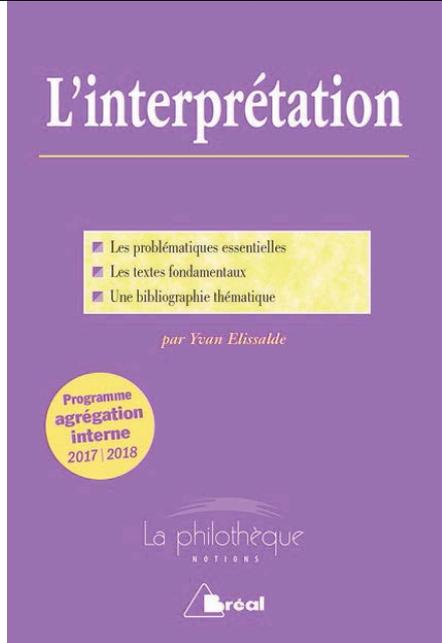


	<p>Professeur de philosophie en classes préparatoires littéraires à Périgueux. Normalien et Docteur d'Etat, spécialisé dans l'étude des notions relatives à la culture et au langage. Il publie actuellement aux éditions Bréal.</p> <p>Contacts : yvan.elissalde@gmail.com europe.education.ecole@gmail.com</p>
<p>Yvan ELISSALDE</p>	

L'INTERPRÉTATION - Éditions BRÉAL, Paris, 2017

<https://librairie.studyrama.com/produit/3943/9782749537047/Linterpretation>

	<p>Quoi de commun entre la traduction linguistique, l'exégèse d'un texte sacré, la pratique divinatoire, la jurisprudence d'un procès, l'analyse psychanalytique d'un rêve, le jeu musical ou théâtral, la compréhension finale des résultats d'une expérience scientifique, la critique littéraire, esthétique, philologique ou esthétique, le commentaire des philosophes ? La présente analyse fait le pari que la forte équivocité du mot et de l'idée d'interprétation n'est pas irréductible et que, par suite, un concept d'interprétation véritablement unifié peut être créé. Concept difficile mais passionnant, aux enjeux considérables (épistémologie, méthodologie des sciences humaines, théorie du langage et des facultés de compréhension, esthétique, droit, philosophie, herméneutique, religion), l'interprétation doit d'urgence être purgée des nombreux préjugés qui l'occulent avant d'être définie rigoureusement.</p>
--	--

L'INTERPRÉTATION

Introduction : *Fait et interprétation*

I. DÉFINITION DE L'INTERPRÉTATION

1. Revue des préjugés
2. Doutes liminaires
3. Peut-on tout interpréter ?
4. Interprétation et médiation
5. Le pouvoir des serviteurs : la critique platonicienne de l'interprétation politique

II. SENS ET INTERPRÉTATION

1. Le sens du sens
2. L'arrière-sens
3. Critique des philosophies de l'interprétation : l'immanence du sens
4. Par-delà le vrai et le faux
5. L'historicisme herméneutique

III. LES PERVERSIONS DE L'INTERPRÉTATION

1. Le paradoxe de l'obscurcissement
2. L'aliénation herméneutique
3. Interprétation homogène et interprétation hétérogène : le parasitisme herméneutique
4. L'inculture herméneutique

IV. SCIENCES HUMAINES ET INTERPRÉTATION

1. Science ou interprétation
2. Réfutation de l'interprétation en sciences naturelles
3. Signification et causalité
4. Durcissement des sciences molles et ramollissement des sciences dures
5. L'art d'interpréter

Conclusion : *Quelle est la liberté de l'interprète ?*

Introduction : *Fait et interprétation*

L'interprétation reste un concept largement incompris parce qu'indéfini. Or un concept incompris est comme une contradiction dans les termes, puisque tout l'être d'un concept consiste, justement, à être conçu. Et, en philosophie, concevoir signifie définir, qu'on considère la définition comme un discours sur l'être (dire ce qu'est une réalité), sur le sens (dire ce que signifie un mot) ou sur l'idée (dire ce qu'ont d'intellectuellement en commun toutes les espèces d'un genre abstrait). Ne pas comprendre l'interprétation, c'est donc, tout bonnement, ne pas en posséder le concept faute d'être capable de le définir, alors qu'on est persuadé du contraire parce qu'on a l'impression d'en maîtriser l'usage nominal, c'est-à-dire de savoir user du mot dans des situations verbales appropriées. Une telle illusion intellectuelle et discursive est à dénoncer en priorité, ce qui ne peut s'effectuer qu'en démontrant que, lorsqu'on parle d'interprétation, on ne sait pas ce que l'on veut dire. C'est à une telle tâche critique et purgative des usages ordinaires que nous nous emploierons dans l'introduction que voici, préalable indispensable à une reconstruction du concept, sur les ruines de la *doxa*, populaire ou savante.

Il nous suffira, pour ce faire, de nous poser la question, toute simple mais déjà piégée, de *l'opposé* de l'interprétation, couramment identifié au *fait*. Celui-ci n'est pas une interprétation mais, en même temps, est tenu pour être ce qui est interprété, à savoir l'*objet* de l'interprétation. Ce double statut est assez notable pour être examiné de près, car s'il s'avérait

que, sur ce point, la *doxa* s'égare, on en déduirait légitimement que l'idée d'interprétation est on ne peut plus confuse.

On connaît l'expression courante : « Ce n'est pas une interprétation, c'est un fait ! » Elle est en général utilisée pour protester contre autrui quand celui-ci qualifie notre propos d'interprétation alors que nous avons justement le sentiment de ne pas interpréter. L'idée de fait se définirait donc en partie par opposition à l'interprétation, et vice-versa : un fait est ce qui ne serait pas de l'ordre de la seule pensée subjective, le réel indiscutable par rapport à l'hypothèse faisant débat, le théorique, l'imaginaire, le possible. C'est une donnée de l'expérience, bien établie et sur laquelle on peut faire fond. Une interprétation, en revanche, semble relever de la pensée seule, d'une construction mentale relative à une personne. On oppose donc le fait, réputé objectif, absolu, sûr, indiscutable, objet de constat, à l'interprétation tenue pour subjective, relative, incertaine, de l'ordre du jugement discutable. Pourtant, le désaccord entre les deux locuteurs, l'un appelant « interprétation » ce que l'autre nomme « fait », devrait immédiatement nous alerter : ne montre-t-il pas qu'une ligne de démarcation entre les deux notions n'a rien de clair ni d'évident ? Si leur opposition est aussi nette qu'on le croit, comment pourrait-on hésiter entre les deux au moment d'user de leurs noms ? Comment, dans l'application de ces notions, pourrait-on prendre une interprétation pour un fait (par exemple, l'infériorité de la femme dans les civilisations inégalitaires) et réciproquement, un fait pour une interprétation (par exemple, l'évolution des espèces contestée par ses adversaires religieux ?). Le phénomène de leur confusion ne serait pas possible car, redisons-le, le fait se présente comme l'objet de l'interprétation, celle-ci consistant alors à donner un sens au fait, le mettre en forme signifiante. Comment opposer la matière de l'interprétation à l'acte d'interpréter ? Toute interprétation n'est-elle pas interprétation de quelque chose, ce quelque chose étant justement un fait ? C'est dire si on ne peut en rester à une relation d'opposition qui concernerait deux contraires s'excluant l'un l'autre.

On doit sans doute à la science cette opposition problématique. C'est elle, en effet, qui distingue faits et interprétation des faits, distinction nécessaire à sa méthode, laquelle pourrait aisément se laisser décomposer en deux étapes principales, le moment de la collecte des données de l'expérience – c'est-à-dire de l'établissement des faits – et celui de la théorisation de ces données par hypothèse – c'est-à-dire de leur analyse interprétative. Les scientifiques ont ainsi pu penser que les faits étaient une donnée empirique « pure » ou « brute », saisie dans une intuition sensible (la perception, l'observation avant ou après expérimentation), fait brut qui devient ensuite ce qu'ils nomment un « fait scientifique » par « dégrossissage » intellectuel : un fait mesuré, corrigé, enregistré, énoncé dans un langage rigoureux (mathématique notamment), mis en rapport avec d'autres faits, lois et théories. Le fait scientifique perdrait alors sa « brutalité », comme les briques mises en forme et agencées dans un mur selon un plan de construction¹.

On pourrait donc, à la rigueur, opposer le fait brut à l'interprétation scientifique par quoi l'intelligence l'établit, mais il devient dès lors impossible d'opposer fait scientifique et interprétation, puisque le fait scientifique serait, par définition, le fait interprété. C'est ainsi que l'entend, par exemple, l'historien qui a pour tâche d'établir et de comprendre les faits historiques. L. Febvre, décrivant la méthode de l'historien, écrit : « Les faits, ces faits devant lesquels on nous somme si souvent de nous incliner dévotieusement, nous savons que ce sont autant d'abstractions et que pour les déterminer, il faut recourir aux témoignages les plus divers et quelques fois les plus contradictoires, entre qui nous choisissons nécessairement. De sorte que cette collection de faits qu'on nous présente si souvent comme des faits bruts qui composeraient automatiquement l'histoire, nous savons qu'elle a elle-même une histoire, et que c'est celle des progrès de la conscience des historiens. Si bien que, **pour** accepter la leçon

des faits, nous sommes en droit qu'on nous associe d'abord au travail critique qui a préparé l'enchaînement de ces faits dans l'esprit de celui qui les invoque² ».

L'auteur rejette une conception naïve de l'histoire, celle qui en ferait une accumulation passive et indubitable de faits bruts, sans travail de mise en forme, sans construction théorique faisant justement perdre aux faits leur brutalité prétendument originelle. Or, quel est donc ce travail de construction, sinon l'interprétation que les historiens successifs proposent des données à leur disposition, c'est-à-dire des sources documentaires ? Par « interprétation », il conviendrait donc d'entendre, en histoire, un effort rigoureux (car méthodique) mais sans garantie d'infailibilité (car hypothétique) de donation de sens aux archives qui ne suffisent jamais par elles-mêmes à faire comprendre les événements dont elles conservent plus ou moins fidèlement la trace. C'est pourquoi l'interprétation historiographique comporte un aspect à la fois déconstructeur (la critique des sources) et constructeur (l'enchaînement des faits établis après critique) qui font du récit historique l'œuvre d'un esprit singulier dont celui-ci doit assumer la pleine responsabilité. Reprenons l'exemple de l'auteur : celui de l'assassinat d'Henri IV par Ravaillac. S'agit-il d'un fait ou d'une interprétation ? Les deux à la fois. Qu'on veuille bien l'analyser, dit encore L. Febvre, c'est-à-dire le décomposer en ses éléments, matériels les uns et spirituels les autres, résultants de « lois » générales et de circonstances particulières à l'époque concernée ainsi qu'à chacun des acteurs, connus et ignorés, qui ont joué un rôle dans ce drame : on verra que ce que l'on pourrait prendre pour un fait brut est en réalité un fait des plus composites. C'est pourquoi l'historien, conscient d'une tâche passionnante et délicate à la fois, peut prétendre sans absurdité avoir inventé ou fabriqué le fait « assassinat d'Henri IV » à l'aide d'hypothèses et de conjectures.

L'opposition fait/interprétation ne tient donc plus pour ce qui est du fait scientifique. Tient-elle mieux pour le fait brut, matière à interprétation ?

On peut contester ce point en revenant sur la distinction entre fait brut et fait construit, car l'épistémologie contemporaine a fini par mettre en doute la notion de fait brut, en montrant que le fait le plus primitif en apparence est déjà quelque chose d'élaboré, car « les faits sont faits ». Comme le dit E. le Roy, les faits n'ont de sens, n'existent comme faits que par leur insertion dans un système : en fonction d'une théorie ou d'un ensemble de théories seules à même de leur donner un sens³. Autrement dit, la donation de sens par mise en relation, en quoi consisterait le travail interprétatif, s'exerce non pas après l'expérience mais en même temps, l'expérience n'étant pas elle-même pure car élaborée par l'intelligence, qu'on en ait conscience ou non. Dire que les faits sont faits, en se souvenant que le substantif vient du participe du verbe *faire*, c'est dire que l'esprit donne toujours sens à une matière qui ne saurait constituer à elle seule l'expérience. Celle-ci serait plutôt la résultante du travail de l'esprit, travail qui peut être vu comme une activité herméneutique.

Si interpréter signifie construire intellectuellement une matière empirique en lui donnant sens par unification systématisante, et si l'esprit ne cesse, au fond, de donner sens au réel parce que telle est sa fonction propre, il n'est plus question de continuer à opposer fait et interprétation, ni au sens scientifique, ni au sens d'une donnée prétendument brute. On ne pourrait plus que distinguer entre une interprétation consciente d'elle-même, qui s'active méthodiquement, et une interprétation qui passe inaperçue de l'interprète lui-même parce que liée à l'activité spontanée de son esprit, lequel ne cesse de mettre en forme les données des sens. Cette distinction entre *l'interprétation qui se sait* et *l'interprétation qui s'ignore* expliquerait suffisamment l'anomalie que nous signalions pour commencer, c'est-à-dire la confusion toujours possible entre le fait et l'interprétation : celui qui parle d'interprétation est conscient de l'activité herméneutique qu'il décrit verbalement, tandis que celui qui parle de fait en déniait l'appellation « interprétation » ne serait pas conscient de son activité. Le premier n'est pas dupe d'une construction qui se fait passer pour du donné ; le second, victime de sa

croyance naïve au fait brut, prend pour du donné ce qu'il construit. Les bonnes gens nomment donc *fait* ce qui est déjà une interprétation, mais inconsciente d'elle-même.

Cependant des doutes demeurent sur la pertinence de cette démonstration. Compte tenu de la relativité de l'interprétation à ce qui est « matière à interprétation », l'interprétation étant toujours interprétation de quelque chose et non pas de rien, ne faudrait-il pas convenir que ce mot de « fait » désigne cette matière *avant* (au sens logique plus que chronologique) qu'elle ne reçoive une mise en forme herméneutique ? Même si l'incessante activité signifiante de l'esprit ne nous permet pas, dans l'expérience, d'avoir affaire à des faits véritablement bruts, ne peut-on, ne doit-on pas dire que, en droit et *a priori*, le fait diffère de l'interprétation qui le prend pour objet ? Il faut bien qu'il y ait quelque chose de non encore interprété pour que l'interprétation soit possible. Il faut bien un réel en soi pour que l'esprit puisse construire, à partir de lui, une réalité pour soi, de même (pour reprendre la métaphore technique qui est la nôtre depuis le début du propos) que la brique suppose une matière première qui la constitue quoiqu'elle la dépasse par sa forme et plus encore par son usage dans une maçonnerie. N'a-t-il pas fallu qu'Henri IV se fasse réellement assassiner pour qu'une interprétation du fait « assassinat d'Henri IV » soit possible ? Sans quoi l'on aboutirait à l'absurdité suivante : le réel en soi (que notre réalisme spontané appelle naïvement et trompeusement « fait brut ») n'étant qu'une illusion, l'interprétation serait *interprétation sans chose à interpréter*, une forme sans matière, un don de sens s'exerçant à vide, comme Dieu façonnant le monde *ex nihilo*.

En outre, si les faits dont nous disposons sont faits, construits, toujours déjà interprétés, nous perdons la possibilité de comparer l'interprétation avec son objet (puisque son objet est déjà lui-même une construction herméneutique) et donc de juger de la justesse de l'interprétation. Comment faire la part entre les bonnes et les mauvaises interprétations d'un événement, entre les bonnes manières de jouer une partition musicale, entre les traductions qui « forcent le texte » et celles qui lui sont fidèles, les exégèses crédibles de la Bible et les fantaisistes, les jurisprudences qui font violence à la loi et celles qui permettent son application équitable, entre le délire interprétatif du superstitieux et le travail rationnel du savant ? Il semble bien que l'abandon de l'opposition fait/interprétation comporte un risque considérable : celui du relativisme et du scepticisme généralisés, c'est-à-dire le renoncement à la recherche de la vérité, de la fidélité, de la justesse et de la justice. N'est-ce pas la porte ouverte à tous les arbitraires, chacun constituant « sa » réalité sans garantie d'objectivité ni garde-fou, le garde-fou des faits ?

Pour résoudre ces difficultés, on voit sans doute qu'il convient de faire quitter à la discussion le terrain purement scientifique pour s'intéresser aux autres significations de la notion commune d'interprétation qui s'applique, comme on voit, à une foule d'autres domaines.

Pourquoi ne pas emprunter une solution à Nietzsche, connu pour avoir déclaré : « Il n'y a pas de faits moraux, rien qu'une interprétation morale des phénomènes⁴ » ? La phrase, énigmatique, veut contester la croyance en des faits compris au sens de faits bruts, c'est-à-dire de réalités en soi. Nietzsche écrit ailleurs : « Soutenir que les choses ont une modalité en soi, abstraction faite de l'interprétation et de la subjectivité, c'est une hypothèse tout à fait oiseuse : cela supposerait que le fait d'interpréter, d'être sujet, n'est pas essentiel, qu'une chose dégagée de toutes ses relations est encore une chose⁵ ». Autrement dit, on ne saurait séparer, encore moins opposer, une « chose » et l'interprétation que le sujet pensant en donne, car la « chose » n'est elle-même qu'en relation avec d'autres « choses », relation qui n'existe pas en soi mais par et pour moi, sujet pensant c'est-à-dire liant. La distinction fait/interprétation est une abstraction sans valeur, relative à un réalisme naïf (y compris celui des savants et des métaphysiciens, selon Nietzsche), auquel l'auteur du *Gai Savoir* va opposer ce qu'il nomme le perspectivisme⁶, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle l'esprit humain (son

intellect mais aussi sa sensibilité) ne peut faire autrement que de se voir lui-même et toutes choses sous la perspective qui est la sienne. C'est pourquoi, chez Nietzsche, toute existence est essentiellement interprétative, une existence sans aucun sens étant un non-sens. L'interprétation est bien ce qui donne sens à l'existence mais, inversement, exister en tant que sujet c'est (pour plagier la formule de Berkeley) interpréter ou être interprété. Tout homme interpréterait « comme il respire », si bien que, de ce point de vue non plus scientifique mais « existentiel », l'interprétation ne serait plus l'apanage du savant mais le caractère nécessaire et universel de la vie humaine. Il n'y aurait pas d'existence sans interprétation parce que le caractère perspectiviste de l'existence serait intégral. À partir de ce principe, on comprend mieux pourquoi la notion de « fait » devient caduque : elle suppose une existence prise en soi, sans perspective ni interprétation. Par exemple les « faits moraux » comme le « bien » et le « mal », comme la « vertu » et le « vice », comme le « devoir » ou la « dette » sont fallacieusement présentés par les moralistes comme des réalités objectives, d'origine naturelle ou divine, alors qu'ils ne sont que des jugements de valeur que l'homme (plus précisément certains hommes) projettent sur des phénomènes en soi amoraux à partir de la perspective qui leur est propre (leur condition de maîtres ou d'esclaves, leur force ou leur faiblesse psychologiques, physiques, etc.). Nietzsche s'attache précisément, dans ses ouvrages, à dégager systématiquement cette perspective par reconstitution de la genèse des notions morales, ce qui revient à faire prendre conscience de l'interprétation qui les constitue comme telles.

Or, dans la phrase que nous commentons, il substitue très significativement la notion de « phénomène » à celle de « fait ». Ce qui veut dire que ces deux termes ne sont pas du tout équivalents, au point de s'opposer. Par *phénomène*, on doit en effet entendre ce qui, d'une chose, apparaît à un sujet selon sa perspective propre, tandis que le fait serait pleinement objectif, indépendant du sujet. Il faut donc prendre garde qu'il ne s'agit pas, pour Nietzsche, quand il nie les faits moraux, de nier les phénomènes moraux : il y a bien des choses qu'on doit appeler des valeurs, des jugements, des conduites permises, interdites ou prescrites constituant la vie morale. Seulement, ces « choses » n'ont rien d'en soi : elles existent pour nous en tant précisément que nous évaluons, jugeons, mesurons subjectivement ce qui nous apparaît de nous-mêmes et du monde. Il en résulte que l'interprétation est bien toujours interprétation de quelque chose, mais que ce quelque chose ne doit pas être appelé « fait ». Il faut le nommer « phénomène », réalité subjective, existence en perspective, apparaître à un sujet. L'objection d'une interprétation sans chose interprétée semble par conséquent levée : l'objet propre de l'interprétation serait le phénomène, phénomène que l'interprétant transforme en fait par son acte intellectuel ou sensible.

Il faut pourtant aller plus loin. Car le phénomène n'est pas une matière *distincte* de l'interprétation morale qui en est faite : il est lui-même interprétation ou produit de l'interprétation, c'est-à-dire, redisons-le, d'une donation de sens par mise en relation. Nietzsche parle en effet « du caractère *interprétatif* de tous les phénomènes. Il n'y a pas de faits en soi. Ce qui arrive est un groupe de phénomènes, choisis et groupés par un être qui les interprète⁷ ». Si l'interprétation est toujours interprétation de phénomènes, et si les phénomènes sont eux-mêmes de nature interprétative, que faut-il conclure, sinon que l'interprétation est toujours interprétation d'interprétation ? Ce qui arrive, la « chose » que le sujet interprète est pour lui un phénomène, c'est-à-dire une interprétation, si bien que ce que les hommes appellent interprétation n'a pour objet ou matière que des interprétations. Par exemple, les données de la sensibilité comme les perceptions ou encore les sentiments de bien être ou de mal être sont déjà des interprétations d'états du corps, car ces « faits » sont des « faits de conscience », et « tout ce qui devient sensible dans la conscience a d'abord été appréhété, simplifié, schématisé, interprété (...) tout ce que nous appelons conscience n'est en somme que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être

inconnaissable, mais pressenti⁸ ». Qu'une excitation physique puisse être ressentie comme plaisir ou déplaisir revient à une interprétation de l'intellect qui, dans la plupart des cas, travaille de manière inconsciente. Mais ce plaisir et ce déplaisir qui sont déjà interprétatifs vont eux-mêmes à nouveau faire l'objet d'une interprétation, religieuse par exemple, qui les nommera « péché », « mauvaise conscience » ou « grâce ».

Nietzsche retrouve donc à sa manière un thème déjà abordé par Platon dans son dialogue *Ion*⁹. Socrate s'y entretient avec le rhapsode du même nom, c'est-à-dire à la fois un commentateur de poèmes et un acteur qui les récite lors de séances publiques. L'interprétation prend ici une double forme : intellectuelle d'une part, comme commentaire critique ou apologétique des textes (montrer que l'auteur parle bien ou mal de ce dont il traite poétiquement), sensible d'autre part, comme performance esthétique (interpréter théâtralement consiste, pour l'acteur-récitant, à jouer le texte, à l'incarner par les gestes et la voix). Or Socrate montre à Ion que, contrairement à ce qu'il prétend, il n'exerce pas cette double fonction selon un art, c'est-à-dire un savoir-faire rationnel, mais sous le coup d'une inspiration, autrement dit un enthousiasme irrationnel. Cet enthousiasme (*enthousiasis*) hautement communicatif (l'acteur et les spectateurs étant en proie à une illusion théâtrale à forte teneur émotive, incapables qu'ils deviennent de faire la part exacte entre le réel et la fiction, captivés qu'ils sont par le récit) s'explique, selon Socrate, par un phénomène de possession divine subie par le rhapsode : cette possession lui vient du poème commenté, lui-même transmetteur de l'inspiration de la muse. L'inspiration (synonyme ici d'interprétation) forme donc une chaîne qui relie la divinité inspiratrice au spectateur, par l'entremise du poète puis de son commentateur, chaîne qui suppose qu'aucun des maillons humains qui la composent ne soit en possession de sa raison. Platon en conclut, entre autres, que l'interprétation d'Homère par Ion est une interprétation d'interprétation : puisque les poètes sont les interprètes des dieux, et les rhapsodes les interprètes des poètes auprès des spectateurs, le rhapsode est donc un interprète d'interprète.

Est alors clairement posé (qu'on ajoute foi ou non à cette curieuse théorie de l'inspiration, stratégiquement destinée à dénoncer le défaut de raison des poètes et de leurs interprètes professionnels ou occasionnels) que l'interprétation n'implique pas un fait non interprétatif sur lequel elle porterait, à cause de sa capacité singulière à se prendre elle-même pour objet : elle peut tout aussi bien porter sur des interprétations, et ainsi de suite, un peu comme les images qui, chez le même Platon, ne sont pas nécessairement images de choses réelles mais peuvent être (et sont fréquemment) des images d'images.

Toutefois, s'il n'y a que des interprétations, et des interprétations d'interprétations, et ainsi de suite, faut-il penser que ce processus herméneutique à la chaîne est infini ? La raison va nécessairement se demander, à propos de l'interprétation interprétée, ce qu'elle se demandait au sujet de l'interprétation interprétante : *de quoi* est-elle l'interprétation ? D'une autre interprétation ? Cela ne fait que décaler d'un cran le problème de savoir sur quoi porte la première interprétation, à savoir la nature du « phénomène » ou de la « chose », objet ultime (ou plutôt premier) de toute la série. Platon assignait des limites à sa chaîne interprétative, puisque le premier anneau est la muse, et le dernier, les spectateurs. Nietzsche lui-même (plus ambigu qu'il n'y paraît au premier abord quand on en fait le chantre du « tout interprétation ») n'a pas pu s'empêcher d'assigner un statut à l'objet non interprétatif de l'interprétation. La comparaison précédemment citée, et tirée de *Aurore*, est à ce titre assez éclairante : *l'esprit interprète la réalité comme le commentateur un texte*. Or, on ne peut pas confondre le texte et le commentaire qui en est fait, même si c'est le commentaire qui donne sens au texte. Et comment pourrait-on dire que le texte commenté est lui-même le commentaire d'un autre texte, et ainsi de suite à l'infini, selon une régression peu crédible ? Le philologue de formation que fut Nietzsche, et qui concevait manifestement la méthode de sa philosophie sur le modèle de la philologie, ne se donnait-il pas pour tâche de pouvoir lire un texte sans y mêler une interprétation ? « Par philologie, on doit comprendre ici, dans un sens très général,

l'art de bien lire – savoir lire des faits sans les adultérer par l'interprétation, sans laisser dans le désir de comprendre toute sa prudence, sa patience et sa subtilité¹⁰ ». Le bon philologue doit donc savoir séparer les deux : « il faut reconnaître et mettre en lumière l'effroyable texte primitif de l'*homo natura*. Réintégrer l'homme dans la nature, triompher des nombreuses interprétations vaines et fumeuses qui ont été griffonnées ou barbouillées sur ce texte primitif et éternel¹¹ ». De là les reproches adressés aux mauvais philologues qui, selon lui, proposent des explications erronées parce qu'ils confondent texte et interprétation : « Ce « règne de la nature » dont vous parlez avec tant d'orgueil, messieurs les physiciens, « tout se passant comme si », ne subsiste qu'en vertu de votre interprétation et de votre faiblesse en « philologie ». Ce n'est pas un fait ni un texte, mais un arrangement naïvement humanitaire des faits, une torsion du sens, une flatterie obséquieuse à l'adresse des instincts démocratiques de l'âme moderne. « Égalité partout devant la loi » (...) C'est là une interprétation, ce n'est pas le texte¹² ».

Et revoilà le mot « fait » que des lecteurs trop hâtifs auraient cru disqualifié chez Nietzsche ! Il est assez clair que la notion de fait, qui semblait évacuée dans l'optique d'un perspectivisme radical et intégral est, en réalité, conservée par Nietzsche, sous l'image d'un « texte primitif », celui de l'homme au naturel, que c'est la tâche et l'art du philosophe de savoir « bien lire ». On peut donc, à nouveau, opposer fait et interprétation, ou du moins les distinguer. Sans doute Nietzsche a-t-il eu l'honnêteté intellectuelle, la finesse et la cohérence de reconnaître que son interprétation de l'homme (comme « *homo natura* », « volonté de puissance », « force tyrannique », « mesure de toute chose », etc.) est elle-même une interprétation et rien d'autre. Une interprétation parmi d'autres possibles, une « lecture » non moins subjective que les autres. Sans doute encore reconnaît-il que l'art d'interpréter les états de choses est nécessaire pour qu'ils aient un sens, l'état de chose pris « en soi » étant « un fait qui demeure stupide pour l'éternité, comme c'est le cas pour toute « chose en soi »¹³ ». Il n'empêche : ce à quoi on donne un sens est bien une sorte de fait, un « fait textuel ». Le monde est diversement interprétable ; il ne possède pas en lui-même ou derrière ses apparences un sens ; il peut donc recevoir des sens innombrables de la part des sujets, mais il est bien le support « stupide » du sens. Autrement dit, le « fait », ou « texte primitif », « l'état de chose », est opposable en sa stupidité (son absence de sens en soi) aux sens que les esprits y mettent par interprétation pour se le rendre intelligible¹⁴.

Cela explique peut-être pourquoi les théories les plus contemporaines de l'interprétation n'abandonnent pas la référence à la vérité, alors que le perspectivisme tend à le faire au profit d'autres valeurs jugées supérieures. Au contraire, elles cherchent à faire de l'interprétation une certaine forme de vérité. Nietzsche niait qu'une seule interprétation du monde (par exemple scientifique) soit légitime. Cette apologie de la pluralité et de la créativité des interprétations qui, toujours en conflit, cherchent sans fin à se dominer et à triompher les unes des autres, laisse penser que l'idée d'une interprétation vraie (unique, permettant l'accord universel des esprits parce que seule en accord d'adéquation avec la réalité interprétée) est vaine. Dès lors, il ne s'agit plus pour l'interprète (tout un chacun, mais le philosophe-philologue aussi bien) de prétendre à la vérité, mais à d'autres valeurs qui permettent de discerner et de hiérarchiser les bonnes et les mauvaises interprétations (en particulier la valeur de la vie). Nietzsche pensait en effet que la démarcation entre les interprétations valables et sans valeur, voire nuisibles, en devait pas s'énoncer en termes de vérité mais d'utilité pour la vie. Son perspectivisme avait donc un soubassement vitaliste (faire de la vie la valeur dominante, absolue, juge de toutes les autres) et des retombées sceptiques (abandon de la prétention à la vérité, ou plus exactement négation de la valeur de la vérité comme valeur suprême).

Dans *Vérité et méthode*, au contraire, Gadamer avance l'idée d'une vérité de l'interprétation, vérité qui n'est pas « scientifique » (rationnelle et méthodique), ni relative à un art d'interpréter tel que les disciplines littéraires classiques (philologie, jurisprudence, exégèse religieuse, critique d'art, etc.) en ont développé les règles, mais d'une vérité plus fondamentale, et partant beaucoup plus universelle. Cette vérité serait d'une part (comme chez Nietzsche) liée à la « nature » de l'homme, d'autre part au pouvoir du langage, les deux étant relatifs puisque, précisément, l'homme est l'être qui parle. Or, selon l'analyse qu'en opère Gadamer, le langage doit être défini comme un pouvoir de manifestation de la compréhension que l'homme a du monde. L'homme est l'être pour qui les choses ont un sens, c'est-à-dire l'être qui, ouvert au monde par sa conscience, le comprend et explicite cette compréhension dans et par son verbe. S'il en est ainsi, l'interprétation est intimement liée à l'exercice humain du langage (comme le voulait déjà Aristote¹⁵), à tel point qu'elle peut être définie comme « la forme explicite de la compréhension¹⁶ ». Reprenant l'idée de son maître Heidegger selon lequel l'interprétation consiste en un travail d'*explicitation du sens*, Gadamer tire l'interprétation tout entière du côté du langage. Le langage étant compris comme une révélation de la réalité, c'est-à-dire de l'expérience humaine du monde, parler consiste dès lors à dévoiler ce qui est par l'intermédiaire de la compréhension que l'on se fait de ce qui est, compréhension dont le langage est l'explicitation. Si l'on convient d'appeler « vérité » le dévoilement du monde, si le langage est ce qui opère un tel dévoilement, et si l'interprétation n'est autre chose que l'explicitation langagière de la compréhension du monde, il faudrait en conclure que l'interprétation contribue par nature au processus de vérité. Comme dit l'un des disciples français de Gadamer, P. Ricoeur, « Il y a *herménéia* [interprétation] parce que l'énonciation est une saisie du réel par le moyen d'expressions signifiantes¹⁷ ».

Par exemple, l'interprète au sens du commentateur professionnel (le critique littéraire ou l'historien des idées) cherche, en interprétant un texte, à saisir une vérité qui se donne à travers le texte, qui lui-même explicite la compréhension que l'auteur a du réel. Interpréter consiste donc à comprendre ce qu'a voulu dire un autre, en tant que cet autre est lui-même dépositaire d'une vérité sur le monde. La compréhension herméneutique d'un texte serait donc naturellement animée d'un souci de vérité : « cette compréhension ne s'adresse pas au toi comme tel, mais à ce qu'il dit de vrai. Par là j'entends une sorte de vérité qui ne se rend visible qu'en passant par le toi, dans la mesure seulement où on se laisse dire quelque chose par lui¹⁸ ». C'est la même chose qui se passe quand un acteur joue pour nous un rôle, ou quand un prêtre commente le texte sacré, ou quand le psychanalyste aide son patient à comprendre le sens de son rêve : à chaque fois, une vérité est en jeu, sur soi-même ou sur les choses extérieures, de telle sorte que ni le spectateur ni l'interprète ne sont passifs et indifférents à l'interprétation qu'ils font exister, mais sont partie prenante du texte ou du propos qu'ils cherchent à comprendre.

Quel est le rapport de tout ceci avec le problème qui nous occupe, la relation logique entre fait et interprétation ? La possibilité de redonner un sens à la notion de fait, sans pour autant nier que le fait en question est toujours un « fait de conscience », c'est-à-dire sans oublier la leçon du subjectivisme. On peut concilier, en effet, l'idée de fait avec l'idée que le monde n'existe et n'a de sens que pour une conscience qui en fait l'expérience. Le fait objet d'interprétation est, dans la perspective de Gadamer, le réel ou, si l'on préfère suivre le vocabulaire de l'auteur, le « Monde », « l'Être » ou « la Chose même ». L'interprétation, quant à elle, serait l'ultime étape du dévoilement de cette « Chose même », après qu'elle ait d'abord été expérimentée comme telle (vécue) puis comprise : son dévoilement langagier. Elle serait donc l'achèvement de la révélation du réel à la conscience. Est-ce à dire qu'on doit distinguer le fait (de la Chose, de l'Être, du Monde) de l'interprétation qu'en produit la conscience par son travail d'explicitation ? Et que, donc, fait et interprétation sont à nouveau opposables comme l'objet de la pensée l'est au sujet pensant ? Ce serait méconnaître la nature dynamique de la

chose explicitée. Car, selon Gadamer, la réalité ne se laisse pas passivement expliciter par l'homme : à l'inverse, elle s'explique elle-même à travers lui. Autrement dit, le travail d'explicitation n'est pas seulement à l'initiative de l'homme, voire pas du tout : elle est bien plutôt l'action de la réalité sur l'homme. C'est, pour ainsi dire, le monde qui se révèle à l'homme dans la parole que celui-ci profère. L'Être ne se contente pas d'être dit : il se dit lui-même, brouillant l'attribution de statut de paroleur, de sujet de la parole.

En outre, le monde est indissociable de la compréhension que l'homme en prend, et cette compréhension est elle-même indissociable de l'explicitation que l'interprétation en opère, de telle sorte que l'on ne saurait, toujours selon l'auteur, dissocier ces trois termes : monde, homme et langage : « L'interprétation n'est pas un acte qui s'ajoute après coup occasionnellement à la compréhension : comprendre c'est toujours interpréter¹⁹ ». On peut, pour mieux saisir ce point, reprendre l'exemple esthétique de l'auteur (qui lui sert, en sous main, de modèle pour penser l'interprétation en général) : le jeu musical, cinématographique ou théâtral que l'interprète tente sur la base d'un texte (scénario, pièce, partition) ne doit pas être opposé ni séparé du texte puisqu'il veut l'incarner, c'est-à-dire le manifester sensiblement à des spectateurs. Par le jeu, l'intention de l'auteur prend corps, et se dévoile par là même au public, grâce à l'entremise du travail d'interprétation qui en est le prolongement vivant, et non un acte juxtaposé. Ainsi peut-on conclure que le fait n'est toujours pas opposable à l'interprétation : l'interprétation est le devenir sensible (visible, audible) du fait, son existence verbale, humaine, signifiante. Car elle fait passer le sens déposé dans des écrits de son existence abstraite, désincarnée, à une existence concrète, spectaculaire. Même chose pour le rapport plus global qui lie l'homme au monde : ils ne s'opposent pas comme un objet s'oppose à un sujet puisque, par sa parole l'homme donne au monde sa manifestation sensible, son existence verbale, son dévoilement signifiant : sa vérité. Ce ne sont donc pas les termes qui comptent, mais leur relation, relation qui n'est pas statique mais dynamique ou processuelle. Fait et interprétation constitueraient une seule et même réalité en mouvement vers son propre dévoilement. Raison pour laquelle leur rapport est de développement et non d'opposition.

Mais faut-il accepter la définition que Gadamer donne de l'interprétation ? Toute la démonstration repose sur elle. Or elle est fragile à plus d'un titre. Pour commencer, on remarquera qu'elle égale l'interprétation au langage en général. L'auteur a beau étayer ses analyses sur des exemples tirés de l'interprétation au sens usuel du terme, il étend considérablement la signification du mot, à la manière du marchand de guimauve puisque, pour lui, toute énonciation est interprétative. Autrement dit, interpréter signifie ni plus ni moins que penser et parler. Le concept d'herméneutique devient englobant dès qu'il prétend désigner « l'expérience de la pensée », c'est-à-dire « le mode d'être de l'homme ». On pourrait aussi trouver abusive la synonymie postulée, d'autant plus que, même à supposer que toute interprétation soit langagière (ce qui, nous le verrons plus loin, est déjà discutable, surtout dans le domaine artistique), la réciproque n'est guère vraisemblable : tout discours n'est pas interprétatif. Remarquons que l'interprétation est un discours (ou, plus généralement, une émission de signes, linguistiques ou non) qui prend pour objet un autre discours (ou derechef un ensemble de signes, linguistiques ou non). Ainsi, l'interprétation semble être une activité spécifique qui porte bien sur des faits, mais pas n'importe lesquels : sur des faits de langage, ou du moins de signes. C'est le cas, par exemple, de la traduction qui est l'interprétation verbale d'un discours en langue étrangère ; de la jurisprudence, qui interprète le texte de loi ; de l'exégèse, qui interprète le texte sacré ; de la psychanalyse, qui interprète les propos des patients ; de l'histoire, qui interprète les documents écrits, etc. Dans tous les cas, ne faut-il pas reconnaître que l'interprétation est de nature *métalinguistique*, c'est-à-dire un discours s'exerçant sur d'autres discours pour en énoncer le sens ? Ou une

émission de signes visant d'autres signes, comme le jeu du musicien signifiant une partition ? Gadamer l'avait vu ; mais comme il soutenait que comprendre c'est toujours interpréter, il fut conduit à une conséquence peu crédible consistant à soutenir que tout est langage : « si « l'être susceptible d'être compris est langage » (...) ne sommes-nous pas conduits à une insoutenable conséquence métaphysique, à savoir que « tout » se ramène au langage et à un procès de langage²⁰ ? ».

En outre, ou bien le langage interprété est lui-même l'interprétation d'un autre langage (et ainsi de suite à l'infini), ou bien il n'est pas de nature interprétative. Le texte d'un romancier, par exemple, n'est pas un commentaire, ni une œuvre d'art, ni une critique d'art, ni le texte biblique une exégèse, ni le livre d'un philosophe un ouvrage d'histoire des idées. On peut donc bien dire que le discours herméneutique n'a pas le même statut que le discours sur lequel il porte. Usuellement, on distingue, et même on oppose, la création et l'interprétation : l'interprète n'est pas un créateur mais un commentateur de créations. On peut certes discuter cette opposition et la nuancer : il y a d'une part des commentaires créatifs, des jeux musicaux originaux, des exégèses inédites ; d'autre part on trouve des créateurs qui interprètent librement leurs prédécesseurs, qui commentent leurs adversaires théoriques, etc. Mais il est difficilement acceptable de mettre sur le même plan l'œuvre d'un génie – par exemple celle de Platon – et la multitude des interprétations qui gravitent autour d'elle. C'est pourquoi on peut soutenir que l'opposition entre fait et interprétation retrouve certainement une vigueur nouvelle, et donc une pertinence ultime, à travers cette autre opposition traditionnelle qui mérite à elle seule un examen serré²¹.

Concluons provisoirement que l'opposition entre fait et interprétation mérite sans doute une sévère critique : elle constitue le plus souvent un préjugé tenace qu'il est nécessaire de ruiner si l'on veut échapper au reproche de réalisme naïf. Il rejoint, en effet, notre croyance spontanée à l'en soi, c'est-à-dire notre impression d'avoir affaire au réel, à la chose même pure de toute construction mentale. Sur ce point, l'idéalisme et le subjectivisme, appliqués à l'idée d'interprétation, nous délivrent efficacement d'une illusion. L'expérience du réel est construite. Dans ce cadre, le concept d'interprétation est un instrument précieux de mesure de la dose de construction que le sujet pensant met dans le réel, souvent à son insu. Car interpréter consiste à coup sûr en un travail de mise en forme signifiante de données elles-mêmes déjà signifiantes, de telle sorte qu'un tout de sens s'en trouve formé par la mise en relation de ses parties. Pour autant, l'interprétation ne doit pas être l'occasion de tomber dans une position insoutenable, en particulier celle d'un idéalisme absolu (négation de toute réalité en soi) ou de celle d'un « verbalisme » (« tout est langage »). Que l'interprétation soit une donation de sens n'autorise sans doute pas à appeler « interprétation » n'importe quelle parole, ni n'importe quelle compréhension, ni n'importe quelle signification. Si l'homme est l'être qui signifie (peut-être même ne signifie-t-il pas toujours, car il est en butte au non-sens ou à l'absurde aussi bien), cela ne veut pas dire que l'interprétation est son mode d'être. L'universalisation du concept d'interprétation risque aussi de faire verser l'esprit dans le relativisme et le scepticisme les plus intempérants. De ce point de vue, il n'est donc pas mauvais de se garder des excès de la critique de la notion de fait, en apprenant à poser des limites à l'activité herméneutique. Le fait de la création, nous venons de l'apercevoir, peut être considéré comme un fait original permettant de tracer, à l'intérieur du monde humain des significations, les frontières de l'interprétation.

Forts de cette première approche, qui avait pour objectif de faire voir à quel point le concept d'interprétation est difficile et faussement clair, nous nous proposons de tout reprendre à zéro. Car le préjugé qui oppose fait et interprétation n'est qu'un préjugé parmi d'autres. Le mieux est donc de les passer en revue pour nous en distancier d'abord et entreprendre d'en refonder

le concept ensuite. Nous en avons déjà croisé, dans la discussion qui précède, des traits essentiels : sens, signe, homme, langage, sujet et subjectivité, compréhension. Reste à les clarifier eux-mêmes dans un véritable travail de définition.

I. DÉFINITION DE L'INTERPRÉTATION

1. Revue des préjugés

Premier préjugé : *tout est interprétable*. Si, pour être interprétable, il faut et il suffit de pouvoir recevoir un sens, on ne voit pas ce que la liste inachevée des phénomènes qui le peuvent soit énumérable jusqu'à épuisement, pas plus qu'on ne voit une limite à l'activité herméneutique de l'esprit humain. Le corrélat de l'interprétation, avons-nous relevé à plusieurs reprises, pourrait être le monde, c'est-à-dire tout. Non seulement la totalité des phénomènes extérieurs, mais encore celle des phénomènes intérieurs autrement nommés *moi*. L'homme donnerait donc sens à toute chose et à lui-même : il interpréterait ce qui l'entoure et il s'interpréterait lui-même dans tous ses aspects.

Second préjugé : *l'interprétation est infinie*. Non seulement tout est interprétable, mais cela sans fin. C'est pourquoi l'interprétation est réputée infinie dans son domaine d'extension comme dans son processus, domaine apparemment coextensif au monde, c'est-à-dire à la totalité des phénomènes réels et possibles. C'est le propre d'une interprétation, semble-t-il, que d'être condamnée à l'inachèvement et, par suite, à un effort incessant d'achèvement. Interprétation signifierait donc *compréhension inachevée* ou *en mouvement*. Or, une compréhension inachevée est une compréhension imparfaite, toujours à parfaire, porteuse d'un défaut de compréhension que l'interprète cherche obstinément à combler sans toutefois jamais y parvenir, tel la Danaïde condamnée à remplir son tonneau percé. Ce trait est attesté par le phénomène du renouvellement interprétatif : on parle de « nouvelle interprétation », de *réinterprétation* pour désigner la transformation continue du mouvement de compréhension. Car une interprétation n'est jamais éternelle ; elle se situe dans le temps, elle a une histoire, elle change au double sens du terme, soit qu'elle se transforme (par enrichissement, complexification, assouplissement ou, au contraire, par appauvrissement, simplification, rigidification), soit qu'elle soit remplacée, abandonnée, sujette à une opération de substitution. C'est donc la pluralité dans le temps qui caractérise l'interprétation, une pluralité de l'ordre de la succession. Interprétation signifierait donc à peu près : *compréhension provisoire* ou *temporaire*.

