractère spiritua-liste et théologique. Parmi les écrits qui nous restent, cela commence avec le grand

7. Voir, par exemple, à ce propos : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, IV, 11, trad. fr. par D. MOREAU, Paris, GF Flammarion (GF n° 1048), 1999, p. 105-118. J'ai exposé plus en détail cette théorie au chapitre 6 du livre ici discuté.



intellectuel juif Philon d'Alexandrie au I<sup>er</sup> siècle, pour se poursuivre dans la tradition patristique et gnostique d'Asie Mineure aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. C'est à partir de cette littérature théologique grecque que l'idée du *logos* intérieur rejoindra le monde romain, où elle sera reprise en grandes pompes, au V<sup>e</sup> siècle, par Augustin dans son *De Trinitate* sous la figure du verbe mental, le *verbum cordis*, si présent par la suite dans toute la théologie médiévale.

Paul-Hubert Poirier concentre ses remarques sur deux auteurs surtout, qui m'ont particulièrement intéressé dans cette histoire : Philon d'Alexandrie et Irénée de Lyon. Je suis rassuré de voir que, pour l'essentiel, sa lecture rejoint la mienne dans les deux cas.

S'arrêtant, cependant, sur un passage des *Questions sur la Genèse* (V, 96) de Philon d'Alexandrie, que j'avais retraduit à partir de la version latine réalisée par J.-B. Aucher au XIX<sup>e</sup> siècle, il recommande d'en revenir plutôt à la traduction française de Charles Mercier faite sur l'arménien (l'original grec étant aujourd'hui perdu). Le passage en question compte deux phrases, l'une portant sur le discours extérieur et l'autre sur le discours intérieur, et identifie pour chacun les unités qui le composent. Ma préférence pour la version d'Aucher tenait à la première de ces deux phrases : le discours extérieur, dit Philon, s'exprime « par des noms et des mots » selon Charles Mercier, alors que le texte latin dit « *per nomina verbaque* », « par des noms et des verbes », ce qui me paraît beaucoup plus plausible. Mon intention, en citant ce texte, était de montrer que les catégories grammaticales de nom et de verbe s'appliquent en propre, pour Philon, au discours extérieur et non au *logos endiathetos*, un point qui me semble encore correct, et que Poirier, d'ailleurs, ne conteste pas. Sa réserve à l'endroit de la version Aucher porte plutôt sur la seconde phrase, celle qui a trait au discours intérieur ; et je ne puis là-dessus que lui donner raison, en le remerciant vivement de cette contribution.

Ce que la correction fait apparaître, en effet, comme le remarque Poirier, c'est que si le *logos endiathetos* ne s'analyse pas en catégories grammaticales, il paraît néanmoins « se décomposer en éléments que l'on pourrait qualifier de "noétiques" ». Cela tend à confirmer que la notion de *logos endiathetos* chez Philon d'Alexandrie est exactement celle que l'on retrouve ailleurs dans la tradition philosophique grecque, celle d'une séquence intellectuelle à la fois prélinguistique et structurée comme un discours.

La deuxième observation de Paul-Hubert Poirier concerne une très belle théorie des cinq « mouvements » de l'esprit que l'on retrouve mentionnée chez de nombreux auteurs à travers les siècles, depuis l'évêque Irénée de Lyon au II<sup>e</sup> siècle jusqu'à Thomas d'Aquin au XIII<sup>e</sup>, en passant par Maxime le Confesseur, Jean Damascène, et toute une pléiade de textes gnostiques, et dans laquelle la notion de *logos endiathetos* figure parfois. J'avais essayé, dans mes recherches préparatoires, d'en identifier l'origine, mais sans succès. Le texte le plus ancien que je connaissais à l'évoquer était le traité *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon et c'est cette version surtout que j'ai présentée dans mon livre, tout en maintenant qu'Irénée n'en était certainement pas

l'inventeur<sup>8</sup>. Poirier, sur ce dernier point, non seulement s'accorde avec moi, mais je dirais même qu'il le *prouve* (si du moins sa chronologie est exacte, ce que je ne suis pas en mesure de vérifier), en faisant état d'un écrit gnostique antérieur au traité d'Irénée, l'*Eugnoste*, édité en 2000 par sa collaboratrice Anne Pasquier dans le cadre du vaste projet d'édition de la « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », dont il est le directeur. Cette nouvelle pièce au dossier constitue donc un apport de toute première importance à l'histoire que j'ai esquissée.