Mais, troisième préjugé, cette pluralité existe aussi dans l'ordre de la coexistence, car *l'interprétation est, par définition, toujours plurielle* : on ne parle d'interprétation, on ne prononce le mot « interprétation » que lorsqu'une *autre* interprétation que celle dont on parle est présente ou au moins possible. Par exemple, l'interprétation freudienne des troubles mentaux n'est qualifiable d'interprétation que si une interprétation non freudienne (neurologique par exemple) est envisageable, et réciproquement. Dire qu'une proposition est une interprétation, c'est donc toujours la renvoyer dans un groupe de propositions possibles dont aucune ne se détache encore suffisamment des autres pour prétendre les exclure. On sait que le propre de *la vérité* est d'être unique, alors que l'interprétation implique toujours *des* interprétations passées, présentes et à venir. Quand Nietzsche parle de « l'interprétation scientifique du monde », c'est justement pour contester la valeur de vérité des énoncés de la science et pour les rabaisser du rang de savoirs au rang de croyances, en affirmant qu'une infinité d'autres interprétations sont possibles²². « Accepterions-nous de laisser ainsi dégrader

l'existence jusqu'à un servile exercice de calcul, à une vie casanière de mathématicien ? Gardons-nous de vouloir la dépouiller de son caractère *ambigu* : c'est là, Messieurs, ce qu'exige le bon goût, surtout le goût du respect, ce qui dépasse votre horizon. Que seule une interprétation du monde soit légitime, où *vous autres* subsistiez légitimement, où l'on ne puisse explorer et continuer de travailler scientifiquement que dans votre sens (– vous voulez dire somme toute *mécaniquement* ?) et qui n'admette autre chose que compter, calculer, peser, voir et saisir, voilà qui n'est que balourdise et naïveté, quand ce ne serait pas de l'aliénation, du crétinisme. ». En revanche, quand un savant a mis la main sur une vérité, comme l'absence de lumière produite par la lune, qui n'est donc pas un « luminaire » placé par Dieu pour éclairer la Terre, comme se l'imagine l'auteur de la *Genèse*, il se doit, sauf « balourdise et naïveté », de refuser que sa conception d'une lumière simplement réfléchie soit qualifiée d'« interprétation ». Car « interprétation » signifie bien : *compréhension possible parmi d'autres*.

Nous sommes tous convaincus, quatrièmement, que l'interprétation est *une compréhension douteuse*, c'est-à-dire dont il est toujours possible de douter. Faillible par définition, l'interprétation serait donc de l'ordre de la croyance, c'est-à-dire de ce qui est tenu pour vrai tout en pouvant se révéler faux. Les interprétations sont autant d'hypothèses de compréhension sans prétention à la vérité, sauf dogmatisme vaniteux. Car « interprétation » semble un mot par soi humble : le nom d'une compréhension sans garantie d'exactitude. « Ce n'est qu'une interprétation », savons-nous dire pour décliner toute certitude et manifester la conscience que nous avons de la faillibilité de notre propos. Interpréter signifierait donc : *croire comprendre*, et interprétation : *compréhension hypothétique*. Chacun sait qu'on peut croire comprendre sans comprendre vraiment, d'où cette illusion de compréhension dont sont porteuses celles des interprétations qui se prennent pour un savoir ou une compréhension infaillible. Quand les prêtres prétendaient reconnaître les volontés divines en « lisant » les entrailles de leurs victimes ou en regardant s'agiter les ramures des bois sacrés, donnant sens à ce qui, pour nous (qui nous estimons revenus de ce type d'herméneutique superstitieuse) en était dépourvu, ils croyaient comprendre sans rien comprendre de réel. Cela ne signifie pas que l'interprétation ne puisse pas être vraie (c'est-à-dire être la saisie du vrai sens de la chose interprétée), mais que, en tant que telle (en tant que s'avancant sous le nom d'interprétation), elle s'avoue pouvoir être aussi bien fautive que vraie. « Faux » s'avère ici ambigu : dans le cas des superstitions, il y a donation de sens à ce qui n'en a pas ; mais dans le cas d'une erreur de traduction, par exemple (comprendre « je suis constipé » quand un espagnol dit « estoy constipado »), il y a donation d'un sens qui n'est pas le bon à ce qui a effectivement un sens. La première illusion est évidemment plus grave que la première, car croire comprendre en l'absence de chose à comprendre est bien plus ridicule que de croire comprendre en présence d'un signe intelligible. Toujours est-il que la modalité du jugement interprétatif, qui n'énonce pas ce qui *est* compris ni ce qui *doit être* compris, mais seulement ce qui *peut être* compris, est ce que Kant appellerait le « jugement problématique ». Quand on passe de la possibilité à la réalité et, mieux, à la nécessité de la compréhension en question, on sort précisément de la catégorie « interprétation ». C'est ce que nous signifions à celui qui appelle « interprétation » ce que nous tenons pour un savoir avéré, quand nous protestons en lui disant : « Ce n'est pas une interprétation, c'est un fait ! », le fait signifiant ici l'indubitable qui se donne à constater mais non pas à discuter. L'interprétation, comme *croyance au sens*, se place donc à mi-chemin du vrai et du faux, ou plutôt en-deçà du vrai et du faux.

C'est ce que confirme une cinquième banalité, la *subjectivité de toute interprétation*. Qu'on prenne le mot « subjectif » au sens universel (ce qui est commun à tous les sujets), collectif (ce qui est propre à un groupe de sujets) ou individuel (ce qui appartient en propre à une personne), l'interprétation ne se donne jamais pour un « en soi » mais toujours pour un « pour nous » ou un « pour moi ». Ainsi, tous les hommes perçoivent les phénomènes dans un

temps et dans un espace proportionnés au dispositif sensoriel de leur espèce ; une langue se présente comme un découpage particulier de la réalité et de la pensée propre au peuple qui la parle ; Spinoza développe une manière bien à lui de concevoir la nature. « À chacun son interprétation », disons-nous, l'utilisation du possessif signifiant bien qu'elle ne doit jamais se prétendre objectivement universelle, anonyme, impersonnelle, sauf illusion et intolérance. Même les pratiques savantes de l'interprétation ne dérogent pas à la règle, semble-t-il, car les professionnels du genre ont beau accumuler un savoir considérable sur l'interprétable, ils approfondissent la subjectivité de leur compréhension plutôt qu'ils ne la dépassent. Ainsi, il y a une interprétation bernsteinienne de Mahler, heideggérienne de Nietzsche et luthérienne de la Bible. Les « grandes interprétations » ne sont donc pas plus vraies que les « petites », en dépit de leur érudition supérieure. Interprétation signifierait donc : *compréhension subjective*.

Le confirme un peu plus un dernier lieu commun, à savoir *le conflit des interprétations*. La pluralité de succession et de coexistence n'a rien, en effet, d'une situation pacifique : quel que soit le domaine considéré (artistique, théologique, juridique, idéologique, littéraire, scientifique, historique, etc.), le combat intellectuel fait ordinairement rage entre les interprétations qui cherchent à se supplanter mutuellement, en s'annulant les unes les autres dans une joute d'ailleurs acceptée et organisée comme telle. Les disputes des Sophistes à propos des poèmes, dont parle Platon dans le *Protagoras* ou le *Phèdre*, atteste la haute antiquité de la nature polémique des discussions herméneutiques, dont nos modernes colloques universitaires sont les lointains héritiers. Certes, il y a polémique en bonne et en mauvaise part, ce pugilat pouvant revêtir des formes plus ou moins grossières, certains affirmant avec arrogance que leurs adversaires n'ont rien compris à l'œuvre discutée et qu'eux-mêmes ont le monopole de son sens véritable ; d'autres cherchant à se frotter aux thèses d'autrui pour mieux affiner et tester la leur, qui se sait faillible ou imparfaite. Mais, dogmatiques ou sceptiques, humbles ou vaniteuses, ces guerres de discours indiquent suffisamment qu'aucune hypothèse de signification n'est encore parvenue à rallier les esprits, c'est-à-dire à les mettre d'accord. Interprétation signifierait donc cette fois : *compréhension polémique*.

Ainsi, si l'on en croit les usages du mot, l'interprétation ne serait autre qu'une espèce de compréhension : *la compréhension hypothétique, douteuse, polémique, plurielle, infinie, temporaire et subjective*.

À ces qualifications en chaîne pourrait s'attacher une connotation péjorative, si les contemporains n'étaient pas des amoureux déclarés de l'inachevé, de l'incertain, de la dispute, de la pluralité, du fugitif, du relatif, du soupçon et de la subjectivité. C'est pourquoi, tandis que l'idée d'interprétation semble avoir tout contre elle au regard de la vérité qui, elle, est par définition certaine, unique, immuable, absolue, unanime et objective, elle recueille pourtant tous les suffrages. L'amour de l'opinion et le dédain apparent du savoir au sens strict explique comment tous les manques attachés au concept d'interprétation peuvent être retournés aujourd'hui en vertus et revendiqués comme tels, par les intellectuels aussi bien que par le « bon peuple ».

Mais ces banalités d'usage attendent encore d'être mises à l'épreuve ; elles caractérisent l'interprétation sans la définir précisément, définition qu'elles prennent pour acquise. En particulier, elles ne doutent pas que l'interprétation soit une compréhension, idée qui est le point commun à toutes les caractérisations que nous venons de passer en revue. Car, par exemple, la question de savoir si tout est interprétable n'est pas seulement une question de fait. La possibilité qui doit être examinée ne renvoie pas à la simple capacité intellectuelle de donner un sens à quelque chose, mais encore à la légitimité de cette activité de l'esprit. De ce point de vue, il semble ridicule de donner un sens à ce qui n'en a pas (le hasard par exemple,

ou bien encore l'absurde), superflu d'interpréter ce qui n'a qu'un sens, clair et évident (l'univoque), périlleux de conférer une signification à l'inintelligent (les phénomènes naturels qui ne veulent rien dire, étant dépourvus d'une intention de signifier quelque chose). C'est pourquoi nous déprécions la superstition qui prête un sens à la rencontre hasardeuse d'un chat noir ou d'un astre, accusons de folie l'homme atteint du délire de persécution et ne concédons qu'une valeur de symbole aux explications mythiques de l'univers. Le champ de l'interprétable se réduit alors considérablement, de telle sorte qu'il n'est plus du tout évident qu'il soit coextensif à la totalité des phénomènes appelée « monde » ou « moi ». Certaines conditions précises semblent devoir être remplies par ce qu'on peut interpréter. Mais cette question d'extension de l'interprétation (tout est-il interprétable ?), comme toutes les autres (l'interprétation est-elle infinie ? douteuse ? non vraie ? plurielle ? subjective ? polémique ? temporaire ?) renvoie à une analyse préalable de sa compréhension (que signifie interpréter ? qu'est-ce que l'interprétation ?), sauf méconnaissance des règles élémentaires du philosophe²³.

Voyons donc à présent ce qu'il en est de l'interprétation, en commençant par saisir ce qui la rend si équivoque.

2. Doutes liminaires

L'idée est fuyante. Il suffit, pour s'en aviser, de jeter un œil sur la définition usuelle. « Interpréter » : *donner une signification claire à une chose obscure*, éclaircir le sens de certains signes. L'interprète aurait donc pour tâche de faire comprendre ce qui n'est pas compris, ou pas assez, ou pas assez subtilement, tel le traducteur qui interprète un énoncé étranger, le commentateur qui affine l'intelligibilité d'un texte, le critique d'art qui décrypte le symbolisme d'une œuvre d'art, l'exégète qui explique la parole sacrée, le devin qui traduit les signes divins, le psychanalyste qui analyse la signification inconsciente des rêves, etc.

Pourquoi, alors, avons-nous l'impression que certaines interprétations ne nous font pas mieux comprendre les œuvres, mais au contraire les obscurcissent ? Faut-il admettre, par exemple, que les interprétations superstitieuses sont « éclairantes » ? Que les surinterprétations cabalistiques sont « clarifiantes » ? Que l'accumulation des gloses érudites qui tirent le sens des grandes œuvres de la culture dans une multitude de directions divergentes réduisent l'incertitude quant à ce sens ? Les interprétations ésotériques, excessivement subtiles ou indéfinies démentent la vertu de clarification censée définir l'interprétation. Les interprètes, même sérieux, même savants, même érudits (*parce que* tels) ne sont-ils pas des créateurs de labyrinthes intellectuels pour leurs lecteurs qui finissent par perdre leur chemin et se faire « dévorer » par le « monstre » de l'inintelligibilité ? Plus un interprète pousse loin sa compréhension d'une chose, plus cette compréhension, rendue infiniment complexe, semble réservée à une élite d'initiés, voire à un seul homme : l'interprète lui-même, qui revendique volontiers le monopole de l'intelligence de l'œuvre. Le sens, alors, est placé hors de portée de la foule : l'œuvre se ferme au lieu de s'ouvrir à l'intelligence de tous. C'est pourquoi « herméneutique » entretient une proximité troublante avec « hermétique ».

De plus, l'interprétation est souvent accusée de méconnaître purement et simplement le sens, et non de le saisir. Certaines interprétations ne font pas qu'obscurcir le sens : elles le déforment et même le ratent. Telle est l'interprétation qui « fait violence » au texte, la traduction qui commet un contresens ou un faux sens, la mésinterprétation d'un propos dans le phénomène du malentendu, l'interprétation qui se prend pour un fait, etc. Alors nous rectifions : « Tu me comprends de travers », « Le texte ne dit pas cela », « Cette traduction force le sens », « Tu tors le sens ». Bref, il n'y a pas gain d'intelligibilité, mais bien perte.

Puis, s'il s'agit de donner un sens à des signes, est-ce à dire que ces signes n'ont pas de sens par eux-mêmes ? Si ce sont des signes, ils en ont nécessairement un, puisque, par définition, un signe signifie. Alors, pourquoi leur donner quelque chose qu'ils ont déjà ? Certes, nous les interprétons dans l'idée qu'ils ont déjà un sens, mais un sens insuffisamment intelligible tel quel, et que l'interprétation a pour tâche de rendre plus intelligible. Mais le supplément d'intelligibilité supposé est-il objectivement fondé, c'est-à-dire se veut-il à l'image de l'intelligibilité immanente aux signes interprétés, endogène, ou bien ne l'est-il que subjectivement, c'est-à-dire se présente-t-il comme transcendant, exogène ? J'interprète ce qu'écrit autrui : est-ce que je dis ce qu'il veut dire, ou ce que je veux dire ? Ou ce que je veux dire qu'il veut dire ? Est-ce que je donne aux signes le sens qu'ils ont, ou bien le sens qu'ils n'ont pas mais que je leur donne, ou bien le sens que je crois qu'ils ont sans être sûr qu'il s'agit bien de leur sens ? Interpréter, est-ce *découvrir* un sens ou *l'inventer* ? La donation de sens est-elle un dévoilement ou une projection ? Et comment faire la différence ? Car, d'une part, il y a des interprétations qui revendiquent leur subjectivité (les « libres interprétations » comme les personnages de Molière revêtus de blousons de motards par des metteurs en scène téméraires) et d'autres qui affirment leur objectivité (les « interprétations fidèles », comme l'étude savante de M. Guérault sur Spinoza) ; d'autre part, même les interprètes érudits se chamaillent sur le sens à donner aux œuvres, si bien que l'objectivité revendiquée du supplément d'intelligibilité devient nécessairement douteuse. De toute façon, subjectivité et objectivité font deux espèces d'interprétations, et non son genre. La tâche de définir l'interprétation reste donc entière, avec cette difficulté qu'il y a à unifier le « sens en soi » de l'interprétation objective et le « sens selon moi » de l'interprétation subjective.

De plus, quel est donc le contraire de l'interprétation ? La *mésinterprétation* ? Mais celui qui interprète mal interprète tout de même. Est-ce alors le *fait* ? Mais quand nous disons : « Ce n'est pas un fait, c'est une interprétation » ou à l'inverse : « Ce n'est pas une interprétation, c'est un fait », nous dénonçons une confusion possible. C'est donc que l'opposition fait/interprétation est fragile, sans quoi nous ne pourrions prendre l'un pour l'autre. Certains ont pu prétendre, on l'a vu, qu'il n'y avait pas de faits, mais seulement des interprétations, ce que nous appelons naïvement « fait » étant une interprétation qui s'ignore comme telle, prise dans la croyance réaliste au caractère « brut » des phénomènes. Est-ce alors la *création* ? On oppose en effet l'auteur et l'interprète. Mais on parle de « création » (théâtrale, musicale, chorégraphique) pour désigner l'interprétation quand celle-ci est la première. Plus profondément, le domaine esthétique les montre inséparables puisque, sans exécution, pas d'œuvre concrète, si bien que l'interprétation est la création même, mais portée à son accomplissement par incarnation, représentation, jeu. L'interprète achève donc la création qui, sans elle, resterait désincarnée, abstraite, inexistante, sauf « sur le papier » de la partition, du script, etc. Inversement, pas d'interprétation sans création, puisque l'interprétation est interprétation de la création, directement ou indirectement (cas de l'interprétation d'interprétation). En outre, le créateur se nourrit des créations de ses prédécesseurs, si bien que sa création, n'étant pas *ex nihilo*, paraît être elle-même une interprétation de créations qui sont elles-mêmes des interprétations de créations, et ainsi de suite.

En outre, interprète-t-on des choses ou des signes ? Une chose n'est précisément pas un signe, si par *chose* on entend un élément de la nature ou du monde humain dépourvu d'esprit et donc d'une intention de signifier. Un astre est une chose parce qu'il ne veut rien, ni ne veut rien dire. Un instrument non plus. La lune se contemple, un marteau s'utilise, mais ils ne sont pas faits pour renvoyer l'esprit à un sens, sauf justement à être transformés en symboles : la lune symbole de fécondité et le marteau emblème du prolétariat – mais alors, ce ne sont plus de simples choses. Au mieux, le marteau est compris comme un signal pour une action possible, celle de marteler. Mais une action (même virtuelle, c'est-à-dire représentée) n'est

pas une signification, ni un signal un signe. Inversement, un signe n'est pas une chose : en dépit de sa matérialité sonore ou visuelle, le signe est essentiellement habité par l'esprit qui l'a pensé, le pense ou le pensera, que cet esprit soit celui de son auteur ou de son lecteur-auditeur, qu'il soit conscient ou réputé inconscient, qu'il soit humain ou réputé divin.

Puis, la définition proposée est trop intellectuelle, car il y a des interprétations qui n'ont pas d'abord pour rôle de *rendre intelligible*, mais plutôt de *rendre sensible* : l'exécution musicale, théâtrale, cinématographique ou chorégraphique ne se donne pas simplement (voire pas du tout) à l'intelligence soucieuse de comprendre, mais aussi (voire exclusivement) à la sensibilité désireuse de percevoir, de s'é mouvoir, d'imaginer, de se souvenir, d'éprouver du plaisir. Si interpréter est « donner un sens », le « sens » en question n'est donc pas nécessairement ou pas exclusivement une intellection : ce peut être surtout une sensation. Il y aurait donc deux espèces d'interprétations, celle qui rend intelligible le sens en le donnant à concevoir, et celle qui rend sensible l'œuvre en la donnant à voir (ou à entendre). Mais qu'y a-t-il de commun entre les deux, étant donné tout l'écart qui sépare le sens sensible du mot « sens » de son sens intelligible ?

Enfin, faut-il accorder l'usage indifférencié des mots *sens* et *signification* dans la définition de l'interprétation ? La signification, comme on sait, n'est qu'un des sens du mot « sens », qui en comporte bien d'autres. Interpréter, est-ce seulement donner une signification, c'est-à-dire énoncer l'idée à laquelle le signe renvoie, ou bien est-ce aussi indiquer à l'esprit une direction (un sens), mobiliser notre perception (nos sens), conférer une valeur (un sens), exciter l'activité du jugement (du « bon sens »), faire appel à notre faculté de connaître intuitivement (notre sens des choses et des hommes) ? L'interprétation artistique suppose l'exercice de nos sens esthétiques. Schleiermacher disait que l'interprète doit avoir de la divination pour pénétrer la pensée d'autrui²⁴ et Dilthey parlait de « sympathie »²⁵. Le critique d'art ou de littérature valorise (et parfois dévalorise) l'œuvre qu'il commente. Le commentateur rationalise les éléments de l'œuvre, en particulier ceux qui sont problématiques. Dans sa description de l'interprétation comme mode d'être universel de l'homme, la phénoménologie retient le sens comme orientation, puisque le signe est, selon Husserl²⁶, toujours « signe de quelque chose », conformément à l'intentionnalité de la conscience en général et de la conscience signifiante en particulier, en relation par nature avec le Monde, la Chose, l'Être ou l'Étant. Ainsi tous les sens du mot « sens » paraissent pouvoir se retrouver dans les pratiques ou les théories de l'interprétation. Mais alors, pourquoi privilégier l'effort d'intelligence ?

Sans compter que même le sens comme corrélat de l'intelligence, l'intelligible, admet un sens faible et un sens fort. Au sens faible, le sens comme signification n'est autre que l'ensemble des usages linguistiques (ou plus largement sémiotiques) repérables chez les manipulateurs humains des signes, qui savent associer tel signifié à tel signifiant, selon les codes sociaux propres à chaque société particulière. Au sens fort, le sens ne survient que dans le dépassement critique des façons communes de parler et de penser, façons dénoncées par ceux qui font profession de douter du sens commun et se font un devoir de créer un nouveau sens, personnel, sur les décombres du premier : les philosophes. Il y a donc ce que nous nommerons les significations publiques et le sens privé : les premières sont reçues de la communauté, car leur fonction est d'assurer une communication par la mise en commun conservatrice des signifiés et des signifiants à usage social ; le second est créé par le penseur qui se singularise, révolutionnant à son propre usage spéculatif les coutumes de signification dénoncées comme insuffisantes au regard d'un vrai projet de connaissance ou de compréhension. Au regard du sens privé, le « sens commun » est, en effet, toujours pris en défaut de sens et en flagrant délit de non-sens ou de contresens, maintenant les hommes dans l'illusion de l'intelligible et de l'intelligence. Alors, est-ce qu'interpréter consiste à donner un sens privé ou une signification ? Autrement dit, l'interprète est-il un penseur ? On le dirait,

puisqu'il revendique souvent ce titre, interprète les œuvres des penseurs et donne aux significations des développements non populaires. D'un autre côté, il se situe plutôt du côté de la communication sociale, puisqu'il sert de médiateur entre les auteurs et le public profane. Inversement, le penseur est-il un interprète ? On le dirait aussi, puisqu'il passe pour proposer des « interprétations du monde », ou de l'histoire, ou de la vie ; puisqu'il interprète les œuvres de ses devanciers ; puisqu'il évolue dans l'univers des signes humains. Pourtant, il se situe plutôt du côté de la création, inventant comme une langue à usage personnel, une langue inouïe, géniale et comme telle inintelligible pour la plupart.

3. Peut-on tout interpréter ?

Examinons donc, en commençant par la détermination de l'interprétable, soit de *l'objet* de l'interprétation. Étant admis que toute interprétation est interprétation de quelque chose et non pas de rien, *de quoi*, au juste, l'interprétation peut-elle être l'interprétation ? L'interprétation ne pouvant être interprétation de rien (auquel cas elle serait un néant d'interprétation, le néant de l'objet devenant *ipso facto* celui de l'opération), reste deux possibilités théoriques : que l'interprétation puisse avoir un objet illimité, ou que cet objet soit restreint.

Raisonnons par hypothèse. Si interpréter consiste à donner une signification à un fait, un acte, un événement, un symbole, une parole, une image, etc., on ne voit pas, *a priori*, ce qui pourrait échapper à l'interprétation. Il est toujours possible d'interpréter ce que l'on veut, c'est-à-dire n'importe quoi, parfois même jusqu'au délire (celui du paranoïaque par exemple) ou jusqu'à l'absurde (les interprétations superstitieuses de la nature). Pour être interprétable, disions-nous plus haut, il faut et il suffit de pouvoir recevoir un sens, et l'on ne voit pas ce que la liste inachevée des phénomènes qui le peuvent soit énumérable jusqu'à épuisement, pas plus qu'on ne voit une limite à l'activité herméneutique de l'esprit humain. Les grandes institutions culturelles telles que l'art, la religion, les sciences de la nature ou de l'homme, la philosophie, la sagesse, la spiritualité, la littérature ne se présentent-elles pas ou ne sont-elles pas volontiers présentées comme autant d'interprétation intégrales, nommées par le vulgaire « visions » ou « conceptions du monde » ? Non seulement, donc, tout est interprétable, mais de plus d'une manière, et ce indéfiniment (la variété des interprétations n'étant pas seulement disciplinaire mais diachronique autant que synchronique). C'est pourquoi encore l'interprétation est réputée infinie dans son domaine d'extension comme dans son processus, domaine apparemment coextensif au monde, c'est-à-dire à la totalité des phénomènes réels (passés, présents, à venir) et même possibles.

Toutefois, la question de savoir si tout est interprétable n'est évidemment pas une question de fait. La possibilité qui doit être examinée ne renvoie pas à la simple capacité intellectuelle de donner un sens à quelque chose, mais encore à la légitimité de cette activité de l'intelligence. De ce point de vue, redisons-le, il semble ridicule de donner un sens à ce qui n'en a pas (au hasard par exemple, ou bien encore à l'absurde – ce que l'entendement ne saurait se rendre intelligible et à quoi il reste donc « sourd »), superflu d'interpréter ce qui n'a qu'un sens clair et évident (l'univoque, comme le panneau de signalisation routière), périlleux de conférer une signification à l'inintelligent (les phénomènes naturels qui ne veulent par eux-mêmes rien dire). Le champ de l'interprétable se réduit alors de manière considérable, si bien qu'il n'est plus du tout évident qu'il soit coextensif à la totalité des phénomènes appelée « monde » ou « moi ». Certaines conditions, précises, paraissent requises par ce que l'on peut interpréter, de telle sorte que l'enjeu de la réflexion apparaît assez clairement : il s'agit de s'interroger sur les conditions de possibilité à remplir par ce qui permet et légitime l'activité herméneutique, lui donne une valeur, des règles, la rend impérative même, ou au contraire dépourvue de nécessité comme de pertinence.

Si l'on en croit les divers dictionnaires de la langue française, l'interprétation consiste, répétons-le, à éclaircir le sens des signes. Qu'il s'agisse du travail du traducteur (l'interprète des langues étrangères), du commentateur (l'interprète des textes), de l'historien (l'interprète des traces du passé), de l'acteur (l'interprète d'un rôle), du musicien (l'interprète d'une partition), de l'exégète (l'interprète des textes sacrés), du jurisprudent (le juge interprète du texte de loi), du critique d'art ou de littérature (l'interprète des œuvres à valeur esthétique), du psychanalyste (l'interprète des troubles de la conscience), l'interprétation, dans tous les sens du terme, porte sur *des signes dont le sens fait problème* et réclament éclaircissement. Tout n'est donc pas interprétable : seuls les signes le sont.

Or qu'est-ce qu'un signe ? Une réponse (approximative mais ici suffisante²⁷) serait : une matière perceptible (visuelle – les graphismes, plus largement les images de toute sorte, ou auditive – les sons) animée d'une intention de signifier. Le signe, comme on sait, est cette « chose » qui ne se contente pas d'être ce qu'elle est mais veut dire autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire renvoie la pensée (pour qui et par qui seulement le signe existe) à autre chose. Cette « autre chose » peut être une idée ou un phénomène quelconque qui se donne à comprendre. Il en va ainsi du moindre de nos signes, par exemple du doigt pointé vers la lune, qui ne vaut pas pour lui-même (sauf sottise c'est-à-dire, justement, incompréhension), mais pour ce qu'il désigne. On doit en conclure que *rien n'est interprétable sauf les signes*. Tout le reste, c'est-à-dire l'ensemble des choses qui ne valent que pour elles-mêmes, qui ne veulent rien dire, doit être logiquement écarté du champ de l'interprétable. Or, il semble bien que cela corresponde d'abord à ce que nous nommons ordinairement *nature*, autrement dit à l'ensemble des phénomènes créés par l'homme. Car les signes sont des créations humaines et ne s'adressent qu'à l'esprit qu'ils ont à charge d'orienter vers une idée ou un sens. La seconde possibilité de l'interprétation, après le statut de signe, est en effet *l'esprit* : seul l'esprit (la « chose qui pense », l'intelligence, comme on voudra dire) peut interpréter (puisque interpréter c'est penser), et seuls des signes émis par un esprit sont interprétables (puisque seul le signe est une intention de signification, un vouloir dire). Manière de déduire l'objet de l'interprétation (les signes) de son sujet (l'esprit), l'objet étant ici un objet éminemment subjectif, c'est-à-dire totalement relatif au sujet.

Mais nous devons immédiatement reconnaître, en guise d'objection, que l'homme ne se contente pas d'interpréter les signes humains, et ne se prive pas d'interpréter la nature. Diderot intitule *De l'interprétation de la nature*²⁸ l'exposé de sa « philosophie naturelle », ses vues sur la bonne méthode à adopter pour étudier les phénomènes naturels. Dans un registre moins philosophique, ne faut-il pas remarquer que les sciences de la nature actuelles intègrent à leur méthode un moment interprétatif qui, loin de porter sur des signes humains, s'appliquent aux données de l'observation (formulation de l'hypothèse explicative) et de l'expérimentation (analyse finale des résultats) ? Par exemple, la paléontologie et les sciences associées (géologie, volcanologie, physique, chimie, astronomie) ont interprété la disparition des dinosaures comme l'effet d'une catastrophe astronomique (la chute d'un astéroïde à la fin du Jurassique). Si l'on restreint l'interprétable aux signes, ne va-t-on pas étrangement exclure de l'activité herméneutique les sciences de la nature au profit exclusif des sciences de l'homme ? En outre, ce que nous déclarons hasardeux, dépourvu de sens ou doué d'un sens univoque dans le domaine humain des signes s'avère bien souvent pourvu d'un sens dont nous n'avions pas d'abord conscience, si bien que le hasard, l'absurde ou l'univoque ne fonctionnent guère efficacement comme des limites à l'interprétable. Au contraire, l'interprétation s'exerce volontiers sur l'apparemment insignifiant pour lui donner une signification inattendue. Les sciences humaines procèdent régulièrement ainsi, pour ne pas dire toujours. On pourrait même dire que leur postulat de base est que rien de ce qui est humain n'est insignifiant ou univoque. Comme on l'a vu, Nietzsche (et à sa suite beaucoup

d'autres, en particulier les existentialistes) fait de l'ambiguïté le caractère essentiel de l'existence. Or, l'existence recouvre tout ce qui existe, c'est-à-dire (d'après eux) tout.

Si tout est ambigu, c'est-à-dire non univoque, et s'il n'y a d'interprétation que de ce qui a plusieurs sens possibles, tout peut donc être interprété : stratégie argumentative commune à tous les partisans d'une herméneutique généralisée. Mais nous aurons l'occasion d'y revenir, car un tel argument implique un concept de sens à examiner de près²⁹. S. Freud fait cette déclaration fameuse selon laquelle, pour le psychanalyste qu'il est, l'arbitraire psychique n'existe pas³⁰, c'est-à-dire qu'il ne croit pas au hasard dans le domaine mental, si bien que ceux de nos agissements et représentations qui nous paraissent les plus curieux, les plus ridicules, les plus obscurs, ont bien un ou plusieurs sens qu'il appartient à l'analyste de découvrir. Le rêve, exemple modèle, ou encore les dysfonctionnements bénins de notre vie quotidienne (oublis, lapsus, associations d'idées, actes manqués) sont porteurs d'une signification inconsciente. Nous appellerions donc « hasard », « absurde » ou « univoque » ce qui paraît tel à notre conscience naïve mais qui, compte tenu des données inconscientes à rétablir par « interpolation » du « texte » lacunaire de la conscience, est équivoque, sensé, parce qu'il doit quelque chose à nos désirs secrets qui s'activent à notre insu. C'est encore ce qui fait dire à M. Foucault (lequel retient manifestement la leçon freudienne) que, dans le cadre général des sciences humaines, « l'insensé lui-même n'est qu'une ruse du sens, une manière pour le sens de venir au jour »³¹. L'interprétation apparaît donc comme un travail de dégagement du sens inapparent qui se dissimule derrière le non-sens apparent. L'interprète doit par profession déjouer la ruse du sens qu'est l'insensé, en montrant que le sens patent (évident), souvent insatisfaisant (nul, obscur ou partiel), ou au contraire trop satisfaisant pour être honnête (plein, clair, immédiat), recèle un sens latent (inapparent, occulte, second).

Or, ces objections simples peuvent recevoir des réponses variées.

La première est que l'emploi du terme « interprétation » par les sciences de la nature n'est peut-être guère pertinent. Qu'appelle-t-on interpréter, en science, sinon relier un effet à sa ou ses causes ? Tel relief martien est par exemple interprété comme « signe d'une ancienne activité fluviale ». Mais on risque fort, en acceptant un tel usage et en le reconduisant, de confondre deux concepts : *l'interprétation* et *l'explication*. Expliquer, au sens rigoureux, consiste en effet à établir un lien causal entre deux phénomènes, tandis qu'interpréter consiste à établir un lien de signification. Or l'un n'équivaut pas du tout à l'autre, sauf abus grossier : le rapport de cause à effet n'est pas un rapport de sens à signe. Car le premier ne suppose aucune pensée (autre que celle du savant) : ainsi, le soleil réchauffe la Terre sans y penser. Tandis que le second la suppose nécessairement : le mot « soleil » ne veut dire quelque chose que pour celui qui l'emploie et pour celui qui l'entend. Ce n'est donc que par métaphorisation dangereuse (parce qu'intellectuellement fallacieuse) que l'on cherche ici à exprimer en termes intellectuels de signe et de sens ce qui ne relève que de l'ordre mécanique de la cause et de l'effet. Cette métaphore courante (la fumée signe de feu, la toux signe d'infection) doit donc être dénoncée : simple manière de parler de façon peu rigoureuse mais tolérable dans la langue vernaculaire, elle n'a pas droit de cité dans le langage de la science qui s'efforce à la plus grande des exactitudes. La science aurait donc grand tort de la reprendre à son compte, car l'esprit scientifique s'oppose justement à la vision préscientifique de la nature qui prêtait aux phénomènes non humains une âme et donc comme une intention, conception ordinairement appelée *animisme*.

Certes, les hommes interprètent la nature. Par exemple, la lune est comprise comme une déesse patronne de la fécondité parce que les peuples mésoaméricains, qui ont eu cette croyance, voyaient l'image d'un lapin à sa surface. Mais du coup [dès lors ?], la lune n'est plus un objet simplement soumis aux causalités physiques et astronomiques : elle est transformée en une entité bâtarde qui est comme une chose-signe parce que certains hommes l'ont dotée d'un sens divin et vital qu'elle n'a jamais eu par soi en tant que simple objet de la

nature. On voit donc comment interpréter des non-signes consiste précisément à transformer ces non-signes en signes, preuve qu'on n'interprète jamais que des signes. C'est la raison pour laquelle Alain avait bien compris que, pour résister à la doctrine psychanalytique, il fallait se placer sur le terrain de la théorie du signe, en déniait la qualité de signe à ce que les psychanalystes posent comme signes (images oniriques, troubles mentaux, lapsus, etc.), refus qui consiste à les faire passer du rapport de signification qui relie le signe au sens au rapport de causalité qui relie l'effet à la cause³². Toutes les superstitions du monde, y compris celles qui se parent de scientificité avec quelque vraisemblance, consistent donc en une transformation herméneutique de non-signes en signes. Quoiqu'elle n'aille peut-être pas sans feu, la fumée ne veut pas dire le feu parce qu'elle ne veut ni ne dit rien, sauf personnification.

Il faudrait en conclure que les sciences de la nature n'interprètent pas à proprement parler : elles expliquent (rapportent des effets à des causes supposées ou en outre observées) et nomment « interprétation » leurs explications quand celles-ci sont tenues pour hypothétiques (incertaines) et non thétiques (assurées). En revanche, on conclura que les sciences de l'homme, qui ont bien affaire à des signes, tâchent de les comprendre (de leur conférer un sens) et, pour ce faire, les interprètent. Seul l'homme en ses signes est interprétable, de telle sorte que l'on doit rejeter les phénomènes insignifiants, « objectifs », hors du champ de l'interprétable. L'interprétation est doublement subjective : par son objet (l'homme étant sujet) et par son sujet (l'interprète étant homme, donc sujet). Il y a d'un côté le « monde » des choses et, de l'autre, celui des personnes pensantes qui s'expriment par voie de signes : l'interprétation n'a pas pour vocation de s'appliquer au premier, seulement au second³³.

Maintenant, dans le domaine humain, faut-il donner gain de cause à la thèse qui veut que tout soit interprétable ? On doit faire à ce propos plusieurs remarques décisives.

Premièrement, l'idée que l'arbitraire psychique n'existe pas, ou que l'insensé n'est tel qu'en apparence, relève d'un postulat qui sert seulement de point de départ pour la recherche de compréhension, principe non démontré que nul n'est tenu d'accorder à ceux qui le professent. Que rien ne soit dépourvu de sens chez l'homme n'est donc pas le résultat vérifié des sciences humaines, mais une sorte de décision théorique au fondement de leur méthode. Ce postulat ressemble fortement à celui qui définit le rationalisme, c'est-à-dire la doctrine philosophique selon laquelle tout ce qui est réel est rationnel, en dépit des apparences d'irrationalité. À vrai dire, il s'agit plus que d'une ressemblance : plutôt d'une application au cas des signes de l'homme, les sciences humaines (et pas seulement le philosophe rationaliste) se donnant comme principe que *tout ce qui est humain est sensé*, en dépit des apparences d'insignifiance.

S. Freud écrit par exemple ceci : « Je sais depuis longtemps qu'il est impossible de penser à un nombre ou à un nom dont le choix soit tout à fait arbitraire. Si l'on examine un nombre de plusieurs chiffres, composé en apparence d'une manière arbitraire, à titre de plaisanterie ou par vanité, on constate invariablement qu'il est rigoureusement déterminé, qu'il s'explique par des raisons qu'en réalité on n'aurait jamais considérées comme possibles »³⁴. Par suite, laisser hors du champ de l'interprétable une partie de nos représentations comme insensées, n'est-ce pas méconnaître l'étendue du déterminisme auquel, selon la psychanalyse, la vie psychique est soumise ? L'auteur pousse l'audace jusqu'à comparer le psychanalyste au superstitieux quant à leur commune incrédulité concernant le hasard, c'est-à-dire à l'indéterminé et l'insignifiant. De même que le superstitieux ne croit pas au hasard dans les choses du monde extérieur des événements, de même, le psychanalyste ne croit pas au hasard dans le monde interne des représentations. L'incrédulité quant à l'absurde n'a donc d'égal, en sciences humaines, que la croyance au sens, croyance qui s'exprime parfaitement dans le postulat selon lequel tout ce qui est humain est signifiant.

On comprend qu'un tel postulat soit *méthodiquement* nécessaire au chercheur qui fait profession de donner un sens à tout ce qui est humain (chercheur qu'on nommera *herméneute* ou *sémiologue*), car comment tenter de comprendre ce qui serait inintelligible par défaut de sens ? Mais la valeur de recherche (la valeur heuristique) d'un principe de méthode ne garantit nullement sa valeur de vérité. Il se pourrait donc que l'insensé, l'absurde, le hasardeux, l'arbitraire humains existent bel et bien, mais que les sciences humaines soient incapables, par principe rationaliste, de les reconnaître comme tels³⁵. En prenant le contre-pied de leur postulat, il serait tout à fait possible de montrer que ce n'est pas le non-sens qui est apparent, et le sens, caché, mais l'inverse : le sens apparent est le non-sens caché. Dogmatique, en effet, est l'idée que tout a ou doit avoir un sens. Sceptique, au contraire, est le soupçon que peut-être rien n'a de sens, ou de sens assuré, en particulier dans les énoncés humains. N'est-ce pas une des leçons majeures de la philosophie, que de montrer que ce que nous croyons comprendre est, en réalité, dépourvu de signification ? Telle est la démonstration qu'opérait systématiquement Socrate en réfutant ses interlocuteurs, c'est-à-dire en leur faisant apercevoir le caractère mutuellement contradictoire de leurs opinions, même les plus vraisemblables, comme « le tyran tout-puissant est heureux » ou « il vaut mieux commettre l'injustice que la subir³⁶ ». On retrouve une démarche analogue à l'autre bout de l'histoire de la philosophie, quand Wittgenstein déclare ne pas vouloir sauver les énoncés humains du non-sens, comme le fait l'interprète, mais plutôt chercher à les réduire au non-sens en testant impitoyablement leur sens apparent : « Ce que je veux enseigner est ceci : à passer d'un non-sens latent à un non-sens manifeste³⁷ ». L'esprit philosophique, esprit critique ou sceptique s'il en est, est celui qui travaille donc à démasquer le non-sens de ce qui se présente comme évidemment sensé, par réfutation de ce sens manifeste qui lui sert de masque. C'est dire combien la démarche philosophique est éloignée d'une démarche herméneutique : le doute avaricieux quant au sens s'oppose à la croyance généreuse quant à « l'omnisens » des manifestations humaines, croyance qui pourrait pourtant bien être fondatrice des sciences humaines, comme nous en discuterons plus loin.

Notre seconde remarque vise à remarquer que, même à supposer que tout ce qui est humain soit sensé, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est humain soit interprétable. En effet, définir l'interprétation comme *donation de sens* est largement approximatif, pour ne pas dire faux. Comment distinguera-t-on, en particulier, entre interpréter et comprendre ? Interpréter est toujours donner un sens, soit. Mais donner un sens est-il toujours interpréter ? Ne peut-on pas se contenter de comprendre sans interpréter, ce que chacun ne cesse de faire, semble-t-il, dans la marche normale de la vie quotidienne. Soit l'énoncé suivant : « Passe-moi le sel ». De fait, personne ne l'interprète. Et pourquoi, sinon parce que celui qui parle et celui qui entend ont le sentiment de se comprendre immédiatement, comme l'atteste la réaction appropriée de l'interlocuteur qui fera passer la salière ? En revanche, l'énoncé biblique « Dieu a créé l'homme à son image » prête ou appelle – comme on dit fort bien – à interprétation, parce que sa signification n'est pas directement intelligible et pose problème. Ainsi, les signes humains interprétables ne sont pas quelconques : *ne sont interprétables que les signes dont la compréhension n'est pas immédiate*. Gadamer reconnaît que « C'est lorsqu'un texte ne peut être compris immédiatement qu'il faut l'interpréter³⁸ ». Or à l'immédiat s'oppose le médiat. On distinguera donc compréhension immédiate, non interprétative, et *compréhension médiante*, qui doit faire l'objet d'un traitement herméneutique, et qu'on pourra dès lors nommer *interprétation*. L'interprétation ne saurait être qu'une espèce du genre compréhension, la compréhension de ce qui n'est pas immédiatement intelligible. Le champ de l'interprétable ne recouvrirait que ces signes qui « prêtent à interprétation » ou qui « l'appellent » du fait de leur équivocité, obscurité, inintelligibilité premières, à réduire par un effort herméneutique. Or, force est de constater que ce n'est pas le cas de la majorité de nos signes, linguistiques ou non.

La question devient : quels sont ceux de nos signes qui sont interprétables, et quels sont ceux qui ne le sont pas ? Par quel critère ferons-nous la part entre l'immédiatement compréhensible et le compréhensible moyennant la médiation de l'interprétation ? Un retour aux pratiques interprétatives précédemment citées s'avère ici nécessaire.

4. Interprétation et médiation

Si l'on veut bien faire attention à la structure de l'interprétation, de toute interprétation, on s'aperçoit qu'elle est très particulière, parce que ternaire : toute interprétation est interprétation *par* quelqu'un (l'interprète) *de* quelqu'un (l'auteur des signes) *pour* quelqu'un (le récepteur des signes). L'interprète est donc toujours celui qui fait comprendre les signes d'autrui à autrui, ce qui suppose (comme le remarque Platon dans le *Ion* à propos des rhapsodes, ces interprètes des poètes³⁹) qu'il les comprenne lui-même : « C'est pour vous une nécessité de vivre dans la compagnie d'une foule de bons poètes, surtout dans celle d'Homère, le meilleur et le plus divin de tous, et de connaître à fond sa pensée et non seulement ses vers : sort enviable ! Car on ne saurait être rhapsode si l'on ne comprenait pas ce que dit le poète. Le rhapsode, en effet, doit être l'interprète du poète auprès des auditeurs. Or, s'en acquitter comme il faut est impossible, si l'on ne sait ce que veut dire le poète ». La suite du dialogue montrera à quel point cette déclaration de Socrate est en fait ironique, puisqu'il démontrera à Ion qu'il ne comprend pas réellement le poète qu'il interprète, son interprétation étant moins œuvre de raison que d'un « délire sacré », c'est-à-dire l'effet d'une inspiration divine. Il n'empêche que l'interprétation forme toujours ce que Platon appelle encore une « chaîne » entre plusieurs esprits, de telle sorte que l'interprète est par définition un médiateur⁴⁰.

Cet élément de médiation est clairement indiqué par la racine *inter-* : l'interprète est celui qui est *entre*, se place dans *l'entre-deux*. On en trouverait aisément confirmation en examinant brièvement les autres espèces d'interprétation. Le dieu interprète Hermès (qui a probablement donné son nom à l'*herménéia* des Grecs et mériterait, que cette étymologie soit exacte ou non, d'être tenu pour le dieu de l'interprétation) est le dieu messager entre les dieux et les hommes. Le comédien, l'acteur, le musicien, le chef d'orchestre, le danseur interviennent, au sens propre, entre l'auteur (sa partition, son script, son texte, sa pièce, son scénario, sa chorégraphie) et son public. Le traducteur fait office de truchement entre deux locuteurs qui ne partagent pas la même langue. Le jurisprudent s'entremet (là encore au sens étymologique de l'entremise) entre le législateur (son texte de loi) et les citoyens à qui la loi doit s'appliquer. L'exégète, le prêtre, le devin sont les intercesseurs entre la parole supposée divine, orale ou écrite, et les fidèles. Le commentateur ou le critique s'interpose entre l'écrivain, l'artiste (plus précisément leurs œuvres) et son lectorat ou son public.

Dans tous les cas, l'interprète de profession ou de fonction émet lui-même des signes et, ce faisant, tâche d'extérioriser sa compréhension d'autres signes. Car le langage, compris comme système de signes, n'est pas seulement du côté de l'interprète qui parle, écrit ou joue, mais encore de celui de l'interprété : on commente, on clarifie, on traduit, on incarne des signes, et donc du langage (ou du moins des signes). Nous sommes alors très naturellement conduits à poser que l'interprétation est l'acte par lequel un homme (un être parleur, signifiant, expressif) use du langage pour énoncer le sens qu'il donne à du langage. Elle serait donc de nature métalinguistique, pour parler comme les linguistes, et comme nous l'avions entrevu plus haut.

Une telle définition métalinguistique de l'interprétation prête toutefois le flanc à quelques remarques critiques. La première est que l'interprétable n'est pas réductible au signe linguistique : on interprète les signes humains en général, et pas seulement les énoncés oraux ou écrits. Par exemple, le préhistorien interprète les peintures pariétales (comme magie de la

chasse, comme symbolisme sexuel ou comme support de pratiques chamaniques), l'archéologue des artefacts (des fosses comme dépotoirs), l'historien des événements (le baptême de Clovis comme stratégie politique), le politologue des forces (le résultat d'élections comme une modification des rapports de forces politiques), le psychanalyste des rêves, le sociologue des comportements, l'ethnologue des coutumes, etc. L'interprétation étant la méthode même des sémiologies, et celles-ci s'intéressant à la totalité des phénomènes humains réputés porteurs de sens, on peut en conclure que l'interprétable déborde très largement du champ linguistique.

Les théoriciens contemporains de l'interprétation, qui l'ont pensée sur la seule base de son modèle linguistique, ont en général contourné la difficulté. Pour parer à l'objection des signes non linguistiques et néanmoins interprétés, P. Ricœur fait par exemple valoir que c'est plutôt le récit du rêve, les sources écrites, le récit de l'événement humain qui est le véritable objet de l'interprétation, et non le rêve, le fait ou l'événement pris en eux-mêmes, en dehors de toute forme linguistique⁴¹. L'interprète n'opèrerait donc jamais sur des « faits bruts », muets, mais sur des phénomènes déjà mis en forme linguistiquement par lui-même ou par les hommes qui les assument. Ainsi le géographe et l'économiste réfléchissent sur des données chiffrées et l'ethnologue sur des notes de travail ou des déclarations verbales. Le langage n'étant pas un signe parmi d'autres, mais le signe dans lequel tous les autres sont consignables, on a donc pu maintenir sans trop de scrupule que l'interprétation est toujours *un langage qui s'exerce sur un autre langage pour en exprimer le sens*.

L'argument nous paraît toutefois quelque peu forcé, et tributaire de la force de gravitation exceptionnelle exercée par la linguistique sur les autres sémiologies. Il est certain que les signes non linguistiques sont inévitablement traduits en signes linguistiques, du fait que l'homme est l'être du discours, et que l'interprète opère sur la traduction plutôt que sur l'original, surtout si celui-ci ne peut exister que sous forme de représentation, tel le passé, l'événement ou le rêve. Mais de là à prétendre que l'interprétable n'est donc, en tout et pour tout, que linguistique, cela nous paraît abusif. C'est un tel pas qui a poussé Gadamer à se demander si « l'être susceptible d'être compris est langage » et si tout ne se ramène pas à du langage. L'aspect douteux de la conséquence (l'interprétable est linguistique, or le compréhensible est le réel, donc le réel est de nature linguistique) aurait dû faire reculer l'argumentateur. N'étant pas verbaliste, nous ne pouvons accorder ni le caractère verbal du réel, ni même le caractère verbal de tout signe humain. C'est pourquoi nous maintenons que l'interprétable n'est pas nécessairement linguistique.

Une seconde remarque vient renforcer ce point de vue, car ce n'est pas seulement l'interprétable qui n'est pas forcément linguistique, mais encore l'acte même d'interpréter. Si, dans l'interprétation, le « signe passif » (l'interprétable) peut être autre chose que des mots, des propositions ou des textes, c'est encore vrai du « signe actif » (celui que produit l'interprète), car toute interprétation ne consiste pas uniquement en parole et en écrit. Là encore, le modèle linguistique tend à occulter les signes non linguistiques émis par l'interprète. Or, le domaine esthétique fournit clairement de quoi s'en aviser, puisque le jeu d'un acteur ou d'un musicien repose en tout ou en partie sur des gestes, des sons, des rythmes, une « expression corporelle » irréductible à du langage. Quand un metteur en scène propose une version d'une pièce de théâtre, quand un chef d'orchestre interprète à sa façon une partition, ils sont attentifs à tous les signes, linguistiques et non linguistiques, émis sur la scène et par la scène.

Il faudra donc distinguer deux grandes espèces d'interprétation : celle qui s'opère entièrement dans l'élément du langage (comme par exemple celle de l'exégète ou du critique de littérature) et celle qui comporte des éléments non verbaux. On pourra, à l'intérieur de cette seconde catégorie, distinguer à nouveau trois cas : les interprétations dont les signes actifs sont linguistiques mais dont les signes passifs ne le sont pas (ainsi, le critique d'œuvres

plastiques ou le commentateur d'événements) ; inversement, celles dont les signes passifs sont linguistiques et dont les signes actifs sont en partie non linguistiques (comme l'acteur qui incarne dans son corps le script) ; enfin, on pourra isoler celles dont les signes actifs et passifs sont non verbaux (c'est le cas du jeu du musicien, des gesticulations du chef d'orchestre ou encore des pas de la danseuse, qui exécutent partitions ou chorégraphies). Cela n'empêche évidemment pas que, l'homme étant l'être parleur, toutes ces pratiques ne soient nécessairement immergées dans un bain de langage ; néanmoins on évite ainsi de penser l'interprétation sur le seul modèle de son espèce linguistique, modèle naturellement privilégié par les commentateurs et lecteurs de profession que sont les fondateurs des « philosophies herméneutiques ». Comme on va voir, le défaut des « philologues » (de Nietzsche à P. Ricœur, en passant par Heidegger) est, en effet, de projeter sur l'interprétation en général l'idée qu'ils se sont faite de leur propre art, intellectualisant souvent à outrance ce qui ne mobilise pas nécessairement (ou pas dans tous les cas) un haut degré d'intellectualité, tronquant ainsi la structure de l'interprétation d'un de ses membres.

On clarifie la signification d'une chose obscure, on traduit l'énoncé d'une langue étrangère, on joue ou exécute une œuvre, on confère un sens aux gestes d'une personne pour les faire comprendre, et pas seulement pour les comprendre soi-même. Le sens, herméneutiquement appréhendé, n'est donc pas pour soi, mais aussi et peut-être surtout pour l'autre (celui qui ne comprend ou ne comprendrait pas l'œuvre par lui-même, l'énoncé étranger, le rêve, le texte, l'acte, etc.). Il faut donc prendre au sérieux cette notion de *don* présente dans l'idée d'interprétation comme *donation* de sens. Si l'on nous passe la comparaison, l'interprète donne son sens comme d'autres donnent leur sang : pour faire vivre autrui, pour, en sa compagnie médiatrice et grâce à sa générosité d'entremetteur, lui faire vivre intellectuellement (comprendre) le sens des signes. Gadamer disait : « Ce n'est que par l'entremise d'un seul des deux partenaires, l'interprète, que l'autre partenaire de la conversation herméneutique, le texte, accède à la parole. Ce n'est que par lui que les textes écrits se transforment en sens⁴² ».

Or, la tâche de la médiation (transmettre, faire connaître ou comprendre, appliquer la loi, rendre visible ou intelligible, intercéder) n'a elle-même de sens (d'utilité, de valeur, de légitimité) que si les termes mis en rapport grâce à elles ne le sont pas immédiatement. La nécessité en même temps que la légitimité de l'entremise herméneutique est fondée sur la séparation primitive des êtres qu'elle fait communiquer. Autrement dit : sur une situation première d'incommunication, d'ignorance, d'incompréhension, situation qu'elle a précisément pour tâche de réparer ou de surmonter. C'est parce que les interlocuteurs ne se comprennent pas par eux-mêmes que le traducteur traduit ; c'est du fait de la transcendance divine que la médiation de l'exégète, du prêtre, du devin ou du dieu messager est requise ; c'est parce que le texte est d'abord incompréhensible ou difficile à comprendre qu'on doit l'interpréter ; c'est parce que l'inconscient s'avance masqué qu'il y a lieu d'analyser les rêves ; c'est parce que le texte de loi est inapplicable tel quel que la jurisprudence se justifie ; c'est parce que la partition, le script, les indications chorégraphiques ou la pièce sont, en tant qu'écrits, autant d'abstractions, qu'il faut leur donner chair dans l'exécution, l'incarnation, la représentation ou le jeu. Paradoxe notable : l'entreprise d'interpréter se fonde donc moins sur la compréhension que sur *l'incompréhension*, car on ne donne de sens qu'à ce qui n'en a pas ou pas suffisamment. En régime herméneutique, la signification est à appréhender sur le mode négatif du manque, de la privation, du défaut. Cette négation fondamentale inscrite au cœur de la tâche interprétative vient elle-même de ce qu'on pourrait nommer *l'hétéroglossie* (la situation, pour une pluralité d'esprits, de ne pas partager initialement la même langue) des interlocuteurs que l'interprète a à charge de faire communiquer : l'épreuve du non-sens (au moins subjectif) par absence de langue commune. Langue étrangère, langue divine ou sacrée, langue symbolique, abstraite, juridique, langue géniale : les signes interprétables surpassent

toujours la langue ordinaire du public, du spectateur, du patient, du lecteur, du fidèle ou du citoyen.

On en conclura provisoirement, mais sans peine, que tout n'est pas interprétable. Par une série d'éliminations successives, nous pouvons écarter du champ de l'interprétable d'abord la nature, ensuite l'absurde, puis la compréhensibilité immédiate, pour ne retenir enfin (pour le moment du moins) que ces signes qui font l'objet d'une incompréhension première. Incompréhension que l'interprétation a pour fonction essentielle de réparer. Par elle, en effet, les esprits (ou les écrits, textes, signes, symboles, etc.) cherchent à se comprendre en surmontant un éloignement dû le plus souvent à l'abstraction de l'écriture, ou à l'étrangeté temporelle produite par l'éloignement dans le temps, ou encore à l'inconscience dans lequel est le patient du sens des phénomènes psychiques et turbulents de sa conscience, etc. Cette prise en compte de la *scission* qui sépare d'abord le sujet pensant du sens des signes devait logiquement déboucher sur l'idée, fort bien formulée par P. Ricœur, que « le travail de l'interprète révèle un dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut prendre de lui-même⁴³ ». On prendra donc garde, pour commencer, à ne pas confondre l'interprétation avec l'explication, ni avec la compréhension. On se gardera aussi de croire au lieu commun concernant le caractère infini de l'interprétation en extension : celle-ci a bien, au moins du côté de son objet possible et légitime (l'interprétable), des limites. Enfin, l'examen de la question de l'interprétable nous aura permis de prendre déjà conscience de ce qui différencie, voire oppose le travail de l'interprète, fondé sur la croyance à du sens latent, et l'œuvre du philosophe, d'essence sceptique, qui consiste plutôt à dénoncer le non-sens latent des énoncés humains.

Or ce premier débroussaillage (en tant que tel approximatif, comme l'aura noté le lecteur attentif, qu'on devine être resté sur sa faim concernant tel ou telle point de notre argumentation) ne concerne qu'une petite partie de l'idée commune d'interprétation. Il avait pour objectif principal de nous faire prendre conscience de l'indéfinition coupable où nous sommes de la notion, en tant qu'usagers irréfléchis, ainsi que de la nécessité correspondante d'y réfléchir de la manière la plus critique possible. Il nous faut donc, à présent, élargir le soupçon d'indéfinition à l'ensemble de la notion, en commençant par faire un passage en revue complet des préjugés qui en barrent l'accès. Telle sera la tâche de la partie suivante.

[Les quatre paragraphes qui suivent semblent être un reliquat d'une version antérieure du développement précédent : à supprimer ?] On clarifie la signification d'une chose obscure, on traduit une langue étrangère, on joue ou on exécute une œuvre, on confère un sens aux faits et gestes d'une personne pour les faire comprendre, et pas seulement pour les comprendre soi-même. Le sens n'est donc pas pour soi seul, mais pour l'autre (celui qui ne comprendrait pas l'œuvre, la langue étrangère, le rêve, le texte, l'acte, etc.). Il faut alors prendre au sérieux cette notion de *don* présente dans l'interprétation prise comme « don de sens ». L'interprète « donne son sens » comme d'autres donnent leur sang : pour faire vivre autrui (l'auteur), pour lui (l'auditeur) faire intellectuellement vivre (comprendre), en sa compagnie et grâce à sa générosité herméneutique, le sens des signes. Gadamer disait : « ce n'est que par l'entremise d'un seul des deux partenaires, l'interprète, que l'autre partenaire de la conversation herméneutique, le texte, accède à la parole. Ce n'est que par lui que les textes écrits se transforment en sens »⁴⁴. Soit. Mais ce fort peu platonicien auteur croit qu'on peut dialoguer avec un texte et oublie, d'une part qu'il n'y a de dialogue, au sens propre, qu'avec un discoureur (et non un discours, oral ou écrit), d'autre part que l'entremise qui définit la fonction de l'interprète implique logiquement trois termes et non deux : non pas le texte et l'interprète, mais le texte, l'interprète et l'auditeur ou le lecteur. Les théoriciens contemporains ont gommé la structure ternaire de l'interprétation au profit d'une structure

binaire. Ce n'est pas seulement un appauvrissement : c'est la perte du sens même de ce qu'est qu'une médiation. On devine trop bien pourquoi, malgré quelques déclarations contraires, ils ont occulté l'essence médiatrice de l'interprétation : ce sont des lecteurs professionnels, des commentateurs, des « rats de bibliothèque » qui ont considéré que la transmission à autrui de leur compréhension, l'aspect « pédagogique » de l'interprétation, était *inessentiel* à leur art et à leur passion. Comme l'avouent un Schleiermacher ou un Gadamer, sauf dans sa version polémique, quand ils ont « à en découdre » avec leurs collègues pour s'imposer à eux comme maîtres « ès herméneutique ». Si nous étions persifleurs, nous dirions à la manière de Nietzsche qu'on reconnaît là le petit vice du professeur d'université, cet « enseignant-chercheur » avide de reconnaissance sociale, souffrant de son obscurité, frustré par son métier, qui aime donc surtout la seconde partie de son nom, si glorieuse, et qui se passerait bien de la première, laquelle implique ce qu'il juge être une corvée peu honorifique...

Or, la tâche de la médiation (transmettre, faire connaître ou comprendre, appliquer la loi, rendre visible ou intelligible, intercéder) n'a de sens que si les termes mis en rapport grâce à elles ne le sont pas immédiatement. La nécessité en même temps que la légitimité de l'entremise interprétative est fondée sur la séparation primitive des êtres qu'elle fait communiquer, autrement dit sur une situation première d'incommunication, d'ignorance, d'incompréhension, situation qu'elle a justement pour tâche de réparer ou de surmonter. C'est parce que les interlocuteurs ne se comprennent pas par eux-mêmes que le traducteur intervient ; c'est du fait de la transcendance divine que la médiation de l'exégète, du messenger céleste, du prêtre ou du devin est requise ; c'est parce que le texte est d'abord incompréhensible ou difficile à comprendre qu'on doit l'interpréter ; c'est parce que l'inconscient s'avance masqué qu'il y a lieu d'interpréter les rêves ; c'est parce que le texte de loi est inapplicable tel quel que la jurisprudence se justifie ; c'est parce que la partition, le script, les indications chorégraphiques ou la pièce sont, en tant qu'écrits, autant d'abstractions, qu'il faut leur donner chair dans l'exécution, l'incarnation ou la représentation.

Autrement dit, l'entreprise d'interpréter implique d'abord, non la compréhension, mais *l'incompréhension*. On ne donne du sens qu'à ce qui n'en a pas ou pas assez. La signification est donc à appréhender sur le mode négatif du manque, de la privation, du défaut. Cette négativité fondamentale, inscrite au cœur de la tâche interprétative, vient elle-même de ce qu'on pourrait appeler *l'hétéroglossie* (le fait de ne pas partager la même langue) des interlocuteurs que l'interprète a à charge d'entremettre, à savoir : l'épreuve du non-sens (au moins subjectif) par absence de langue commune. Langue étrangère, langue divine ou sacrée, langue symbolique, langue inconsciente, langue abstraite, langue géniale : les signes que l'on interprète surpassent toujours la langue ordinaire du public, du spectateur, du patient, du lecteur, du fidèle, du citoyen.

Tout n'est donc pas interprétable. Par une série d'éliminations successives, nous avons pu écarter du champ de l'interprétable d'abord la nature, ensuite l'absurde, puis la compréhension immédiate, pour ne retenir enfin que les signes qui font l'objet d'une incompréhension première, incompréhension que l'interprétation a fonction de nier par une compréhension médiante. Par l'interprétation, en effet, les esprits cherchent à se comprendre en surmontant un éloignement dû à l'abstraction qu'est l'écriture, ou à l'étrangeté temporelle produite par l'éloignement dans le temps, ou encore à l'inconscience dans lequel est le patient du sens des phénomènes psychiques de sa conscience, etc. Cette prise en compte de la scission qui sépare le sujet pensant du sens des signes devait logiquement déboucher sur l'idée, bien exprimée par P. Ricoeur, que « le travail de l'interprète révèle un dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger⁴⁵ ».

5. Le pouvoir des serviteurs : la critique platonicienne de l'interprétation politique.

Maintenant, ce « dessein profond » est-il plus qu'un dessein, c'est-à-dire un projet ? Y a-t-il une *réussite* de l'interprète ? Comprend-il et fait-il effectivement comprendre ? Il y a de quoi en douter, quand on s'avise du second préjugé en lice, celui de l'infinité de l'interprétation, c'est-à-dire de son irréductible imperfection. C'est comme un pont jeté entre deux rives, jamais achevé parce que toujours en construction ou en reconstruction. Mais un tel pont serait évidemment impraticable, et ne remplirait nullement la fonction pour laquelle on entreprend de le construire : pont absurde parce que contraire à son identité de pont. Le projet inscrit au cœur de la pratique herméneutique serait alors un projet vain, mais dont la vanité échappe étrangement à la conscience de ses concepteurs : *surmonter un éloignement irréductible*. Comment comprendre que, d'une part, l'interprétation soit le désir de l'impossible réduction de l'incompréhension première en compréhension achevée et que, d'autre part, ce désir persiste chez les hommes, avec la passion que l'on sait ?

Un homme, peut-être un seul, prit un jour la mesure d'une telle impossibilité, d'une telle vanité, d'une telle absurdité : Platon. Que fait-il dire à Socrate, quand celui-ci est invité par ses contemporains avides de discussions herméneutiques à interpréter des signes (des textes, des étymologies, des mythes, des poèmes, des oracles), sinon qu'il refuse de s'y adonner, ne s'y prêtant, quand il s'y prête, que par ironie, parodie et stratégie de dialecticien ? Il vaut la peine de relire un passage connu du *Phèdre* : « Car à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture. De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants ; mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour les discours. On pourrait croire qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion ; mais si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier, toujours la même. (...) Que par ailleurs s'élève à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement injurié, il a toujours besoin du discours de son père ; car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul⁴⁶ ».

On aurait tort de penser qu'il ne s'agit que d'un procès fait à la seule écriture : il s'agit de *tout discours coupé du discoureur*, y compris une parole que l'on rapporte sans que le parleur qui en est l'auteur soit là pour l'assumer dans un véritable dialogue, lequel suppose nécessairement le rapport entre deux discoureurs, et non simplement entre le commentateur et le texte ou le critique et l'œuvre. L'erreur de Protagoras (ou plutôt sa dérobade), qui croit que discuter avec Socrate de la vertu chez Simonide est la même chose que discuter de la vertu avec Socrate, comme si cela ne changeait pas entièrement le sujet de la conversation (lequel portait sur la vertu selon Protagoras présent, donc capable de dialoguer, et non selon Simonide absent, donc incapable de dialoguer) est la même que celle des contemporains qui prennent le « tête-à-texte » pour un « tête-à-tête » authentique. L'écriture est un « discours silencieux », tout comme est silencieuse une parole sans son parleur : ce sont des discours sans *répondant*, dont on ne comprendra donc jamais ce qu'ils veulent dire, puisque, pour le comprendre, il faudrait pouvoir les interroger, ce qui est impossible. On a beau dire qu'on « interroge » le texte, qu'on le « questionne », voire qu'on « le fait parler » : ces métaphores méconnaissent pitoyablement le mutisme du discours orphelin. Au fond, elles voudraient instituer une *ventriloquie* en guise de véritable dialogue, ventriloquie qui s'appelle *interprétation*. Elle consiste à « faire parler » ou « faire dire » ce qui ne parle ni ne dit, à la manière du manieur de marionnettes qui, la main glissée en elles, fait se mouvoir ce qui n'est doué d'aucun mouvement propre, d'aucune vie réelle.

L'interprétation n'est donc pas, selon Platon, la bonne voie pour comprendre, ni pour connaître, étant tout au plus une illusion de dialogue. Les « voies discordantes » qui ne manquent pas de s'élever au sujet de l'interprétable (c'est-à-dire l'inévitable conflit des

interprétations) trahissent d'ailleurs que le genre de l'interprétation n'est pas le dialogue mais la dispute, activité que, comme on sait, Socrate abandonne avec dédain aux Sophistes, même s'il donne parfois l'impression contraire. C'est que la dispute est impuissante à produire l'accord entre les interlocuteurs, accord qui est la preuve, sinon de la vérité, du moins de la compréhension de ce que chacun veut dire : ainsi Socrate et Protagoras ne se mettront pas d'accord sur le sens des vers de Simonide, pas plus que les interprètes actuels de Platon ne se mettent d'accord sur le sens des dialogues platoniciens... Car la faute radicale, la faute anti-platonicienne des soi-disant spécialistes de Platon, ne consiste pas seulement à croire pouvoir « interroger le texte » platonicien, mais encore à pratiquer l'exercice sophistique, explicitement condamné par Platon, de la dispute herméneutique. Il est vrai qu'on peut toujours être un commentateur anti-platonicien de Platon (la formule est pléonastique, si l'on nous suit bien) : encore faut-il se savoir et s'avouer comme tel. Au contraire, l'abandon dédaigneux mais raisonné de l'interprétation est pratiqué à plusieurs reprises par Socrate. Au début du *Phèdre*, quand son interlocuteur veut l'entraîner dans une interprétation des mythes, auxquels Socrate déclare « donner congé » au profit d'un loisir entièrement dévolu à « la connaissance de soi-même »⁴⁷ ; dans le *Protagoras*, quand il en a assez de gloser sur les vers de Simonide, laissant de côté les odes et les poètes, « qu'on ne peut interroger sur ce qu'ils ont voulu dire et auxquels, lorsqu'on les invoque à propos d'une question que les raisonnements n'ont pu résoudre, les uns font dire une chose et les autres une autre » et pour exiger de Protagoras un vrai dialogue⁴⁸ ; dans le *Cratyle*, où il en arrive à la conclusion que la recherche de la vérité ne doit pas passer par l'interprétation étymologique des noms des choses, mais par l'examen dialectique de leur essence⁴⁹. Et ainsi de suite. Certes, il ne renoncera pas à interpréter l'oracle de Delphes qui le proclame étrangement « le plus sage de tous les hommes », interprétation à la vérification de laquelle il prétend même à ses juges vouloir consacrer sa vie en philosophant, en tant qu'« interprète du dieu Apollon⁵⁰ ». Mais cette interprétation de l'oracle et de la philosophie comme exégèse indéfinie est si invraisemblable, si provocatrice, si peu conforme à l'infailibilité divine (comment oser vérifier la pensée d'un dieu ?) et si stratégique (répondre à l'accusation d'athéisme en se présentant ni plus ni moins que comme un prêtre méconnu comme tel) qu'elle fait sourire, tant l'ironie est ici manifeste⁵¹.

Or, c'est sur un terrain quelque peu inattendu que Platon élabore une critique de l'interprétation en bonne et due forme : la politique. Arrêtons-nous un moment sur le texte du *Politique* pour en mesurer le sens.

« *L'étranger* – « Que dirons-nous donc des hommes par qui nous sont toujours rendus certains services ?

Socrate le Jeune – Quels hommes et quels services?

L'étranger – Toute la gente hérauldique et tous ces hommes qui, à force de prêter leurs services, deviennent savants dans les écritures, et d'autres dont l'universelle compétence s'agite en de multiples besognes autour des magistratures, comment les appellerons-nous à leur tour ?

Socrate le Jeune – Comme tu disais tout à l'heure, des serviteurs [*hupèrétas*], et non des chefs ayant une autorité propre dans les cités.

L'étranger – Je n'ai cependant pas rêvé, j'imagine, en disant que c'était de ce côté que se lèveraient les prétendants les plus déclarés à la politique. Or, il nous paraîtrait certainement fort étrange d'avoir à les chercher dans quelque branche de service [*hupèrètikè moira*].

Socrate le Jeune – Assurément.

L'étranger – Serrons donc de plus près ceux qui n'ont pas encore passé à la question. Ce sont d'abord ceux qui s'adonnent à la divination et pratiquent certes là une science de service [*diakonou morion*] ; car ils passent bien pour être les interprètes [*hermèneutai*] des dieux auprès des hommes.

Socrate le Jeune – Oui.

L'étranger – De même, la race sacerdotale sait à son tour, d'après ce qu'affirme la croyance publique, offrir aux dieux en notre nom les sacrifices qu'ils désirent et leur adresser les prières voulues pour qu'ils nous octroient leurs faveurs. Or, l'une et l'autre fonction relèvent bien, j'imagine, d'un art de service [*diakonou teknès*].

Socrate le Jeune – Selon toute apparence.

L'étranger – Nous voici donc, je crois, sur la piste qui conduit à notre but. Car prêtres et devins ont des airs assurément plein d'importance et jouissent d'un prestige en rapport avec la grandeur de leurs entreprises, tellement qu'en Egypte un roi ne peut régner s'il n'a la dignité sacerdotale, et, s'il s'est, par hasard, élevé par la force en partant de quelque classe inférieure, il devra finalement en venir à se faire admettre dans cette dernière caste. Chez les Grecs aussi, c'est bien souvent aux plus hautes magistratures que l'on trouverait confiée la charge d'accomplir les plus importants de ces sacrifices. Chez vous-mêmes, d'ailleurs, se vérifie non moins clairement ce que je dis, car c'est à celui des magistrats que le sort a fait roi qu'incombent ici, paraît-il, ceux de ces antiques sacrifices qui sont les plus solennels et les mieux consacrés par la tradition⁵² ».

Commençons par deux remarques destinées à éclairer le thème platonicien méconnu du « pouvoir des serviteurs ». La première est que ce pouvoir est nommé par un terme peu familier, même aux érudits, de « *diakonique* ». Le mot désigne simplement *l'art du service*, autrement dit la compétence propre au serviteur. Si Platon n'est pas l'inventeur du terme, il est revanche le premier à en forger un véritable concept, concept certes discret, mais concept dont il a besoin dans le *Politique* pour distinguer le genre du politique des autres. La seconde remarque est que la formule *pouvoir de serviteurs*, peut étonner, voudrait étonner les connaisseurs de Platon et, au-delà, tous ceux que la question des figures du politique en Grèce ancienne intéresse.

La séparation semble en effet assez évidente, pour un Grec de l'époque classique, entre celui qui sert et celui qui commande, le pouvoir au sens politique ne pouvant qu'être le fait de celui qui commande ou gouverne, disons *l'archôn lato sensu*, et non de celui qui est commandé, le *doulos* (l'esclave) ou *l'hupèrètès* (le serviteur). Le fait d'être commandé, qui définit le serviteur comme tel, semble donc l'exclure *a priori* de toute fonction de gouvernement, de tout pouvoir proprement politique. La servilité de sa fonction contredit en effet ce qui semble être sinon le réquisit, du moins l'un des réquisits majeurs de l'exercice du pouvoir, à savoir la liberté de celui qui commande. Commander c'est en effet être l'agent du pouvoir, son principe vivant, tandis qu'être commandé, c'est ne connaître le pouvoir que sur le mode de la réceptivité pure, n'être que son patient. Seul un homme libre peut commander,

la liberté étant définissable, d'un point de vue politique, comme la capacité à être au principe du pouvoir. Cette évidence antique se retrouve chez Platon avec netteté puisqu'on la rencontre dans le *Politique* à titre de critère évident pour disqualifier politiquement la plupart de ceux qu'il est convenu d'appeler les « rivaux » du politique. Ainsi, Socrate le jeune ne fait-il aucune difficulté pour accorder à l'Étranger l'opposition théorique entre les serviteurs, même volontaires (les « *hupèrétai* »), et « les chefs ayant une autorité propre dans la Cité » (les « *archontai* »). L'opposition entre la fonction de service et la fonction du politique authentique est donc l'un des instruments les plus simples et les plus aisés de maniement pour opérer la « division de la victime » annoncée un peu plus tôt dans le texte⁵³, c'est-à-dire l'analyse, au sens littéral, dont l'aboutissement est l'isolement de la forme pure de l'art politique, par séparation d'avec les autres arts auxiliaires. Dans la « boucherie de Platon », elle est ou devrait être le « couteau » théorique le plus tranchant.

Pourtant, Platon prévient avec insistance que la division tentée est peu aisée, que « c'est une œuvre difficile qui est entreprise en essayant de distinguer le genre du politique des autres⁵⁴ », celui des auxiliaires et des serviteurs du politique en particulier. La difficulté en question ne vient pas du seul genre du sophiste. D'où vient-elle au juste, alors que recours est fait à l'opposition évidente du serviteur commandé et du chef commandant, opposition qui vient renforcer et préciser la distinction entre la cause proprement dite (*aitia*) et les causes auxiliaires (*sunaitia*) ? Les analyses qui suivent l'annonce de cette difficulté ne semblent pas vraiment rencontrer un obstacle important. Le lecteur qui s'attendait à ce que la « victime » résiste à son « découpage » est quelque peu surpris de la facilité apparente de la « découpe », qui ne tombe sur aucun « os » vraiment coriace avant d'arriver au sophiste. En outre, comment comprendre que Platon dise que « c'est de ce côté (le côté des serviteurs et des auxiliaires) que se lèveraient les prétendants les plus déclarés à la politique⁵⁵ » ? Est-ce que cette prétention n'a pas lieu d'être, compte tenu de l'évidence du caractère nécessairement apolitique des serviteurs ? Comment se fait-il que le serviteur qui se connaît comme tel ou qui tout au moins est reconnu comme tel par la conscience antique puisse, avec quelque vraisemblance et crédibilité, revendiquer d'avoir part à l'art royal ? L'Étranger note qu'« il paraîtrait fort étrange d'avoir à les chercher (les prétendants) dans quelque branche de service⁵⁶ ». Il y a bien là une anomalie, une « atopie » du serviteur, car si la distinction hupèrétique/politique ou diakonique/politique n'est pas facile, et si les prétendants les plus déclarés à la politique sont à chercher parmi les serviteurs, c'est que l'évidence dont il a été question n'est qu'apparente. L'étonnement de l'Étranger n'est certes pas une coquetterie rhétorique de la part de Platon, une manière de pratiquer le forçage des portes ouvertes. Si Platon a pris la peine de séparer le serviteur du politique, tout en nous avertissant que cette distinction est théoriquement difficile, c'est que le personnage du serviteur est à ses yeux, sinon aussi dangereux (conceptuellement parlant) que celui du sophiste pour réussir l'analyse de la Forme du Pouvoir, du moins assez embarrassant pour mériter un traitement spécial dans cette analyse. Le concept platonicien de service est donc à cerner pour prendre la mesure de l'étrangeté du serviteur-rival, des précautions et peut-être même de l'hésitation platonicienne face à la figure du serviteur. Montrons que le nom de « hupèrétique » ou de « diakonique » nomme ici la conceptualisation (discriminante) d'un « art du service » qui peut, paradoxalement mais pour des raisons assez profondes, passer pour politique, pour relever de « l'art du commandement des hommes ».

L'exposé suivra les étapes suivantes : la position du problème, en liaison avec le libre service des lois ; une première tentative de solution, insuffisante (la conception du serviteur à la lumière de la conception de la loi), suivie d'une seconde solution d'abord dans son principe général (le service politique comme service d'interprétation), puis dans son application concrète aux divers types de serviteurs (les interprètes profanes puis sacrés).

Il convient, pour comprendre le sens de ce discours sur le serviteur, de rappeler « l'entreprise » dont parle l'Étranger. Elle consiste à définir le politique en *séparant* l'art politique de tous les autres, c'est-à-dire en procédant à une analyse ou à une critique, au sens propre, au terme de laquelle une espèce simple sera obtenue, par rétrécissement progressif de l'espace logique autour de la forme du politique, jusqu'à ce qu'elle soit dépouillée de toute relation avec d'autres formes. Autrement dit, le philosophe qui traite du politique doit s'évertuer à séparer ce que les hommes s'ingénient à empiriquement et théoriquement confondre, à rendre indistinct. Ce que nous appellerons la critique politique de Platon consiste donc à tracer les limites qui, tout à la fois, distinguent et coordonnent la fonction du politique et celle de l'auxiliaire, en tant que celui-ci prétend nier ces limites et participer à la science propre au politique. Or l'auxiliaire est, de tous les hommes prétendant exercer le pouvoir, celui avec lequel le risque d'indistinction est le plus grand, et par suite celui qui requiert l'effort de limitation critique le plus nécessaire.

Le principe général de distinction qui guide le « hachoir » de Platon est énoncé assez rapidement. Elle consiste en ce que la profession royale et politique est, conformément à la métaphore de l'art du tisserand, cause propre (*autè aitia*) de ce qu'elle produit, tandis que toute autre profession, lui étant subordonnée, est un art qui lui fournit un instrument (*organon*), et par suite n'est qu'une cause auxiliaire (*sunaitia*) de la production. Cette classe d'arts est méthodiquement et impitoyablement séparée de la fonction politique, au vue de son caractère évidemment subalterne (*produire* un instrument ne relève pas de l'art de s'en *servir*, mais lui est subordonné). Il en purifie donc l'art politique et la démembrer pièce par pièce. Or, les instruments ou causes auxiliaires du politique sont taillés en plusieurs morceaux. Le morceau que Platon garde pour la fin (après l'instrument au sens matériel, le récipient, le véhicule, l'abri, le divertissement, le matériau, l'aliment), n'est autre que les arts qui produisent (et sont assurés par) des *auxiliaires humains*. C'est parmi eux, nous dit Platon, que « nous découvrirons, je crois le deviner, ceux qui disputent au Roi la confection même du tissu⁵⁷ ». C'est là le morceau de choix de celui qui, cherchant à purifier l'art politique de ses usurpateurs, doit d'abord les identifier et trouver ensuite un caractère commun suffisamment discriminatoire pour les exclure tous. Ce caractère est justement celui du *service*. Tous les hommes que Platon regroupe dans la classe unique des auxiliaires humains du politique sont des hommes qui servent, des hommes-outils ou hommes-instruments. Il faut toutefois continuer la dissection pour voir apparaître le personnage du serviteur proprement dit. En effet, le service est involontaire puis volontaire : Platon distingue le cas de l'esclave de celui du serviteur. Ce n'est pas tout. Poursuivant sa mise en pièces à l'intérieur de la classe des serviteurs, il distingue, successivement, ce que nous appellerions les commerçants, puis les hérauts et les auxiliaires des magistrats, puis les devins, et enfin les prêtres. La découpe logique suit manifestement un ordre social guidant la progression dans l'analyse des rivaux, une gradation guidée par l'importance sociale, des esclaves jusqu'aux prêtres. L'ordre est en effet social, mais il est aussi et surtout l'ordre dans le danger d'indistinction, d'une part (on va de l'auxiliaire le plus évidemment apolitique à l'auxiliaire le moins évidemment apolitique), et dans le degré de liberté et de servilité d'autre part, l'esclave étant le plus servile de tous et le prêtre le moins servile. Cela dit, et en dépit des différences de degrés, ils participent tous à la même nature ou forme, celle du service ou de *l'instrument humain*.

Arrêtons-nous sur ce concept de service. Pour bien en en cerner la portée, remarquons d'abord que le concept est très vaste : il comprend tous les hommes subordonnés à une autorité supérieure, humaine ou divine. L'*hupèrètès* désigne en grec tout homme sous les ordres d'un autre. Participent donc de l'Idée de Service aussi bien les esclaves (c'est-à-dire ceux dont le service est forcé) que les serviteurs (dont le service est volontaire). Ceux dont la

servitude est volontaire font aussi bien partie du clergé (service religieux) que de la classe marchande (service économique) ou de la classe dirigeante (service politique, celui des auxiliaires du politique). De même, on se souviendra que Socrate nous est présenté dans l'*Apologie* comme interprète d'Apollon, c'est-à-dire au service (*latreian*) du dieu, lequel se sert (*proskekhresthai*) de son nom⁵⁸. Les hommes démoniques en général (poètes, prophètes, rhapsodes, prêtres, devins etc.) apparaissent comme autant d'instruments dans les mains des divinités qui les utilisent comme serviteurs⁵⁹. Même des divinités peuvent être des serviteurs : Hermès et Iris sont, en tant que dieux interprètes et messagers, au service de Zeus, le roi des dieux. Il suffit de « vendre des marchandises de seconde main⁶⁰ », d'être un revendeur de richesse (cas des marchands) ou de parole (cas des interprètes profanes et sacrés), pour être un serviteur. Le serviteur politique est, quant à lui, un *revendeur de pouvoir*, d'ordre, de loi. Il est donc au service de la parole politique émise par l'autorité supérieure qu'est le législateur, la loi ou le dieu. C'est ainsi que le service de la loi est un thème décisif et constant des *Lois* : Platon appelle « serviteurs des lois » (*hupèretas tois nomois*) les gouvernants eux-mêmes, car, affirme-t-il, « de cela dépend plus que de tout le reste le salut de la cité ou sa ruine⁶¹ ». Le service des lois est donc politiquement salutaire, au sens fort. Le Livre V exalte, quant à lui, l'honneur du meilleur des citoyens, celui qui parvient à « vaincre dans le glorieux service des lois nationales⁶² ». Le parfait citoyen est défini par son excellence dans ce domaine : « celui qui a le mieux servi les lois et qui leur obéit le plus parfaitement, voilà l'honnête homme⁶³. »

L'extension du concept est donc extrême. Le service est si englobant qu'il comprend la situation de servitude mais aussi celle de liberté, car le service volontaire est libre, et le serviteur volontaire est un homme libre. Il fera partie de ces « hommes libres qui se mettent volontairement au service » des autres⁶⁴. Il n'y a pas de contradiction entre liberté et servilité si le serviteur peut être libre. L'esclave est éliminé sans difficulté de la fonction royale parce qu'il est privé de liberté, mais ce n'est pas le cas du serviteur volontaire. C'est la première raison qui fait qu'exclure le serviteur de la forme du politique, laquelle requiert la liberté, n'est pas si facile : si le serviteur peut être libre, pourquoi n'aurait-il pas une prétention légitime à commander, vu que, pour commander, il faut être libre ? Inversement, il n'y a pas de contradiction à être un homme libre en servant, puisque celui qui se met au service des lois (l'honnête homme, le citoyen, l'archonte) garde toute sa liberté. Être utile à sa Cité dans l'obéissance civile ou le service militaire, dans l'élaboration même de la loi, ce n'est rien abdiquer de sa liberté selon Platon. Le service des lois est la forme même que prend la liberté politique, aussi bien celle du citoyen que celle du gouverneur. On comprend alors pourquoi il est difficile de distinguer art du service et politique : le service volontaire a un domaine d'extension beaucoup plus grand que prévu ; il ne s'applique pas seulement aux marchands qui jouent un rôle de transmetteurs entre les producteurs et les consommateurs (commerçants, armateurs, revendeurs, changeurs d'argent), ni aux hérauts et secrétaires, aux devins et aux prêtres. Il peut désigner l'excellence politique du citoyen parfait ou de l'archonte, ainsi que le « service du dieu » rempli par le philosophe. C'est à la lumière de cette extension particulièrement étendue qu'il faut comprendre, croyons-nous, cette remarque elliptique du *Politique* : « il n'y a rien qu'on ne puisse dire instrument de ceci ou de cela avec quelque air de vraisemblance⁶⁵ », remarque dont la fonction explicite est de justifier pourquoi l'analyse des genres est difficile. Platon a eu beau s'être débarrassé des métiers auxiliaires, ceux qui fabriquent des instruments, et les séparer de la fonction royale grâce à la distinction cause propre/cause auxiliaire, il voit ressurgir l'instrument dans sa figure humaine. La notion de service est donc plus puissante que prévue parce qu'elle repose sur une sorte d'instrumentalisme anthropologique. Proposons d'appeler du nom d'« instrumentalisme », par commodité, cette doctrine qui, sous produit de l'utilitarisme, étend la catégorie d'instrument à tout, en particulier à tout être humain. Les arts du service correspondent à cette dernière

extension. Si le citoyen excellent est au service des lois, si l'archonte est au service des lois et du salut de la Cité, si le philosophe lui-même est au service du dieu, ne devient-il pas délicat de discerner vraiment l'art politique de certains arts du service ? À ce compte, la politique serait assimilable à l'art du service suprême, le service de la Cité. La conception instrumentaliste des hommes politiques, des agents du pouvoir, du législateur, du philosophe, est une possibilité théorique qui met en difficulté la séparation politique/diakonique.

Faut-il mettre sur le compte d'une évolution de la conception de la loi cette difficulté ? On sait que le rôle de la loi prend, du *Politique* au texte des *Lois*, une ampleur imprévue. Dans le *Politique*, il n'est certes pas question du service des Lois, thème cher au Platon plus tardif. On peut même dire que, dans le *Politique*, ce sont les lois qui sont l'instrument et qui servent au gouvernement royal qui est placé au-dessus d'elles, et non le gouvernant qui sert les lois. La nécessité des lois y relève d'un « impératif politique hypothétique » et non « catégorique », puisque la loi n'a rien d'une autorité suprême, d'une règle absolue, mais qu'elle apparaît comme un outil assez grossier du politique, outil modifiable et dont les formes, tantôt écrites, tantôt non écrites, doivent varier en fonction de la prudence du législateur. Si la tendancielle indistinction politique/diakonique vient de ce renversement, le renversement d'une loi dont on se sert dans le *Politique* mais que l'on sert dans les *Lois*, il faudrait admettre que le Platon des *Lois* ébranle, voire ruine en quelque sorte, l'effort discriminant du Platon du *Politique*, hypothèse radicale et sans doute assez hasardeuse. Pour la confirmer ou l'infirmer, il suffirait comparer le rôle des serviteurs dans le *Politique*, les *Lois* et la *République*.

Or, un bref examen de ce rôle comparé ne suffit pas à régler tout à fait la question. Les interprètes religieux, qui sont décrits comme des serviteurs du roi dans le *Politique*, apparaissent dans les lois comme jouant un rôle judiciaire de premier plan à cause du service des lois qu'ils assurent. En effet, les prêtres et devins, nonobstant la réglementation stricte de leur corps ou un châtement très sévère de ceux qui font un usage injuste de leur art, semblent participer à l'exercice effectif du pouvoir. Ainsi, le livre IX par exemple, nous les montrent chargés d'un rôle imminent dans la procédure d'application de la loi dans le cas des meurtres volontaires (application qui suppose la détermination du châtement et de la purification de celui qui transgresse la loi) : « Que toute cette procédure doive être accompagnée de prières et de sacrifices aux dieux qui ont à cœur de préserver des meurtres les cités, le démontrer est facile au législateur ; mais quels sont ces dieux et quel est, pour introduire ces poursuites, la procédure la plus susceptible d'obtenir l'agrément de la divinité, c'est aux gardiens de la loi de le décréter, avec les exégètes, les devins et les dieux ; à eux aussi d'introduire les poursuites⁶⁶ ».

Le texte a l'intérêt de montrer un partage politique entre le rôle du législateur et celui de ses auxiliaires-serviteurs. Certes, les exégètes et les devins semblent ici investis d'une fonction simplement judiciaire. Mais on sait que la limite entre le judiciaire et le législatif est fragilisée par une conception critique de la loi qui ne voit en elle qu'une norme générale imparfaite. L'imperfection de la loi n'a-t-elle pas pour conséquence de brouiller la netteté des limites entre l'acte de rendre justice et celui de légiférer⁶⁷ ? Certes encore, la justice des prêtres et des devins succède à l'intervention du législateur proprement dit, mais elle achève véritablement la loi en la précisant et la déterminant dans ses modalités concrètes. Nous n'avons donc pas affaire à la simple exécution d'une loi toute faite et complète, mais à un véritable complément jurisprudentiel de législation. Par exemple, en ce qui concerne les fêtes et les sacrifices, au livre VII : « Les interprètes [*exégètai*], prêtres, prêtresses et devins se réuniront donc avec les gardiens des lois pour régler les détails que le législateur aura forcément omis. D'ailleurs, ces omissions, c'est à eux-mêmes encore qu'il incombera de les découvrir⁶⁸ ». C'est le « avec » du « avec les gardiens des lois » de cette citation ou du « avec les exégètes, les devins et les dieux » de la citation précédente, qui fait maintenant difficulté.