Fort de cette découverte, Poirier remet en cause — non sans prudence, d'ailleurs — l'hypothèse que je favorisais quant à la source d'Irénée de Lyon. J'avais avancé, à ce propos, le nom de Justin, dont on sait qu'Irénée utilisa beaucoup le traité *Contre toutes les hérésies*, aujourd'hui perdu. Poirier rappelle, à juste titre, qu'aucune indication positive ne permet de croire que Justin ait parlé, lui, de ces cinq mouvements de l'esprit, et il lui paraît plus probable, dans ces conditions, qu'Irénée en ait emprunté l'idée à l'un ou l'autre des textes gnostiques qu'il s'emploie, par ailleurs, à critiquer. Mes objections à cette hypothèse, cependant, demeurent entières : d'abord, Irénée n'attribue pas aux gnostiques l'énumération des cinq mouvements alors qu'il le fait très explicitement pour d'autres listes apparentées ; et surtout, il paraît endosser sans réserve la théorie en question comme étant de la bonne psychologie, alors qu'en général, il se méfie comme de la peste de tout ce qui vient de ses adversaires gnostiques<sup>9</sup>. C'est ce dernier point qui m'avait fait pencher pour une source chrétienne en laquelle Irénée avait toute confiance *sur le plan philosophique*, et Justin, certainement, est l'auteur qui satisfait le mieux cette description. La liste d'Irénée, ajouterai-je, ne correspond pas exactement à celle de l'*Eugnoste*<sup>10</sup>.

Que Justin fût à ce sujet la source d'Irénée reste évidemment très spéculatif et je n'y vois rien d'autre, à ce stade-ci, qu'une conjecture attrayante. Mais, il me faut le préciser, je n'ai jamais imaginé que Justin fût lui-même l'inventeur de la théorie des cinq mouvements de l'esprit ; et Poirier, certainement, ne pense pas non plus qu'elle apparaisse pour la première fois dans l'*Eugnoste*, même si c'est, pour le moment, le texte le plus ancien que nous connaissions à en faire état. Il s'agit, en réalité, d'une théorie *philosophique*, qui a dû voir le jour dans quelque école grecque, peut-être platonicienne. J'ai évoqué, dans *Le discours intérieur*, la possibilité qu'une école platonicienne d'Asie Mineure à laquelle se rattachât le philosophe Albinos vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, ait joué un rôle déterminant dans le regain d'intérêt que connut alors la distinction déjà classique entre *logos prophorikos* et *logos endiathetos*<sup>11</sup>. Comme les chemins de Justin, d'Irénée et de cet Albinos précisément se croisèrent à cette époque (dans la région de Smyrne), il y a sans doute là une piste à explorer pour retracer, si la chose est encore possible, les antécédents de cette théorie des cinq

8. *Le discours intérieur*, p. 84-90.

9. *Ibid.*, p. 87-88.

10. La terminologie d'Irénée, en effet — reconstituée à partir de versions latines et arméniennes postérieures — donne : *ennoia* – *enthumésis* – *phronésis* – *boulê* (?) – *dialogismos* (aussi appelé *logos endiathetos*) ; tandis que Poirier attribue à l'*Eugnoste* une liste légèrement différente (plus proche de celle qu'on retrouvera beaucoup plus tard chez Maxime le Confesseur) : *nous* – *ennoia* – *enthumésis* – *phronésis* – *logismos*.

11. *Le discours intérieur*, p. 77-78.

mouvements de l'esprit qui paraît, de plus en plus, avoir occupé une place de choix aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Mais l'état de nos connaissances à ce sujet reste douloureusement fragmentaire...