En admettant que nous ayons affaire à un « avec » jurisprudentiel, comment ne pas voir que l'application de la loi tend à se confondre avec sa réalisation et même sa conception ? Cela devient plus délicat encore quand il faudra demander aux prêtres et devins de traduire la volonté divine elle-même pour légiférer. Ainsi, la *République* concédait déjà à un interprète la charge de déterminer entièrement toute la partie religieuse de la législation, c'est-à-dire d'édicter « les plus importantes, les plus belles, et les premières des mesures législatives » : « Celles qui touchent à l'érection des temples, aux sacrifices, et au culte à rendre aux dieux, aux êtres divins, et aux héros ; et lorsque les hommes ont fini leurs jours, les rites de l'ensevelissement, et tout ce qu'il faut assurer comme services [*hupèrétountas*] à ceux de l'autre monde pour qu'ils soient aimablement disposés. En effet, ce genre de choses, nous ne les connaissons pas nous-mêmes, et quand il s'agit d'établir une cité, nous ne ferons confiance à personne d'autre, si nous avons notre bon sens, et nous n'aurons recours à aucun autre interprète qu'à celui de nos ancêtres. Or c'est sans nul doute ce dieu qui, dans ces matières, interprète ancestral pour tous les hommes, siégeant au centre de la terre sur l'ombilic, se charge d'interpréter⁶⁹ ».

Sans doute le *Politique* va-t-il renoncer à faire du dieu le roi des hommes, leur pasteur, le mythe de l'âge d'or ayant pour fonction de décrire un âge sans politique, la politique supposant la récusation de la transcendance théologique au profit de la seule immanence anthropologique. Ce sont des hommes qui dirigeront d'autres hommes. Mais le dieu exégète de la *République* est-il autre chose que le législateur-même ? Et les interprètes du dieu ne font-ils pas ressurgir un élément résiduel de transcendance indirecte dans l'immanence du politique ? La fonction d'interprète peut alors se confondre avec celle de législateur et interpréter devient un mode, le mode judiciaire et jurisprudentiel, du légiférer. Concluons donc, à rebours de ce que nous annonçons, que, au moins pour tout ce qui concerne la religion, l'interprète, humain (devin, exégète, prêtre) ou divin (Apollon), n'a pas qu'un rôle de subalterne de serviteur, mais bien de commandement. Platon n'est-il pas contraint, de part sa conception critique de la loi, de faire de l'interprète religieux un législateur, ou, à tout le moins, quelqu'un qui participe jurisprudentiellement à la législation ? Si les serviteurs de la loi ont à charge d'appliquer la loi en la complétant selon leur propre initiative, qui comprend l'initiative du complément mais aussi de la détermination des « omissions » du législateur, n'est-ce pas la porte ouverte à leur fonction politique ? Ainsi s'expliquerait pourquoi Platon dit que, parmi les serviteurs, les prétentions les plus grandes viennent des serviteurs religieux. Mais cette prétention semble alimentée par une certaine conception de la loi, conception problématique en ce qu'elle ménage une participation des serviteurs religieux à l'acte effectif de la législation. Le rôle des serviteurs dans le texte des *Lois* ne suffisant pas à écarter le danger de l'indistinction diakonique/politique, voyons si le texte du *Politique* contient d'autres éléments permettant de surmonter cette difficulté. Il convient donc d'approfondir un peu plus la notion de serviteur.

Subsumer identiquement la fonction d'interprète religieux, de devin, d'interprète judiciaire, d'esclave et de marchand sous le concept de serviteur, ce n'est évidemment pas innocent de la part de Platon. La largesse de la participation ne dénote pas seulement que le concept de service jouit d'une extension spécialement étendue, en vertu de l'instrumentalisation théorique vraisemblable de toutes choses. Que le plus grand des prêtres et le plus petit des esclaves participent de la même Idée, celle de service, cela signifie à nos yeux une stratégie de *rabaissement*. Mais cette stratégie prend une autre dimension quand elle se concentre sur le service volontaire : elle devient une critique des prétentions politiques de l'interprète judiciaire et religieux, et plus spécialement une entreprise d'humiliation de la vanité herméneutique religieuse.

Le Politique opère ce rabaissement des serviteurs politiques à leur juste place à partir du noyau commun à tous les serviteurs volontaires, à savoir, précisément, leur fonction

d'interprètes. Reste donc à saisir les éléments qui constituent la notion même d'interprétation, dans son acception politique. Le thème essentiel en est la fonction de médiation, commune à toutes les espèces d'interprètes, qui présentent une grande variété dans le corpus platonicien. Les interprètes politiques sont une catégorie à part au regard des autres interprètes. Il n'y a pas, comme dans l'espèce esthétique, intercession herméneutique entre Muse et public (le poète du *Ion*), ou entre poète et auditeurs-lecteurs (le rhapsode, le mythologue, le sophiste du *Phèdre* ou du *Protagoras*) ou, comme dans l'espèce linguistique, médiation entre l'antique auteur des noms et les hommes d'aujourd'hui (l'étymologiste du *Cratyle*), ou, comme dans l'espèce religieuse, truchement entre les dieux et les hommes (démons, dieux messagers, ou augures, devins, prophètes, prêtres du *Banquet* et des *Lois*), mais, cette fois, entre l'autorité politique véritable et les hommes commandés. L'interprète est définissable, en tant que *porte-parole* politique, comme le médiateur, transmetteur, intercesseur ou truchement entre le gouvernant et les gouvernés. Autrement dit, le service des serviteurs du politique est un service d'interprétation politique, un service herméneutique, au sens étymologique. La *diakonike* est donc *une espèce d'herméneutique*, son espèce politique.

Tel est en effet le point commun entre hérauts, « secrétaires », devins et prêtres : ils servent de truchements entre les hommes et les hommes (hérauts ; secrétaires) ou les dieux et les hommes (devins ; prêtres). Leur fonction est celle d'une médiation discursive consistant à rapporter le discours (à l'oral, dans le cas des hérauts, ou par écrit, comme dans le cas des secrétaires) des uns aux autres. Tous les hommes cités (à l'exception des esclaves) sont possesseurs d'un art que patronne Hermès, le dieu « interprète, messenger, adroit voleur, trompeur en paroles et habile marchand⁷⁰ » en tant qu'il est le dieu du discours, de la parole et de l'écriture. Les marchands ont, comme les autres serviteurs, un « rôle de transmetteurs [diakomidzontes]⁷¹ ». Il est alors aisé de comprendre le lien que Platon établit entre les concepts de service, de discours et d'interprétation : l'interprétation est une médiation discursive, religieuse ou profane, qui, fondée sur le pouvoir transmetteur du discours, prend la forme politique du service. Le discours, on le sait, « exprime tout, roule et met sans cesse tout en circulation⁷² ». L'interprète politique est cet *homme qui exploite ce pouvoir essentiellement transmetteur du discours en se mettant librement au service des dirigeants (hommes ou dieux) pour assurer la fonction de médiateur*. En tant que médiateur entre le législateur et les légiférés, l'interprète est un transmetteur du pouvoir politique. Il fait connaître la volonté du souverain, c'est-à-dire transmet ses ordres. En théorie, aucune confusion n'est possible entre celui qui ordonne et celui qui se contente de faire connaître l'ordre. Mais la position intermédiaire de l'interprète le rapproche du pouvoir plus qu'aucun autre sujet, et lui donne l'illusion et la tentation les plus grandes de toutes de participer réellement à la législation. Platon a parfaitement vu le risque théorique et pratique de ce rôle politique de l'interprète, rôle qui est le plus à même de conforter et d'encourager un homme dans son usurpation.

Pour mener à bien le travail de division, dont le service conçu comme service d'interprétation est la victime privilégiée, Platon fourbit plusieurs « couteaux » conceptuels.

Le premier est l'opposition décisive entre *pouvoir personnel* et *pouvoir emprunté*⁷³. Le genre royal se distingue en effet du genre des hérauts en ce que le roi ne reçoit de personne les ordres qu'il intime et les conçoit lui-même, alors que « la gent hérauldique, recevant d'ailleurs des ordres qu'elle n'a point conçus, les intime à son tour à d'autres en seconde injonction⁷⁴ ». C'est donc ce que nous appellerons *l'hétéronomie* théorique (dans la conception) et pratique (dans l'injonction) qui caractérise l'interprète politique. Platon précise que ce concept de pouvoir d'emprunt (*allogriotèti*) s'applique à toute la classe des serviteurs-interprètes et permet d'empêcher la confusion de l'art du roi, qui consiste en l'exercice d'un pouvoir personnel (*oikeiotèta*), avec « celui de l'interprète [*hermèneutikè*], du chef des rameurs, du devin, du héraut, et beaucoup d'autres arts parents de ceux-là, qui, tous, ont réellement un pouvoir directif⁷⁵ ». Il y a donc bien un pouvoir du serviteur-interprète, et même un pouvoir

directif, comme le pouvoir politique : ces serviteurs dirigent d'autres hommes en leur donnant des ordres. Mais la directivité de ce pouvoir n'est pas propre, elle est seulement d'emprunt. Le pouvoir est politique, au sens fort et authentique, quand c'est un pouvoir directif propre, et non d'emprunt. La distinction roi/interprète tourne donc à l'opposition, grâce à l'opposition générique (qu'on pourrait aisément retrouver dans le *Ion*, le *Phèdre* et le *Protagoras*, et dont l'importance s'étend jusque dans les textes politiques) entre le propre et l'emprunté. La politique s'oppose à l'herméneutique politique, la *diakonique*, et ce, malgré la participation de l'interprète à la direction des hommes. Nous découvrons l'essence hétéronome de l'interprète : dépourvu de discours propre venant de son propre fonds, l'interprète est, politiquement, dépourvu de pouvoir propre. *A contrario*, le roi est autonome en discours, et par suite en pouvoir. Platon le place donc dans « la classe autodirective⁷⁶ ». Le mot grec (*autépitaktikèn*) est très fort : il signifie le fait de commander par soi-même, c'est-à-dire encore le pouvoir absolu, au sens d'irrelatif à autrui. L'interprète, lui, n'est qu'« hétérodirectif », c'est-à-dire complètement relatif au vrai chef, dont il reçoit tout : son pouvoir et sa parole. La parole du pouvoir, la parole politique authentique, ne saurait être une parole d'emprunt ; elle ne peut être qu'une parole propre. De l'hétéronomie discursive à l'hétéronomie politique la conséquence est bonne ; de même qu'elle est bonne de l'autonomie discursive à l'autonomie politique.

On comprend alors comment Platon peut à la fois, et sans risque d'indistinction, reconnaître aux serviteurs-interprètes un pouvoir réel et pourtant les exclure de l'art royal. La confusion entre serviteurs et législateur naîtra de la confusion entre pouvoir propre, autodirectif, et pouvoir d'emprunt, simplement directif. C'est la secondarité de l'interprétation des ordres ou des lois qui sépare les serviteurs-interprètes du politique, lequel est ou a un pouvoir premier, jamais second.

Pour exprimer cette hétéronomie radicale avant d'en donner un concept, Platon utilise une seconde arme : l'analogie, comme identité de rapports. Le roi est au héraut ce que le vendeur de première main est au revendeur : « Les revendeurs commencent par se procurer en l'achetant quelque part une marchandise fabriquée par d'autres, et la vendent alors de seconde main⁷⁷ ». On voit ici que le marchand n'est pas seulement une espèce de serviteur volontaire parmi d'autres, mais qu'il sert d'*analogon* pour penser l'ensemble de la classe des serviteurs politiques. Une espèce de médiateur sert à modéliser le genre de la médiation. Dans le *Protagoras* cette analogie est une des armes de Platon contre l'activité herméneutique des sophistes. Ceux-ci y sont en effets décrits comme des banquetteurs si incultes et si grossiers que, incapables de faire usage de leur voix propre (*autè phonè*) et de les associer dans un entretien dialectique, ils achètent une voix étrangère (*allogria phonè*), la voix des flûtes. On ne peut pas ne pas être frappé par la similitude entre l'analogie du *Protagoras* et celle du *Politique* : l'hétéronomie discursive de l'interprète sophiste, rival du dialecticien authentique ; hétéronomie discursive de l'interprète serviteur, rival du politique. L'hétéronomie discursive y est à nouveau exprimée en termes dépréciatifs d'achat, la puissance économique du marchand étant mis en balance avec sa stérilité en production de biens. C'est faute d'une parole politique propre que les hérauts, tels des marchands d'ordre, transmettent aux hommes les ordres du législateur. De même que les convives du *Protagoras* compensaient leur impuissance dialogique par leur puissance monétaire, de même que les marchands se mettent au service des producteurs et des consommateurs en assurant une fonction de médiation économique, de même, hérauts et secrétaires sont des *porte-paroles* et non des parleurs. Ils portent une parole politique qui ne saurait être la leur. Ils transmettent une loi ou une décision de justice qui leur est étrangère.

Ce qui domine ces deux premières attaques, l'une par concept et l'autre par analogie, c'est donc la notion d'altérité aliénante consécutive à une absence de propriété. L'interprète

fait commerce d'une « marchandise politique » qui vient d'ailleurs, qui n'est pas la sienne, dont il n'est pas le principe : marchandise fabriquée par d'autres (*erga allotria*), pouvoir d'emprunt (*allogriotèti*), voix étrangère (*allogria phonè*).

Le dépeçage de l'art du service en général donne à penser deux choses. Le travail de « boucherie » suit la distinction entre les deux grandes parties de la « victime » herméneutique : les interprètes politiques profanes d'abord (hérauts et secrétaires), puis les interprètes politiques religieux (devins et prêtres). Voyons-les successivement.

Platon parle des hérauts (*kèrukikon*) et des hommes « savants en écriture » (*pèri grammata sophoi*), auxiliaires des magistrats. Leur service est juridique. On retrouve avec les hérauts la détermination générique de toute interprétation, déjà vue, à savoir la voix étrangère. Le héraut ne parle pas par soi et pour soi, mais par un autre (dont il reçoit la parole) et pour un autre (dont il transmet les ordres). C'est un porte-parole⁷⁸. Les « scripteurs » qui « s'agitent autour des magistratures comme des mouches⁷⁹ » sont en effet très divers : ce sont toute sorte de secrétaires et de sous-secrétaires, des archivistes, des notaires, des rédacteurs de documents privés ou publics. Les greffiers, par exemple, lisent l'acte d'accusation et la réponse de la défense, et rédigent l'acte final du jugement sous les ordres du magistrat. Ils forment ce que nous appellerions aujourd'hui les fonctionnaires des bureaux, ou une sorte de « bureaucratie ». Assistants du magistrat, les secrétaires doivent évidemment savoir lire et écrire. Mais on peut penser qu'ils avaient en outre une connaissance des textes de loi, et qu'ils aidaient le magistrat à s'y rapporter. Avec les secrétaires, on rencontre le lien, plus spécifique, entre interprétation et écriture.

Le *Phèdre* nous a appris que l'écriture est un mode privilégié d'absence du parleur, l'écriture étant orpheline. L'interprétation intervenant toujours à propos de paroles dont l'auteur est absent, elle se développe donc inévitablement autour des écrits. Dans le contexte politique, il y a deux raisons de rencontrer la complicité entre écriture et service d'interprétation. D'une part, la loi étant écrite, il y aura interprétation de la loi toutes les fois qu'elle exige des explications, des compléments, des ajustements. D'autre part, l'exécution de la loi nécessite un enregistrement scripturaire et une transmission écrite tant des accusations que des sentences. C'est là qu'intervient à nouveau l'interprétation comme « savoir des écritures » : les secrétaires sont les transmetteurs par écrit des ordres judiciaires. Ils reçoivent donc leurs discours d'un autre que soi : ce sont les « portes-écriture » des magistrats, comme les hérauts en sont les porte-paroles. Donc, avec les hérauts et les greffiers, nous n'avons affaire à rien d'autre qu'à des fonctions parfaitement subalternes de « revendeurs de discours » qui n'ont droit à aucune initiative politique ou judiciaire, étant absolument subordonnés à ceux qui parlent par eux-mêmes et pour la loi : les chefs, ceux qui possèdent la science du commandement des hommes. Mais les contemporains de Platon ont eu du souci à se faire à l'égard de cette catégorie d'interprètes. Une loi fut promulguée du temps de Lysias, semble-t-il, pour limiter leur influence, loi qui les faisait changer chaque année de service⁸⁰. Ce point d'histoire est assez significatif : il éclaire le souci platonicien de lutter contre le pouvoir des serviteurs-interprètes, contre la bureaucratie judiciaire. Lysias le fit historiquement, par le biais d'une loi. Platon le fait théoriquement, par le biais d'un concept, celui de parole ou d'écriture étrangère, de pouvoir d'emprunt, de service herméneutique.

Les hérauts et les « porte-écritures » ne sont pourtant pas les usurpateurs les plus dangereux et les plus prétentieux. Les interprètes politiques religieux sont bien pires, et c'est donc sur eux que s'attarde le « dépeçage purificateur » de Platon. Les prêtres et les devins rendent un service religieux : leur herméneutique consiste à servir de médiateurs entre les dieux et les hommes. Mais ce service religieux est susceptible de se compliquer en service

politique quand l'intercession d'herméneutique religieuse prend une dimension non plus seulement religieuse, mais encore judiciaire.

En les abordant sous l'angle politique, Platon pose le problème, non plus de la bureaucratie, comme pour les interprètes profanes, mais de ce que nous appellerions la théocratie. En effet, médiation religieuse et médiation politique se confondent dans le personnage du devin et du prêtre, dès lors que ceux-ci prétendent régner au nom des dieux dont ils seraient les porte-paroles. La critique du service d'interprétation se transforme donc en une critique de la théocratie, c'est-à-dire du système politique dans lequel la souveraineté est censée appartenir à un dieu, et où la réalité du pouvoir est exercée par un groupe sacerdotal soi-disant dépositaire et interprète de la volonté divine. Dans le système théocratique, c'est en effet le dieu qui gouverne les hommes en étant au principe des lois. Toutefois, ce gouvernement ne se fait pas sans la médiation de ceux des hommes qui prétendent mettre en rapport les dieux avec les hommes et les hommes avec les dieux. Cette mise en rapport suppose à son tour une double science, que rappelle Platon dans l'*Euthyphron*: celle des désirs des dieux, et celle du mode humain de la satisfaction de ces désirs (science des prières et science des sacrifices)⁸¹. Voilà pourquoi il y a risque d'usurpation politique de la part des interprètes religieux : quand la médiation strictement religieuse ambitionne de se développer en médiation politique, le prétendu savoir religieux devient un prétendu savoir politique.

Or, comme le remarque Platon, les devins passent pour les interprètes des dieux auprès des hommes, et les prêtres sont porteurs d'un savoir authentique des volontés divines « d'après ce qu'affirme la croyance publique⁸² ». Il nous suggère par là au moins deux choses. D'abord, qu'il n'en est rien : cette médiation entre les hommes et les dieux est une croyance populaire, et rien de plus, du même type que celle qui prête aux poètes le pouvoir « médiumnique » d'être possédés par les muses, et dont il se moque dans le *Ion*. On voit quel est, selon Platon, le ressort essentiel utilisé par les prêtres et devins pour justifier leur usurpation : ils exploitent la crédulité populaire. La théocratie, qu'elle soit totale ou partielle, effective ou en puissance, a donc le peuple pour fondement. Autrement dit, la confusion entre l'herméneutique religieuse et la politique dont se nourrit l'usurpation sacerdotale s'appuie sur un phénomène typique de perversion du régime : un clan arrive à persuader le peuple d'exercer le pouvoir en faisant fonds sur une autorité que le peuple lui-même lui accorde abusivement. Les prêtres n'usurpent le pouvoir qu'en fonction des *credo* du peuple lui-même. D'où le caractère redoutable et paroxystique de l'imposture du prêtre-roi, qui est une sorte d'*interprète-roi*.

Contre cette royauté de l'interprète, Platon met en place trois défenses principales.

La première est la critique de la science sacerdotale et divinatoire, c'est-à-dire le renversement de la *doxa* populaire. On se souviendra, en particulier, du désaveu, opéré par l'*Euthyphron*, de la prétendue science du prêtre et devin qu'est Euthyphron. Platon présentera en termes ironiques la piété ordinaire comme une « technique commerciale réglant les échanges entre hommes et dieux⁸³ ». On se souviendra aussi de la critique des prêtres dans les *Lois*⁸⁴ et dans la *République*⁸⁵, qui dénoncent dans les pratiques traditionnelles de la prière et du sacrifice une tentative de corruption ou d'infléchissement de la volonté des dieux logiquement incorruptibles et infléchissables. Pseudo-science plutôt que science, le service religieux voit donc sa base épistémologique complètement sapée : si les devins et les prêtres ont un pouvoir, celui-ci ne sera pas fondé sur leur savoir.

La deuxième défense platonicienne face à l'usurpation sacerdotale consiste à conserver le pouvoir des prêtres et des devins, mais à en transformer et à en limiter la légitimité : en pratique, aussi bien dans la *République* que dans les *Lois*, le domaine et la marge de directivité des prêtres sont rigoureusement cantonnés aux affaires religieuses⁸⁶. En tant que telle, elle est certes exploitable politiquement pour se faire obéir du peuple, et Platon

ne se privera pas de le dire dans les *Lois*. D'où la conservation stratégique des prêtres et devins dans la Cité. Cette conservation n'est pas à mettre sur le compte de ce qu'on prendrait assez naïvement pour la religion de Platon : la religion traditionnelle, à laquelle Platon n'ajoute guère plus de foi qu'à la poésie, est plutôt la servante de la politique, son instrument. Tout comme l'activité poétique résiduelle dans la Cité parfaite, l'herméneutique religieuse sera placée sous la haute surveillance du législateur qui, lui, possède la juste conception des dieux.

Enfin, le *Politique* développe la troisième stratégie défensive de Platon, qui est purement théorique, à savoir la subsumption des interprètes religieux sous le concept générique de service. Une telle subsumption avait déjà eu lieu dans l'*Euthyphron*, où l'activité du prêtre y est définie comme « un service des dieux [*hupérésia tois theois*]⁸⁷ ». C'est en tant que serviteur-interprète qu'il n'est pas question d'admettre ses prétentions au pouvoir. Comme l'esclave, comme le commerçant, comme le héraut ou le secrétaire, ni le devin, ni l'exégète ni le prêtre ne sauraient avoir part, sauf usurpation, à l'art politique, car ce ne sont que des médiateurs, des truchements, des transmetteurs d'un savoir dont ils ne sont pas le principe. Ainsi l'herméneutique, fût-elle religieuse, ne saurait être confondue avec la politique, qui seule est fondée sur un savoir principiel.

À ce compte, on voit bien comment le paradigme du *Politique* confirme dans son application aux rivaux les résultats du mythe. Celui-ci excluait la transcendance divine de la sphère du politique proprement dit. Il n'était pas question de penser la politique comme le pouvoir d'un dieu sur les hommes. Mais, et c'est le complément du paradigme, il n'est pas non plus question de penser la politique comme le pouvoir des interprètes religieux sur les hommes, comme cela se passe dans la théocratie égyptienne, qui sert ici de repoussoir théorique. Aussi peut-on dire que le paradigme achève l'évacuation de toute transcendance opérée par le mythe.

L'anomalie du serviteur-roi est donc résorbée de plus d'une manière par la méditation platonicienne. Pratiquement, dans la conception d'une Cité et d'une législation idéales où les serviteurs ne pourront plus se faire passer pour des maîtres sur le fondement de leur art de service, le service d'interprétation, puisque leur domaine d'action sera drastiquement limité et que leur activité sera strictement subordonnée à celle du législateur. Théoriquement, par une conception instrumentaliste de leur art, la *diakonique*. Rassemblons dans une définition les caractères du serviteur que l'analyse du *Politique* nous a permis de dégager : le service est politiquement définissable comme *l'exercice d'un pouvoir d'emprunt, par revente d'un discours directif de seconde main, discours tenu par un homme qui, ne concevant ni n'énonçant de lui-même l'ordre, le reçoit sans autonomie de la véritable autorité politique et le transmet à son tour aux gouvernés en seconde injonction, exercice relevant de l'art qu'est la médiation discursive (écrite ou orale ; profane ou religieuse) entre le pouvoir politique et les hommes, art nécessairement pratiqué par un serviteur inapte à prendre une part quelconque à l'art politique mais cherchant, par la vanité d'une fausse science, à usurper le véritable pouvoir*. Voué à l'examen des discours d'autrui, dénué de voix propre et porte-parole ou porte-écriture d'une voix étrangère, le serviteur-interprète est conçu par Platon comme un esprit en proie à une profonde hétéronomie discursive et donc à l'hétéronomie politique. Le genre du politique ne peut être que celui d'un homme parfaitement libre, c'est-à-dire d'un maître, maître qui est un principe de discours et donc de pouvoir. De l'aliénation discursive à l'aliénation politique, et *a contrario*, de la liberté discursive à la liberté politique, la conséquence est bonne. Servile en discours, l'interprète profane ou sacré ne pourra, politiquement, qu'avoir une fonction de service. Sans doute le serviteur peut-il être un homme libre, mais on parlera alors d'une liberté aliénée ou servile, et non d'une liberté reine ou maîtresse, celle qui appartient en propre au législateur, le roi-philosophe. En aucun cas celui-ci ne peut se ranger dans la classe des serviteurs,

même libre, en tant qu'il assume la royauté, pas plus que la philosophie ne saurait se définir, dans sa dimension politique, comme un art du service.

Mais laissons Platon, puisque aussi bien celui-ci nous y invite : ce serait bien le comble, pour nous, que de nous transformer *sérieusement* en interprète professionnel de Platon ! Il faut choisir entre s'interroger et « interroger Platon ». Laissons Platon et les tous les autres, qui doivent bien finir par se passer de commentaires. Le lecteur vigilant aura compris que l'exercice qui précède, une interprétation universitaire de Platon – avec toute l'érudition qu'elle implique et tout le refoulement de la personnalité qu'elle suppose – ne saurait être une contradiction ridicule de notre part (critiquer l'interprétation au moyen d'une interprétation en bonne et due forme), mais seulement un jeu stratégique (interpréter un auteur qui exige une mise à distance de l'interprétation).

Reposons la question : comment se fait-il que le projet d'interpréter, qui, du fait de son caractère infini, ne remplit nulle part ses promesses de faire comprendre l'incompris, n'ait pas été abandonné, tant par les hommes les plus subtils que par la foule mais, tout au contraire, ait été porté au rang d'art et d'occupation suprêmement respectables ? La réponse doit bien se cacher dans la notion d'interprétation, que nous n'avons pas fini d'explorer, notion qui est une véritable Circé pour les intellectuels, les artistes, les religieux, les savants et tous les hommes de culture en général.

Creusons donc cette fois jusqu'au principe : quel est le sens du sens que l'interprétation implique, en tant que compréhension hypothétique des signes humains ? Car une théorie de l'interprétation digne de ce nom implique, avec une théorie du signe, une théorie du sens.

II. SENS ET INTERPRÉTATION

1. Le sens du sens

Nous étant étendus assez longuement ailleurs sur la définition du sens, nous n'y revenons ici que dans la perspective du présent propos.

Nous soutenons que l'ambiguïté de l'interprétation, responsable des équivoques de départ, n'est pas originaire mais dérivée, c'est-à-dire que les sens de « interprétation » sont dérivés des sens de « sens ». C'est parce que le sens se prend en plusieurs sens que l'interprétation se prend aussi en plusieurs sens. Et si l'on y songe, les caractères usuels de l'interprétation sont à l'image de ceux qui, croit-on, définissent le sens, les préjugés pesant sur l'interprétation venant de ceux qui pèsent sur le sens. En effet, pour « prêter » ou « appeler à interprétation », comme on dit, le sens doit être conçu comme une réalité plurielle, inapparente, équivoque, subjective, changeante, omniprésente et infinie. Inversement, la rupture avec les préjugés concernant le sens doit permettre de sortir des préjugés concernant l'interprétation, et *l'unification des sens du sens doit être le secret de l'unification des sens de l'interprétation*. Confirmons cette thèse en comparant la polysémie du sens avec celle de l'interprétation.

L'interprétation signifie le travail de clarification du sens obscur d'un signe : c'est l'explication, le commentaire, l'exégèse, la divination, la critique. Elle signifie encore le travail d'incarnation esthétique d'une œuvre d'art, musicale, théâtrale, chorégraphique, cinématographique : c'est le jeu, l'exécution, la représentation. Elle signifie en outre le travail du traducteur à la recherche d'une équivalence linguistique : c'est la traduction. Elle signifie, de plus, la tâche du juge dans son effort pour combler l'écart entre le texte abstrait de la loi et le cas concret : c'est la jurisprudence ou l'application. Elle signifie enfin la tâche du porte-

voix chargé de faire connaître auprès de quelqu'un les pensées et les volontés d'un autre : c'est le truchement ou la représentation.

De son côté, le sens signifie : la signification des signes, ce qu'ils ont d'intelligible (le sens d'un mot) ; la direction d'un mouvement pré-orienté (le sens de la visite) ; le pouvoir psychique d'éprouver les impressions que font les corps sur nos organes sensoriels (les cinq sens) ; la raison, ou faculté de bien juger (encore nommée « bon sens ») ; la manière collective de juger (le « sens commun ») ; la manière personnelle de juger, ou opinion subjective (« à mon sens ») ; le pouvoir infra-rationnel de discernement intuitif ou instinctif (« le sens du jeu », « le sens des affaires ») ; les instincts eux-mêmes, compris comme appétits (le « délire des sens »).

Quoi de commun, côté interprétation, à l'explication, l'exécution, la traduction, la divination, l'application et la représentation ? Et quoi de commun, côté sens, à la signification et à la sensation, à la raison et à l'instinct, à l'orientation et à l'avis personnel, à l'opinion collective et à l'intuition ?

Avant de proposer une unification du sens du sens qui permettrait une unification du sens de l'interprétation, remarquons que la dispersion sémantique supposée irréductible par certains est, à bien y regarder, partiellement réductible. En dépit de la forte équivocité en présence, les sens du sens se laissent ramener à deux grandes catégories. On peut regrouper d'un côté les acceptions en rapport avec la *sensibilité* et, de l'autre, celles qui ont rapport avec *l'intellectualité*. La sensation, l'instinct, l'intuition, l'orientation représentent le sens pour la sensibilité, sensibilité spatiale ou temporelle, sensorielle ou instinctive, non discursive, non rationnelle. Le bon sens, le sens commun, l'opinion personnelle, la raison et la signification représentent le sens pour l'intelligence, intelligence commune ou individuelle, discursive et rationnelle. Le sens du sens se trouve ainsi écartelé entre ce que les Anciens appelaient la partie rationnelle de l'âme et sa partie irrationnelle ; entre ce que les Modernes ont pu appeler la sensibilité et la raison, ou encore entre l'intuition et le concept. Disons que le sens est tantôt le *sensible*, tantôt *l'intelligible*, ainsi que les modes de penser qui, dans l'esprit, y correspondent : la sensibilité et l'intelligence.

Or, il est aisé de remarquer que les sens de l'interprétation se laissent eux-mêmes répartir selon ces deux pôles. L'explication, l'analyse exégétique ou psychanalytique, le commentaire, la traduction et même la divination consistent bien à *rendre intelligible* les signes interprétés. Du moins est-ce là leur prétention. Le traducteur rend intelligible la parole tenue en langue étrangère ; l'exégète éclaire l'écrit sacré ; le commentateur fait comprendre les textes, le critique les œuvres, le devin ou l'analyste les rêves, etc. On leur opposera la représentation, l'exécution, le jeu, l'application ou le truchement qui consistent plutôt à *rendre sensible* l'interprété. Ainsi, l'artiste concrétise l'abstraction de la partition, de la chorégraphie, du script, du scénario ou de la pièce ; le juge particularise la généralité de la loi ; le représentant donne corps *hic et nunc* à la volonté de l'absent. Dans le premier cas, on voudrait donner à comprendre intellectuellement, abstraitement, rationnellement (même s'il peut s'agir d'une rationalité immature ou pervertie, comme dans le cas de la divination et de la superstition). Dans le second, on voudrait donner à sentir concrètement, sensoriellement, intuitivement (même si la sensation en question se veut porteuse de signification, comme dans les cas de l'art et de la symbolisation en général). Dans le premier cas on possède « l'intuition » et on voudrait aller d'elle au « concept » qu'on croit qu'elle contient ; dans le second, on a le « concept » mais on veut lui adjoindre une « intuition ».

De là viennent, d'après nous, les variations remarquables que chacun peut constater chez les théoriciens de l'interprétation. Toute théorie de l'interprétation, philosophique ou non (car chaque pratique de l'interprétation a sa théorie d'elle-même), est relative à ce qu'elle entend par « sens ». En particulier, est-ce le pôle sensible du sens ou son pôle intellectuel qu'elle accentuera ? Les uns accentuent l'aspect intuitif ; les autres l'aspect conceptuel. Il y aura donc

des *conceptions intuitionnistes de l'interprétation*, qui prendront volontiers pour paradigme l'interprétation artistique, et des *conceptions intellectualistes*, qui prendront plutôt pour modèle l'interprétation philologique. Platon est, selon ce vocabulaire, intuitionniste et même anti-intellectualiste sur la question de l'interprétation : dans le *Ion*, c'est une inspiration, un enthousiasme, une possession divine. L'irrationalité domine, réduisant à néant les prétentions intellectuelles du rhapsode, du poète et de leur public. Si sens il y a, c'est un sens donné à sentir et à ressentir, non à comprendre. Interpréter ne consiste nullement à comprendre et faire comprendre, mais à jeter autrui dans un délire pathétique ou pathologique quoique « sacré », la « manie poétique ». Le rhapsode met son public en émoi, au sens étymologique du terme (*ex-magere* : être mis hors de soi), après avoir été lui-même possédé par la Muse via le poète. La perte de raison est totale pendant que triomphe la sensibilité : illusion théâtrale, inspiration créatrice, émotions esthétiques. Avec Aristote, l'interprétation passe du pathologique au logique, puisqu'il en fait le discours lui-même, conçu comme expression ou énonciation des états de l'âme par des symboles, les symboles du langage oral et écrit étant les symboles des pensées, elles-mêmes images mentales des choses⁸⁸. Interpréter c'est rendre intelligible à autrui ses pensées. Le pôle sensible du sens n'est pas négligé, puisque l'expression est une sensibilisation par la voix sonore ou la main scripturaire. Mais interpréter n'est autre que parler, écrire, discourir. Et qu'est-ce que discourir, sinon *traduire sensiblement sa pensée* dans des symboles adressés à la sensation et à l'intellection d'autrui, mais de telle sorte que la vérité sur les choses puisse être rendue manifeste⁸⁹ ? L'accent est donc mis sur l'interprétation comme rationalisation, tâche de rendre intelligible à la fois la pensée et les choses.

Les philosophies dites « herméneutiques », qui font de l'interprétation leur principe même, sont nettement plus intuitionnistes qu'intellectualistes, parce qu'elles tirent le sens vers la sensibilité plutôt que vers l'intellectualité. Les phénoménologues refusent en effet de définir l'herméneutique comme l'art de comprendre au sens méthodique, au profit d'une définition qui en fait une « structure d'être » universelle de l'homme, l'homme étant selon eux un « être interprétant ». Cette universalisation de l'interprétation implique que le sens soit un acte de la sensibilité, à la portée de tous, et non de l'entendement spécialisé dans l'étude rigoureuse des signes humains, ou sémiologie. Le sens du sens sera donc une pré-orientation du mouvement de la compréhension, ce qui indique une direction. Avant d'être une catégorie logique ou sémantique, le sens sera une catégorie de la manifestation, c'est-à-dire que sa vertu propre sera de faire voir plutôt que de faire concevoir. C'est un mouvement qui fait paraître⁹⁰. Interpréter n'est rien d'autre que rendre sensible, manifester, faire voir, mettre en présence, bref *phénoménaliser* les choses et la compréhension qu'on peut en avoir plutôt que les rendre intelligibles pour la raison.

L'interprétation est donc elle-même écartelée entre deux tâches apparemment inverses : d'une part la *sensibilisation de l'insensible par concrétisation de l'abstrait*, singularisation de l'universel, particularisation du général, intuition du concept ; d'autre part et inversement *l'intellection de l'inintelligible par désincarnation du concret*, élévation du singulier à l'universel, compréhension générale du particulier, verbalisation de l'intuitif. Tantôt on veut incarner ce qui manque de « corps » ; tantôt on veut spiritualiser ce qui manque d'« esprit ». On ne cherche en effet à rendre intelligible que ce qui, étant d'abord sensible, manque d'intelligibilité, tout comme on ne cherche à rendre sensible que ce qui se présente d'abord sous la forme d'un intelligible en déficit de concrétude. Rationaliser des données intuitives ou intuitionner des données rationnelles, tel paraît être le double mouvement de l'interprétation, et donc ses deux espèces.

Maintenant, quel en est le genre ? Sensible ou intellectuelle, qu'est-ce que l'interprétation ?

Nous l'avons annoncé : pour en unifier le sens, il faut unifier le sens du sens. Eh bien, postulons-le : le sens du sens, en quelque sens qu'on l'entende, n'est autre que *la direction a priori d'un mouvement quelconque*. C'est ainsi que le mouvement des visiteurs est dirigé par le sens *a priori* de la visite et celui des aiguilles d'une montre par leur direction prédéterminée de rotation, tandis que le bon sens ou le sens commun oriente le jugement pour en faire ce qu'on appelle significativement un préjugé. L'ambiguïté du sens du sens vient de la pluralité des espèces de mouvements, les uns étant sensibles (spatio-temporels), les autres étant intellectuels (discursifs, abstraits).

Si l'on nous accorde ce postulat, disons qu'il y aura interprétation, au sens premier et fondamental, et par-delà ses deux fonctions de rendre sensible et de rendre intelligible, toutes les fois que le mouvement de visée d'une réalité sensible ou intelligible fait l'objet d'une pré-orientation. Ainsi s'explique, à notre sens, les définitions de l'interprétation dans *Etre et temps*, Heidegger ne cessant de faire état, à son propos, de pré-vision, pré-acquisition, anticipation⁹¹. Gadamer retiendra la leçon en mettant en avant la notion de présupposition et de préjugé⁹². Toute compréhension, d'après eux, s'opère par une projection préalable. Cette pré-orientation a évidemment pour objet de surmonter une désorientation (possible ou réelle), c'est-à-dire l'échec de la saisie par l'esprit de cette réalité qui pourrait soit demeurer insensible, soit demeurer inintelligible, parce que la pensée peut s'égarer pendant son mouvement.

Confirmons-le en jetant un œil sur des interprétations en particulier. Le sens d'une œuvre d'art n'est-il pas la direction prise par sa présentation à des spectateurs, soit par des artistes-interprètes, soit par des critiques ? Le joueur, le musicien, l'acteur ou le chef d'orchestre orientent ainsi les spectateurs vers telle ou telle compréhension de l'œuvre. Le critique d'art ou de littérature, le devin ou l'exégète, le commentateur ou le philologue pré-orientent notre compréhension des œuvres et des textes sur la base de leurs choix de signification. N'est-ce pas la même opération chez le psychanalyste, qui oriente son patient vers telle ou telle signification de ses troubles psychiques et de leurs signes ? Le juriconsulte n'oriente-t-il pas le juge et le citoyen vers telle ou telle application de la loi ? Le traducteur ne donne-t-il pas une « pré-compréhension » de l'énoncé étranger ? L'interprétation est donc toujours une « pré-compréhension » ou une « pré-sensation » de signes qui ne se donnent à son destinataire que comme déjà compris par un autre que lui.

C'est pourquoi l'interprète se présente comme *un intercesseur sans lequel cette sensation ou cette compréhension ne sauraient avoir lieu, parce que, sans lui, les signes resteraient insensibles ou inintelligibles*. L'interprétation semble donc le sens des signes d'un autre prédigéré par un autre pour un autre. Cette pré-digestion intellectuelle ou sensible fait que c'est à un pélican que ressemble le plus l'interprète, cet oiseau qui ingère la nourriture, la digère et la régurgite très maternellement pour ses petits qui n'ont pas l'estomac suffisamment aguerri pour l'assimiler directement par eux-mêmes. De même, donc : les bénéficiaires de l'interprétation seraient tous ceux qui sont incapables de comprendre et de sentir par eux-mêmes les signes, selon que l'interprète prétend les leur rendre intelligibles ou sensibles.

Mais cette prétention, qui est la prétention d'un entremetteur, n'aurait plus du tout lieu d'être dans le cas où chacun serait apte à comprendre par soi-même ou à se donner par soi-même une intuition sensible des signes. Le mot d'ordre de l'interprète professionnel serait donc opposé à celui des Lumières. Au lieu de dire à chacun : « Ose te servir de ton propre entendement !⁹³ », il lui dit : « Sers-toi de mon entendement et non du tien ! ». Les mineurs de l'entendement et de la sensibilité devraient ainsi s'en remettre à ceux qui ont la majorité de l'esprit. Avant de développer ce que toute interprétation a d'offusquant pour l'honneur mental des hommes, voyons d'abord comment les préjugés liés à cette définition enfin unifiée de l'interprétation dérivent des préjugés accrochés à l'idée même de sens.

2. L'arrière-sens

Premier présupposé : *le sens est*, ou bien : *il y a du sens*. On n'interpréterait pas, en effet, si l'on se disait que ce qu'on perçoit n'a aucun sens. L'interprète, professionnel ou non, pose donc la préexistence du sens. Pour nous, qui considérons que le sens n'existe que si l'esprit le fait exister, puisqu'il n'a aucune réalité en dehors de son acte (tout comme le geste n'existe que comme mouvement du corps), nous ne pouvons concéder un mode d'existence du sens qui préexisterait à l'esprit. Le sens n'est pas traitable comme une chose transcendant l'esprit ; il lui est immanent, étant son mouvement même de conception. Inséparables, l'esprit et le sens sont des réalités relatives l'une à l'autre, le sens étant l'esprit signifiant et l'esprit étant le pouvoir du sens en acte⁹⁴.

Second présupposé : *le sens est omniprésent*. Pour tous ceux qui ne donnent aucune limite à l'interprétation, la thèse de « l'omnisens » s'impose. Tout est signifiant, *rien n'est insensé*, ce qui revient à nier l'absurde ou, tout au moins, à ne pas le prendre au sérieux. Le sens n'aura pas de contraire, puisque l'absurde et le non-sens seront des apparences à dépasser par interprétation. Heidegger et Gadamer parlent de précompréhension, toujours déjà là. Pour nous, qui distinguons sens et signification, l'omniprésence des significations dans le monde humain, que nous sommes prêts à concéder, n'est pas du tout égale à l'omniprésence du sens. Au contraire, le sens étant relatif à un effort d'abstraction, de définition, d'universalisation, de précision, de raisonnement et de doute, il n'y aura pas de sens là où cet effort fait défaut, là où cet effort échoue, là où l'esprit ne dépasse pas le niveau des significations communes non raisonnées, non examinées, indéfinies ou imprécises. En outre, c'est l'absurdité qui risque bien d'être omniprésente, non pas comme défaut de signification, mais comme défaut de sens. Les significations fourmillent en effet de non-sens, dans la forme de l'incohérence et de la contradiction, pour ceux qui daignent les examiner critiquement, au premier rang desquels vient le philosophe dont l'office est de les dénoncer d'abord et de les réduire ensuite, à la manière dont le chirurgien réduit les fractures. L'interprète croit que l'humanité signifie comme elle respire, incessamment et sans même le savoir. Nous le concédons pour la signification, mais il est hors de question de l'admettre pour le sens, car alors le sens ne peut plus venir à manquer et tous les efforts pour le faire être deviennent sans objet. Il en va alors du sens comme de la vérité selon les Sophistes : son omniprésence subjective ruine sa recherche sceptique (c'est-à-dire la philosophie...). Car ce qui devient absurde, dans le cas où le sens ne peut faire défaut, ce n'est autre que le doute porté sur la présence de sens. Certes, l'interprétation se veut recherche de sens, mais elle ne saurait plus être *radicale* : il s'agit plutôt pour elle d'*explicit*er la compréhension (comme disent Heidegger et Gadamer), de formuler les sens déjà là, de manifester ou d'amener à la lumière de l'apparition ce qui se tenait en retrait derrière un sens ou un non-sens apparents, comme on sort le crabe de dessous le rocher. Au contraire, le philosophe considère que le sens (comme la vérité) doit se chercher contre l'illusion de comprendre et de savoir, illusion qu'il s'agit pour lui de dissiper.

Troisième présupposé : *le sens est équivoque*, il y a toujours « pluralité des voix », c'est-à-dire qu'*un signe n'a jamais un seul sens*, mais plusieurs, et qu'on peut donc toujours le comprendre de plusieurs manières. C'est bien ce que reconnaît P. Ricœur quand il dit que l'interprétable est cette espèce de signe qu'on appelle un symbole, c'est-à-dire un signe essentiellement équivoque et dont l'équivocité, contrairement à une simple polysémie, n'est pas réductible, la signification du symbole étant réputée « inépuisable »⁹⁵. Il pensait par là pouvoir assigner à l'interprétation certaines limites raisonnables, tout signe n'appelant pas interprétation. Mais la digue est faible : elle est rompue dès lors que le symbole sert de modèle pour concevoir tout signe en général et le signe linguistique en particulier. Or, beaucoup de contemporains ont fait ce pas, en niant l'univocité possible d'un mot ou d'une proposition, d'une œuvre ou d'un comportement, à l'exception peut-être des signes

mathématiques ou apparentés, langues abstraites que nul ne parle en dehors des spécialistes et qui ne sauraient servir de modèle pour les langues vernaculaires qui sont animées par un « génie de l'équivoque », pour reprendre la formule de Merleau-Ponty. L'irréductibilité de l'ambiguïté n'est-elle pas un des *credo* caractéristiques de notre époque, qui idolâtre le multiple et excommunie l'un⁹⁶ ?

Cette pluralité pure du sens se joue dans le temps aussi. On a donc un quatrième présupposé : *le sens diffère toujours*. Nietzsche en a lancé le thème (toute sa philologie consiste à faire l'histoire des significations multiples et contradictoires des signes moraux), en niant que le sens puisse être anhistorique : on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire, or le sens est historique, donc... Les contemporains en sont toujours les disciples, tel J. Derrida qui nie que le sens puisse être et rester le même. L'antique mobilisme métaphysique des Éléates a ainsi été appliqué au domaine du sens : *le sens n'est pas, toujours il devient*. L'ontologie de Gadamer est, significativement, une ontologie du mouvement. Tout comme le multiple pur exclut l'un, le purement différent exclut l'identité. La devise du mobilisme sémiologique, qui a l'étrange phobie de l'univocité, est donc à peu près : *ce qui n'a pas plusieurs sens n'a pas de sens du tout*. D'où la thèse, confirmée par la pratique interprétative indéfinie, que le sens est insaisissable, indicible, instable. On comparera cette proposition mobiliste à celle d'Aristote, qui disait : « Ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout⁹⁷ ». Or, on fait passer Aristote pour un philosophe exceptionnellement sensible à la polysémie, en oubliant que cette polysémie, qu'il ne s'agit pas de nier, ne peut en aucun cas être infinie ou irréductible. Il en rappelle au contraire lui-même les limites nécessaires : « Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, si seulement ils sont en nombre limité, car à chaque définition pourrait être assigné un mot différent (...) Mais si on ne posait pas de limites et qu'on prétendit qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun discours. (...) et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique ; et si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose. Qu'il soit donc entendu (...) que le nom possède un sens défini et une signification unique⁹⁸ ». Nous disons, quant à nous, que ce qui n'est pas *un sens* n'est pas un *sens*. Les principes de la pluralité irréductible et du devenir incessant du sens sont donc des principes que nous rejetons comme appartenant à « cette doctrine intempérante qui interdit à la pensée de définir quoi que ce soit⁹⁹ », comme dit encore Aristote, doctrine qui fait de nos théoriciens de la richesse infinie du sens les héritiers d'Héraclite et de Protagoras, fossoyeurs du discours en général et de la philosophie en particulier. Sans doute cette apologie aristotélicienne de l'univocité repose-t-elle, du moins en apparence, sur l'unité ontologique de l'être signifié, dont l'unité du sens du nom qui le désigne ne serait que le dérivé logique. Le principe d'unité du sens semble n'être qu'un avatar du principe d'identité de l'être. Mais qu'à cela ne tienne ! Si les « métaphysico-phobes » réclament une démonstration purement logique, qu'ils osent soutenir qu'un sens peut (logiquement) ne pas être en accord avec lui-même, même en des temps différents. Surtout, que nos adversaires théoriques songent que l'idée d'une pluralité sans aucune unité, ou encore l'idée d'une différence épurée de toute identité, sont tout simplement des notions contradictoires, pour la bonne raison que ces « contraires » sont des concepts relatifs : comme dit Leibniz, là où il n'y a pas *un être*, il ne saurait y avoir *plusieurs êtres*. De même pour les significations : *là où il n'y a pas un sens, encore moins pourra-t-on trouver des sens*. Il n'est pas difficile de comprendre, en effet, que toute pluralité implique des unités et toute différence des identités (et réciproquement), aussi bien sur le plan de l'être que sur celui du sens, de telle sorte que le multiple pur ou le purement différent sont inconcevables, malgré les efforts des mobilistes pour les penser. Aristote n'indique-t-il pas que son argument est indépendant des considérations métaphysiques : « Mais à tous les philosophes qui soutiennent

de telles opinions, il faut demander (...) non pas s'ils soutiennent que quelque chose est ou n'est pas, mais si les mots dont ils se servent ont un sens¹⁰⁰ » ? Donc, même à supposer, comme fait Platon dans la huitième hypothèse du *Parménide*¹⁰¹, que l'Un n'est pas et que seul le multiple est, l'unité du sens resterait nécessaire.

Cinquième présupposé : *le sens est occulte*, ou encore : *le sens est obscur*. L'omniprésence supposée du sens n'implique pas, en effet, sa transparence pour l'interprète. Tout se passe au contraire comme si le sens était toujours là mais jamais compris, ou jamais pleinement ni définitivement. Interpréter est cette activité paradoxale qui se présente comme une clarification du sens, mais une clarification qui ne mettrait jamais en pleine lumière ce qu'elle éclaire, comme si les ténèbres formaient un résidu irréductible, à l'image d'une torche allumée dans une caverne trop vaste et trop sinueuse pour être totalement visible. Le clair et le distinct ne s'interprètent pas : ils sont saisis immédiatement et totalement par l'intelligence qui en a l'intuition. À l'inverse, l'interprétable doit comme tel échapper à toute saisie claire et distincte du sens et à toute intuition intellectuelle. Ce que Descartes décrit comme idéal de pensée¹⁰² s'oppose donc de bout en bout à l'idéal herméneutique. C'est pourquoi les philosophies de l'interprétation ne sauraient être, sauf violente contradiction, des philosophies de l'intuition, et professent ordinairement un anti-cartésianisme de principe très significatif. Or, les philosophies de l'intuition le leur rendent bien : contre la Scolastique, Descartes chasse de sa méthode tout recours aux livres pour chercher la vérité : « Ce n'est pas ce que pense autrui ou ce que nous conjecturons nous-mêmes qu'il faut rechercher, mais ce que nous pouvons voir par intuition avec clarté et évidence, ou ce que nous pouvons déduire avec certitude : ce n'est pas autrement, en effet, que s'acquiert la science¹⁰³ ». Contre la critique littéraire, Bergson explique la vanité des efforts de l'intelligence analytique pour saisir le sens simple et indivisible des poèmes, « telle la pièce d'or dont on n'a jamais fini de rendre la monnaie », pour reprendre sa métaphore¹⁰⁴.

Le sens est donc, pour l'interprète, une sorte de « Dieu caché » qui se manifeste indirectement, par des signes dont la profondeur est sans fond, de telle sorte que sa manifestation ne viendra jamais à bout de son retrait. D'où la thèse éculée du caractère « inépuisable » des œuvres, qui divinise sans le savoir l'auteur ou son œuvre, comme si une pensée infinie y habitait. Cela suffit, croyons-nous, à comprendre à quel point l'interprétation est le mode de pensée qu'affectionnent les religions par-dessus tout. Celles-ci ont en effet à se maintenir sur un chemin de crête : d'une part respecter la transcendance divine, qui fait que la pensée divine dépasse l'entendement ; d'autre part assurer la communication entre l'ordre divin et l'ordre humain, sans quoi la possibilité du rapport entre ces deux ordres, qui définit la religiosité même, serait ruinée, comme nous le verrons. Il fallait donc imaginer un dieu qui parle, mais dont la parole ne soit jamais totalement compréhensible. N'est-ce pas le programme que suivent toutes les exégèses, puisqu'elles montrent à la fois que les propos divins sont pleins de sens, et que ce sens ne cesse de se dérober à nous dans son infinie profondeur ? Nietzsche disait des religions et des métaphysiques qu'elles reposaient sur la croyance en un « arrière-monde », au-delà des apparences visibles du monde¹⁰⁵. Disons de l'interprétation, profane ou sacrée, qu'elle repose sur une croyance similaire, mais qui se déploie cette fois dans le domaine du signe : la croyance en un « arrière-sens », un sens au-delà du sens intelligible (ou du non-sens inintelligible). Les deux croyances se rejoignent dans le cas de l'exégèse : l'arrière-sens découvert par le théologien est pour lui, en tant que sens divin de signe divins, preuve qu'un arrière-monde se tient sous notre monde.

Or, tout comme l'athéisme exige que l'on abandonne la croyance en un arrière-monde divin, le scepticisme logique qu'est la philosophie implique que l'on se défasse de la croyance en un arrière-sens. Le sens est une réalité mentale qui doit coïncider avec sa « mise en

lumière » ; il doit être la lumière-même, et non un objet qui, indifféremment, existe tantôt dans la lumière herméneutique, tantôt dans les ténèbres du non-dit.

3. Critique des philosophies de l'interprétation : l'immanence du sens.

On parviendra à ce résultat en réfléchissant à nouveau au mode d'être du sens et de la signification. Nous posons en principe que le sens n'est rien d'autre que l'acte de l'intelligence qui le conçoit. Concevoir un sens consiste à le comprendre et le créer d'un même mouvement. Il n'y a donc pas de sens en dehors de cet acte ; le sens n'est pas une réalité indépendante de l'esprit, ni un potentiel qui attendrait, tout en restant lui-même, que l'esprit l'actualise. Son « être » est purement relatif, c'est-à-dire que le sens *est* sa relation toute immanente avec l'esprit qui le fait véritablement être. Il en résulte cette conséquence capitale, trop peu vue, qu'*un sens est compris ou n'est pas* ; que la compréhension n'est pas un attribut qui s'ajoute ou non au sens, mais qu'elle est consubstantielle à lui. *Il n'y a de sens que compris*. Car nous demandons : qu'est-ce qu'un sens incompris ? Rien. Reste-t-il lui-même, comme si, au fond, la compréhension ou l'incompréhension le laissent intact ? Non : nous disons que la compréhension tire le sens du néant et que l'incompréhension est son néant. Pas plus qu'un geste non effectué n'est un geste, qu'une pensée non pensée n'est une pensée, un sens non compris n'est donc ce qu'il est : un sens.

On nous objectera peut-être qu'une telle affirmation rend inintelligible le phénomène de l'incompréhension, c'est-à-dire la non-captation d'un sens pourtant présent, comme lorsque nous ne comprenons pas un locuteur étranger. Mais non : ce que nous appelons l'incompréhension, c'est le fait que le sens qu'autrui a fait être en le concevant, et qu'il a en quelque sorte consigné dans des signes, nous ne parvenons pas à le recréer. Ce sens n'existe donc pas du tout pour nous ; mais il existe encore pour autrui, et jamais « en soi », ni simplement dans les signes qu'il émet, séparés de lui-même.

C'est ce que la thèse populaire de la subjectivité irréductible de l'interprétation a d'exact ; mais son subjectivisme est impur parce qu'inachevé ; elle ne fait pas du sens l'acte pur du sujet pensant, trop pris encore qu'elle est dans une conception chosiste de la pensée : elle en fait une sorte d'objet transcendant le sujet et qui habite, insaisissable, les profondeurs obscures du texte ou du signe. Les métaphores de la *saisie* ou de l'*éclaircissement* du sens trouvent ici leurs limites et même leur réfutation, car elles donnent à penser que le sens jouit d'une existence extérieure, indépendante de la main ou de la torche de l'esprit qui serait à sa recherche comme un chercheur de trésor enfoui. Métaphores naïves et fallacieuses. Il en résulte qu'un sens ne se cache jamais, si l'on entend par là qu'il est là sans apparaître à l'esprit, occulté par le paravent d'un autre sens ou d'un non-sens apparent. C'est donc faute d'avoir vu que l'activité du sujet signifiant est créatrice et non pas réceptrice, qu'il est l'inventeur du sens et non son découvreur, que l'on a pu, que l'on peut encore adhérer à la croyance en un arrière-sens. Peut-être nous rétorquera-t-on que notre accusation de chosisme est injuste, vu que les philosophies de l'interprétation ont justement insisté sur l'inséparabilité du sens et de l'interprétation, « l'explicitation » interprétative étant la réalisation même de la compréhension, comme le montre le cas de l'art, où l'exécution de l'œuvre est l'œuvre elle-même prenant corps auditivement et visuellement. Mais cette défense est frêle, car, ces philosophies refusent en même temps de faire du sens une réalité purement subjective, affirmant curieusement que l'interprétation « des » choses n'est pas l'acte de l'interprète (sens subjectif du génitif) mais celui des « choses-mêmes » qui s'interprètent plutôt qu'elles ne sont interprétées (sens objectif), comme le dit Gadamer¹⁰⁶.

Car il faut compter avec deux autres convictions douteuses pour expliquer pourquoi l'interprète postule un arrière-sens. La première est la croyance selon laquelle le sens est *dans le signe* et non *dans le sujet* signifiant, ce qui revient à croire que ce sont les mots qui pensent,

et non le discoureur. Or, ce n'est pas le mot qui « a » un sens, comme si ce sens, une fois verbalisé, pouvait continuer à mener une vie indépendante de l'esprit. Ce n'est pas la parole qui parle, mais le parleur en parlant. Ce n'est pas le texte qui dit, mais l'écrivain en écrivant. Platon a raison : le discours coupé du discoureur n'est qu'un simulacre de discours ; rompre le lien discours-discoureur, en faisant mine que la parole ou le texte sont automobiles, c'est-à-dire auto-signifiants, c'est donner dans l'animisme, et plus précisément la prosopopée. On en arrive alors à prêter une vie de l'esprit au texte, comme si le texte était un esprit de papier ou un papier pensant, alors que toute la vie qu'il semble avoir quand on le comprend consiste en une vie *prêtée* par le lecteur ventriloque. Qui pense, pendant la lecture : le texte ou le lecteur ? Nous disons que le lecteur assume toute la « vie du texte », repensant ou plutôt tentant de repenser, sur les indications de l'écrivain qui sont purement matérielles (les graphismes de son écriture), ce qu'il a pensé.

Une seconde conviction éminemment contestable consiste à penser que le sens existe indépendamment des mots qui l'expriment. Ainsi est née l'idée d'un décalage définitif entre ce que quelqu'un dit et ce qu'il a voulu dire, comme si le discours était toujours suspect de ne pas coïncider avec l'intention de signifier. Mais nul n'est tenu d'accorder cette thèse : pour tout ce qui concerne la pensée intellectuelle, nous soutenons au contraire que l'idée est verbale par nature ; et inversement, que le verbe est essentiellement porteur d'idées. Un mot sans idée n'est pas un vrai mot ; une idée indicible, absolument tue, même *in petto*, n'est pas une idée digne de ce nom. Ne dit-on pas que le signe sonore est un composé de son et de sens ? Si on enlève le sens, ou le son, que reste-t-il ? Penser, au sens intellectuel du terme, c'est donc parler, inséparablement, que cette parole soit proférée oralement et scripturairement ou énoncée à soi-même. Ceci posé, on comprend qu'il n'y a aucun écart entre ce qu'on dit et ce qu'on veut dire, étant donné que vouloir dire c'est dire, et réciproquement. Car l'idée d'écart suppose une distinction et même une séparation possible des deux termes. Mais si les deux termes n'en font qu'un, l'écart s'évapore dans la fumée d'un mythe, le mythe de la pensée non discursive, suffisamment dénoncé par nos prédécesseurs pour que nous nous abstenions de plus longs développements. L'illusion de l'écart vient, selon nous, de ce que l'on conçoit la pensée intellectuelle, verbale par définition, sur le modèle des représentations de la sensibilité, qui peuvent en effet rester à l'état intuitif, tels les sentiments, les perceptions, les souvenirs, les images, les désirs ou les douleurs. Quoi qu'il en soit, il en résulte que la croyance en l'arrière-sens ne s'impose pas ; et même que, pour commencer à philosopher sérieusement, il convient de s'en débarrasser.

Sixième présupposé : *le sens est une passion*, ou encore : *seul autrui pense*. Par « passion », nous entendons très largement ici le contraire d'une action, au sens radical du terme « agir », c'est-à-dire être le commencement absolu d'une série de phénomènes mentaux ou comportementaux. La conception créatrice du sens, telle que nous venons de la brosser, est nécessairement étrangère à l'interprète de métier, parce qu'elle suppose que le sens soit la créature du sujet pensant, qui en est alors l'origine absolue. Or, sa conviction professionnelle va en sens contraire : *l'origine du sens* n'est pas dans le moi mais hors de lui, dans l'auteur des signes, ou dans les signes eux-mêmes, ou mieux, dans la « Chose » signifiée (comme le prétendent les philosophies de l'interprétation d'inspiration phénoménologique). Là encore, une telle thèse n'est possible que parce que le subjectivisme herméneutique est inachevé : certes, chacun donne son sens à l'œuvre, mais en tant que le sens en question a ses racines dans cette œuvre. Quand, comme Descartes, on pose un « Je pense » absolu, la pensée étant la création *ex nihilo* de l'esprit dont tout l'acte consiste à penser, nul n'est besoin d'aller chercher hors du sujet pensant la vérité convoitée : elle est dans le sujet, sous forme d'une pensée indubitable, claire et distincte, qu'il s'agit « seulement » de former. Point n'est donc besoin d'autrui ni de ses livres. Quand, comme Platon, on fait reposer la recherche de la vérité

dans le dialogue avec autrui présent ou avec soi-même, la vérité ou l'erreur apparaissant maïeutiquement dans l'épreuve que chaque interlocuteur fait de sa « voix propre », voix qu'il associe bienveillamment et critiquement à celle d'autrui, nul n'est besoin de « voix étrangères » : « Ainsi, les réunions dont je parle, quand elles rassemblent des hommes pourvus des qualités que la plupart d'entre nous s'attribuent, n'ont aucun besoin de voix étrangères, ni de ces poètes qu'on ne peut interroger sur ce qu'ils ont voulu dire (...) Mais les honnêtes gens évitent ce genre de réunion ; ils s'entretiennent entre eux par leurs propres ressources, se demandant et se rendant compte les uns aux autres de ce qu'ils valent, en des propos qu'ils ne tirent que d'eux-mêmes¹⁰⁷ ».

Si donc le sens est endogène, la conviction herméneutique selon laquelle le sens est à rechercher hors du moi, ou plutôt dans l'effet qu'a sur le moi l'œuvre signifiante d'autrui, pourvu qu'on « l'interroge », cette conviction s'évanouit. L'interprétation est en effet foncièrement une attitude de *réception*, et non de création du sens. Elle implique l'humble (la pusillanime ?) posture de celui qui se met au service d'autrui et en gravitation autour d'autrui (ou, à travers lui, de « la Chose »).

Nous avançons le mot d'*altruisme* pour comprendre cette posture, mot à prendre avec précaution. Nous avons vu que le médiateur est altruiste au premier sens du terme : il n'agit pas pour lui-même seulement, mais aussi et surtout pour les autres qui, par son entremise, veulent comprendre une pensée qui leur est incompréhensible directement. L'interprète peut être dit altruiste une seconde fois, en ce sens qu'il « donne vie » à l'œuvre et permet à l'auteur de communiquer avec son public moyennant un travail de représentation, d'incarnation, d'exécution de ses signes. Les herméneutes conscients des exigences de leur métier savent le dire : un bon interprète n'est pas celui qui, « faisant violence » à l'œuvre, la récupère à son profit, transformant le texte en prétexte pour mettre en avant sa propre personnalité, mais celui qui, faisant passer sa personnalité en second plan (ce qui ne signifie pas l'abolir), se met au service de l'œuvre. Il faut être le plus « fidèle au texte » possible, comme disent les traducteurs. Un interprète professionnel travaille donc pour le double compte d'autrui, comme nous le disions plus haut : pour l'auteur et pour le public ; pour l'incarnation de l'un et l'enseignement de l'autre ; pour la rencontre des deux dont la scission primitive doit être réduite.

Mais l'altruisme dont nous parlons possède un troisième sens, moins trivial et beaucoup plus important : il s'agit d'une décision théorique quant au principe du sens. On peut formuler le problème dont il s'agit sous la forme du tiers exclu : *ou bien* le sujet signifiant est le principe du sens, *ou bien* il ne l'est pas. Il n'est pas difficile de savoir quelle est l'option des philosophies de l'interprétation et des sémiologies qui font de l'interprétation leur méthode, car elles sont unanimes à dénier au sujet le statut de principe du sens, au profit d'instances qui transcendent la conscience (en la conservant ou non) : la Vie (Nietzsche), l'Être (Heidegger, Gadamer et bon nombre de phénoménologues), Dieu (les théologiens), le Cerveau (les neurosciences), l'Inconscient psychique (Freud), l'Histoire (Hegel, Marx), l'Inconscient social (M. Foucault, P. Bourdieu, C. Lévi-Strauss, le structuralisme en général), etc. Nous montrerons plus loin, quand nous traiterons de la science, que toutes les sémiologies ont besoin d'un Inconscient, non nécessairement psychique, pour assumer les pensées qui, échappant aux consciences individuelles, sont censées structurer ultimement leurs pensées, leurs actions, leurs discours et leurs coutumes. La « mort du sujet » est donc, en ce sens, le fondement négatif des théories et des pratiques les plus poussées de l'interprétation, tandis que le fondement positif est ce qu'on aimerait appeler la « naissance de l'Autre », typique des intellectuels contemporains. Car l'altruisme herméneutique est certainement un des avatars (et l'un des plus puissants instruments) de « l'alterlâtrie » des penseurs d'aujourd'hui, qui adossent leur culte théorique de l'Autre (dont autrui est la forme personnifiée, mais non la seule) à la rupture la plus virulente possible avec le Cogito et son primat radical du Moi. Non

pas « Je pense », donc, mais « Il pense », voire « Ça pense » : l'Inconscient pense, l'Histoire pense, le Texte pense, Dieu pense, la Vie pense, l'Être pense, etc. Tout pense, sauf le « Je » qui du coup est moins pensant que repensant. En effet – conformément à l'altruisme métaphysique en général et l'altruisme herméneutique en particulier – sa pensée, quand il pense ou croit penser, n'est jamais première, toujours seconde, dérivée, relative. Certes, le « Je » de l'interprète interroge le texte, mais cette interrogation est comme un *écho* et non une voix commençante. Gadamer parle d'une « question originaire » posée par l'interprétable à l'interprète¹⁰⁸.

La voix commençante, en matière de sens, est donc celle du texte ou de l'entité supérieure qui, à travers ce texte, « parle » à l'interprète pour en faire son « prêtre » et délivrer ainsi son message au reste de l'humanité. L'*interprète*, si l'on nous passe le jeu de mot, est dans cette situation (finalement bien décrite par Platon comme une prise de « possession divine » par la puissance transcendante qui s'empare de lui !) devenu sujet *au* sens plutôt que sujet *du* sens. Écoutons, pour vérifier que nous ne caricaturons que modérément, le plus autorisé des penseurs actuel de l'interprétation : « Nous nous soumettons purement et simplement aux exigences de la chose (...) la conscience de l'interprète ne domine pas ce qui l'atteint en tant que parole de la tradition (...) le véritable événement herméneutique consiste dans la venue à la parole de ce qui est dit dans la tradition (...) cet événement n'est pas notre action sur la chose, mais bien l'action de la chose elle-même¹⁰⁹ ». La « Chose » s'interprète elle-même ; les interprètes n'en sont donc que les « porte-paroles » (pour reprendre une formule de Heidegger¹¹⁰). Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que la Parole parle, et non le parleur (majuscule de transcendance, s'il vous plaît) ; que le sujet n'est pas par lui-même parleur ni penseur, mais par Elle. D'où l'insistance des suiveurs de Heidegger sur la « finitude » de l'homme, appliquée au cas du langage. L'origine de la Parole n'est pas l'homme ; elle vient d'ailleurs : des Dieux, de l'Être, de la Chose, du Silence, d'Elle-même, comme on voudra dire. Ce sont les Muses qui reviennent.

Car cette position est explicitement ou implicitement de type *théologique* : le Verbe n'est pas humain mais transcendant, et le verbe humain qui veut être valable doit tendre le plus qu'il est possible à s'en faire l'humble porte-voix. Nous affirmons au contraire, contre toute théologie larvée ou non, consciente d'elle-même ou non, que l'homme est au principe de sa parole. Cela définit ce qu'on doit appeler *l'humanisme linguistique*, c'est-à-dire le refus de faire du verbe humain une passion religieuse. Entendons-nous bien : nous ne disons pas qu'il est interdit de nier au sujet pensant son statut de principe du sens ; nous disons seulement que cette négation ne s'impose pas, car ce qu'elle reproche au *Cogito* (la vanité du Moi qui se prend pour l'origine radicale de toute pensée, de toute connaissance, de toute volonté, de toute parole), elle le transfère dans une nouvelle Substance pensante, l'Autre divin ou matériel, psychique ou historique, personnel ou supra-individuel (tel l'Un de Plotin ou l'Esprit de Hegel, avec lesquels Gadamer partage significativement une conception de la Vérité comme manifestation immanente). Or, c'est relever un Temple sur les ruines de l'ancien. De même que la Muse se sert du poète et de son interprète pour énoncer son Verbe, de même, la Chose se sert d'autrui, de son texte et de l'interprète pour « s'annoncer » aux hommes, « se manifester », « venir à la lumière », « apparaître dans sa vérité », etc. L'interprète, comme le prophète, porte une parole venue d'en haut, qui n'est pas la sienne. La version laïque de cette idée est que la parole est celle de l'œuvre ou de l'auteur. C'est ce qui fait dire à Platon, on l'a vu, que les interprètes politiques, hérauts et prêtres, sont des revendeurs de discours de seconde main, puisque, recevant des ordres qu'ils n'ont pas conçus, ils les intiment à leur tour à d'autres en seconde injonction. Le porte-voix est par fonction sans voix propre. Nous accusera-t-on à nouveau de caricature ? Nous soupçonnions tout à l'heure la psychanalyse de ressembler de près à une superstition : est-ce que nous n'avons pas maintenant l'audace de soupçonner la phénoménologie (puisqu'il s'agit d'elle et de ses développements

herméneutiques) d'être une religion inavouée ? Mais pardon ! Ce n'est pas nous qui, pour caractériser l'acte-même d'interpréter, parlons de « divination », c'est Schleiermacher¹¹¹. Sans doute entend-il par là la capacité à *deviner* la pensée d'autrui par comparaison avec la sienne plutôt que l'activité du devin. Mais ces successeurs phénoménologiques se sont débarrassés de la subjectivité trop humaniste encore de l'interprète, ainsi que de celle de l'interprétable, au profit de l'Être : l'interprétation est l'acte de l'interprétable, qui n'est plus simplement autrui mais, à travers autrui, l'Être. On revient au schéma de l'inspiration divine posée par Platon dans le *Ion*, l'ironie en moins. Si l'on refuse cet anti-humanisme linguistique, qui dépossède l'homme de ce qui en constitue l'identité intime, à savoir le langage, on peut et on doit préférer garder le *Cogito*. Mais alors, l'« Égoïsme métaphysique » s'impose (le moi pensant, ou esprit, principe des pensées et des paroles, et nul autre) et contrecarre toutes les bases de l'interprétation érigée en système théorique et pratique.

4. Par-delà le vrai et le faux

Cela explique cette autre bizarrerie déjà relevée en introduction, selon laquelle les herméneutes (et les théoriciens de leur art) n'abandonnent pas la prétention à la vérité, alors même que la notion d'interprétation devrait les avertir qu'interpréter n'est pas savoir : si le sens est, non pas l'acte de mon esprit, mais celui de la « Chose » qui, à travers moi, se révèle, l'interprétation est la vérité elle-même conçue comme processus d'auto-manifestation. Ici se place l'examen du préjugé qui oppose vérité et interprétation. Compréhension hypothétique, douteuse, polémique, plurielle, infinie, temporaire et subjective, comment l'interprétation pourrait-elle encore prétendre être une vérité ou même une recherche de la vérité ? Pseudo-dialogue avec des textes dont on ne peut pas savoir ce qu'ils veulent dire, comment pourrait-elle espérer réaliser le double accord entre elle et l'interprétable ainsi qu'entre les esprits ? Opposée au fait, c'est-à-dire à l'indiscutable, objet de constat, comment serait-elle de l'ordre de l'évidence ? Incapable de venir à bout de ses rivales, comment une interprétation pourrait-elle surmonter son statut de simple croyance et se constituer en un savoir s'imposant à tous ?

Nous nous en sommes expliqué : les philosophies de l'interprétation n'ont pu maintenir la prétention à une vérité herméneutique qu'en transformant de fond en comble le concept même de vérité. Celle-ci devient temporelle, historique, mobile, « dialectique », inachevée et inachevable, d'une part. D'autre part, elle n'est plus l'improbable accord entre le discours du sujet et la réalité de l'objet, mais le prolongement de la « Chose », son excroissance humanoïde, son développement *via* le langage ou le jeu de l'interprète, sujet et objet ne formant plus qu'un seul et même processus, le *phénomène*. Elle est la révélation, la manifestation, l'expression langagière du réel, son « déploiement », « déroulement », etc. On reconnaît là le principe de la phénoménologie qui égale l'être à la série de ses apparitions, mais appliqué à cette région de l'être qu'est le domaine des œuvres de l'esprit humain, c'est-à-dire la culture.

Or, nul n'est tenu d'accorder ce principe, d'autant plus qu'il ruine toute distinction entre le sens et la vérité. Car si le signe manifeste ce qu'il désigne et si la vérité est la manifestation même, alors signification égale vérité, c'est-à-dire un rapport de manifestation langagière du réel (du monde et, inséparablement, de l'esprit qui pense le monde). Cette indistinction en suppose une autre, à notre sens plus inacceptable encore, entre le rapport de désignation et le rapport de signification, comme si signifier une pensée et désigner un phénomène revenaient au même, ce que nous nions pour des raisons que nous avons exposées ailleurs¹¹².

En outre, nous posons à ceux de nos lecteurs qui seraient réticents la question suivante : y a-t-il, oui ou non, des interprétations fausses ? Douteuses ? S'ils nous l'accordent, nous demandons ensuite : une interprétation fautive ou douteuse est-elle, oui ou non, pleinement elle-même, c'est-à-dire une interprétation digne de ce nom ? Du fait qu'elle soit fautive ou

douteuse, perd-elle sa qualité d'interprétation ? Par exemple, le jaloux qui croit à tort reconnaître les signes de l'infidélité de sa femme : interprète-t-il, oui ou non ? Le paranoïaque qui imagine un complot sur la base de pseudo-indices produit-il une interprétation, ou non ? Nous disons que oui. L'interprétation hégélienne de Kant qui, de l'avis des spécialistes, est conforme au système hégélien mais non à celui de Kant, est-elle une interprétation ? L'exécution romantique des œuvres de Bach est-elle une interprétation de Bach ? L'interprétation marxiste de la Révolution française est-elle, oui ou non, une interprétation ? L'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament est-elle une interprétation ? Nous répondons encore que oui.

En bref, une « mauvaise » interprétation est une interprétation, et non autre chose. Or, cela ne peut signifier qu'une seule chose : à savoir que *l'attribut « vrai » et l'attribut « faux » sont des attributs inessentiels à l'interprétation* ; qu'ils ne peuvent pas constituer le concept d'interprétation, puisqu'ils ne lui sont attribuables que de manière contingente. Et l'on ne peut même pas qualifier avec justesse de vraie une interprétation, vu qu'une « interprétation vraie » n'est de ce fait plus, précisément, une interprétation, mais une certitude ; de même qu'une hypothèse avérée n'est plus hypothétique, et qu'une croyance en quelque chose d'infaillible perd sa qualité de croyance pour gagner le titre de savoir. Si la vérité dissipe l'interprétation tandis que la fausseté la laisse intacte, nous en concluons que vérité et interprétation sont des concepts pleinement distincts.

Mais alors, dira-t-on, qu'est-ce qu'une « bonne interprétation » ? Pourra-t-on encore distinguer entre interprétation, mésinterprétation, surinterprétation ? Toutes les interprétations ne seront-elles pas mauvaises par définition, incapables qu'elles sont de saisir le vrai sens de l'interprétable ? Non pas : une « bonne » interprétation, une fois écarté le critère scabreux du vrai et du faux, sera comme une bonne hypothèse ou une bonne croyance : non pas une interprétation vraie, ce qui n'a aucun sens selon nous, mais une interprétation crédible, cohérente, ingénieuse, convaincante, intelligente, originale, belle, etc. Car, en matière intellectuelle ou esthétique, religieuse ou philosophique, on devrait savoir que le bien n'est pas du tout synonyme du vrai. Ainsi, l'interprétation de Bach par G. Gould est bonne ; bonne aussi celle de M. Perraïa et d'autres encore. En ce sens, l'interprétation de Kant par Hegel est irréprochable, quoique fautive ou douteuse, de même que l'interprétation de Kant par Nietzsche et celle de Nietzsche par Heidegger. On devrait dire des interprétations ce que K. Popper dit des hypothèses en science : qu'on peut bien les réfuter, mais qu'on ne peut pas les confirmer, la différence étant qu'en science une hypothèse réfutée n'a plus de valeur, tandis que la réfutation d'une interprétation n'est pas, pour ainsi dire, une objection contre cette interprétation, qui va pouvoir lui survivre.

Cela explique cet autre phénomène, significatif du « ni vrai ni faux » herméneutique : l'absence de progrès réel de l'interprétation. Contrairement à ce qui se passe en science, où la réfutation disqualifie ou complexifie les hypothèses, les interprétations se succèdent et s'accumulent mais sans s'annuler ni se modifier nécessairement. On aura beau critiquer l'interprétation religieuse de l'histoire, chacun sait que personne n'en viendra à bout, et qu'il est d'ailleurs vain de le souhaiter. L'interprétation néo-platonicienne de Platon continue à faire des émules. Les excellentes interprétations musicales ou théâtrales, celle des maîtres-interprètes, restent des références. En bref, le conflit des interprétations n'est pas réductible et même les mauvaises interprétations ont la vie dure. On s'y intéresse ou on s'en désintéresse, voilà tout.

Le sens n'est pas une réalité telle qu'elle puisse donner lieu à une science, c'est-à-dire à une recherche de vérité pouvant aboutir. Pas de *science du sens*, même au sens des « sciences humaines » qui en caressent vainement le rêve, car le sens n'est pas une donnée empirique, un phénomène, une « chose ». Sans doute y a-t-il des significations qui ne posent aucun problème. Mais justement : les interprètes ne s'intéressent à la signification que lorsqu'elle est

problématique. Que le lecteur patiente : nous nous en expliquerons mieux lors de la définition des sciences humaines comme autant d'herméneutiques.

En ce cas, faut-il donc donner raison au préjugé populaire concernant la subjectivité de l'interprétation ? Rien ne nous répugne à le concéder, du moment que ce préjugé est transformable en jugement, ce que nous nous sommes attachés à faire ici. Or, cette transformation est telle que l'on ne peut même pas dire que nous en venons à *partager* ce préjugé : notre jugement n'est pas le même, ou ne signifie pas la même chose. Sans compter que ce préjugé s'accompagne d'un autre, contradictoirement : qu'il y a un « vrai sens » des signes.

5. L'historicisme herméneutique

Septième et dernier présupposé : *le sens est passé* ou *le sens est historique*. En effet, le sens ne transcende pas seulement le sujet quant à son origine et quant à son lieu, mais encore quant à son temps. S'il est toujours un déjà-là qui nous dépasse en amont, c'est-à-dire nous précède, c'est qu'il n'appartient pas à notre temps mais à un autre. Tout ce qui nous reste à faire, en tant qu'interprètes, est de l'actualiser, c'est-à-dire de lui donner une forme présente, une actualité signifiante, le délivrant ainsi de l'oubli et de l'inactualité. La médiation, toute médiation, est seconde logiquement, puisqu'elle doit par définition s'attacher à réunir ce qui est d'abord séparé. Mais, du même coup, elle est seconde chronologiquement, quand la distance à surmonter est une distance temporelle, ce qui est inévitable si l'on est mobiliste en matière de sens. L'interprète intervient après coup, une fois que des signes ont été émis et qu'un sens a été conçu.

C'est pourquoi l'histoire n'est pas une interprétation parmi d'autres, ni la méthode historique une méthode d'interprétation parmi d'autres : *toute interprétation est historienne*, en ce sens que sa démarche est nécessairement régressive. L'interprète marche à reculons, comme l'écrevisse, partant de signes conservés dans le présent pour tenter de rejoindre la pensée passée dont ils gardent la trace. Interpréter un discours, n'est-ce pas le *reconstruire*, c'est-à-dire suivre le chemin inverse qui a présidé à sa production ? Si discourir est aller de la pensée à son expression orale ou écrite, interpréter consiste en effet, semble-t-il, à tenter de *remonter de l'expression à la pensée*. Voilà sans doute pourquoi les philosophes de l'interprétation insistent tellement sur « l'historicité de l'homme », sur « la tradition » et sur le temps : d'après elles, le sens est toujours historiquement situé, de telle sorte que la condition intellectuelle de l'homme est nécessairement finie : plutôt que de voir dans l'esprit une puissance de création purement actuelle du sens, elles le posent comme entaché d'une passivité irréductible, car passé signifie passivité. Pas d'activité pure de l'esprit, par conséquent : l'homme n'étant pas Dieu, il est plutôt créature que créateur ; il est le récepteur du sens plutôt que son créateur, ou créateur seulement en tant que récepteur, ce qui revient derechef à nier une création *ex nihilo* du sens. La signification est donc d'un autre temps avant d'être de notre temps ; elle n'est originellement ni présente ni future, car elle appartient au passé et ne parvient à nous que par la médiation de l'historien.

C'est pourquoi l'exégète est si volontiers et si naturellement un historien de la religion, le critique un historien de l'art et de la littérature, le psychanalyste un historien du psychisme individuel, le chef d'orchestre un historien de la musique, le jurisprudent un historien du droit, le metteur en scène un historien du théâtre, le commentateur de philosophes un historien de la philosophie, etc. Certes, beaucoup d'interprétations paraissent contemporaines de l'auteur des signes. La loi qu'on interprète est toujours en vigueur ; le poète que l'on commente est toujours vivant ; le film que l'on critique est actuellement dans les salles, etc. Mais pour combien de temps ? Déjà, du fait même qu'on se met à les interpréter, l'écart temporel se creuse nécessairement entre le sens et la compréhension, comme si l'interprète était toujours

en retard sur ce sens, sens qui bien vite va tomber dans l'histoire et s'éloigner de plus en plus des contemporains, tout comme les interprétations successives qu'on en donne.

L'interprète est donc bien un « tard-venu », pour parler la langue de Nietzsche. C'est pourquoi l'émergence d'un « sens historique » est aussi celle d'un « sens herméneutique » : la conscience de la non-immédiateté de la compréhension du sens va de pair avec la conscience de l'historicité de l'homme qui l'empêche de coïncider naïvement avec son passé, lequel se caractérise par son étrangeté grandissante, son « incompréhensibilité » première que l'historien aura pour tâche de réduire. Est-ce bien un hasard si les premières « philosophies de l'interprétation », celles de Schleiermacher et de Dilthey, sont contemporaines du développement de l'histoire comme « science de l'esprit » au XIX^e siècle ? Les herméneutiques qui suivront sont toutes des « philosophies de l'histoire ». Quand Nietzsche s'attaque aux excès du « sens historique », qui affaiblit selon lui la « vie », c'est-à-dire la fécondité de l'esprit, sa créativité et sa grandeur, il écrit ses premières pages contre les excès de l'interprétation scientifique, de la philologie érudite, de la « culture historique » typique de la Modernité malade d'indigestion intellectuelle : « Car, par nous-mêmes, nous autres modernes, nous ne possédons rien du tout. Ce n'est qu'en nous remplissant à l'excès des époques étrangères, de mœurs, d'arts, de philosophies, de religions, de connaissances qui ne sont pas les nôtres, que nous devenons quelque chose qui mérite l'attention, c'est-à-dire des encyclopédies ambulantes, car c'est ainsi que nous apostropherait peut-être un vieil Hellène échoué dans notre temps¹¹³ ». Or, Nietzsche est lui-même pris dans l'historicisme qu'il dénonce chez les « Tard-venus », malgré lui, car pour lui tout sens est foncièrement historique, si bien que sa méthode même de généalogie se présente comme une interprétation des phénomènes moraux, même si l'histoire que pratique Nietzsche refuse d'être scientifique et même s'il défend une créativité radicale en matière de sens et de valeur chez les esprits « anhistoriques » ou « supra-historiques ».

Nous disons, pour nous déprendre de toutes ces considérations, que le sens est une réalité purement actuelle, vu que le sens ne jouit d'aucune conservation, étant entièrement relatif à l'esprit dont il est l'acte de conception, au double sens du terme « concevoir ». L'historicisme sémantique (« tout sens est historique ») dont se nourrit ce que nous appelons l'herméneutisme (« tout doit être interprété » ; « tout est interprétation » ; « l'interprétation est universelle »), repose sur la thèse douteuse de l'indépendance logique et chronologique entre l'esprit et le sens, comme si l'Histoire était la Substance qui assume la pensée en lieu et place de l'esprit qui la pense. Nous demandons : où est le geste que le corps a effectué dans le passé ? Et nous répondons : nulle part. De même pour le « geste intellectuel » qu'est la signification : un sens qui a été conçu dans le passé mais qui ne l'est plus actuellement ne survit pas à son absence d'effectuation, vu qu'il est son effectuation-même. La compréhension est un engendrement pur, et non pas un réveil de ce qui dormait, comme si la veille ou le sommeil étaient les attributs contingents d'un corps. Concevoir est tout à la fois comprendre et faire être ; ce que je « prends » intellectuellement quand je « comprends » ne préexiste ni ne survit à ma « prise ». C'est pourquoi le sens n'est jamais au passé, ni au futur, mais toujours au présent. Or, cela vaut pour les pensées d'autrui, qui n'existent que s'il les pense (ou que si je les pense en tant que lecteur ou auditeur), mais encore pour mes propres pensées, que j'ai à chaque fois à tirer du néant où elles retombent sitôt que je cesse de les « avoir ».

Contre l'historicisme intellectuel, nous affirmons donc un actualisme du sens qui consiste, non pas à poser le sens « sous l'espèce de l'éternité », mais, au contraire, à prendre au sérieux sa relativité absolue vis-à-vis du « Je pense » en acte : on ne saurait donc nous reprocher de ne pas tenir compte de la temporalité du sens. Nous refusons simplement de dire, avec l'herméneutisme : « « Je » ne pense pas, seule l'Histoire pense »

III. LES PERVERSIONS DE L'INTERPRÉTATION

1. Le paradoxe de l'obscurcissement

Sur le plan qui nous intéresse, celui de l'interprétation, qu'est-ce que tout cela donne ? Si l'on nie que le sens soit omniprésent, irréductiblement équivoque, obscur, occulte, changeant, historique, vrai et d'origine transcendante, parce qu'il est contingent, nécessairement un, ne faisant qu'un avec sa compréhension et son éclaircissement, purement immanent à l'esprit qui le conçoit actuellement, que devient l'interprétation qui se sait interprétation ?

Celle qui s'illusionne sur son propre compte pratique manifestement une sorte de *prosopopée*, c'est-à-dire de projection hors de l'interprète de sa propre parole et de sa propre pensée, projection qui donne l'impression que les signes « lui parlent » alors que c'est lui qui « les fait parler ». Incapables de signifier par eux-mêmes, les signes ne sont dits signifier que par une hypostase du sens subjectivement engendré par l'interprète en « sens en soi » habitant les signes. Rétablie dans la conscience de son immanence pure, l'interprétation n'est plus que *l'opération par laquelle un esprit, sur la base d'une lettre qui n'est pas la sienne, engendre pour lui-même et ceux qui estiment avoir besoin des services d'un médiateur un sens qui est le sien, dans une lettre seconde censée mieux expliciter que la première le sens recherché.*

Certes, la subjectivité de cette opération médiatrice n'est pas créatrice au sens fort, car l'esprit qui crée véritablement du sens ne part pas d'une lettre étrangère mais engendre cette lettre, tandis que l'interprète prend pour limite de sa créativité sémantique et littérale le déjà-là des signes d'autrui. Récepteur d'une lettre qui le précède, mais non d'un sens qu'il doit reconstituer à partir d'elle, l'interprète est celui qui cherche à *redire*, quoique d'une autre manière, ce qui a été déjà dit par un autre que lui. Nous avons pourtant vu que l'écart entre le vouloir-dire et le dire était une croyance contestable, reposant sur l'opinion naïve selon laquelle la pensée ne fait pas qu'une avec le langage. Et, si l'interprète prétend améliorer l'adéquation entre la lettre et l'esprit, en forgeant une lettre plus explicite que celle de l'auteur, ne pêche-t-il pas une seconde fois, par vanité ? Car il ne faut pas oublier que les œuvres interprétées sont le plus souvent des œuvres maîtresses, c'est-à-dire des signes créés par les génies de l'art et de la littérature, de la science, de la sémiologie, de la religion, de la spiritualité, de la philosophie ou de la sagesse. Les paroles les plus parfaites ayant été énoncées par les esprits les plus accomplis, comment prétendre avec raison et sans une exquise vanité les améliorer ? Mais, comme l'interprétation a pour raison d'être de clarifier le sens des signes, elle devra postuler que les œuvres auxquelles elle a affaire ne sont pas claires, ni univoques, ni compréhensibles immédiatement.