#### IV. SCOLASTIQUE MÉDIÉVALE ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT. RÉPONSE À DAVID PICHÉ

Du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, l'idée augustinienne du verbe mental connut un énorme succès parmi les théologiens et leur servit, comme chez l'évêque d'Hippone, à apprivoiser le mystère trinitaire tout en contribuant à la compréhension de l'esprit humain et de ses opérations cognitives. David Piché m'adresse au sujet de cette conjonction assez curieuse de théologie et de philosophie trois questions à la fois amples et précises, liée chacune à un « épisode » distinctif de l'histoire de la scolastique médiévale, et qui visent, au total, à élucider le statut de la réflexion philosophique dans le contexte théocentrique du Moyen Âge latin.

La première porte sur la distinction ternaire qui m'a occupé au chapitre 5 du *Discours intérieur*, entre le verbe proféré à l'extérieur, le verbe imaginé et le verbe mental proprement dit, qui n'est d'aucune langue. Faut-il n'y voir, demande Piché, qu'une stratégie théologique ou présentait-elle, aux yeux de ses promoteurs à partir d'Anselme au XI<sup>e</sup> siècle jusqu'à Albert le Grand au XIII<sup>e</sup>, un intérêt véritablement *philosophique* ? L'exemple, à vrai dire, est excellent pour saisir l'imbrication typique de la théologie et de la philosophie dans la pensée de cette époque. Prenons le cas d'Anselme. Le contexte d'introduction de cette distinction chez lui (au chapitre 10 du *Monologion*) est clairement théologique. Il s'interroge depuis quelques chapitres sur la création du monde par Dieu et vient de poser, au chapitre 9, qu'« avant la création de l'univers, celui-ci existait évidemment dans l'intelligence de la Nature souveraine<sup>12</sup> ». Comment cela est-il possible ? Pour le faire saisir, Anselme compare, au chapitre 10, la pensée divine à celle de l'artisan « sur le point de faire un objet propre à son art et qui se le dit en lui-même selon la conception de son esprit<sup>13</sup> ». Et c'est alors qu'il introduit la distinction ternaire en question. La démarche, donc, est tout ce qu'il y a de plus théologique. Mais, d'un autre côté, la comparaison n'aurait aucune valeur, aux yeux mêmes d'Anselme, si elle ne s'appuyait sur une compréhension philosophique adéquate du fonctionnement de l'esprit humain.

Anselme « cherche-t-il vraiment, demande Piché, à comprendre comment la pensée et le langage s'articulent chez l'homme » ? La réponse est oui, bien sûr. Sa démarche sans cela ne serait qu'imposture ! Anselme, comme Augustin, doit prendre au sérieux la psychologie qu'il veut exploiter pour mieux faire comprendre les mystères de la foi. L'usage théologique que propose Anselme de la distinction des trois verbes en l'homme *exige*, de par sa logique même, la justesse de cette distinction *sur le plan proprement philosophique*. La motivation dominante d'Anselme est bien théologique,

---

12. *Cœuvres philosophiques de saint Anselme*, trad. fr. par P. ROUSSEAU, Paris, Aubier, 1947, p. 89.

13. *Ibid.*, p. 89-90.

mais elle le conduit en cours de route à un développement philosophique autonome, qui ne doit pas, s'il doit remplir le rôle qu'on attend de lui, présupposer la thèse théologique qu'il s'agit d'éclairer, et qui doit, par conséquent, valoir par lui-même comme description des rapports entre l'esprit et le langage. Le « principe de problématisation » que Piché m'attribue est un excellent guide opérationnel pour s'orienter dans un corpus aussi vaste et aussi complexe, mais il faut éviter à tout prix de confondre les motifs qu'un auteur peut avoir pour recourir à une thèse, une théorie ou une distinction donnée et ce qui fait, à ses yeux, que cette thèse est vraie ou cette distinction adéquate.