Il s'ensuit une perversion systématique et inévitable de l'interprétation, quand elle devra *artificiellement* créer un écart entre le dire et le vouloir dire de l'auteur, une obscurité, une ambiguïté, même là où ceux-ci sont absents du fait de la perfection de l'œuvre en question, perfection consistant dans la justesse absolument supérieure des signes choisis par l'auteur. Ce que Proust a dit, ne l'a-t-il pas dit de telle sorte que, sauf prétention ridicule, nul ne puisse mieux le dire que lui ? Mais l'interprète de profession va devoir faire comme si l'immédiatement compréhensible ne l'était pas ; comme si le clair était obscur ; et le patent, masque du latent. Il va lui falloir montrer l'équivocité sous l'univocité, la pluralité de sens sous l'unité, la complexité sous la simplicité, bref, un vouloir dire autre que le dire. Ainsi s'explique cette impression bien connue des lecteurs de commentaires : que la plupart des commentaires ne sont pas éclairants mais bien obscurcissants ; qu'on comprend moins bien l'œuvre après avoir pris connaissance de son interprétation qu'avant ; que le sens de l'œuvre devient insaisissable du fait même qu'un interprète a tâché de nous le faire saisir à sa manière. La « simplicité biblique » va par exemple devenir d'une complexité vertigineuse sous le poids

des exégèses innombrables qui rivalisent de subtilité, tout comme la lumière des poèmes homériques sera assombrie par la prodigieuse quantité de gloses dont on la recouvre. Ensevelies sous les commentaires dont chacun s'affirme comme supérieurement éclairant, les œuvres ne vont pas gagner en compréhension, c'est-à-dire en sens, mais vont perdre en clarté. Qui n'a pas souffert, jusqu'à la nausée, de voir les grandes œuvres recouvertes par les faiseurs de micrologies ne saurait nous comprendre ici. Spectacle dégoûtant pour celui qui « doit s'attrister de voir de voyageurs indiscrets ou de minutieux micrologues sur les pyramides d'un passé auguste » ; spectacle révoltant même pour ceux qui « voient avec colère et considèrent que c'est une injustice commise sur ce que notre civilisation a de plus vivant, quand des hommes comme Mozart ou Beethoven sont aujourd'hui déjà accablés par le savant fatras des biographes, et forcés de répondre à mille questions insidieuses par le système de torture de la critique historique¹¹⁴».

Ce phénomène absurde, qui contredit la vocation de l'interprétation à l'éclaircissement, s'explique par la nature de la médiation en général, dont l'interprétation n'est qu'une espèce. Une médiation doit médiatiser. Mais la tendance ou la tentation de toute médiation est d'oublier sa tâche, qui suppose que la personnalité pensante du médiateur soit mise en sourdine, de façon à ce que les deux termes de la médiation puissent se rejoindre. Ainsi le gourou se prend pour le dieu dont il se dit le prêtre, au détriment des fidèles ; le revendeur d'un produit s'approprie une partie substantielle du prix de ce produit, au détriment du producteur ; le représentant du peuple se met à exercer sa volonté propre sans plus consulter celle de ses électeurs, au détriment de leur souveraineté, etc. De même, l'interprète pervers annule ou du moins rend très incertaine la compréhension de l'interprétable au lieu de l'améliorer, au détriment des auditeurs, des lecteurs et des auteurs. Cela signifie que, loin de surmonter la distance entre l'auteur et l'auditeur, l'interprétation peut au contraire la creuser.

On dira peut-être qu'il ne s'agit là que des mauvaises interprétations, mais que les bonnes, c'est-à-dire les interprétations véritablement compréhensives, remplissent bien leur fonction médiatrice. Soit. Toutefois, même les « bonnes interprétations » sont susceptibles d'être perverses, en ce qu'elles présupposent, quant à la nature du sens, le principe herméneutique de sa transcendance par rapport à celui qui cherche à le « saisir ». L'altruisme foncier de l'interprète, même du bon interprète, lui fait négliger un point essentiel, à savoir que le sens est l'acte de l'esprit, et non une réalité déjà-là, qui se tient en arrière de signes étrangers et qu'il ne s'agirait plus que d'éclaircir pour qu'elle se manifeste. Niant la création *ex nihilo* du sens, il nie sa création tout court car, si l'on y prend garde, la création *ex nihilo* est un pléonasme. Une création « *ex aliquo* » n'est pas une création mais une transformation, une production, un développement, une variation : une interprétation. Il est facile de comprendre que si l'on dénie au « Je pense » le statut de principe du sens, on nie aussi son statut de créateur et on en fait une créature, au profit d'une entité transcendante à laquelle il sera intellectuellement soumis, qu'il subira, dont il pâtira, dont il sera le serviteur verbal : le porte-voix.

2. L'aliénation herméneutique

Car, avec la créativité, c'est la liberté de signifier qui va se perdre : si être libre signifie avoir le pouvoir de commencer absolument une série d'actes, malgré l'ensemble des conditions qui rendent ce commencement possible, l'être libre est par là même créateur. L'herméneutisme (la doctrine qui soutient que tout est interprétable et est interprétation), perversion de l'herméneutique (l'art d'interpréter, ou philosophie qui érige l'interprétation en principe) contient donc, plus ou moins implicitement selon la conscience des implications de son système, la négation de la liberté radicale de penser. *A contrario*, nous posons le « Je pense » comme libre de penser ce qu'il veut, sans nier pour autant les situations dans

lesquelles il déploie sa pensée. Ce qui implique que le sens est volontaire et non pas subi ou reçu dans une attitude peu ou prou passive, comme si ce « Je » était toujours déjà pris dans un mouvement de compréhension qui le précède et le dépasse, sans qu'il puisse jamais prétendre en être le maître, à la manière de Ion en proie à la possession divine et prisonnier de la chaîne de l'inspiration qui en fait le jouet de la Muse.

En outre, les « bonnes interprétations » sont également perverses en ce sens qu'elles décentrent le moi de lui-même, lui faisant un devoir de connaître autrui plutôt que lui-même. L'altruisme qui fonde l'herméneutisme rompt avec l'égocentriste « Connais-toi toi-même » socratique, puisque, le sens n'ayant pas le « Je » pour fondement et origine, il est à chercher dans l'Autre, hors de soi donc : dans les livres, dans les documents, dans l'histoire, dans l'inconscient, dans les œuvres d'art, etc.

Nous savons bien qu'on nous rétorquera que le « Connais-toi » philosophique et le « Connais-le » herméneutique ne sont pas antinomiques, sauf si on croit avec candeur que le moi et le toi sont eux-mêmes antinomiques. Mais, dit-on aujourd'hui, l'être-pour-soi est un être-pour-autrui, si bien que se connaître passe nécessairement par la médiation de la connaissance d'autrui. La « voix propre » du moi ne se constitue que dans l'étude des « voix étrangères », parce que le propre et l'étranger ne s'excluent pas mais s'auto-constituent. Comprendre ce que veut dire autrui, c'est travailler en même temps à se comprendre¹¹⁵. Reprendre donc l'opposition platonicienne entre ces deux voix et ces deux connaissances, n'est-ce pas se rendre coupable d'une conception dualiste du moi et d'autrui complètement obsolète ? La même remarque pourrait être adressée à la critique nietzschéenne de la culture historique, accusée de nous remplir de connaissances étrangères, de nous dépersonnaliser et de nous rendre culturellement stériles. N'est-ce pas en étudiant d'abord les œuvres d'autrui, humblement, que le moi acquiert peu à peu la capacité de faire œuvre lui-même ? Ou bien faut-il abolir toute lecture, toute audition, toute contemplation des œuvres d'autrui pour devenir en mesure d'être créateur ? Thèse aberrante, qui ruinerait toute étude, toute école, toute culture.

Entendons-nous : la perversion qu'il s'agit pour nous de dénoncer est celle qui fait d'autrui, non pas un détour pour arriver à soi, mais une destination finale. Car le décentrement du moi vers la pensée d'autrui n'a d'autre fonction pédagogique ni d'autre légitimité intellectuelle que de servir à un recentrement sur soi. Dans ce cas, le passage par autrui ne contredit nullement le primat du moi : au contraire, puisqu'il en est le moyen. Nulle trace d'altruisme, au sens strict du terme qui signifie le primat d'autrui. Or, cette médiation peut se pervertir quand la connaissance de ce qu'autrui pense devient une fin en soi et s'oublie comme moyen, ce qui arrive à chaque fois que le « narcissisme » légitime du « Je pense » est perdu de vue. Pour utiliser la métaphore alimentaire de Nietzsche mais aussi des Stoïciens, la compréhension herméneutique d'autrui n'a d'autre fin que de nourrir l'esprit qui, pour cela, doit le digérer pour la transformer en sa propre substance. Que veut donc dire Épictète quand il écrit : « Ceux qui reçoivent simplement les principes veulent les rendre immédiatement, comme les estomacs malades vomissent les aliments. Digère-les d'abord (...) Mais, les principes une fois digérés, montre-nous un changement dans ta faculté directrice, comme les athlètes montrent leurs épaules qu'élargissent l'exercice et la nourriture (...) Le charpentier ne vient pas nous dire : « Écoutez-moi parler de l'art de la charpente », mais il traite pour la construction d'une maison et il fait voir qu'il possède son métier (...) Montre-nous tout cela pour nous faire voir que tu as appris quelque chose chez les philosophes. Non pas ! Mais : « Venez et écoutez mes commentaires. » Eh bien ! Cherche des gens pour vomir sur eux¹¹⁶ » ? Ceci, que l'interprétation, serait-ce celle des philosophes, n'est pas la philosophie. Que, même à supposer que le « Connais-toi » passe par un « Connais-le », le second ne suffit pas au premier, parce que celui qui se contente d'interpréter autrui sans penser et vivre par soi-même

se dérobe ridiculement à la tâche du philosophe. L'interprétation n'est plus alors qu'un contresens sur la philosophie, aggravé d'une dérobade intellectuelle.

Or, la racine de la perversion herméneutique n'est pas seulement une faute intellectuelle, engendrée par une théorie fallacieuse du sens, mais, plus platement, une tare psychologique. Quand Platon s'en prend aux rhapsodes, aux sophistes, aux mythologues, aux étymologistes et aux devins ; quand Nietzsche s'en prend aux philologues et aux érudits ; quand Épictète s'en prend aux débutants dévoyés et aux « grammairiens » ; quand Descartes s'en prend aux « lettrés », ils n'accusent pas simplement leur intelligence de s'être fourvoyée : ils dénoncent leur vice, qui est la vanité. Vanité de Ion ; vanité « des plus érudits et des plus vaniteux de tous les savants, les philologues et les cuistres¹¹⁷ » ; vanité des commentateurs des philosophes : « Quand quelqu'un s'honore de pouvoir comprendre et expliquer Chrysippe, dis à part toi : « Si Chrysippe n'avait pas écrit de façon obscure, cet homme n'aurait nul motif de s'honorer (...) Mais si j'admire cette explication elle-même, que suis-je devenu d'autre qu'un grammairien, au lieu d'un philosophe ? (...) De préférence, donc, quand quelqu'un me dit : « Lis et commente-moi Chrysippe », je rougis, lorsque je ne puis montrer les œuvres conformes et accordées aux discours¹¹⁸ » ; vanité des Scolastiques qui cherchent la vérité dans les livres, « augurant que la chose est ardue et difficile, éloignant leur intelligence de tout ce qui est évident, la tournant vers tout ce qu'il y a de plus difficile¹¹⁹ ».

Nous emboîtons le pas à ces illustres contempteurs de l'interprétation pervertie en fin en soi : la perversion s'avance masquée sous des dehors purement intellectuels, c'est-à-dire des justifications théoriques, des « raisons », alors que son mobile est passionnel. Outre la vanité, la psychologie de l'interprète dévoyé trouverait sans doute aussi une bonne dose de crainte ou de tristesse, la crainte ou la tristesse de n'avoir pas les moyens d'être un véritable créateur.

En effet, l'altruisme herméneutique tend, en séparant l'ingestion de la digestion, à séparer l'interprétation de la création, si bien que l'esprit s'expose à une indigestion paralysante de savoir, et par suite à un « vomissement », l'interprète « rendant » le sens qu'il a compris sans le faire sien, sans en avoir « fait son miel » bien à lui. Or, une telle opération digestive exclut, comme l'avait bien vu Nietzsche, toutes les interprétations qui passent pour bonnes de nos jours, les interprétations « scientifiques », « objectives », « fidèles », « neutres », « érudites », « historiennes ». C'est pourquoi la seule forme d'histoire que Nietzsche sauve de sa critique des études historiques est une histoire fort peu scientifique, une histoire partielle, personnelle, subjective, « poétique » et qui fait sans scrupule violence au passé, taillant dans sa chair ce qui peut permettre au moi d'affirmer sa fécondité propre et abandonnant tout le reste. La seule interprétation qui corresponde à l'appropriation créatrice d'un sens étranger qu'on fait sien est ce qu'on appelle la « libre interprétation », par opposition à une interprétation non libre, « liée » à l'œuvre comme un serviteur à son maître. Par un retournement des critères de l'esprit objectif, une bonne interprétation, sur le plan intellectuel (et non pas sensible comme en esthétique) est donc une interprétation qui décline toute prétention à la scientificité et à la fidélité, une interprétation qu'on peut dire créatrice parce que l'interprète en question n'est pas un interprète de profession mais un créateur qui se sert d'autrui plutôt qu'il ne le sert. C'est Hegel interprétant les Grecs, Platon interprétant Héraclite ou Protagoras, etc.

Il est à remarquer que la libre interprétation n'est plus du tout guidée par un idéal de vérité, même pas par l'idéal du « vrai sens » de l'œuvre, mais par un idéal de sens tout court, le sens qui est tout à inventer à partir d'un matériel étranger de signification et *sans respect* pour ce matériel. Ne sait-on pas que les grands penseurs ne se soucient guère de saisir objectivement ce qu'ont voulu dire leurs prédécesseurs, tout occupés qu'ils sont à créer leur œuvre propre avec et contre le passé de leur discipline ? Aristote fabrique du Aristote avec le Platon qu'il malmène ; Platon platonise Parménide et Héraclite ; Nietzsche digère Schopenhauer, etc. Ce trait appartient aussi aux grands artistes qui s'influencent les uns les

autres, sans que cette influence ne tourne jamais au décentrement de soi : ainsi Virgile se repaît d'Homère, Monet de Boudin, Truffaut de Hitchcock, etc.

La question se pose alors de savoir comment différencier l'interprétation liée, toujours perverse, même quand elle est « bonne », de la libre interprétation, toujours bonne pour le moi, même quand elle est « fausse » ou « faussée ».

3. Interprétation homogène et interprétation hétérogène : le parasitisme herméneutique

Réponse : en se demandant si l'interprétation appartient ou non au genre de l'interprétable. Autrement dit, l'œuvre interprétée étant une création, l'interprétation de cette œuvre est-elle, oui ou non, elle-même une création ? Picasso interprétant les peintures de Delacroix peint ; Hegel interprétant la philosophie des Sceptiques philosophe. En revanche, tel critique d'art qui ne peint pas mais glose sur les œuvres de Vermeer se place *ipso facto* dans un autre genre que celui dont relève ces œuvres, à savoir la critique d'art ; tel commentateur de Platon qui étudie « scientifiquement » les dialogues platoniciens sans philosopher n'appartient pas à la même discipline que celle de Platon ; tel spécialiste des religions qui étudie non religieusement la Bible, c'est-à-dire non pas pour cultiver son lien avec la divinité ni approfondir sa piété, mais par curiosité d'historien ou d'anthropologue ou de psychanalyste, est hétérogène au genre « religion ». Il y a donc les interprétations homogènes et celles qui ne le sont pas : les premières sont libres, les secondes sont liées ; les premières décentrent le moi de la tâche du « Connais-toi », les secondes l'imposent ; les premières sont altruistes, les secondes « égoïstes » ; les premières nient le « Je pense », les secondes l'affirment.

Ce qui a fait méconnaître ce point d'importance est la confusion constamment entretenue par les savants entre *l'interprétation homogène* et *l'interprétation hétérogène*, la seconde se faisant passer pour la première, comme si, par exemple, commenter un philosophe était philosopher ; ou comme si être critique d'art revenait à être artiste et critique littéraire, écrivain. Or, cette confusion n'est pas innocente. Elle s'explique d'abord par le modèle esthétique de l'interprétation : en effet, l'acteur qui incarne un rôle ou le musicien qui exécute une partition ne se sentent nullement étrangers à l'œuvre, vu que leur activité a pour sens de rendre sensible l'œuvre, de lui donner une existence actuelle, concrète et charnelle. De là à conclure, sophistiquement, qu'il n'y a aucune différence entre l'interprétation et la création, l'auteur et le critique, l'œuvre et la glose, il n'y a qu'un pas très glissant que le désespoir incite à faire. Pas que, pour une fois naïvement, franchit Barthes (qui, certes, était un libre interprète – mais pour un seul Barthes, combien d'ennuyeux et stériles critiques littéraires ?). À quoi l'on opposera l'avis d'un autre très libre interprète, d'un créateur qui savait ce que c'était que la création et savait aussi ne pas se laisser confondre le créateur avec ce qu'il n'était pas : « Il faut se rappeler que la plupart des critiques sont des hommes qui n'ont pas eu beaucoup de chance et qui, au moment où ils allaient désespérer, ont trouvé une petite place tranquille de gardien de cimetière. Dieu sait si les cimetières sont paisibles : il n'en ait pas de plus riant qu'une bibliothèque. (...) les gêneurs ont disparu, il ne reste que les petits cercueils qu'on range sur des planches, le long des murs, comme les urnes d'un columbarium. Le critique vit mal, sa femme ne l'apprécie pas comme il faudrait, ses fils sont ingrats, les fins de mois difficiles. Mais il lui est toujours possible d'entrer dans sa bibliothèque, de prendre un livre sur un rayon et de l'ouvrir. Il s'en échappe une légère odeur de cave et une opération étrange commence, qu'il a décidé de nommer la lecture¹²⁰. » De quoi donc les critiques professionnels qui ne pratiquent que l'interprétation liée ont-ils désespéré, sinon de la vraie vie de l'esprit, de la vie créatrice d'œuvres, de la vie créatrice d'une « voix propre », désespoir dont ils se sauvent en prenant la décision herméneutique d'avoir commerce, non

avec eux-mêmes, mais avec les morts, les textes, les « voix étrangères » : la décision d'interpréter ?

Les biologistes nous apprennent que le parasite vit aux dépens d'un organisme animal ou végétal, appelé « hôte », lui portant préjudice sans toutefois le détruire. Trop faible pour puiser lui-même sa nourriture et subvenir à ses besoins, il habite chez son hôte sans y avoir été invité, dépourvu lui-même d'un « chez soi ». Or, la vie de l'esprit montre un phénomène comparable, car il y a un parasitisme culturel : faute d'être capable de créer lui-même des œuvres, de trouver une voix propre, de « digérer » des savoirs étrangers ou, pour le dire à la manière de Kant, d'avoir le courage de se servir de son propre entendement, l'interprète professionnel (appartenant à ce que nous avons appelé la catégorie de l'interprétation hétérogène) vit aux dépens de l'auteur authentique, n'ayant de rapport avec la culture qu'à la façon du lierre qui va chercher « sa » lumière en parasitant le chêne. Les « chênes de la culture », les génies, sont ainsi recouverts de parasites qui les glosent indéfiniment sans jamais s'élever par eux-mêmes vers la lumière. Tous ceux qui prennent pour hôte un génie en le recouvrant de leurs crampons interprétatifs, tous ceux-là relèvent d'un mode de vie culturelle essentiellement parasitique. Leur volonté de culture, insuffisante pour faire d'eux des créateurs d'œuvres, ne s'assouvit que comme consommatrice de celles d'autrui. Ils s'invitent donc chez ceux qui tiennent table ouverte de mets culturels, faute de produire de tels mets. C'est pourquoi le mot symptomatique qui revient inlassablement dans leurs discours est celui qui mentionne la « maison » dans laquelle ils vivent : « chez », qui est le mot par excellence de l'interprète, est aussi le mot du parasite. Par médiocrité, par lâcheté, par ignorance plutôt que par « excellence ». « Chez Flaubert », « chez Platon », « chez Vermeer », jamais : « chez moi », car ces esprits-là n'ont pas de « chez soi », tels des squatters de la pensée.

La prolifération d'un tel personnage intellectuel, prolifération typique des époques byzantines de la culture, appelle donc un diagnostic parasitologique : les cultures en proie au byzantinisme de la prolifération intempérante des interprétations hétérogènes (et notre époque en est une, à n'en pas douter, comme le fut celle de Byzance, celle d'Alexandrie ou encore celle de Montaigne) sont des cultures malades, par qui la puissance créatrice est délaissée au profit de la réceptivité herméneutique, laquelle est exaltée. Qu'appelle-t-on « culture » à de telles époques ? Non plus la faculté de créer des œuvres de pensée, non plus la maîtrise du jugement non spécialisé (Aristote¹²¹), ni celle du dialogue où chacun éprouve la justesse de sa propre parole (Platon¹²²), ni la direction de l'esprit qui le rend le plus apte à bien user de sa lumière naturelle (Descartes¹²³), mais la faculté de juger les jugements des auteurs passés, la faculté de commenter les œuvres qui ne sont pas les siennes, la faculté de lire des textes qu'on n'a pas écrits. Une telle « culture » n'est pas une culture au sens plein et authentique du terme : c'est une « métaculture », une culture parasite de la vraie culture dont les commentateurs sont incapables. Platon l'a dit. Montaigne l'a dit. Descartes l'a dit. Nietzsche l'a redit, en bon observateur de la montée du « sens historique » : « Notre culture moderne n'est pas une chose vivante (...) ce qui équivaut à dire qu'elle n'est pas du tout une véritable culture, mais seulement une sorte de connaissance de la culture ; elle s'en tient à l'idée de la culture, au sentiment de la culture, sans qu'il y ait la conviction de la culture¹²⁴ », sens qui est complètement épanoui de nos jours.

4. L'inculture herméneutique

Redisons-le après eux : la culture byzantine est une pseudo-culture, parce qu'elle tronque le concept même de culture de sa moitié, à savoir la tâche de créer des œuvres, tâche qui doit absolument s'imposer après la phase de réceptivité nécessaire, scolaire et herméneutique,

phase qui n'a de sens qu'en vue de cette tâche. Le byzantinisme culturel ne voit que le versant réceptif et oublie ou minore le versant créatif. Qu'appelons-nous aujourd'hui un « homme cultivé », sinon un homme qui possède une vaste connaissance des œuvres de l'art, de la littérature, de la religion, des sciences, des sémiologies et de la philosophie ? C'est donc un *connaisseur* de la culture, mais non point un *faiseur* de culture. Or, il est simple de remarquer qu'un tel homme n'existerait pas sans ceux qui ont fait œuvre de culture. La culture ne peut logiquement pas consister en tout et pour tout à connaître la culture. D'abord parce que la définition est circulaire, c'est-à-dire nulle. Ensuite parce que la création de l'œuvre conditionne sa connaissance et donc la précède logiquement.

Les philosophies de l'interprétation, qui entérinent cette définition fautive de la culture, insistent évidemment sur la relativité inverse, sous prétexte que l'interprétation est le nécessaire prolongement du texte : sans danseur point de chorégraphie ; sans exégète, point de texte sacré intelligible ; sans joueur de musique ou de rôle, point d'art. Mais, si cela est exact dans le domaine artistique (la musique, le théâtre, le script n'existent sensiblement que joués par des interprètes), seuls les interprètes homogènes sont concernés. Il est abusif de prétendre que les interprètes hétérogènes font exister l'œuvre et, par suite, participent pleinement de la création culturelle. Quand Nietzsche interprète Spinoza, il philosophe au sens fort. Pas Monsieur Guérout. Quand Descartes interprète Aristote, de même. Pas Monsieur Aubenque. Un historien de l'art n'est pas un artiste. Un historien des idées n'est pas un penseur. Un historien des religions n'est pas un mystique. Et ainsi de suite.

Connaître la culture ne devrait donc plus être un critère retenu pour qualifier un esprit de cultivé : cette connaissance est certes nécessaire, mais elle n'est jamais suffisante. Car on ne manquera pas de nous dire : « Mais enfin, on ne crée pas *ex nihilo*, sauf vaniteuse illusion. Il faut bien étudier les œuvres des auteurs, donc les interpréter, pour se rendre capable de faire œuvre. Et cette étude préalable n'a pas de fin ; elle est coextensive à la vie entière, comme les auteurs eux-mêmes le font voir, qui ne cessent de s'intéresser les uns aux autres. Il faut donc lire pour écrire, contempler des photographies pour apprendre à photographier, visiter des musées pour savoir peindre, suivre des cours d'histoire de l'art pour devenir artiste, commenter les philosophes pour philosopher ».

Qu'il n'y ait pas de malentendu : nous l'accordons entièrement. Ce que nous ne pouvons accorder est seulement que l'interprétation suffise à faire d'un esprit un esprit cultivé. Une condition n'est pas une cause. Un moyen n'est pas une fin. Une médiation n'est pas infinie. Autrement dit : la vraie culture doit dépasser l'interprétation, c'est-à-dire aussi la congédier, comme dit Socrate au début du *Phèdre*¹²⁵. Il faut bien cesser d'expliquer Chrysippe pour se comporter en stoïcien, conformément à la nature, même si Chrysippe aide à connaître cette nature. Il faut bien quitter la maison d'autrui pour avoir un chez soi intellectuel, religieux, artistique ou scientifique, ce qui n'exclut pas les « visites de politesse ». Il faut bien lâcher Platon pour, un jour, dialoguer avec soi-même. Une condition qui se croit suffisante, un moyen qui se prend pour une fin, une médiation qui s'éternise, voilà la véritable illusion dont est porteuse l'interprétation pervertie, celle qui faire lire pour lire, s'intéresser à l'histoire des pensées par simple curiosité historique, à l'exégèse pour elle-même, à la critique d'art et de littérature pour elle-même. L'interprétation saine est donc celle qui sait s'effacer au profit du moment créateur, du moment libre, du moment difficile et risqué de l'œuvre qui ne jouit d'aucun déjà-là parce qu'elle est toute à faire. Une médiation digne de ce nom est celle qui disparaît, qui *s'efface* pour accomplir sa fonction même.

Il n'est pourtant pas difficile de déduire ce point du concept même de culture. Voyons de quoi il s'agit pour finir.

La passion de l'interprétation hétérogène, passion qui fait de cette interprétation une fin en soi et un aboutissement intellectuel, est donc à condamner absolument. Elle est un contresens

sur la culture, dont elle n'aperçoit que l'aspect premier, le plus passif, aspect qui est pourtant relatif à la dimension parfaitement active qu'est la création. Si la culture est le processus de perfectionnement de l'esprit humain jusqu'à son *optimum* qu'est la puissance d'œuvrer, processus qui comprend un moment réceptif des œuvres déjà produites, moment scolaire d'abord puis interprétatif, on comprend donc le jugement d'inculture frappant les interprètes qui en sont restés à l'interprétation.

Quand les êtres vivants sont-ils mûrs, au sens biologique du terme, sinon quand ils acquièrent la capacité de procréer, en plus de celle de se nourrir ? De même pour l'esprit : un esprit peut être dit mûr quand il montre sa puissance créatrice en plus de sa capacité mineure à apprendre les œuvres qui lui sont étrangères. Quand il est plus qu'un « estomac » : quand il est un « sexe », le sexe en question étant situé non pas dans la région du bas-ventre mais dans la partie haute de l'être, dans la tête qui est fort bien dite « concevoir ».

Notre mémoire d'auditeur de cours et de colloques universitaires, mémoire d'étudiant en philosophie, s'il vous plaît [**je ne comprends pas le sens de ce « s'il vous plaît »**], est tristement chargée du spectacle consternant, écoeurant, ennuyant d'avortons culturels qui se prennent pour des esprits accomplis. Qu'est-ce donc qu'un avorton ? Très exactement, un prématuré : un être vivant qui s'est trouvé arrêté dans son évolution, qui n'a pas atteint le développement normal de son espèce, c'est-à-dire sa maturité. Comme Descartes en son temps, nous accusons ici les études perverses qui, au lieu de donner à l'esprit l'occasion de se développer jusqu'à terme, le font sortir avant terme. Ces études consistent ni plus ni moins à faire ou se laisser faire intellectuellement avorter, puisqu'il y a « avorter » dans « avorton ». Un interprète professionnel est donc un esprit avorté, qui aura méconnu sa puissance créatrice et qui, par vanité, peur, ambition ou faiblesse, se sera laissé dévoyer par l'herméneutisme, l'historicisme, l'altruisme de son époque byzantine. C'est un crime contre l'esprit, crime dont l'esprit est à la fois le criminel et la victime, car chacun est entièrement responsable de son évolution culturelle, l'existence de tuteurs aliénants n'étant pas la cause directe mais seulement indirecte de la tutelle abortive, comme l'explique bien Kant¹²⁶. Si nous restons dans les Ténèbres alors que nous avons en nous les moyens d'accéder aux Lumières, c'est du fait de notre paresse et de notre lâcheté face au devoir culturel d'user de notre propre entendement et de notre propre sensibilité, paresse et lâcheté qui font que nous préférons devenir les spécialistes parasites des œuvres d'autrui au lieu de faire œuvre propre.

Un tel esprit mérite alors pleinement le qualificatif d'inculte, quand bien même, tel Ion, il serait rempli d'une masse extraordinaire de connaissances à propos des œuvres d'autrui, quand bien même il « saurait tout » d'elles et serait capable de les commenter indéfiniment avec une subtilité inouïe. Que disons-nous ? *Parce qu'il en serait capable !* Car c'est un scandale supplémentaire que de voir des esprits supérieurement doués se laisser dévoyer par l'herméneutisme. Si encore il ne dévorait que les médiocres ! Mais non : combien de fois avons-nous croisé des intelligences superbes toutes entières prisonnières du piège herméneutique ? Combien de fois avons-nous perçu l'effroyable gâchis de leurs forces investies dans la lecture pour la lecture ? Quelle pitié ! Combien d'intellects prometteurs, « gros de pensées », sont-ils tombés dans l'obédience de l'histoire des idées ? Combien de jeunes goélands promis à toutes les altitudes se sont-ils décidés pour la marche, leurs grandes ailes pendantes dans le dos, inutiles ? Combien de jeunes gens ont-ils laissé grisonner leurs têtes par érudition prématurée ? Combien de philosophes en herbe rapetissés en philologues ? D'écrivains virtuels « bonzaïsés » en critiques ? D'auteurs futurs qui, infidèles à leur avenir, si l'on peut dire, ont choisi la voie de garage du commentaire ? Hélas ! Qu'on imagine Marie prenant la pilule...

Or, non seulement l'interprète-avorton est un esprit arrêté dans son évolution, mais c'est aussi un esprit qui régresse. L'involution herméneutique de l'intelligence consiste, en effet, à

affaiblir sa « lumière naturelle » au lieu de la renforcer, car on ne scrute pas si longtemps les pensées des autres impunément, c'est-à-dire sans risquer de perdre la force de juger par soi-même. Les parasites, trop habitués à vivre par autrui, désapprennent l'autonomie du jugement, par laquelle s'atteste la vraie culture. « Ils sont comme le lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même souvent qui redescendent ; car il me semble aussi que ceux-là redescendent, c'est-à-dire se rendent en quelque façon moins savants que s'ils s'abstenaient d'étudier, lesquels, non content de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué par leur auteur, veulent, outre cela, y trouver la solution de plusieurs difficultés dont il ne dit rien et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé. Toutefois, leur façon de philosopher est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres ; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent, est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre. En quoi ils me semblent pareil à un aveugle, qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave obscure¹²⁷ ». Tout est dit de l'interprète pervers : son parasitisme culturel, sa prétention à la vérité, l'obscurcissement de l'auteur qu'il parasite de ses gloses, ses polémiques vaines et indéfinies, enfin et surtout l'obscurcissement de sa propre raison, qu'il prend pour une raison mûrie.

Contre quoi il convient d'instaurer une ordonnance, qui tient en une seule prescription : *Tu ne deviendras pas interprète*, ce qui ne signifie pas tout à fait : *Tu n'interpréteras pas*, car la libre interprétation, l'interprétation homogène, l'interprétation comme exécution et enfin l'interprétation cantonnée dans son rôle de moment pédagogique, de condition, de moyen ou de moment à dépasser ne tombent pas sous le coup d'une telle ordonnance, justement parce que, loin de faire de l'esprit un avorton, elles contribuent à sa culture. Ce qu'il faut à tout prix empêcher, ce n'est donc pas l'interprétation en soi, mais la formation des interprètes parasites, c'est-à-dire l'interprétation devenu une passion, une obsession, une manie, un métier, une fin en soi, un mode de penser régnant sans partage sur l'ensemble d'une époque, de ses productions culturelles et de ses institutions scolaires. C'est aussi l'interprétation qui se prend pour ce qu'elle n'est pas : œuvre, création, culture, art, philosophie, science, religion, effaçant pernicieusement les différences et les hiérarchies qui doivent être maintenues, si l'on veut bien ne pas nous confondre, nous autres, avec ce que nous ne sommes pas et ne devons jamais vouloir devenir, pour autant que nous ambitionnons d'être cultivés. Tout artiste, tout écrivain, tout savant, tout penseur digne de ce nom se gardera donc de la tentation qu'est la carrière d'exégète, tentation suffisamment pernicieuse pour le stériliser en le dévoyant. Platon sut secouer la tentation herméneutique des Sophistes en donnant congé aux poèmes, aux mythes et aux étymologies dans les discussions ; Descartes sut se garder de la tentation exégétique des Scolastiques en excluant le commentaire de sa méthode et en recommandant de ne pas lire de trop près les œuvres des Anciens, lui le philosophe de l'attention, « car il y a un péril extrême de contracter peut-être quelques souillures d'erreur en lisant ces livres trop attentivement¹²⁸ » ; Nietzsche su envoyer promener les historiens en rejetant leur prétention de faire de l'histoire une science et en faisant l'éloge du penseur supra-historique.

Que donc chacun, à leur exemple, sache entendre la voix de son « démon » le rappeler à l'ordre toutes les fois qu'il se mettra à se faire le porte-voix d'autrui autrement que pour forger sa voix propre.

Mais est-ce à dire que les disciplines d'essence herméneutique sont proscrites ? Contre notre prescription (en anglais : *no comment !*) s'élève un cas qui joue le rôle de contre exemple, en ce qu'il réconcilie pleinement, selon toutes apparences, la culture et l'interprétation, en portant celle-ci au rang d'art et de passion, l'art et la passion de comprendre. Nous voulons dire les sciences humaines. Reste donc à examiner de plus près ce

contre-exemple, pour vérifier que l'antagonisme paradoxal que nous soutenons, l'antagonisme culture/interprétation, est justifiable.

IV. SCIENCES HUMAINES ET INTERPRÉTATION

1. Science ou interprétation

Rapprocher sciences humaines et interprétation, dans la perspective d'une tentative de définition de ces dernières, paraît aller de soi : les sciences humaines sont en effet réputées être des sciences compréhensives, par différenciation (voire opposition) avec les sciences explicatives. Or l'interprétation est, sinon un synonyme pur et simple de compréhension, du moins une forme de compréhension ou un moyen de comprendre. Populairement, on dit qu'on interprète pour comprendre ou faire comprendre. Donc, en tant que sciences compréhensives, les sciences humaines seraient aussi des sciences interprétatives. Rappelons donc la différence entre compréhension et explication, héritée de Dilthey¹²⁹. Comprendre, c'est se rendre intelligible un signe en le rapportant à son ou ses sens. Par exemple comprendre un mot, ou un geste. La compréhension est une mise en rapport intellectuelle du signe et de son sens, ou vice-versa. C'est donc l'établissement d'un rapport de signification. Expliquer, c'est se rendre intelligible un phénomène en le rapportant à sa ou ses causes. Par exemple comprendre une maladie ou un séisme. L'explication est la mise en rapport d'un effet avec sa cause, ou inversement. L'explication est donc l'établissement d'un rapport de causalité. On voit tout de suite le point commun entre expliquer et comprendre : c'est, pour l'intelligence, se rendre intelligible quelque chose par une activité de liaison, de mise en rapport. Mais disons tout de suite qu'il ne s'agit pas du tout du même rapport, donc de la même intelligibilité. Car le rapport de signification, c'est-à-dire de signe à sens, est d'ordre conventionnel, tandis que le rapport de causalité, c'est-à-dire de cause à effet, est naturel. La signification est une création humaine, création arbitraire et particulière (une norme), tandis que la causalité est l'objet d'un constat empirique, généralisable au point de pouvoir prendre la forme d'une proposition nécessaire et universelle (une loi). Les sciences humaines comprennent donc des normes ou des institutions en conférant à leurs signes un ou plusieurs sens, alors que les sciences naturelles expliquent des phénomènes en les liant par des rapports de causalité constants.

Le problème est que ce n'est pas aussi simple ni aussi clair, pour deux raisons inverses. Remarquons en effet que les sciences naturelles *elles aussi* peuvent être dites comprendre, et usent à cet effet d'interprétation de signes ; que d'autre part les sciences humaines *aussi* peuvent être dites expliquer, et usent à cet effet de rapports de causalité concernant les faits humains. Dans le premier cas, la notion d'interprétation est bien en usage dans les sciences naturelles pour signifier l'étape ultime de la méthode scientifique. Sciences d'observation ou, en outre, d'expérimentation, ces sciences récoltent en effet des données. Or ces données empiriques, il ne suffit pas de les collecter, de les observer, de les enregistrer, ni de les fixer sous forme mathématiques, ni de les construire sous forme de faits. Il faut encore en énoncer synthétiquement le sens. Par exemple, une série de clichés de la surface de Mars pris par le rover *Discovery* ou par des modules en orbite montrent ce qu'on nomme des reliefs. Or on dit qu'ils sont finalement interprétés comme signe de présence d'eau passée ayant ruisselé. Interpréter, en science, c'est donc « comprendre quelque chose comme quelque chose », c'est-à-dire unifier une diversité phénoménale sous un sens qui reste hypothétique. C'est relier un effet observable à sa cause indirectement supposée, et aussi un signe à son sens supposé. On dira que le relief martien est signe d'eau, ou encore que l'eau est la cause du

relief correspondant. La conséquence de cet usage est le brouillage complet de la différence entre comprendre et expliquer, entre le rapport de signification et le rapport de causalité.

Dans le second cas, les sciences humaines s'intéressent elles aussi aux rapports de causalité, preuve en est l'usage de la notion d'explication pour signifier la liaison nécessaire entre des faits, même si cela ne va pas, ou rarement, jusqu'à prendre la forme d'une loi universelle et nécessaire, mais d'un rapport particulier, puisque les sciences humaines sont idiothétiques (elles portent sur du particulier) plutôt que nomothétiques. Par exemple, une série de faits historiques sont mis en rapport mutuel par l'historien pour rendre raison d'un événement comme une guerre ou une révolution. La question de l'historien n'est pas seulement celle de leur sens mais encore celle de leurs causes, de leur pourquoi. Pourquoi le baptême de Clovis ? Il est à relier à une série de faits qui lui donnent un sens : les menaces d'invasion wisigothe, l'insuffisance des troupes de Clovis, le paganisme des Francs, les forces armées du Pape Urbain VII. L'historien va émettre l'hypothèse intelligente (au sens propre : qui fait comprendre) que Clovis ne s'est pas fait baptiser parce qu'il a eu une révélation divine, mais parce que sa conversion est le prix à payer pour obtenir l'appui du Pape pour résister aux envahisseurs. Or, n'est-ce pas à la fois une interprétation et une explication du baptême de Clovis comme stratégie diplomatique ? Tel est un sens possible, ou une cause possible, de sa conversion au christianisme. La conséquence est la même que précédemment : un brouillage complet de la différence entre comprendre et expliquer, le rapport de signification et le rapport de causalité. La recherche du soutien papal est, indifféremment, le sens de la décision de Clovis, qui est l'effet de cette recherche.

À ce premier problème qui ruine apparemment la distinction entre expliquer et comprendre, et donc entre sciences humaines et sciences naturelles, s'ajoute un second, encore plus considérable. À savoir la distorsion entre les concepts de science et d'interprétation, au point que « sciences d'interprétation » ou « interprétation scientifique » sont des expressions contradictoires, quoique méconnues comme telles. Car qui dit science dit vérité (Aristote), donc certitude et indubitabilité (Descartes), donc sécurité intellectuelle garantie. Or, qui dit interprétation dit au contraire risque intellectuel, insécurité, donc incertitude, donc doute, donc non-vérité, donc non-science. Si l'interprétation n'est pas synonyme de compréhension, nous l'avons vu, c'est qu'elle est une espèce de compréhension caractérisée par son incertitude, par le fait qu'elle prête le flanc au doute, et ce pour plusieurs raisons. La première est qu'elle est hypothétique. Une interprétation est une hypothèse, c'est-à-dire une proposition tenue pour vraie possiblement mais non nécessairement. Par définition, une hypothèse est faillible, alors que le vrai est réel ou nécessaire, c'est-à-dire est infaillible. Si donc la science implique la vérité, si la vérité implique l'anhypothétique, et si l'interprétation est par nature hypothétique, alors la science exclut l'interprétation et vice-versa, du moins dans ce que la science a comme résultat définitif. Que la Lune n'émette pas sa propre lumière n'est pas une interprétation : c'est un fait. Le fait, en science mais plus généralement, fonctionne conceptuellement (on l'a dit en introduction) comme l'opposé de l'interprétation, parce qu'il est plus qu'hypothétique, alors qu'elle est moins que factuelle. L'interprétation ne serait qu'un mode de la croyance (ce qui est tenu pour vrai en pouvant se tromper), non une forme de savoir (ce qui est tenu pour vrai sans pouvoir se tromper). La seconde est que, toujours par définition, une interprétation est subjective. L'interprétation est toujours l'interprétation de quelque chose mais toujours aussi par quelqu'un. On dit : mon, ton, son leur interprétation, l'interprétation de x ou de y. Subjective, c'est-à-dire plus relative au sujet interprétant qu'à l'objet interprété (même si elle implique aussi une relation à cet objet). Or la vérité scientifique se doit d'être objective, c'est-à-dire plus relative à l'objet connu qu'au sujet connaissant (même si elle comporte aussi une relation à ce sujet). C'est dire

que la vérité transcende la subjectivité du savant, dont les explications vont finir par devenir anonymes, sauf si l'on veut honorer le savant en donnant à sa loi son nom. On dira la loi d'Archimède, mais au fond cette loi vaut pour tout et pour tous, si bien que la précision de son auteur est purement anecdotique ou honorifique. Mais l'interprétation est tout sauf anonyme, parce qu'elle est l'acte d'une personne, comme les œuvres d'art qu'on nomme par le nom de leur auteur. On dit : c'est un Ver Meer ou c'est du Mozart ; de même, on parle de l'interprétation marxiste de l'histoire, ou de l'interprétation de l'art préhistorique par Leroi-Gourhan. Si donc la science implique la vérité, et si la vérité scientifique est objective, supra-subjective, et si l'interprétation est et n'est que subjective, alors derechef la science exclut l'interprétation et l'interprétation est incompatible avec, sinon le processus de la science, du moins ses résultats.

La conséquence est que, si l'interprétation est une hypothèse subjective quant au sens des signes humains, exclue du concept de science (qui elle recherche et obtient une vérité anhypothétique et objective), ou bien les sciences humaines sont bien des sciences d'interprétation, mais alors en tant seulement que disciplines herméneutiques elles ne doivent pas être tenues pour des sciences authentiques ; ou bien les sciences humaines sont des sciences au sens authentique du mot, mais alors elles ne seraient pas des disciplines herméneutiques (elles ne procéderaient pas par interprétation, en dépit des apparences). Autrement dit, nous serions tenus de choisir, à leur propos, entre l'attribut scientifique » et l'attribut « herméneutique », strictement contradictoires.

2. Signification et causalité

Commençons par assumer ce dernier choix, le plus facile : faisons l'apologie de la dimension essentiellement et spécifiquement herméneutique des sciences humaines. Reprenons et amplifions la thèse négative de notre introduction concernant l'interprétation de la nature, qui suppose que nous rejetions l'idée d'interprétation scientifique. Refusons donc (avec Dilthey¹³⁰) l'usage du mot et de l'idée d'interprétation ou de compréhension en sciences naturelles. Cet usage est ancien (il est d'origine médiéval, note Dilthey, la nature étant « à lire » en parallèle des Écritures saintes à interpréter) mais il n'en est pas moins abusif (Dilthey parle d'expression figurée). Quand, en effet, Nietzsche parle d'une interprétation du monde par la science ; quand Diderot parle d'une interprétation de la nature pour nommer l'étude de la vie et de la matière, ils donnent dans la métaphore coupable parce qu'ignorante d'elle-même. Une fois n'est pas coutume : les sciences naturelles *empruntent* aux sciences humaines les catégories d'interprétation et de compréhension, de signe et de sens, pour les appliquer à ce qui leur est étranger. Cela veut dire que, lorsque le scientifique parle d'*interprétation*, il signifie *explication* finale de ses recherches. Quand il parle de *signe*, il veut dire *phénomène* ou chose. Quand il use du mot *signification*, il veut dire *causalité*. Il y a donc, en sciences naturelles, subjectivisation de l'objet (au lieu de la traditionnelle objectivation du sujet par les sciences humaines), c'est-à-dire transposition ou *traduction du rapport de cause à effet en rapport de sens à signe*. Le relief martien « signe d'eau », la température « signe de fièvre », la fumée « signe de feu » : toutes ces expressions alimentent un « comme si » : comme si l'astronomie, la biologie, la chimie étaient des herméneutiques de la nature, des sémiologies de la matière, des exégèses naturelles. Or il n'en est rien : le relief martien n'est qu'effet de l'eau, et l'eau n'est pas son sens mais sa cause, comme la température est seulement effet de la fièvre, celle-ci n'étant pas non plus son sens mais sa cause. On confond ici allègrement deux types de rapports, l'un subjectif et humain (la signification), l'autre objectif et naturel (la causalité), jouant dangereusement à dire l'un dans les termes de l'autre.