La deuxième question de Piché appelle une réponse analogue. Y avait-il pour Thomas d'Aquin, demande-t-il, une pertinence proprement *philosophique* à distinguer le concept comme objet intelligible et l'acte d'intellection ? Ici aussi, la réponse est affirmative, et la chose, au demeurant, est encore plus nette. Thomas d'Aquin avait à cet égard des motivations théologiques et il est exact que la thématique du verbe mental apparaît surtout dans ses textes lorsqu'il entreprend de discuter la question du Verbe divin. Mais, comme pour Anselme, sa démarche théologique, telle qu'il la présente, requiert en ce domaine un détour philosophique : « Partons, autant que possible, écrit-il, de notre intellect pour parvenir à la connaissance de l'intellect divin<sup>14</sup> ». Et lorsqu'il esquisse tout de suite après, dans la *Somme contre les Gentils*, sa conception du verbe mental dans l'esprit humain, il avance, pour poser en l'homme un concept produit par l'esprit et distinct de l'espèce intelligible, une argumentation purement philosophique : l'intellect « pense indifféremment la chose, qu'elle soit absente ou présente », et il la pense « comme séparée de ses conditions matérielles », ce qu'il ne pourrait pas faire s'il n'en formait pas pour lui-même quelque représentation — que Thomas appelle ici une *intentio intellecta* ; or, puisque cette *intentio* est « comme le terme de l'opération intelligible », elle doit différer de l'espèce intelligible, qui en est, elle, le point de départ, « quoique chacune doive être considérée comme une similitude de la chose pensée »<sup>15</sup>. Quelle que soit la valeur de cet argument, il ne repose, on le voit, que sur des considérations philosophiques relatives au phénomène cognitif de l'abstraction, d'une part, et à la structure générale d'une action productive, d'autre part. Que Thomas soit conduit à ces développements par une démarche théologique n'enlève rien à la pertinence philosophique qu'il leur accorde, et qu'il *doit* leur accorder si sa démarche, telle qu'il la comprend, doit avoir quelque portée.

En ce qui concerne Guillaume d'Ockham, sur qui porte la troisième question de Piché, il est exact, comme Piché le soupçonne, que son nominalisme repose en partie sur des considérations théologiques. L'existence extramentale des universaux imposerait en effet à la toute-puissance divine une limite intolérable : Dieu ne pourrait, par exemple, annihiler entièrement un cheval en particulier sans supprimer du coup tous les autres chevaux « parce que, s'il détruisait un individu, il détruirait tout ce qui

14. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, I, 53, trad. fr. par C. MICHON, Paris, GF Flammarion (GF n° 1045), 1999, p. 267.

15. *Ibid.*, p. 267-268.

concerne l'essence de cet individu, et par conséquent il détruirait cet universel qui est en lui et dans les autres ; les autres, par conséquent, ne subsisteraient pas [...]»<sup>16</sup>. Au cœur de la pensée d'Ockham se trouve l'image — théologique assurément — d'un Dieu tout-puissant en prise directe sur chacune des réalités du monde. Mais ce n'est pas à dire que l'affirmation, si importante pour Ockham, selon laquelle « aucun universel n'est une substance existant hors de l'âme » soit une thèse *purement* théologique, ni qu'il s'agisse là d'un « postulat indémontrable ». Ockham était persuadé que l'argumentation philosophique suffisait à la démontrer, comme il ressort des développements, parfois très longs, qu'il y consacre. Si les chapitres 15 à 17 de la première partie de la *Somme de logique*, par exemple — dans lesquels il aborde directement cette question —, ne se font pas faute de recourir à l'occasion à des arguments théologiques (comme celui que j'évoquais à l'instant), l'argumentation, pour l'essentiel, repose sur des notions et des principes philosophiques, ayant trait, en particulier, à l'identité et à la contradiction. Et c'est aussi le cas de la discussion encore beaucoup plus fournie qu'il en propose dans son commentaire des *Sentences*, un ouvrage, pourtant, à vocation théologique<sup>17</sup>.

La morale à tirer des exemples qu'on vient de prendre chez Anselme, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham est qu'il faut être très prudent dans l'usage de ce que Piché appelle le principe de problématisation. Pour bien saisir une notion ou une thèse chez un auteur donné, il est de bonne méthode, certes, de se demander quel problème il voulait éclairer en y recourant. Alain de Libera, par exemple, s'inspirant de Collingwood, en fait, encore beaucoup plus que moi, la base de son approche<sup>18</sup>. Mais il ne faut pas confondre les *motivations* d'un auteur à invoquer une certaine thèse dans le cadre de sa démarche, ou les fins qu'il poursuit en le faisant, avec les *arguments* qui lui paraissent militer en faveur de la vérité de cette thèse. Quand on demande, comme le fait Piché, quelles *raisons* tel auteur avait de soutenir ceci ou cela, il faut prendre garde que le mot « raison » à cet égard est ambigu. On peut se demander quelle était alors l'intention de l'auteur, une question fort éclairante sur le plan historique à n'en pas douter ; mais on peut aussi s'interroger sur le statut théorique qu'il accordait à cette thèse et sur le genre de considérations dont elle lui semblait découler, et c'est là tout autre chose. L'usage théologique d'une certaine idée par un auteur donné ne suffit pas — fort heureusement — à en faire une idée *essentiellement* théologique, même pour cet auteur, pas plus que l'usage militaire d'une loi physique, par exemple, ne suffit à en faire une vérité essentiellement militaire.

16. GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, I, 15, trad. fr. par J. BIARD, Mauvezin, T.E.R., 2<sup>e</sup> éd., 1993, p. 52.

17. GUILLAUME D'OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, distinction 2, quest. 4-8, édité par S. BROWN et G. GÁL, *Opera theologica*, II, St-Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 1970, p. 99-292.

18. Voir, par exemple, A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, p. 624-630.

## V. L'HERMÉNEUTIQUE ET LE VERBE INTÉRIEUR. RÉPONSE À MARIE-ANDRÉE RICARD

Indépendamment l'un de l'autre, deux grands mouvements philosophiques ont réactivé, ces dernières décennies, ce que j'ai appelé le thème du discours intérieur : la philosophie analytique de l'esprit, d'une part, sous la figure du *language of thought* de Jerry Fodor<sup>19</sup> ; et l'herméneutique, d'autre part, sous celle du *Wort der Vernunft* de Hans-Georg Gadamer<sup>20</sup>. J'étais parti du premier pour ma propre recherche ; l'intervention de Marie-Andrée Ricard, aujourd'hui, m'invite à la situer par rapport au second. La chose est d'autant plus pertinente que Gadamer, contrairement à Fodor, enracine sa réflexion à ce sujet dans une référence historique précise au verbe intérieur d'Augustin et de Thomas d'Aquin et à la notion — qu'il tient pour stoïcienne — de *logos endiathetos*. L'occasion ne se prête guère de discuter ici les divergences philosophiques que Ricard croit apercevoir entre mes propres positions et celles de l'herméneutique gadamérienne<sup>21</sup>. Aussi m'en tiendrai-je à la seule dimension historique de son exposé. L'image de la pensée chrétienne du verbe intérieur qui s'en dégage me paraît déjà trompeuse, et j'essaierai brièvement de dire pourquoi.

La thèse de Gadamer, selon le compte rendu de Ricard, est que l'idée chrétienne du verbe intérieur, magistralement mise en place par Augustin et reprise ensuite par la théologie médiévale, « recèle une compréhension de l'unité intime de la pensée et du discours » qui « démentit la secondarisation du langage » et le préserve de « l'oubli dans lequel l'a plongé la pensée grecque » (*supra*, p. 256-257). Jean Grondin exprimait à peu près la même chose il y a quelques années à propos de ce qu'il appelait la « doctrine ancienne du "mot intérieur" » telle qu'elle est relue par Gadamer : « selon le jugement d'abord un peu surprenant de Gadamer, disait-il, cette doctrine stoïcienne et augustinienne représente peut-être la seule trace indiquant que l'oubli du langage n'aura pas été total dans la philosophie occidentale »<sup>22</sup>. C'est cette « interprétation », précisément, qui m'apparaît en effet assez surprenante.

Rappelons d'abord, pour ce qui est de la philosophie grecque, que la notion de *logos endiathetos* n'y fut pas du tout une « exception » (le mot est de Grondin<sup>23</sup>) qui aurait surgi chez les Stoïciens, en rupture avec la tradition dominante. Elle fut, au contraire, partagée sans écart notable par toutes les écoles grecques de philosophie à partir, au moins, du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère et, quelle que fût l'occasion exacte de son introduction (qui nous est inconnue), elle prolongeait, sans grande rupture, la pensée de Platon et, plus encore, celle d'Aristote. Si un aspect s'en était estompé en cours de route, c'est plutôt la notion platonicienne que la pensée est un « dialogue de

19. Voir, en particulier, J. FODOR, *The Language of Thought*, New York, Thomas Y. Crowell, 1975.

20. Voir surtout H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. fr. par E. SACRE, Paris, Seuil, 1976, p. 268-278.