Pourquoi ? Plusieurs raisons sont à avancer. D'abord, il y a dans les deux cas une structure de renvoi. Un signe, comme on sait est quelque chose qui se tient là pour autre chose (*aliquid stat pro aliquo*, disaient les Scolastiques) : une matière sensible (visuelle ou auditive) n'est pas valable en elle-même mais pour l'idée intelligible à quoi l'esprit se rapporte à partir d'elle. Or un effet ressemble à un signe parce que lui aussi est par définition relatif à sa cause : tout effet est effet de quelque chose, son antécédent ou concomitant nommé *cause*. L'effet n'est pas une substance, c'est-à-dire qu'il n'existe ni en soi ni par soi, mais par sa cause, à quoi l'esprit qui en recherche l'explication le rattache intellectuellement. L'effet renvoie donc lui aussi à autre chose que lui-même. Mais ces deux types de renvoi sont foncièrement distincts. Si on commence par voir dans les phénomènes naturels des signes, non seulement on perd la notion de signe, mais encore celle de nature. Telle est la bévée du superstitieux (et sans doute aussi de la religion quand elle fait de la création tout entière le signe de Dieu) : remplir la nature de signes et de sens là où elle ne comporte que des causes et des effets. Le dessin des lignes de la main est compris comme signe de destin alors qu'il n'est qu'un effet dépourvu de sens. Or il se trouve que la science commet la même bévée quand elle métaphorise la causalité par la signification.

Ensuite, la racine de l'abus réside dans la notion de signe naturel, comme s'il pouvait y avoir de signes non humains, en soi, objectifs. Comme si la nature nous « parlait » ou était un langage, pour reprendre la métaphore médiévale du « grand livre de la nature » que Galilée a rendu célèbre en précisant que son langage était mathématique. Or, mathématique ou non, la métaphore n'est une faute que lorsqu'elle s'ignore. Rappelons qu'il n'y a de signe que conventionnel, « arbitraire » comme dit Saussure. Il n'y a donc de signe qu'humain, l'homme ayant le monopole du langage proprement dit. Pourquoi, sinon parce que le signe implique le sens, et que le sens n'est autre que l'idée ou la pensée en tant que rendue sensible par un signe, exprimée par lui, sensibilisée ou incarnée dans un signifiant. Seul un être pensant peut donc signifier, c'est-à-dire former et comprendre des rapports de signification. Dire que la nature contient des signes, à la manière scientifique aussi bien que superstitieuse, c'est donc dire qu'elle pense. L'anthropocentrisme est ici grossier ; il est à dénoncer comme fruit d'une hypostase précise, celle par laquelle on transpose le rapport de signification en rapport de causalité, on projette la pensée sur les rapports naturels. On humanise la nature.

Enfin, la raison la plus évidente et sans doute la plus importante de l'abus est qu'on parle d'interprétation en science parce que l'explication causale est ou se veut humblement hypothétique : manière, donc, de suspendre la valeur de vérité de l'explication. On dit donc « interprétation » au lieu d'hypothèse. La faute est claire : de ce que l'interprétation est effectivement hypothétique (relève d'un jugement problématique et non apodictique ou assertorique, pour le dire dans la langue de Kant), on se croit autorisé à dire que toute hypothèse est interprétative. C'est donc confondre hypothèse et interprétation, l'interprétation au sens rigoureux étant et n'étant qu'une espèce d'hypothèse : *l'hypothèse de signification*, à distinguer de l'hypothèse de causalité. Concédonc que toute interprétation est hypothétique ; mais refusons que toute hypothèse soit herméneutique, ce qui revient à prendre l'espèce pour le genre.

Apprécions les conséquences de cette réfutation doublée de l'exposition des raisons de l'erreur. Séparons-nous d'abord sans scrupules de tous les philosophes qui admettent l'usage du terme *interprétation* en science. Les sciences naturelles n'interprètent rien, même quand elles finissent par proposer des hypothèses explicatives, ou commencent en adoptant des postulats. Seconde conséquence : l'interprétation est bien propre aux sciences humaines, dont l'effort est spécifiquement la recherche rationnelle d'un sens : ce sont toutes des

herméneutiques ou, comme nous préférons personnellement dire, des *sémiologies*, c'est-à-dire des disciplines de rationalisation des signes de l'homme, expression à tenir dorénavant pour pléonastique : un signe n'est pas une chose de la nature mais de l'homme seulement, c'est-à-dire un phénomène extérieur qui renvoie à une intériorité pensante. Le phénomène en question (le signifiant) est donc toujours à transcender, comme dit Sartre, puisque le signe est ce que l'esprit doit traverser pour aller à l'idée, alors que la chose naturelle est indépassable en tant qu'insignifiante (sa matérialité n'appelle à aucune transcendance intellectuelle, elle est une chose sensible mais non un signifiant). Mais Sartre le dit aussi, excessivement selon nous, des œuvres d'art, qui ne seraient que des choses et pas des signes¹³¹, ce qui implique qu'elles n'appelleraient pas interprétation, ce qui est hautement douteux. Ainsi que le remarque Dilthey, il n'y a pas de signe que linguistique, si bien que le champ des sciences humaines est coextensif à toute expression extérieure de la vie humaine, des pleurs d'un bébé à *Hamlet* de Shakespeare, en passant par la pierre travaillée par l'homme préhistorique, les sons de la musique, les gestes, actes, règles et institutions sociales, morales, politiques, coutumières¹³². Tout ceci est signifiant, ce qui fait des sciences humaines autant d'herméneutiques spécialisées ou de sémiologies régionales, dont l'ensemble total forme la sémiologie en général.

Voilà donc résolue notre première objection : l'idée d'une science naturelle procédant aussi par interprétation. Plus délicat est la réponse à fournir au problème des sciences humaines qui ne se contentent pas d'être compréhensives ou herméneutiques, mais encore qui ambitionnent d'être explicatives. Comme si le rapport de signification se confondait avec le rapport de causalité quand on tente de se rendre intelligibles les signes de l'homme. Pourquoi donc une telle indistinction, apparente ou réelle ?

Parce que, selon nous, la notion de cause se diversifie nécessairement dès que l'on aborde le domaine humain. Des quatre causes distinguées par Aristote¹³³, trois seulement suffisent à rendre scientifiquement raison de la nature : la cause matérielle, la cause formelle et la cause efficiente. La question « en quoi ? », la question « en forme de quoi ? » et la question « pourquoi ? » épuisent l'interrogation portant sur les corps et leurs relations. On sait que la science moderne est née le jour où les savants ont renoncé à se demander quelles sont les causes finales des êtres naturels : l'interrogation n'est scientifique que lorsqu'elle abandonne la question « en vue de quoi ? ». La glace naturelle a une cause, une forme et une matière déterminée, mais elle n'a pas de fin. Elle n'en acquiert que lorsqu'elle cesse de devenir naturelle parce qu'intégrée à un acte humain, celui par exemple de rafraîchir une boisson en tant que glaçon artificiel. Autrement dit, on peut traiter la nature de manière purement mécanique, matérielle et formelle, alors qu'il est impossible de faire abstraction des fins pour comprendre l'homme. Si la cause de la statue englobe son « pour quoi » outre sa matière, c'est qu'elle est l'effet d'un sculpteur. Celui-ci vise un idéal de beauté, ou l'enrichissement, ou le souci d'honorer un contrat, etc. Et l'efficience, comme la forme qui président à sa création par transformation de la matière brute, sont contaminées par la finalité, au point qu'il faut distinguer la forme des choses naturelles et celle des artefacts humains, en ce sens qu'une idée préside à ceux-ci et non à celles-là. *Forme* signifie donc à juste titre idée (*eidos* en grec, terme unique pour les deux notions) dans le domaine de la fabrication humaine, qui met en forme une matière c'est-à-dire réalise une idée (la forme virtuelle étant une représentation avant que d'être une présence). Il faut encore distinguer, et pour la même raison, l'efficience naturelle et l'efficience humaine, laquelle implique à nouveau l'idée : les coups de burin du sculpteur sont guidés par la pensée, mais la forme naturelle du marbre en filon, les mécanismes géologiques de sa formation, non. Bref, la cause finale est idée, pensée, représentation, comme on voudra dire, en tant qu'elles sont causes proprement humaines des

agissements. Chez l'homme, la représentation est cause, et même cause principale ou dominante, immanente à toutes les autres espèces de cause. La représentation est cause parce que l'esprit, la chose pensante ou représentante est cause : je suis cause de mes actes, paroles, objets par la médiation de mes représentations finales mais aussi formelles, efficaces et matérielles parce que je suis un homme et non une étoile, un géranium ou un calamar. Tout est représenté : la forme, la matière, l'efficacité, la fin, ce qui fait que ces quatre causes sont des idées avant d'être autre chose et pendant qu'elles se réalisent au cours du processus de production ou d'action. L'idée est cause de sa propre matérialisation ou concrétisation qui n'en est que le prolongement sensible.

Or cette idée cause de son incarnation dans un objet technique ou une œuvre d'art, dans un acte ou une parole, dans un écrit ou un comportement social, elle est aussi la signification intérieure de cette extériorisation. Autrement dit, *chez l'homme tout au moins, la cause en tant que représentation est synonyme de signification*. Expliquer par la cause ou comprendre par le sens, cela devient dès lors la même chose, parce que le sens est cause et vice-versa. Pourquoi, quand il pleut, m'emparé-je de mon parapluie ? Pour me protéger de la pluie. Cette protection est une représentation, et une représentation qui me fait agir. Ne pas me mouiller est donc indistinctement ma représentation, ma fin, le sens ou la cause de mon geste, c'est-à-dire ce qui le rend techniquement intelligible. La conséquence est que, en sciences humaines, on comprend, c'est-à-dire on explique par le sens, qui se trouve aussi être la cause de ce que fait spécifiquement l'homme en tant que sujet pensant qui se représente ce qu'il fait pour le faire, et simple objet de la nature pris dans un mécanisme universel. Certes, un homme accomplit une foule de choses sans se les représenter, comme digérer ou respirer, faire circuler le sang dans ses veines ou faire agir les globules blancs : mais dès que la cause de ces activités n'est pas une représentation, elle n'est par conséquent pas à comprendre, seulement à expliquer par ces sciences naturelles que sont l'anatomie et la physiologie (comme le voulait Descartes qui interdisait déjà à la biologie de faire usage des causes finales, c'est-à-dire de faire intervenir l'âme et ses pensées dans l'affaire¹³⁴). C'est que la biologie, même humaine, n'est pas une science humaine, tout comme la médecine qui en est le dérivé technique. Mais pour tout ce que les hommes font en se le représentant, en se donnant des formes, fins, moyens et matières par la pensée non moins que par l'action physique (c'est-à-dire une infinité de choses), on ne peut les expliquer (trouver leur cause) qu'en les comprenant (trouver leur sens), parce qu'ici la causalité n'est rien d'autre que la signification. Donc, oui, le fait que les sciences humaines soient explicatives en sus d'être compréhensives est exact, mais ce n'est pas (comme dans le cas précédent de l'interprétation scientifique) par confusion conceptuelle coupable : c'est une conséquence de ce que, dans le domaine humain, la représentation est cause. Les sciences humaines sont donc inséparablement des herméneutiques (en tant qu'études des représentations signifiées par des signes) et des étiologies (des études causales).

On pourrait nous objecter que les sciences humaines ne s'intéressent pas à des histoires de parapluie, mais à des comportements autrement plus complexes, à des actes ou des situations dont justement le sens équivoque échappe à la conscience de ceux qui les vivent, au moins partiellement. C'est parce que les hommes ne se représentent pas (ou pas assez) ce qu'ils font qu'il y a et doit y avoir des sciences humaines. La légitimité et la nécessité de ces disciplines d'étude viennent de l'inconscience où sont les hommes de leurs agissements, au point que la thèse de l'inconscient n'est pas originellement psychanalytique mais herméneutique, comme nous l'avons noté plus haut. Or les hommes agissent tout de même, parlent et pensent. Si je n'ai pas besoin du sociologue pour savoir ce que je fais quand je prends mon parapluie, j'en ai en revanche besoin pour comprendre ce que je fais quand je

me marie, ou me suicide, ou devient père. Le geste technique simple est univoque, mais non les actes sociaux, caractérisés par leur ambiguïté, et qui donc « appellent interprétation ». Pour comprendre le sens de mes actions morales, politiques, économiques, de même. Pourquoi je parle, et à qui, et comment : là-dessus le sociolinguiste aura des choses à me révéler, qui outrepassent ma conscience.

Dire donc que j'ai dans l'esprit la représentation qui me fait agir, forme ou fin, moyen ou matière conçus avant que d'être incarnés, n'est-ce pas tomber dans une conception naïve de l'action, des faits et gestes humains, une conception excessivement orgueilleuse aussi, de type cartésien (puisque pour Descartes la conscience est conscience de toutes les représentations qui sont en elle) ? Une conception plus humble, plus lucide aussi, consiste à montrer que les hommes agissent mais ne savent pas ou pas bien ce qu'ils font, parce que leur manque peu prou le sens entier ou plénier de leurs actes. Pour un historien, le mot de Marx s'impose, semble-t-il : les hommes font l'histoire mais ne savent pas quelle histoire ils font¹³⁵. Par exemple ils ne savent pas, ou mal, que l'histoire est toujours et tout entière l'histoire de la lutte des classes. Freud dit la même chose pour l'histoire intérieure qu'est le psychisme individuel : les hommes pensent, parlent, rêvent, sont angoissés, mais ne savent pas le sens de leurs actes mentaux. Tous les savants en sciences humaines redisent, chacun à sa manière (que ce soit l'anthropologie structuraliste, la sociologie durkheimienne ou bourdieusienne, l'archéologie de Foucault), que l'inconscience du sens, totale ou partielle, est constitutive des signes de l'homme. Par suite, le programme de toutes les sciences humaines sans exception semble analogue à celui que Freud assigne à la psychanalyse : réduire cette inconscience en dépassant la représentation que les hommes se donnent consciemment de ce qu'ils font ; transformer tout l'inconscient du sens en conscience supérieure, mieux comprendre les hommes qu'ils ne se comprennent eux-mêmes. Impossible, par conséquent, de dire que la représentation est la véritable cause explicative, le vrai sens compréhensif des agissements humains. Impossible de faire des sciences humaines autant de sciences de la représentation. Ce serait en faire des sciences de la conscience, des « phénoménologies », alors que, si ce sont plutôt des herméneutiques, c'est que la conscience, aussi soigneusement décrite qu'elle soit, ne possède pas le sens de ce qu'elle contient elle-même.

Or l'objection est clairement superficielle. Il suffit, conformément à l'indication de tous les auteurs que nous avons cités (et qu'on adhère ou non à la thèse de l'inconscient), distinguer chez eux entre représentation consciente et représentation inconsciente. Si la première est le fondement d'une causalité libre et volontaire, la seconde est source d'un comportement involontaire et déterminé. Dire que, en sciences humaines, comprendre est également expliquer ; que le rapport de signification s'y confond avec le rapport de causalité, ce n'est nullement retomber dans l'illusion (prétendument cartésienne) d'un sujet omniscient : c'est seulement poser que la représentation est, chez le sujet pensant, nécessairement cause, que cette représentation soit sue et voulue ou ignorée et subie. Le *subconscient* freudien est n'est et n'est rien d'autre qu'un ensemble de représentations. La *structure* anthropologique est, comme l'appelle Lévi-Strauss, un « maître sens » qui permet de rationaliser des normes se présentant d'abord comme dépourvues de raison, comme absurdes¹³⁶. L'*habitus* bourdieusien n'est pas non plus une réalité sociale *en soi*, mais une représentation qui aurait pour origine et fonction la reproduction de la vie sociale. Même chez Foucault, peu suspect d'être un partisan d'une conscience cartésienne, les sciences humaines sont et ne sont, au fond, que des sciences de la représentation : « L'homme pour les sciences humaines, ce n'est pas ce vivant qui a une forme bien particulière (une physiologie assez spéciale et une anatomie à peu près unique) ; c'est ce vivant qui à l'intérieur de la vie à laquelle il appartient de fond en comble et par laquelle il est traversé en tout son être, constitue des représentations grâce auxquelles il vit, et

à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie¹³⁷ ».

Les sciences humaines sont donc bien des sciences de la représentation, volontaires ou non, conscientes ou non, libres ou déterminées. Mais le problème devient de savoir si, justement, une telle science existe. L'interprétation, l'art d'interpréter, de saisir ou de donner un sens aux signes humains (inconscient qui plus est ou partiellement tel), est-ce bien *scientifique* ? Peut-il y avoir seulement une science des représentations ? La représentation n'est pas, en effet, une présence, ni donc un observable, un phénomène objet d'expérience directe (en dehors des miennes : car justement les sciences humaines ne se veulent pas sciences réflexives, savoir tiré d'un dialogue de soi à soi ou conclusion d'une méditation de type métaphysique, mais une science des représentations d'autrui). Tel est le problème central de toute herméneutique, et donc aussi des sciences humaines si on les conçoit comme telles. On tombe alors sur la seconde difficulté soulevée en début de partie : est-ce que la science authentique, comme résultat et comme processus, n'exclut pas l'interprétation, et vice-versa ? Science herméneutique et interprétation scientifique sont-elles des expressions intrinsèquement contradictoires ? Il est temps de le déterminer.

3. Durcissement des sciences molles et ramollissement des sciences dures.

Réexaminons la question. La contradiction vient d'une série d'antinomies issues de l'interprétation populairement réputée subjective, incertaine et douteuse, faillible, de l'ordre de la croyance et dépourvue de vérité ; par opposition à l'idée (toujours populaire) de science posée comme de l'ordre du savoir objectif, vrai, certain, indubitable et infaillible. On pourrait, aggraver la série, car l'interprétation désigne, nous l'avons vu, la compréhension inachevée voire inachevable, c'est-à-dire imparfaite, toujours à refaire, par opposition à une science achevable parce que capable de produire des vérités parfaites. Elle désigne encore la compréhension provisoire, temporaire c'est-à-dire valable pour un temps donné, mobile, remplaçable par réinterprétation, par opposition à une science définitive dans ses résultats solides. Elle signifie encore la compréhension simplement possible, c'est-à-dire jamais unique, l'interprétation impliquant d'autres interprétations effectives ou à venir, sans nécessité ni universalité, par opposition à une science unique, puisque la vérité crée l'accord horizontal des esprits (*adequatio intellectus et intellectus*) sur la base de l'accord vertical entre l'esprit et la chose (*adequatio intellectus et rei*). Elle est aussi la compréhension polémique, donnant lieu à désaccord, la pluralité de succession et de coexistence n'étant pas irénique mais belliqueuse, conflictuelle (comme dit Platon dans le *Protagoras* et le *Phèdre*, donnant inévitablement lieu à dispute), par opposition à une science pacifique ou pacificatrice puisque le savant qui administre les preuves suffisantes de sa théorie arrive à dominer légitimement les esprits, mettant fin au débat. Pendant que les préhistoriens s'écharpent indéfiniment sur le sens à donner à l'art préhistorique (magie de la chasse ? symbolisme sexuel ? chamanisme ? mythologie ? représentation astronomique ?), les savants savent se mettre d'accord sur le fait du réchauffement climatique ou de l'évolution des espèces, sur l'existence des rayons N ou sur celle des canaux martiens. Par suite, l'idée d'une science herméneutique ou d'une interprétation scientifique relève de la plaisanterie qui s'ignore, c'est-à-dire du ridicule.

À partir de là, deux stratégies inverses (symétriquement opposées) sont envisageables pour la sauver d'absurdité. Ou bien on œuvre à rapprocher l'interprétation, et singulièrement l'interprétation en sciences humaines, de la science, en tâchant de la purger de ses caractères non scientifiques qui ne seraient que de l'ordre des préjugés. L'opération de sauvetage conceptuel revient à homogénéiser l'herméneutique des sciences humaines et la méthode des

sciences naturelles en récupérant pour les premières les caractères de la science authentiquement telle. Autrement dit, on ose mettre au point un concept d'interprétation, et surtout un art d'interpréter, qui garantisse l'obtention d'un véritable savoir sur le sens, sens objectif, certain, indubitable, infaillible, achevable, définitif, unifiable et pacificateur. On recherche une interprétation, une manière d'interpréter qui surmonte les préjugés plombant l'idée d'interprétation comme compréhension imparfaite. Ou bien, à rebours, on s'efforce de rapprocher la science en général, et plus particulièrement les sciences naturelles, de l'interprétation, en la purgeant cette fois de ses caractères dogmatiques, qui ne seraient eux aussi que de l'ordre du préjugé. On homogénéise alors la méthode des sciences naturelles et l'herméneutique des sciences humaines en renversant le rapport traditionnel que la *doxa* pose entre les deux. Habituellement, en effet, les sciences de la nature servent de modèle aux sciences humaines, à la fois pour les pratiquer et pour les penser. Et si l'épistémologie contemporaine avait inversé cette habitude, en récupérant les caractères de l'herméneutique pour les appliquer aux sciences naturelles ? Autrement dit, on ose mettre au point un concept de science et surtout de méthode scientifique qui inclut dorénavant un coefficient irréductible de subjectivité, d'incertitude, de doute, de faillibilité, de croyance, de non-vérité, d'inachevabilité, d'instabilité, de pluralité et de désaccord.

Dans le premier cas, on rêve d'une compréhension qui soit une explication vraiment scientifique ; dans le second, on veut ramener à sa juste mesure une explication scientifique qui ne soit pas mieux lotie, en termes de perfection, que la compréhension dont les sciences humaines deviennent alors le modèle. Proposons de nommer « positivisme » la première stratégie. On la trouve partout en sciences humaines, en particulier chez les pères fondateurs, les Durkheim, Freud, Lévi-Strauss, Marx, etc. Ces auteurs cherchent très manifestement à tenir bon et sur l'interprétation et sur la scientificité. Leur épistémologie est positiviste en ceci que l'herméneutique qu'ils appellent de leurs vœux est tout entière négative : il s'agit d'arracher l'interprétation à ses tares grâce à la mise au point d'un art d'interpréter qui transcende les limites de l'interprétation ordinaire, populaire, naïve. Ils ont tous cru au « vrai sens » des signes qu'ils étudiaient, aux vraies causes, à l'explication ou à la compréhension objective des faits sociaux, des rêves, des rapports de parenté, des événements historiques. Ils invitent à voir dans la sociologie ainsi réformée une science des faits sociaux, dans l'anthropologie structurellement refondée la révélation de la vérité profonde sur le sens des normes et des mythes des sociétés non occidentales, dans le matérialisme dialectique une histoire enfin scientifique de l'humanité dans le temps, et non une simple idéologie non plus qu'une pure philosophie.

Appelons « faillibilisme » la seconde stratégie. On la trouve partout dans l'épistémologie contemporaine dont elle a réussi à représenter le *nec plus ultra*. Les faillibilistes popperiens ou bachelardiens cherchent, quant à eux, à tenir bon et sur la scientificité et sur la faillibilité des propositions scientifiques. Leur épistémologie est faillibiliste en ceci que, pour eux, les propositions scientifiques sont par définition réfutables, contestables, donc provisoires, non définitives, plurielles et sujettes à contestation, cette série d'attributs paradoxaux constituant même autant de critères à quoi on devrait les reconnaître comme telles. La science n'est qu'une croyance bien faite, pour reprendre le mot fameux de Bachelard. Il ne s'agit pas, pour les faillibilistes, de dire que la science, toute science, est d'essence *herméneutique* (modèle n'est pas identité), mais plutôt d'essence définitivement *théorique* et théoricienne, c'est-à-dire que ses affirmations sont et ne seront que de nature à la fois intellectuelle et hypothétique, comme les interprétations des sciences humaines. La rationalité, le rationalisme scientifique, n'est plus un vérisme : qui dit science ne dit pas vérité (comme le croyait Aristote), seulement testabilité, discutabilité, contestabilité. Reste que

sciences de la nature et sciences de l'homme se rejoignent dans le concept plus englobant de *théorisation* sans vérité, de *rationalisation* à jamais imparfaite.

Les deux stratégies, on le voit bien, quoique suivant un chemin inverse, aboutissent à un résultat analogue. : combler le traditionnel fossé séparant sciences « dures » et sciences « molles ». Les uns veulent manifestement durcir les sciences molles : ce sont les positivistes. Les autres veulent non moins clairement ramollir les sciences dures : ce sont les faillibilistes. Disons sans plus tarder que ni les uns ni les autres ne nous ont convaincu : nous ne sommes ni positivistes en matière de science de sciences humaines, ni faillibilistes en matière de sciences naturelles. L'option positiviste d'une interprétation vraie, objective, certaine, nous paraît en effet contradictoire, au sens de non conforme au concept même d'interprétation, même réformé. Disons plutôt que sa réforme positiviste nous paraît l'abolir purement et simplement. Et la position faillibiliste d'une science subjective, non vraie ni vérifiable, donc incertaine autant que douteuse, est en opposition logique avec l'idée même de science, parce qu'elle y inclut sans vergogne la non-science. Elle est issue d'une confusion, à nos yeux regrettable, entre la recherche et ses découvertes, entre le processus de la science (qui bien évidemment implique la non-science manquante parce que recherchée) et ses résultats (qui, eux, ne sont pas incertains). Or l'échafaudage n'est pas l'édifice, et penser le second sur le modèle du premier nous semble fautif, absurde même, car abolissant en fin de compte la distinction entre croire et savoir (que toute la philosophie, depuis les origines grecque, a toujours défendue avec radicalité parce que telle est son essence même que de faire la part entre les deux)¹³⁸. Par conséquent, et toujours dans l'optique de répondre à l'objection qui nous occupe consistant dans la contradiction entre science et interprétation, nous devons élaborer et défendre une troisième stratégie.

4. L'art d'interpréter

Nous proposons plutôt, et ce sera notre thèse finale, de maintenir la nature herméneutique des sciences humaines, mais de décliner leur titre de sciences. Ce qui revient à prendre acte de l'incompatibilité logique entre les idées de science et d'interprétation. Mais il convient en même temps de rendre justice aux « sciences » humaines (les guillemets devant désormais s'imposer comme signalant un usage dont nous nous démarquons) quant à la réforme qu'elles proposent du concept et surtout de la pratique de l'interprétation, qui n'a rien à voir avec son usage populaire. Il faut, dans le genre « interprétation », faire des distinctions d'espèces, sans quoi on risque fort de maltraiter les « sciences » humaines en les ravalant à ce que n'importe qui fait n'importe comment quand il interprète. Pour clarifier, ce point, revenons une fois encore sur le genre et ses divisions pour chercher à y situer l'herméneutique des « sciences » humaines.

Interpréter, on l'a compris, consiste toujours à dépasser le sens immédiat d'un signe, sens jugé insuffisant, vers un second sens ou un surplus de sens censé satisfaire l'esprit. Mais, pour commencer, la première distinction qui s'impose est l'interprétation rationnelle opposable à l'interprétation non-rationnelle. Nous avons rencontré des cas de cette dernière espèce, qui regroupe toutes les opérations qui consistent, non pas à rendre intelligible un signe trop peu intelligible par lui-même, mais à le rendre sensible. Le sens, en effet, est écartelé entre le sensible et l'intelligible, entre ce qui se donne à sentir et ce qui se donne à concevoir. Interpréter consiste bien à donner un sens à des signes, mais au double sens du sens (senti/sensé) : soit l'esprit rapporte un élément concret qui se sent (son, dessin, geste, comportement observable) à un contenu intelligible qui se conçoit abstraitement (par exemple à la signification d'un mot ou d'un texte, comme fait le traducteur ou le critique littéraire) ;

soit, à l'inverse, il rapporte l'élément intelligible mais excessivement abstrait (un texte de loi, une partition, un script) à une forme sensible et concrète (ce que font le musicien, l'acteur, le juriste). Autrement dit, et compte tenu du double sens du sens, interpréter c'est tantôt rendre intelligible du sensible (comme l'interprétation d'un rêve), tantôt sensibiliser de l'intelligible (comme incarner un rôle au théâtre). Où se situent les « sciences » humaines, sinon dans la première catégorie ? Elles ont en effet pour objectif de rationaliser les signes de l'homme, en leur fournissant un sens que leur compréhension immédiate ne comporte pas. Comme le dit Dilthey, il s'agit toujours d'aller de leur extériorité matérielle (et observable comme telle) à leur intériorité spirituelle (invisible comme telle)¹³⁹. C'est à cette opération que se livre par exemple, l'archéologue, quand il procède à l'analyse d'un objet technique comme une hache polie ou un dolmen, ou encore le préhistorien quand il étudie une peinture pariétale.

Mais la rationalité de l'interprétation comme intellectualisation se laisse elle-même diviser selon que l'on distingue une rationalisation authentique d'une pseudo-rationalisation. Parmi les interprétations non rationnelles, il convient de faire la part entre l'interprétation qui sensibilise les signes abstraits et l'interprétation foncièrement irrationnelle. D'une part certains interprètes voient des signes là où il n'y en a pas (cas du superstitieux ou du paranoïaque, par exemple) ; d'autre part ils mettent leur raison sous la coupe de leurs passions, la raison n'étant plus que la servante aliénée (et altérée) d'une sensibilité aveugle. C'est, comme dit Spinoza dans la préface au *Traité théologico-politique*, la crainte qui fait fleurir les interprétations superstitieuses de la nature¹⁴⁰, comme c'est le *pathos* qui fait délirer le malade mental en proie au délire de persécution. Les interprétations menées ainsi sont moins raisonnables que ratiocinantes, c'est-à-dire se perdent dans des raisonnements faussement subtils et réellement faux). Il paraît évident que les « sciences » humaines relèvent d'un art d'interpréter qui les prémunit contre de tels égarements, leur rationalité étant authentique et non biaisée par une sensibilité pathologique.

Cette référence à l'art permet d'avancer une troisième distinction, celle qui s'impose entre l'interprétation méthodique et l'interprétation dépourvue de méthode. Car, à l'intérieur du genre de l'interprétation authentiquement rationnelle, il y a bien une manière sans règles d'interpréter. Quand je m'efforce de pénétrer la vie psychique d'autrui sur la base de ma perception de ses signes extérieurs, ou bien en effet je procède spontanément (au point que je puis avoir l'impression fallacieuse de saisir directement leur sens), sans ordre véritable ni précaution, mon interprétation est bien une rationalisation, mais réalisée à l'aveugle, dans son processus comme dans son résultat. De là vient la fragilité d'une telle interprétation, et la foule des malentendus qui émaille la communication entre moi et autrui. Dans un autre registre, celui de l'actualité, quand un politique commente le résultat chiffré d'une élection, il se lance ainsi dans la saisie du « message » censément transmis par les électeurs. Il le fait à chaud, sans attendre, le soir même, en se servant de ses propres principes idéologiques, et généralement dans un but apologétique ou critique. On comparera utilement un tel « procédé » avec celui d'un politologue sérieux qui s'efforcera lui aussi de rationaliser les chiffres électoraux, mais d'une manière beaucoup plus médiate et réfléchie, sans parti-pris, en s'appuyant sur des résultats précédents de même niveau, en comparant les zones géographiques de l'électorat. Le politologue, envoyant promener la notion creuse de message parce qu'il ne se prend pas pour la Pythie de Delphes, s'imposera donc un délai, condition impérative de toute réflexion à froid, et s'il ne cède pas aux sirènes de l'impatience médiatique, il ne paraîtra même pas dans une entrevue audiovisuelle ou écrite. Il restera maître de ses propres questions (qui ne seront pas celles des journalistes avides de significations simplifiées voire simplistes) et, armé d'elles, il fera passer ses sources à

l'épreuve de la critique, à la manière de l'historien ou du géographe, avec pour seule finalité une compréhension épurée d'idéologie, et non le blâme ou la louange stratégique d'un camp politique. Il sera capable, sous la pression de l'avancement de sa réflexion et de sa discussion avec des collègues, de revenir sur ses premières interprétations pour les modifier voire les abandonner. C'est que le politique ne fait pas de politologie, contrairement au politologue. Ce qui signifie que le degré de fiabilité de la compréhension par interprétation interposée varie infiniment selon qu'elle est conduite immédiatement ou moyennant le respect de règles intellectuelles, avec ou sans art, avec ou sans « esprit scientifique ». Comme le dit encore Dilthey, il y a bien des différences entre la compréhension naïve et l'interprétation subtile, en fonction de l'attitude adoptée par l'interprète improvisé ou au contraire professionnel¹⁴¹. La rigueur méthodique du second est incomparable avec celle du premier *quidam* venu. Quand J. Clottes propose l'interprétation chamaniste de l'art des cavernes¹⁴², c'est fort d'une vie de recherche, de terrain, de lecture, les données innombrables ainsi recueillies étant objet d'un couplage avec celles de ses collègues (tantôt neurologues spécialistes des états altérés de la conscience, tantôt ethnologues ayant étudié les pratiques pariétales des San en Afrique du Sud). Les collègues préhistoriens faisant état d'objections, J. Clottes en tiendra compte en republiant ses résultats et ses hypothèses de manière à leur répondre au mieux, suivant en cela la règle de la communauté scientifique qui veut que la science soit œuvre collective et critique, non solitaire et non dogmatique. On n'en dira pas autant du préhistorien autoproclamé ne jurant que par le sens astronomique des peintures, et travaillant dans son coin à accumuler les seules preuves favorables à son hypothèse, dénaturée en conviction inébranlable. Les spéculations nouvelles d'amateurs sur la construction et le sens des grandes pyramides (dont la presse de vulgarisation fait régulièrement état) ne sont, de même, pas au niveau des études des égyptologues spécialisés dans la même question. Bref, l'interprétation simple de tout un chacun, ou d'herméneutes improvisés, n'est pas l'interprétation méthodique des herméneutes de métier, qui de ce fait est hyper-rationnelle plutôt qu'ordinairement telle.

C'est sans doute ce qui vaut aux « sciences » humaines leur nom malheureux de sciences car, à défaut de la qualité de scientifiques proprement dit, les chercheurs qui les pratiquent ont incontestablement ce qu'on peut nommer un esprit scientifique, non moins requis par l'étude de l'homme que par celui de la nature. La science étant une pensée tendant à la rationalité la plus poussée dans la forme d'une méthode et d'une certaine déontologie ou éthique disciplinaire (valeur cardinale de connaissance ou d'intelligence et vertus associées telles que *libido sciendi*, volonté, humilité, désintéressement, impassibilité, audace, prudence, courage, patience, honnêteté, méfiance, etc.), on a cru, inversement, pouvoir légitimement nommer *science* toute rationalité méthodique et déontologique. C'est une erreur, mais qui se comprend par la proximité entre science et esprit scientifique en général. Quand celui-ci préside, non à la science au sens authentique, mais à une œuvre herméneutique, il ne justifie donc nullement qu'on prenne les herméneutes pour des scientifiques. Les « sciences » humaines sont donc des herméneutiques sans être des sciences, parce que les chercheurs y conduisent par ordre rigoureux leur raison dans l'étude des signes en vue d'en forger une compréhension médiata. Proposons de les nommer *sémiologues*, en tant qu'hommes étudiant les autres hommes vivants du présent ou du passé, d'ici ou d'ailleurs, et se représentant leur vie, étude qui porte sur les signes de cette autoreprésentation. Il ne s'agit que d'un examen méthodique, par la raison constamment appuyée sur l'expérience des signes humaines, de la vie psychique de l'homme incarnée dans des objets, actes, institutions, paroles, écrits, comportements, etc. Ce rationalisme sémiologique, doublé d'un empirisme caractéristique (ce qui fait que les sémiologies tentent de comprendre ce qui est concrètement réel, ce qui a vraiment eu lieu (pour reprendre les expressions de P. Veyne concernant l'historiographie¹⁴³ ou de C. Lévi-Strauss à propos de l'ethnographie¹⁴⁴), reste herméneutique et donc non

scientifique en ceci que des interprétations même très rationnelles, même impeccables méthodologiquement, ne sont pas la même chose que des théories scientifiquement testables par voie d'observation ou d'expérimentation, non plus que des théorèmes vérifiables par calcul et mesure abstraits. Le jugement final d'un herméneute reste un jugement problématique, les propositions assertoriques lui servant d'appui (les « faits » sémiologiques ou « faits de signes ») ne permettant pas d'aller au-delà d'hypothèses de significations variées et variables. On peut toujours sur la base des mêmes faits sémiotiques (par exemple des archives), comprendre de plusieurs manières, de façon indéfiniment renouvelée, polémique, plus ou moins personnelle, faillible, non vraie, la même chose, le même événement, la même situation humaine. Ce sont donc les « sciences » humaines, beaucoup plus que les sciences proprement dites, qui sont des croyances bien faites. Comme les philosophies, qui elles non plus ne sont pas des sciences, nonobstant leur hyper-rationalité.

La comparaison entre « sciences » humaines et philosophies est l'occasion de proposer une dernière distinction, entre l'interprétation solitaire et l'interprétation collective. La subjectivité herméneutique des « sciences » humaines n'est pas seulement très amortie par le constant usage de la raison, mais encore par la dimension intersubjective de leur démarche de compréhension. Car l'interprétation animée par l'esprit scientifique s'impose pour règle de méthode de s'exercer dans un cadre particulier, celui du métier de chercheur. Or ce métier, comme tous les autres, n'est pas solitaire comme l'est l'œuvre des philosophes. Elle se réalise en équipe, en « laboratoire » ou en « département » de rattachement, en école, en université, bref, elle implique ce qu'on nomme le *milieu* de la recherche, ou encore la *communauté* dite « scientifique ». On l'a noté à propos de l'exemple de J. Clottes, mais il convient de l'élargir à tous les herméneutes de profession : le *commerce* avec ses pairs, pacifique et conflictuel, de collaboration et de critique, est une des données essentielles de l'interprétation méthodique. Alors que le philosophe fait volontiers figure de loup solitaire (nous ne parlons pas ici des professeurs de philosophies, ni des universitaires), l'herméneute est un animal de meute qui a besoin de faire ce que Kant nommait un *usage public de la raison*¹⁴⁵. Cet usage signifie d'abord un espace de libre discussion à l'écrit ou à l'oral, ce qu'incarne la pratique de la conférence, de la simple conversation informelle, du colloque, de l'article, du livre, de la *publication* en général, à prendre au sens propre (rendre public par le langage). Contrairement au philosophe (qui conçoit plus qu'il n'interprète, la dialectique n'étant pas l'herméneutique, on l'a vu avec Platon), l'herméneute n'interprète jamais seul, dans un entretien avec lui-même du type de la méditation : il réfléchit avec et contre les autres, cherchant à créer l'accord des esprits en éprouvant d'abord leur désaccord inévitable. Ce que P. Ricœur a nommé le *conflit des interprétations* ne doit donc pas être seulement pris en mauvaise part (comme le faisait Platon dans le *Phèdre*), mais encore comme la vie intellectuelle ordinaire de l'herméneute en tant que chercheur associé et non solitaire, caractérisé par son goût de la discussion collective, directe ou différée, c'est-à-dire sa capacité à écouter autrui et à lui répondre en endurant ses critiques sans dogmatisme et en bénéficiant de son appui sans vanité.

La conséquence à tirer de cette série de distinctions importantes à même le genre « interprétation » est que dénier aux herméneutiques fallacieusement nommées « sciences » humaines le titre de science (et le pouvoir d'accéder au vrai qui y est associé), ce n'est rien leur enlever, au contraire. Leur dignité intellectuelle n'a rien à envier à celle des sciences, mais elle est d'une autre nature. Ce n'est pas non plus jeter un doute sur leur rigueur méthodique ni leur rationalité, ni leur éthique disciplinaire : c'est plutôt les prendre comme animées d'un esprit scientifique aussi remarquable que celui qu'on retrouve dans les sciences. En effet, la subjectivité herméneutique des sémiologies, qui y impose le règne d'une intelligence irréductiblement personnelle, est constamment lestée, en sa liberté comme en sa

singularité, de l'intersubjectivité de ce qu'on pourrait nommer le *milieu herméneutique*, analogue de la communauté scientifique pour les savants. La personnalité intellectuelle de l'herméneute s'y trouve comme domestiquée, non débridée, parce que volontairement assujettie à la méthode, à la raison, enfin à une déontologie communautaire. L'inventivité herméneutique s'y déploie sous la surveillance étroite, constante et sceptique de ses pairs, mais encore des vertus de l'herméneute lui-même, qui ne se laisse pas délirer, sauf accident ou ramollissement de sa vigilance intellectuelle.

Cette position finale implique évidemment, comme condition d'assentiment de la part du lecteur, d'opérer un certain nombre de distinctions, et pas seulement à l'intérieur du genre « interprétation » : elle a pour condition qu'on ne confonde pas sens et vérité, cohérence et vérité, penser et connaître, expliquer et comprendre, science et rationalité, science et esprit scientifique. Si l'homme expressif n'est pas scientifiquement connaissable, à tout le moins est-il pensable, compréhensible, rationalisable : interprétable. Ses pensées, pour inobservables qu'elles soient, ne sont pas à abandonner par l'étude comme occultes ou absurdes, ce que prouvent de fait les sémiologies par le traitement herméneutique qu'elles leur appliquent. Pour autant, les règles de l'art font qu'on ne saurait interpréter n'importe quoi de l'homme ni n'importe comment, ce qui soulève à nouveau le problème de la liberté de l'interprétation, entrevue avec Platon à propos de l'herméneutique politique. Jusqu'où s'étend cette liberté ? Peut-on interpréter « comme on veut », ainsi que l'avance le vulgaire ? C'est l'examen de cette question qui occupera notre dernier développement, rendu d'autant plus nécessaire par ce postulat qui est le nôtre, à savoir le caractère foncièrement libre de la culture proprement dite, et que la servilité de certaines formes d'interprétation semble exclure. Puisque, pour nous (contrairement aux dires nietzschéens), les sciences humaines sont d'essence culturelle, elles devraient aussi être un libre développement de l'esprit. Encore faut-il que cette liberté soit fondée en raison, c'est-à-dire déductible ou non, et sous quelle forme, du concept d'interprétation.

Conclusion : *Quelle est la liberté de l'interprète ?*

Nous étions partis de la question du *fait*, censé permettre une délimitation de l'activité herméneutique. Mais la notion de fait pouvant être soumise à critique radicale, nous avons éprouvé la fragilité de cette opposition, voire de la distinction entre l'interprétation et ce qui est tenu pour lui servir de matière première. Le passage par l'art d'interpréter doit à présent nous permettre d'y voir plus clair. Bouclons donc la boucle, en revenant sur la notion de liberté, puisque le fait représente, dans l'imagerie populaire (mais encore savante), ce qui sert de frein ou de borne à l'inventivité de l'interprète. L'herméneute de métier n'est-il pas convaincu, à la manière du journaliste, que si les faits sont sacrés, l'analyse est libre ? Voyons donc ce qu'il en est de cette fameuse liberté herméneutique. Nous avons noté en troisième partie qu'une des perversions de l'interprétation est son effet aliénant. Mais il ne s'agissait pas de l'interprétation en général, seulement de l'interprétation dite « liée » ou « hétérogène ». Tâchons donc, pour finir, d'examiner la question de la liberté herméneutique en général. « Chacun est libre d'interpréter comme il veut ». On connaît ce truisme qui accorde à l'interprète une liberté sans limites. Mais est-il théoriquement justifiable, c'est-à-dire peut-il s'enraciner dans la signification même de l'interprétation ? Ou bien plutôt, s'agit-il d'un dernier préjugé né de la mécompréhension de son concept ? Si une mise à l'épreuve s'impose, celle-ci se heurte toutefois à deux obstacles.

Premièrement, la liberté d'interpréter passe pour être un des modes de la liberté de penser. Car interpréter est d'abord une certaine manière de penser. En portant atteinte à la liberté d'interpréter, ne risquons-nous pas de mettre en danger la sacro-sainte liberté de penser chers à nos contemporains ? Deuxièmement, ce *credo* a pour lui d'être repris le plus souvent par les interprètes professionnels comme par les théoriciens (philosophes ou non) de l'interprétation. Il a en effet l'avantage de rendre compte, en aval, de la multiplicité indéfinie des interprétations possibles : s'il y a toujours place pour plusieurs possibilités interprétatives, n'est-ce pas que l'interprétation est libre par définition ? Multiplicité, donc possibilité, donc liberté. En amont, cette liberté semble elle-même fondée sur l'absence de vérité, ou sur l'impertinence (chèrement et tardivement acquise, mais de nos jours largement victorieuse, du moins dans nos contrées¹⁴⁶) de la notion de vérité dans le champ herméneutique. Si l'interprète est libre c'est, pour reprendre une affirmation de P. Valéry, qu'« il n'y a pas de vrai sens » (d'un texte, d'une loi, d'une partition, d'un rêve, d'un acte, etc.) ou (seconde version, moins radicale), que ce vrai sens, ce « sens en soi », est inaccessible. La vérité est en effet concevable comme une limite légitime à la liberté de penser, voire comme son principal obstacle, puisqu'elle est par définition le discours impossible à réfuter comme à refuser, et par suite, exclusif de tout autre discours possible, le discours qui s'impose en droit nécessairement et universellement. L'expression « Ce n'est qu'une interprétation » manifeste cet aveu, typiquement herméneutique, de l'humilité requise chez un discoureur conscient de ne pouvoir prétendre dépasser l'ordre de l'hypothèse. Aucun sens n'est le vrai, donc tout sens est herméneutiquement permis.