21. Je ne me permettrai à ce sujet qu'une seule remarque : je ne vois pas où j'aurais endossé, dans *Le discours intérieur*, « l'idéal logique d'une langue univoque » (*supra*, p. 251).

22. J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 183.

23. *Ibid.*, p. 222.

l'âme avec elle-même<sup>24</sup> », une notion qui n'apparaît plus très centrale dans les textes ultérieurs où figure la terminologie du *logos endiathetos* et dont on ne voit pas, en particulier, qu'elle ait joué un rôle très important chez les Stoïciens.

Mon désaccord le plus profond, cependant, concerne la lecture d'Augustin et de la tradition qu'il a inspirée. S'il y a un auteur pour qui le langage est un « pur instrument au service de la pensée », c'est bien lui ! Qu'on se reporte à ce propos à son *De magistro*, dont la thèse centrale est que le langage fait de signes n'apprend jamais rien et n'est, dans le meilleur des cas, qu'un aide-mémoire pour évoquer ce que nous « contemplons » en nous-mêmes « dans la lumière intérieure de la vérité » (*in illa interiore luce veritatis*<sup>25</sup>). Son vocabulaire, certes, change entre le *De magistro* et le *De Trinitate* : alors qu'il réservait, dans le premier, le terme de *verbum* (parole) pour le discours extérieur fait de signes, il utilise ce même mot, à partir du *De doctrina christiana*, pour désigner aussi le mouvement intérieur de la pensée. Mais cela ne correspond pas à une quelconque réhabilitation du langage ; il ne s'agissait là pour Augustin que de s'aligner sur la version latine du Prologue de l'Évangile de Jean, où le mot « *Verbum* » servait à rendre « *Logos* » pour évoquer la pensée de Dieu (« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu [...] »<sup>26</sup>). Aux fins de développer dans le *De Trinitate* la comparaison théologique qui lui importe, il fallait bien à Augustin employer « *verbum* » pour parler de la pensée humaine comme de la pensée divine. Mais son intention, ce faisant, n'était pas du tout d'insister sur « l'unité intime de la pensée et du discours », ni sur l'aspect dialogique de la pensée humaine.

La préoccupation la plus constante d'Augustin, bien au contraire, est de démarquer avec netteté, tout au long des passages pertinents du *De Trinitate*, ce « verbe du cœur » de tout ce qui est linguistique. La distinction qu'il trace, le premier, si clairement — et qui sera fort influente au Moyen Âge — entre le verbe mental proprement dit (qui n'est d'aucune langue) et la représentation des mots dans l'imagination n'a pas d'autre visée<sup>27</sup>. Ce qu'évoque à ses yeux l'idée que la pensée intérieure soit un « verbe », c'est qu'elle est *engendrée* par l'esprit à partir du savoir déposé en lui. Là se trouve — et là seulement — la comparaison qu'Augustin juge éclairante entre la pensée et la parole. Pour le reste, le discours extérieur est de part en part « secondarisé ». La subordination du langage, ici, est totale.

Il faut prendre en considération, certes, ce que les herméneutes estiment être la nature véritable du langage. Grondin voit bien, par exemple, que « [l]a pensée du *verbum cordis* veut nous prévenir contre la tentation de tenir les signes langagiers

24. PLATON, *Sophiste*, 264a (les italiques sont de moi) ; voir aussi *Théétète*, 189a-190a. Sur cette idée platonicienne de la pensée comme dialogue, voir *Le discours intérieur*, p. 30-36.

25. AUGUSTIN, *De magistro*, XII, 40, texte latin et trad. fr. par F.J. THONNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1952 (*Œuvres de saint Augustin*, vol. 6), p. 106.

26. Sur cette évolution dans l'usage du terme « *verbum* » chez Augustin, voir *Le discours intérieur*, p. 108-118.

27. Voir, par exemple, *De Trinitate*, XV, 10-11, texte latin et trad. fr. par P. AGAËSSE, Paris, Desclée de Brouwer, 1955 (*Œuvres de saint Augustin*, vol. 16).

pour une réalité ultime et autosuffisante<sup>28</sup> ». Seulement il pense, avec Gadamer, que cela révèle la « dimension la plus essentielle » du langage, « à savoir l'inscription de tout discours dans un dialogue qui le précède autant qu'il le dépasse<sup>29</sup> ». On ne surmonte l'« oubli du langage », dans cette façon de voir, qu'en prenant conscience de sa limite fondamentale, qui est d'exprimer la pensée qui le sous-tend. Mise à part la référence à l'idée de dialogue (qui est marginale pour Augustin dans ce contexte), cela rend un son bien augustinien, il faut en convenir. Mais n'en revient-on pas ainsi à simplement donner raison à l'évêque d'Hippone dans sa *dévaluation* du langage ? Que non, répondrait Ricard, s'inspirant de Gadamer, il n'y a là nulle dévaluation, car le langage, au fond, est nécessaire pour que la pensée s'accomplisse : « Le verbe intérieur, écrit-elle, n'est pas réductible à la pensée, ni disponible à la faveur d'une réflexion en soi » (*supra*, p. 254), il ne se réalise qu'en prenant corps dans l'événement linguistique de l'énonciation. Or c'est en ce point précis que l'herméneutique récente, à son insu peut-être, rompt *radicalement* avec Augustin, pour qui, tout au contraire, la pensée intérieure — le verbe mental qui n'est d'aucune langue — est transparente à elle-même (« au dedans, lorsque nous pensons, parole et vision ne font qu'un<sup>30</sup> ») et « *antérieure* à tous les signes dans lesquels elle se traduit<sup>31</sup> ». Le langage, dans cette optique, n'est qu'un instrument, fort imparfait, du reste.

L'erreur de Gadamer, dans les pages de *Vérité et méthode* qu'il consacre à cette question, est de supposer, apparemment, que le rôle essentiel de la doctrine du verbe intérieur dans la tradition chrétienne à partir d'Augustin fut d'éclairer le mystère de l'Incarnation du Christ : l'important, dans cette optique, serait que le verbe intérieur — qui correspond au *Logos* en Dieu — fût réellement identique à la parole extérieure. Mais là n'est pas le propos principal d'Augustin dans le *De Trinitate*. L'idée du verbe intérieur y sert à apprivoiser *le mystère de la Trinité en Dieu*, beaucoup plus que celui de l'Incarnation qu'il n'évoque au passage que de manière accessoire<sup>32</sup>. Ce qu'il s'agissait de mettre en évidence, dans la comparaison théologique proposée par l'évêque d'Hippone, c'était, au premier chef, le rapport d'engendrement interne entre le Père et son Verbe intérieur. Il lui fallait insister, dès lors, sur la spiritualité de ce « verbe qui luit au dedans<sup>33</sup> » et sur son indépendance totale par rapport aux mots de la langue :

[...] quiconque désire trouver quelque ressemblance du Verbe de Dieu, écrit-il, ressemblance d'ailleurs mêlée de multiples dissemblances, ne doit pas considérer ce verbe humain qui sonne aux oreilles, ni quand nous le préférons de vive voix, ni quand nous le pensons en silence<sup>34</sup>.

28. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. 37.

29. *Ibid.*

30. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 10, 18, p. 469.

31. *Ibid.*, XV, 11, 20, p. 475 ; les italiques sont de moi (le mot latin est « *praecedit* »).

32. *Ibid.*, p. 471-472.

33. *Ibid.*, p. 471.

34. *Ibid.*, p. 473.



Toute la tradition chrétienne en sera marquée et il faudra attendre la réflexion sur la *logique*, à la fin du XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle, pour qu'un rapprochement plus étroit s'opère entre la pensée et le langage, sans qu'on en vienne, d'ailleurs, à les lier indissociablement, comme le voudrait Marie-Andrée Ricard. Le spiritualisme chrétien a continué jusqu'à la fin du Moyen Âge à traiter l'activité linguistique comme un sous-produit de la pensée pure, même lorsque celle-ci, comme chez Guillaume d'Ockham, était conçue en retour sur le modèle du langage.