Ces deux obstacles ne sont cependant pas insurmontables, car aussi bien du côté du sens commun que de celui des théoriciens, un désaccord interne trahit leur faiblesse, ce qui légitime nos doutes. Côté sens commun, le désaccord est évident. Car, rengaine contre rengaine, il est dit tout aussi communément que tel interprète « prend des libertés » avec le texte, en « force le sens ». Cette liberté-là fait l'objet d'une censure plus que d'une licence : elle ne devrait pas être, et on la condamne au nom du respect du texte (de son esprit comme de sa lettre), de la fidélité à l'auteur ou à l'œuvre. Liberté du violent, d'un qui « fait dire au texte ce qu'il ne dit pas », liberté qui semble même annuler l'interprétation comme telle, car on parle alors de mésinterprétation ou de surinterprétation plutôt que d'interprétation. Si on comprend bien la *doxa*, l'interprète est donc tour à tour encouragé et découragé dans sa liberté. Il apparaît comme écartelé entre sa revendication de liberté et son vœu de fidélité : il serait libre d'interpréter comme il veut, mais sans prendre des libertés. Voilà qui est pour le moins curieux. S'agit-il de la même liberté qu'on défend ici et qu'on accuse là ? Ou bien y aurait-il deux libertés distinctes ? Si oui, comment distinguer entre la liberté permise et la liberté interdite, à l'aide de quel critère de discernement ? L'ambivalence de la liberté herméneutique affaiblit donc l'argument de la liberté de penser, qui paraissait si fort.

Côté théoriciens de l'interprétation, cette ambivalence est reprise depuis assez peu, mais donne lieu à un désaccord tout aussi vif. Le mouvement de pensée qu'on nomme « déconstruction » se présente en effet comme une herméneutique de la liberté infinie d'interpréter, liberté si radicale qu'elle provoque des résistances jusque chez les autres partisans de la liberté interprétative, lesquels (comme U. Eco) cherchent à défendre l'idée que la bonne interprétation répond à certaines normes, et que l'absence de vérité n'empêche pas que l'on ne puisse pas interpréter n'importe comment. Ils opposent à la « déconstruction » la notion de liberté normée, tandis que le « libertarisme » herméneutique d'un J. Derrida, par exemple, lui fait rapprocher la notion de liberté interprétative de celle d'indéterminabilité herméneutique. En un sens, on retrouve ici un vieux débat sur la liberté en général, dont le sens est effectivement ambigu : par « liberté », faut-il entendre l'indétermination comme absence de limites ou l'auto-détermination comme limite que l'on se donne à soi-même ? Appliqué au domaine de l'épistémologie des « sciences » humaines, une telle ambiguïté

provoque un désaccord assez profond, qui oppose la thèse de la limité à la liberté au nom d'un art de l'interprétation (sinon vraie, du moins rigoureuse)    la thèse de son illimitation.

Notre pari est donc double. Il consiste d'abord à limiter la liberté de l'interprète, au nom de l'analyse de ce que veut dire l'interprétation bien conçue, sans pour autant porter atteinte à la liberté de penser, et sans régresser à l'idée d'un vrai sens. Il consiste ensuite à surenchérir, en montrant que la limitation de la liberté de l'interprète renforce la liberté de penser, et qu'elle a paradoxalement tout à perdre à croire à l'illimitation. Essayons de montrer, contre le sens commun, qu'il ne faut pas confondre liberté de penser et liberté d'interpréter ; et contre les théoriciens, que la conception libertaire de l'interprétation ruine, là encore paradoxalement et secrètement, la liberté de l'interprète.

La notion contemporaine d'interprétation est des plus équivoques. D'une part, et de façon terriblement large (comme nous avons pu le constater à plusieurs reprises), elle tend à signifier toute opération intellectuelle, conscient ou non, de saisie ou de donation, voire d'expression d'un sens. Le XXème siècle, époque pertinemment qualifiée par G. Steiner de byzantine¹⁴⁷, a inventé l'*homo hermeneuticus* : l'homme est devenu l'animal interprétant. Nietzsche, nous l'avons vu, est certainement le premier à poser l'identité entre vivre et interpréter. Interpréter, c'est pour lui, essentiellement, donner un sens qui permette de supporter l'existence. Telle que la présente *Le crépuscule des idoles*, par exemple, elle est une sorte d'analgésique pour les volontés faibles qui, faute de pouvoir mettre leur volonté dans les choses, y mettent au moins un sens, c'est-à-dire se donnent l'illusion qu'une volonté s'y trouve déjà. La religion, la morale, les sciences dures ou molles, la philosophie elle-même sont autant de falsifications des phénomènes externes et internes par projection d'un sens sur ce qui en est en soi dépourvu, c'est-à-dire est « stupide ». De son côté, Heidegger fait de l'interprétation une structure fondamentale de notre être, à savoir le pouvoir très général, propre au *Dasein*, d'expliciter la compréhension, autrement dit d'articuler le sens de quelque chose auquel est ouverte la compréhension. L'interprétation, la compréhension et le sens forment ce qu'il appelle, dans *  tre et Temps*, « la constitution existentielle de l'être-là ». Le point commun à Nietzsche et à Heidegger (ainsi qu'à leurs épigones allemands ou français tels H.-G. Gadamer ou P. Ricoeur) est qu'ils cessent de voir dans l'interprétation un simple mode de connaissance (rapidement dit : un point de méthodologie des sciences philologiques, critiques, historique) et en font un mode d'être (de vie, d'existence). L'interprétation, promue en mode d'être de l'homme, sert à le redéfinir. Elle n'est donc plus un concept étroitement épistémologique, mais devient un concept ontologique, plus précisément anthropologique (au sens philosophique du terme). Il n'y a de sens que par l'interprétation qui le crée, le donne ou l'explicité : par suite, il n'y a de sens que par et pour l'homme et réciproquement, d'homme que par et pour l'interprétation : *homo interpretans*.

Or, une conséquence étonnante et trop peu remarqu  e survient alors : si être homme c'est interpréter, ne sommes-nous pas condamnés, par notre être propre, à l'interprétation ? Curieuse revendication, en ce cas, que la liberté d'interpréter, et curieux reproche que celui de faire violence aux textes. Reproche-t-on à un arbre de produire des feuilles, et    un lion de dévorer ses proies ? En faisant de Nietzsche l'apôtre de la liberté d'interpréter (et de penser), on risque donc de commettre un lourd contresens : l'infini interprétatif du *Gai Savoir* est un infini nécessaire, celui d'une activité herméneutique dont nous n'avons nullement le choix. Avec l'interprétation de l'inconscient, la pensée contemporaine aura donc inventé l'interprétation inconsciente, qui conduit à conclure que l'interprétation est, chez l'homme, aussi irrépressible qu'universelle, aussi incessante qu'inconsciente. Nous ne serions pas plus libres d'interpréter que nous le sommes de respirer, c'est-à-dire de vivre.

D'autre part, et de façon plus classique, on admet encore aujourd'hui l'idée que l'interprétation relève d'un art. La notion d'interprétation ne permet pas alors de penser

l'homme en général, mais le seul faiseur de « sciences » humaines (le traducteur, le philologue, l'exégète, le critique, l'acteur, l'historien, le psychanalyste, le jurisprudent, etc.). Or, si par interprète on entend le professionnel de la chose, c'est-à-dire celui qui détient des compétences spéciales et patiemment acquises (et non l'interprète du dimanche, le bricoleur de sens, n'importe qui), la prétendue liberté d'interpréter risque d'être la revendication assez creuse d'un profane ignorant tout des règles de l'art. Dire « chacun interprète comme il veut » devient aussi ridicule que de dire que chacun peut frapper sur les touches d'un piano comme il veut, ou gratter les cordes d'une guitare comme il veut. Certes, on le peut concrètement : mais que vaut cette liberté ? La liberté d'interpréter, est-ce la liberté d'être malhabile, nul autant que stérile ? Ou plutôt la liberté virtuose et géniale d'être fécond en matière de sens ? Si la liberté concerne le « technicien » de la chose, où se situe-t-elle exactement ? Car toute règle paraît limitatrice. Nous ne sommes donc pas libres d'interpréter n'importe comment, pas plus que nous le sommes de faire du patin à glace n'importe comment, sauf culbute assurée.

On peut toutefois défendre sans trop de difficulté la liberté d'interpréter contre ces deux objections. Dans le cas où vivre c'est interpréter, ce n'est nullement une atteinte à la liberté, parce qu'on ne doit pas qualifier d'aliéné celui qui est ce qu'il est. L'aliénation se définit comme le fait de ne plus être soi-même, devenir autre que soi. Celui qui est ce qu'il est, au contraire, doit être dit libre. Rappelons en effet que la liberté ne s'oppose à la nécessité que lorsque la force contraignante est externe. C'est pourquoi, par exemple, l'idée d'être l'esclave de ses passions est scabreuse : elle suppose qu'une force interne nous est étrangère, ce qui est contradictoire, si l'intériorité est la marque de l'identité. Or, dans l'hypothèse probable où nos passions nous constituent autant que notre raison, être esclave de ses passions c'est dès lors tout aussi bien être maître de sa raison. Si nous étions maîtres de nos passions, nous serions inversement esclaves de notre raison. Tout ceci est absurde, parce que nous n'avons affaire qu'à nous-mêmes. La privation de liberté commence donc véritablement quand c'est une force externe qui nous nécessite, ce qui fait dire à Spinoza, non sans justesse, que l'on peut appeler libre un être qui n'agit que selon la nécessité de sa nature. Si donc nous interprétons selon la nécessité de notre nature herméneutique d'animal interprétant, interpréter se confond avec notre liberté même.

Dans le cas où interpréter suppose un art c'est-à-dire un ensemble de règles dont le respect méthodique conduit à un résultat optimal (ici, la compréhension), art traditionnellement nommé « herméneutique », il y a, non pas limitation de liberté mais au contraire renforcement. D'abord parce que ces règles sont volontairement inventées, édictées et suivies (ce qui est l'autonomie) : liberté d'être marxiste, freudien, idéaliste, structuraliste, chrétien, bouddhiste, sociologue holiste ou individualiste, empiriste, etc., selon un pluralisme typique de point de vue garant de la liberté du système interprétatif. Ensuite, parce que l'application de ces règles relève du génie et de l'inventivité de chaque interprète et que, loin d'aboutir à un résultat mécaniquement prévisible et uniforme, elle en produit des tout à fait inattendus et contrastés. A l'intérieur de chaque *-isme*, il y a liberté d'appliquer les principes du système en inventant des compréhensions originales et donc personnalisées. Le foisonnement atteint une richesse prodigieuse, pour ne pas dire écœurante, et l'on ne voit guère ce qui pourrait arrêter la fantaisie herméneutique qui frappait déjà Montaigne. On pourrait appeler *style* cette liberté qui surgit malgré, ou plutôt grâce au respect de règles communes. Le style de l'interprète – tout grand interprète en a un – se porte garant de sa liberté. Enfin et surtout, parce que les règles de l'art sont au service d'une efficience accrue, elles sont aussi au service de la liberté : car est libre celui qui détient le pouvoir de rendre ses actes conformes à ses volontés. La technique en général, qui est par définition l'instrument de cette mise en conformité, est l'auxiliaire de la liberté de produire et non son obstacle. Sauf sophisme de débutant faisant croire que la technique est aliénante parce que nous sommes dépendants d'elle dans nos actions physiques (autant dire alors que le porteur de lunettes en est l'esclave, alors même que

ses lunettes lui corrigent la vue), il faut oser rappeler, contre sa dépréciation contemporaine en philosophie, que la technique est libératrice. L'homme qui agit sans technique agit en effet moins puissamment, donc moins librement, que celui qui possède, grâce à son art, la maîtrise des ses gestes. L'interprète professionnel – qu'il s'agisse du traducteur ou de l'acteur, du critique ou du musicien, de l'homme de loi ou du psychanalyste est donc d'autant plus libre d'interpréter qu'il sait comment s'y prendre.

L'argument de l'art, pas plus que celui d'une nature humaine, ne suffit donc à mettre en doute la liberté de l'interprète. Cherchons ailleurs une voie, en repartant de la définition de l'interprétation comme médiation que nous avons forgée en première partie.

L'interprète, nous l'avons souvent dit, est essentiellement un médiateur, un « medium », un « entremetteur » : il s'entremet entre les signes émis par un esprit et la compréhension de ces signes par un autre. Entre deux locuteurs étrangers : le traducteur. Entre le texte et son lecteur : l'exégète, le commentateur. Entre la partition, le script, la pièce, la chorégraphie et ses auditeurs-spectateurs : l'acteur, le comédien, le chef d'orchestre, le musicien, le danseur. Entre l'œuvre et son public : le critique. Entre les volontés ou pensées divines et les fidèles : le devin, le prêtre, le chaman, le dieu messager, l'oracle. Entre les traces des morts et les vivants : l'historien, l'archéologue. Entre le lettre de la loi et les citoyens : Le jurisprudent. Entre les signes de l'inconscient et la conscience du patient : le psychanalyste. Sa fonction est toujours d'opérer une médiation de sens par redoublement de signes. Linguistiquement décrite, on pourrait la structurer comme suit : des signes ont été émis, dont le sens n'est pas immédiatement compréhensible par un récepteur. L'interprète s'entremet donc entre l'émission première et la réception : il reçoit les signes de l'émetteur premier (l'auteur, le dieu, le législateur, l'inconscient, l'écrivain, le locuteur) et émet à son tour des signes nouveaux censés transmettre le sens des premiers (plus précisément : sa compréhension personnelle de ces signes) à un récepteur final (l'interlocuteur, le fidèle, le justiciable, le lecteur, l'auditeur, le fidèle, le patient) en vue des l'aider à le concevoir. L'interprétation, en quelque sens ce que soit, est donc triplement relative, comme nous le disions pour commencer : interprétation de quelqu'un, par quelqu'un, pour quelqu'un, étant entendu que « quelqu'un » est sémiologiquement définissable comme personne signifiante (activement ou passivement).

Elle apparaît alors comme un véritable service verbal, une « *diakonique* » pour reprendre le terme platonicien, un office sémantique. On dit fort bien en français « faire office d'interprète » ou « servir d'interprète ». Pesons ces expressions : elles nous apprennent que la liberté de l'interprète n'est pas une liberté de maîtrise et de maître mais de service et de serviteur. Car le service est double : service rendu à l'émetteur et service rendu au récepteur. Que gagne l'émetteur ? En principe, ses signes gagnent en diffusion, en présence, en clarté, en intelligibilité, en puissance, en existence. Et que gagne le récepteur ? Il gagne – toujours en principe – en compréhension, en communication, en foi, en justice, en santé, en plaisir. On s'explique ainsi les honneurs rendus en tout temps aux interprètes, leur prospérité, le recours incessant dont ils font l'objet. Sans eux, sans leur « miraculeuse » intercession, pas de rapport entre les hommes et les dieux, entre les peuples hétéroglosses, entre le texte et le lecteur, entre l'œuvre et le public, entre la loi et la justice concrète, entre le passé et le présent, entre l'inconscient et la conscience, etc.

Mais si la liberté de l'interprète est au service des intérêts de deux autres libertés, alors elle est nécessairement elle-même limitée deux fois : par les intérêts du récepteur et par ceux de l'émetteur. Il y a bien une liberté de l'interprète, concédons-le, mais c'est une liberté subordonnée à la liberté d'autrui, non une liberté maîtresse ou reine. Ce qui, nous l'avons vu, permettait à Platon de dénoncer les ambitions législatrices des serviteurs juridiques et religieux (hérauts, greffiers, devins et prêtres). De même qu'il dénonçait (dans le *Ion*, le

Cratyle, le *Phèdre*, le *Protagoras*) les prétentions culturelles des interprètes des textes (rhapsodes, étymologistes, sophistes, mythologues) : autant de serviteurs qui se prennent pour des rois de la culture. Or la royauté culturelle ou politique ne saurait appartenir à un homme qui, fut-ce librement, se met au service des autres. Dénonciation tout à fait d'actualité : H. Kelsen, par exemple, est toujours résolument contre l'idée que la jurisprudence puisse être source légitime de droit¹⁴⁸. C'est ainsi, que, vingt-cinq siècles plus tard, Nietzsche n'hésite pas à appeler « ouvriers de la philosophie » et même « esclaves sublimes » les interprètes professionnels (les philologues, critiques, historiens, psychologues, érudits et savants en général du domaine des « sciences » humaines) et dénonce leur prétention à régner culturellement sur les esprits en lieu et place des philosophes¹⁴⁹. Car il y voit le mode intellectuel de la révolte des faibles (les esprits subalternes, les simples réceptifs, les stériles, les intermédiaires) sur les forts (les vrais maîtres, les créatifs, les féconds, les créateurs, les artistes) : insurrection inadmissible et contre-nature qui définit selon lui l'aberrante Modernité. La liberté de l'interprète, si l'interprétation est bien ce double service verbal, est donc limitée radicalement, voire annulée : il ne s'agit que d'une liberté servile, expression quasi contradictoire. Une vraie liberté devrait en effet être une fin en soi et non un moyen pour autre chose qu'elle. Rappelons que, pour un philosophe grec, il n'est pas pensable d'appeler libre un homme qui n'agit ni par ni pour soi. Et que, si l'on en croit Kant, la personne raisonnable doit être toujours traitée comme une fin en soi et jamais seulement comme un moyen, seul traitement respectueux de sa liberté fondamentale. L'interprète, simple moyen pour autrui signifiant et autrui comprenant, paraît de ce fait des plus aliénés.

Ces corrosives accusations sont évidemment susceptibles d'être contestées à leur tour, ce qui revient à faire une nouvelle fois l'apologie de la liberté herméneutique. Premièrement, glisser de service à aliénation est sans doute quelque peu rapide : le service, s'il est librement consenti, a-t-il réellement quelque chose d'aliénant ? L'altruisme (herméneutique) n'est pas une aliénation mais, dira-t-on, une configuration éminemment sociable de la liberté : liberté généreuse, pédagogique, thérapeutique, juridique, sacerdotale.

Deuxièmement – et tant pis pour Nietzsche ! – l'opposition entre le créateur fécond et le critique stérile, l'auteur prolifique et le commentateur eunuque n'est-elle pas parfaitement caduque ? Nous avons rencontré, en la personne de R. Barthes qui défend, avec apparemment efficacité, la notion de critique créatrice¹⁵⁰, et avec elle toute notre culture contemporaine en tant que culture « byzantine », pour reprendre la formule de G. Steiner. En admettant que la vraie liberté soit du côté de la création et de la fin en soi, ne suffit-il pas de montrer que l'interprète est créateur, et que ses créations sont comme le prolongement de la création de l'auteur proprement dit ? C'est indéniable en art, où personne ne songe à dénier à l'acteur ou au musicien les qualités de créateur et donc d'artiste. On parle d'ailleurs de « création » en musique pour désigner une interprétation quand elle est historiquement la première. Notons encore le personnage de l'auteur-interprète, qui prouve que l'on ne peut séparer trop rigidement les deux fonctions. La stratégie des défenseurs de la liberté herméneutique consiste, on le devine, à étendre par induction l'aspect créatif de l'interprétation artistique à toutes les autres espèces d'interprétations : celle des lois (on a pu dire – M. Villey par exemple¹⁵¹ – que la jurisprudence recrée la loi et fait par là acte de législation), celle des langues (la traduction de la poésie est réputé être un acte poétique plénier), celle des textes littéraires (la critique littéraire étant descriptible, selon la thèse de R. Barthes, comme une création dont la matière première est une création).

Si cela ne suffisait pas, il y a enfin – troisième argument – ce qu'on nomme la *libre interprétation*, par contraste avec la fidèle. Or, dans la libre interprétation, tout aspect de service, de subordination, d'altruisme disparaît : l'interprète ne sert plus le texte mais s'en sert pour créer son propre texte, son œuvre, sa langue, ses signes. La création antérieure qui sert de point de départ est moins texte que prétexte, source d'inspiration plutôt qu'objet sacralisé à

transmission et équivalence scrupuleuse. L'exposition « Copier créer » qui s'est tenue à Paris en 1993 ne montrait-elle pas comment les divers maîtres peintres s'entre-interprètent les uns les autres ? Cela donne *Les femmes d'Alger* de Delacroix version Picasso, ou *La mise au tombeau* du Titien à la sauce Cézanne. Souvenons-nous aussi des *Variations Goldberg* de J.-S. Bach, des transpositions pour piano de Wagner par Liszt, ou encore des métamorphoses successivement subies par l'*Odyssee* d'Homère dans l'*Enéide* de Virgile, *La divine comédie* de Dante puis *Ulysse* de Joyce. C'est ce que G. Steiner appelle l'interprétation « responsable » ou « engagée », la « critique en action »¹⁵² ; et ce que U. Eco nomme « usage » ou « utilisation » des textes plutôt qu'interprétation proprement dite¹⁵³. Il est clair qu'ici, l'interprète ne se comporte pas du tout en serviteur d'autrui mais, à l'opposé de toute subordination volontaire, en maître et en fin en soi, faisant feu de tout bois comme de tout feu antérieur. Encore une fois, il semble que l'analyse de l'interprétation en termes d'entremise et de service ne suffise pas à limiter la liberté de l'interprète. Poursuivons donc l'enquête.

Il y aurait bien un moyen de la limiter : en la faisant se limiter elle-même, ce qui peut s'entendre de deux façons distinctes.

On peut d'abord montrer que c'est de la pluralité même des interprétations et des systèmes interprétatifs que naît la limite. Cela est flagrant pour l'espèce d'interprétation qualifiée par nous de fidèle ou liée. Dès qu'un interprète se veut transmetteur rigoureux du sens des signes d'autrui moyennant de nouveaux signes à destination d'un récepteur, signes censés fournir un sens équivalent à ceux de l'émetteur, le phénomène du désaccord herméneutique apparaît aussitôt. Ce que P. Ricoeur appelle le conflit des interprétations, reconnu dès Platon, n'est pas en effet un accident de l'interprétation mais est un trait qui relève de son essence. Les interprètes sont toujours en rivalité. Le conflit concerne non seulement les interprétations mais les arts d'interpréter, avec ce que tout conflit suppose : la recherche d'une hégémonie, une lutte – même s'il ne s'agit que d'une « guerre d'esprit » (une polémique). Avant de saluer dans ce pluralisme foncier la marque même de la liberté de penser, comprenons qu'il lui porte atteinte, et comment. On aime à répéter que dans une société la liberté des uns s'arrête où commence celle des autres, si bien qu'elle peut se définir comme un système des libertés, chacune acceptant de s'autolimiter pour laisser place à celle d'autrui. On l'on répète plus tarde, toute inconséquence [**je ne comprends pas le début de cette phrase**], que chacun est libre d'interpréter comme il veut, alors qu'on n'oserait certainement pas dire que chacun agit comme il veut. Or, il en va de la « société des esprits » (les communautés intellectuelles, leurs colloques et autres espaces publics de discussion) comme de la société tout court : leurs libertés interprétatives s'y heurtent les uns aux autres et doivent, ou bien se faire violence polémiquement, ou bien accepter de faire système¹⁵⁴.

Dans les deux cas, la liberté s'en trouve limitée. Dans le premier, parce que l'interprétation du collègue est critiquée dans une polémique interminable ; et dans le second, parce que si le collègue accepte la prise en compte de l'interprétation rivale, c'est qu'il daigne limiter la puissance et pertinence de la sienne. Dans les deux cas, parce que le désaccord manifeste en outre que la liberté de l'auteur (à savoir son intention, son vouloir dire) est forcément lésée. Pour reprendre la métaphore platonicienne, l'écrit est un orphelin sans défense sérieuse, que s'arrachent la foule de ses tuteurs autoproclamés, qui tous prétendent, bien sûr, défendre ses vrais intérêts, et s'accusent mutuellement de les desservir. Platon, on l'a dit, refuse de rentrer dans la polémique herméneutique dont les sophistes étaient si friands à son époque, résolu à substituer à l'éristique, art de la dispute ou de la controverse, la dialectique, art de dialoguer. Il tourne ainsi le dos aux interprètes de tous bords, même soi-disant fidèles, qui se disputent autour des restes scripturaires, comme les hyènes autour d'une charogne qu'ils désossent avec hargne. Car tous ne peuvent avoir raison. Descartes ira jusqu'à dire, reprenant et amplifiant le critère socratique du tort (le désaccord avec autrui et avec soi-même) que le désaccord universel et incessant sur tout sujet est signe que personne n'a raison. Faisons appel à notre

expérience : les interprètes d'aujourd'hui ont beau dire que le vrai sens n'existe pas, à l'heure où cette admirable profession de foi sceptique est mise à l'épreuve, la polémique et ses prises de position péremptoires en disent long sur la superficialité de leur aveu d'ignorance. Les écoles d'interprétation ressemblent décidément beaucoup aux partis politiques : toujours en quête d'unité et toujours en proie à une division en externe comme en interne.

Nous avons distingué plus haut interprétation fidèle et libre interprétation. La première, disions-nous, est libre parce que la fidélité est autonome, non forcée. En se satellisant autour de l'œuvre antérieure, l'interprète ne se comporte certes pas comme une fin en soi, mais du moins conserve-t-il une libre serviabilité, une « servitude volontaire ». La seconde est libre parce qu'en se servant des signes d'autrui, en, prenant des libertés avec eux, le libre interprète fait œuvre propre. Or, on peut remarquer que ces deux libertés s'excluent, au point de passer nécessairement, l'une au regard de l'autre, pour le contraire de la liberté. Pour l'interprète fidèle, prendre des libertés avec le texte est, non pas un acte de liberté, mais de trahison et de violence, c'est-à-dire une privation illégitime de la liberté d'autrui. La liberté du libre interprète lui apparaît comme se développant en détriment de la liberté de l'auteur. Platon trahit Parménide et les Sophistes ; Aristote trahit Platon ; Descartes trahit Aristote ; Kant trahit Descartes, Hegel trahit Kant, Kierkegaard trahit Hegel, et ainsi de suite. Ces parricides culturels en série ne passeront jamais pour une liberté désirable ni légitime pour l'historien des idées qui s'efforce, lui, de s'effacer devant la personnalité philosophique des auteurs, afin de mieux recevoir leurs pensées, sans les parasiter par la sienne propre, qu'il sait refouler. Inversement, pour le libre interprète, refléter la pensée d'un auteur comme un miroir non déformant est moins un acte de liberté qu'une espèce de démission intellectuelle et une violence faite à soi-même. Comme dit Nietzsche à qui nous devons cette perfide métaphore, le philologue de métier doit avoir les vertus d'un miroir, d'autant plus performant qu'il est sans images ni relief propres, ce qui suppose l'inacceptable sacrifice de la subjectivité, de la personnalité, de la création et du génie. Le renoncement à faire œuvre propre est un renoncement à la liberté de penser même : de même qu'un bon gardien de harem doit être un eunuque, de même, un bon gardien de textes doit être un castrat intellectuel. L'interprète fidèle, scrupuleux, objectif, scientifique s'aliène forcément lui-même.

Ce n'est pas tout. En approfondissant l'idée générale d'interprétation, nous avons découvert deux autres espèces fondamentales : l'interprétation homogène et l'interprétation hétérogène. Rappelons que nous appelons *homogène* l'interprétation du même genre que ce qui est interprété et *hétérogène, a contrario*, l'interprétation qui est d'un genre différent. Interpréter une pièce de théâtre est faire du théâtre. S'inspirer d'un peintre pour peindre, c'est encore peindre. Aristote interprétant Platon fait œuvre de philosophe. Mais la critique musicale d'une musique ne consiste pas à jouer de la musique, ni à en composer une. Quand un critique d'art interprète un tableau, il ne fait pas de peinture. Quand P. Aubenque commente Aristote, il ne produit aucune philosophie, non plus qu'un commentateur de rugby ne joue au rugby. Cette distinction décisive, trop peu remarquée, permet de répondre à l'objection de la continuité prétendue entre œuvre et interprétation ainsi qu'entre auteur et interprète. : cette continuité n'a lieu que dans le cas de l'interprétation homogène. Le musicien interprète une musique en jouant de la musique, c'est-à-dire en restant dans le genre musical. Mais dans le cas de l'interprète hétérogène, il y a clairement rupture : l'interprète est contraint de sortir du genre musique (ou plutôt de ne pas y rentrer) pour tenir un discours de critique musical. La « critique créatrice » de R. Barthes n'est donc valable que pour l'interprétation homogène, par exemple Tournier interprétant le mythe de Robinson crée par Defoe. Mais les purs historiens de la littérature n'ont rien de créateurs : ce sont des faiseurs de notes et de notices. Le fait est qu'on n'a pas besoin d'être philosophe pour commenter Platon : être historien de la philosophie y suffit.

On remarquera que la distinction interprétation homogène/hétérogène ne recoupe pas la distinction interprétation libre/fidèle : si, le plus souvent, les libres interprétations sont en même temps homogènes (de créateur à créateur, comme le tandem Delacroix/Picasso) et les interprétations fidèles, hétérogènes (d'auteur à commentateur, comme le duo Spinoza/M. Guérault), il y a aussi une foule d'interprétations fidèles quoique homogènes (comme l'association Bach/Gould) et d'interprétations libres quoique hétérogènes (d'auteur de roman à metteur en scène pratiquant l'adaptation, comme Duras/Resnais). Cela étant, il n'en demeure pas moins que la revendication, propre à l'interprète contemporain, d'être considéré comme « un auteur de second degré », est tout à fait dépourvue de fondement. Si l'interprète ne fait pas œuvre propre et n'a d'existence que parasitaire, vivant aux crochets culturels (intellectuels ou artistiques) de son auteur de prédilection, le titre est clairement usurpé. Nous l'avons dit plus haut en termes de biologistes : le parasite, incapable de se nourrir par lui-même, ne doit sa survie qu'en s'attachant à la force vitale de son hôte. De même, l'interprète fidèle (homogène ou non), incapable de faire œuvre propre, de tenir un discours propre, d'avoir une voix propre comme dit Platon, ne survit, culturellement parlant, que « sur le dos » de l'œuvre et du discours qui ne sont pas les siens, comme la tique s'accroche au chien ou le lierre au chêne. C'est en s'invitant chez autrui que le parasite survit : de même, l'interprète fidèle, qui ne doit sa vie spirituelle qu'en élisant sa demeure *chez* : chez Platon, chez Proust, chez Freud, chez Marx, chez Van Gogh, faute d'un « chez soi ».

Quelle est la liberté du parasite ? On peut penser qu'elle est nulle, parce que le parasitisme biologique ou culturel est une forme de dépendance absolue, de stricte hétéronomie, d'aliénation radicale. C'est la raison qui faisait dire à Platon que l'interprète n'est pas un homme libre, puisqu'il ne tire pas ses discours de son propre fonds mais « loue une voix étrangère » (dans le *Protogaras*), est un « revendeur de parole » (dans le *Politique*). Même dénonciation dans les propos nietzschéens : l'interprète y est décrit comme essentiellement réactif, réceptif, c'est-à-dire ne pouvant ni penser ni agir sans repenser et réagir à la pensée et à l'action d'autrui. L'interprète ne pense pas : il repense ; il ne parle pas : il glose ; il n'œuvre pas : il transmet. Or la vraie liberté de penser consiste, culturellement parlant, à n'avoir pas impérieusement besoin d'autrui pour penser, parler, œuvrer. Seuls les acteurs de la culture sont donc réellement, pleinement libres, et l'entreprise de devenir un auteur, une vraie entreprise de libération. Le mot « auteur » le dit fort bien, qui signifie la personne cause première d'une chose ou d'un acte. Or la liberté, si du moins elle existe, ne consiste en rien d'autre, métaphysiquement définie : pouvoir être à l'origine de ses actes et, dans le cas de la liberté de penser, être à l'origine de ses pensées. L'auteur peut bien se livrer, comme par amusement, à la libre interprétation (comme Socrate s'essayant à comprendre le poème de Simonide), mais ce jeu n'est en rien le signe d'une dépendance foncière. L'usage de l'auteur librement glosé est pour lui facultatif. Sans Delacroix, Picasso eut encore été Picasso. Mais P. Aubenque sans Aristote ? Mais Gould sans Bach ?

Tâchons pour terminer de démasquer un néo-sophiste qui, sous couvert de se présenter comme le champion de la liberté de penser sous le mode de la liberté d'interpréter, ruine ces libertés. C'est naturellement un champion de la médiation. La liberté d'interpréter poussée au maximum, ce sera donc la liberté de différer à l'infini la saisie du sens, en arguant du fait que la médiation est sans fin. Un auteur est déjà connu pour avoir soutenu, à propos du mouvement physique, la thèse de la médiation infinie : il s'agit du célèbre Zénon d'Élée, qui en est arrivé à supprimer très paradoxalement la possibilité du mouvement. On sait que la médiation infinie du mouvement paralyse la flèche et freine asymptotiquement la course d'Achille, c'est-à-dire nie au fond le mouvement. L'interprétation infinie ferait de même, car la médiation infinie du mouvement psychique de la compréhension paralyserait et freinerait la saisie du sens, c'est-à-dire reviendrait à nier sa possibilité. Or le « Zénon d'Élée » du sens a un nom : J. Derrida.

Celui-ci nie en effet toute intuition du sens, parce que le sens ne serait jamais saisissable dans une présence et une possession intellectuelle. Une intuition est une immédiation. Si la médiation est infinie, elle doit donc exclure toute intuition. Et si l'interprétation est une médiation, il s'en suit qu'elle doit exclure toute compréhension du sens qui prétendrait atteindre enfin un sens, être en présence intellectuelle d'un sens. Il se trouve que le parallèle Zénon/Derrida n'est pas une simple métaphore, les deux personnages étant auteurs de sophismes particulièrement redoutables qui nient l'existence du mouvement pour le premier et l'existence de la compréhension pour le second. Les paradoxes de Derrida ne sont, en un sens, que l'application au domaine du sens et des signes de paradoxes de Zénon. En bon disciple de l'Éléate, Derrida n'est pas l'anti-métaphysicien qu'on se figure, mais un métaphysicien du sens, même si une telle assertion ne manquera pas d'apparaître elle-même comme tout à fait surprenante. Voyons donc comment et pourquoi nous pouvons oser soutenir ces divers points. Rappelons que ce qu'il est convenu d'appeler la déconstruction se présente comme une subversion systématique de la métaphysique européenne et de sa tentative pour trouver des équivalents conceptuels du réel. Cette critique se concentre sur les réalités symboliques produites par l'homme, en particulier les œuvres d'art : on refusera alors de voir dissoudre l'objet esthétique (textes littéraires inclus) dans une conception totalisante menée par un sujet dominateur, au nom d'une autonomie du plan de l'expression par rapport au plan conceptuel. Pour justifier ce refus, il fallait montrer que les réalités symboliques sont des objets ambivalents et contradictoires qui tendent à se soustraire à toute tentative idéaliste pour les définir en termes conceptuels (au sens figuré mais aussi étymologique : en cerner le sens et les délimiter). C'est la résistance de toute réalité, et particulièrement de tout signe, à la réduction définitionnelle à l'univoque, qui attesterait de la justesse de ce point. Aucune rigueur conceptuelle ne saurait débarrasser la pensée des effets que produit le langage fictif, souvent à notre insu : glissements de sens, polysémie subreptices, distorsions et contradictions cachées. Sur la base de ce postulat, les « déconstructionnistes » se sont lancés dans le jeu des signifiants polysémiques, déplaçant toute problématique esthétique et littéraire du plan du concept sur le plan de l'expression, cherchant à atteindre la liberté du jeu textuel et du signifiant illimité. Puis, étendant leur conquête des œuvres d'art et de littérature à toute œuvre scripturaire, c'est la théorie de l'écriture qui a fini par constituer le fer de lance de leur théorie comme de leur pratique. Etant donné que l'écriture peut être lue et relue dans des contextes différents et changeants, son sens est donc instable et interprétable à l'infini. Ecrire, ce serait mettre en cause la présence de la vérité, qui ne saurait se manifester réellement que dans la parole univoque (comme l'avait vu Platon dans le *Phèdre*).

Ce que montre le rapport d'une intelligence à l'écriture, c'est que la présence, non seulement de la vérité, mais encore du sens, est irréalisable dans la mesure où chaque signe renvoie sans cesse aux significations antérieures et postérieures, opérant ainsi une sorte de désintégration du sens et de son identité rêvée. Autrement dit, le sens n'est jamais présent parce qu'il est toujours différé, dans un mouvement que Derrida appelle la *différance* : « Et si le sens du sens (au sens général de sens et non de signification) c'est l'implication infinie ? Le renvoi indéfini de signifiant à signifiant ? Si sa force est une certaine équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au signifié, l'engageant en sa propre économie, à faire signe encore et à différer ? ». Le moteur de cette différence du sens (c'est-à-dire du délai infini imposé à toute tentative de compréhension des signes écrits) est l'*itérabilité* du texte, ou répétition d'un signe qui change sans cesse la signification de celui-ci. Renversant alors le concept traditionnel d'écriture qui y voit une technique de fixation du sens, Derrida veut montrer que l'écriture se « définit » par l'itérabilité du signe et que « l'itérabilité altère, elle parasite et contamine ce qu'elle identifie et permet de répéter ; elle fait qu'on veut dire (déjà, toujours, aussi) autre chose que ce qu'on veut dire, on dit autre chose que ce qu'on dit et voudrait dire ». Il n'y a donc pas de « signifié en dernière instance », pas de « vrai sens du texte ».

À force de se retrouver au centre des discussions contemporaines sur l'interprétation, ces analyses sont assez bien connues. Ce qui l'est beaucoup moins, c'est qu'à y regarder de plus près, elles ne fondent pas du tout l'interprétation sans fin, mais en finissent avec l'interprétation, comme cela n'est pourtant pas difficile à comprendre. On pourrait certes, à première vue, penser tout le contraire : le sens n'est-il pas conçu par Derrida de manière foncièrement *mobaliste* ? Si le sens en dernière instance n'existe pas, s'il n'y a pas une saisie du sens ni une présence du sens, mais un dessaisissement et une absence permanente, par différence incessante, ne faut-il pas conclure ce truisme, qu'on n'a jamais fini d'interpréter un texte ? Et que, par suite, l'interprétation est sans limites, c'est-à-dire libre (libérée de la vérité, de la présence) parce qu'interminable à jamais, à jamais indéterminée ?

Eh bien nous jugeons qu'il n'en est rien. Il faut conclure, à rebours, ce que Zénon concluait à propos du mouvement, à savoir qu'il est impossible. Achille ne rattrapera jamais la tortue parce que son mouvement est, non pas rendu possible, mais paralysé par la multiplication infinie des mouvements médiats requis par sa course. De même, pourrait-on dire, le lecteur ne rattrapera jamais le sens du texte (ce sens fut-il très « lent », c'est-à-dire très facile à comprendre) parce que la déconstruction derridéenne multiplie artificieusement à l'infini le délai qui sépare le lecteur de la saisie de ce sens. Nous ne pouvons jamais mettre la main sur la signification : tel est à peu près le principe général, tout négatif, qu'implique la théorie du texte et du sens – donc de l'interprétation – de l'école déconstructrice. Or, comment ne pas voir que c'est là nier le pouvoir humain de comprendre et non en affirmer la liberté ? La « différence » n'est donc pas l'expression d'une théorie *mobaliste* de la compréhension, mais, à l'inverse, le fruit sophistique d'une théorie *immobiliste* ! Zénon empêchait la marche d'Achille : Derrida empêche la marche de l'intelligence. Zénon niait le mouvement : Derrida nie la compréhension. C'est donc à la paralysie du pouvoir de comprendre qu'aboutissent les déconstructionnistes ; ce qu'ils déconstruisent est la compréhension elle-même, et par là l'interprétation qui en est un mode.

On peut s'étonner que ce point capital soit passé inaperçu des critiques habituelles de la déconstruction, laquelle a réussi à passer habilement pour son contraire, à savoir une théorie *mobaliste* du langage, du sens et de la compréhension. On aura beau dire que « le langage est (...) un processus temporel. Lorsque je lis une phrase, la signification en est toujours comme suspendue, c'est quelque chose remis à plus tard, qui doit encore venir », la conséquence pourtant claire des analyses de Derrida est que l'interprétation n'existe ni ne peut exister. « Le délai n'aboutit pas à la détermination, le processus de signification est aussi peu arrêté que les surprises de la critique », nous dit-on. Or, la première partie de la phrase admise, il faut conclure l'inverse que ce que conclut son auteur dans la seconde partie : le processus de signification est arrêté. Mieux encore : il n'a jamais commencé, tout comme la flèche de Zénon n'a jamais pris son vol ! Puisque toute tentative herméneutique de purifier le texte de ses ambiguïtés, de clarifier ses obscurités, de réduire sa polysémie contradictoire est vouée, par la différence des signes issue de leur itérabilité infinie, à l'échec, le pouvoir de comprendre, médiatement comme immédiatement, ne peut s'exercer. Derrida ne fonde donc pas la liberté d'interpréter : il la supprime. Ni la flèche ni Achille ne sont libres de se mouvoir, car le délai imposé à leur mouvement est une aliénation de leur mouvement. De même, le délai imposé à la compréhension d'un texte aboutit à la paralysie du lecteur. Achille lecteur peut toujours courir après la tortue sens, l'échec de sa course montre qu'en réalité il n'a jamais commencé à courir. Comme dit joliment P. Valéry, « Achille immobile à grands pas ». La véritable liberté de penser n'est donc pas, comme nous avons l'intention de le prouver, à chercher du côté de l'interprétation indéfinie, laquelle rend l'esprit indéfiniment dépendant et subalterne, parasite et paralysé. Si l'on ambitionne de cultiver véritablement sa liberté de penser, mieux vaut alors se jeter dans l'entreprise très ardue autant que très passionnante de devenir l'auteur de ses propres pensées

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE ET SÉLECTIVE

On s'est efforcé, pour les besoins des étudiants passant les examens et concours, de donner les références les plus précises possible. Sauf textes fondamentaux, on indique donc rarement les œuvres en entier. Les lecteurs qui sont de loisir pourront évidemment avoir la curiosité de les lire intégralement.

Nota bene : certains ouvrages sont cités plusieurs fois ; ils couvrent alors plusieurs thèmes.

Interprétation, langage, traduction

PLATON, *Cratyle*, tr. C. Dalimier, Gallimard, Paris, 1998 ; *Phèdre*, tr. L. Brisson, Gallimard, Paris, 1995.

ARISTOTE, *De l'interprétation*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997 ; *Métaphysique*, Γ, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987.

HEIDEGGER M., « D'un entretien de la parole », in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, tr. J. Beaufret, W. Brockmeier, F. Fédier, p. 85-140.

DERRIDA J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.

RICOEUR P., *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004.

ELISSALDE Y., *Le langage*, Paris, Bréal, 2014.

DEKENS O., *Le structuralisme*, A. Colin, Paris, 2015.

L'art d'interpréter

PLATON, *Ion*, tr. M. Canto, Paris, GF, 2001.

SPINOZA, *Traité théologico-politique*, tr. C. Appuhn, Gallimard, Paris, 1965.

SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Paris, Cerf/PUL, tr. C. Berner [« Les discours prononcés à l'Académie », p. 153-188, puis « L'herméneutique générale, 1809-1810 », p. 73-110] ; *Dialectique*, Paris, Cerf, 1997, tr. C. Berner et D. Thouard [« Introduction à la dialectique (1833) »] ; *Ethique*, Paris, Cerf, 2003, tr. C. Berner.

NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, - Avant-propos : § 8. - I : § 17. - II : §§ 7, 12. - III, §§ 7, 24, 28, tr. E. Blondel, Gallimard, Paris, 1996.

GADAMER, *L'art de comprendre*, Aubier, Paris, 1992.

Interprétation et philosophie, philosophies de l'interprétation, herméneutique

PLATON, *Phèdre*, tr. L. Brisson, Gallimard, Paris, 1995 ; *Protagoras*, tr. F. Ildefonse, Gallimard, Paris, 1997.

ÉPICTÈTE, *Manuel*, tr. E. Cattin, Gallimard, Paris, 1997 ; *Entretiens*, tr. E. Bréhier, Gallimard, Paris, 1962.

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, tr. J. Sirven, Vrin, Paris, 1970.

NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, §§ 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467, tr. H. Albert, Paris, Le livre de Poche, 1991.

SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*. Pour une logique du discours individuel, tr. C. Berner, Cerf, Paris, 1987.

HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Authentica, tr. Martineau, 1985 ; ou Paris, Gallimard, tr. F. Vezin, 1986 § 7 ; §§ 31-33 ; § 44.

GADAMER, « Herméneutique classique et herméneutique philosophique », in *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, trad. J. Grondin, 1996, p. 85-118. ; *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, tr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio [l'introduction et la partie théorique (« Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique », p. 286-402) de la seconde section.

FÉDIER F., *Interprétations*, Paris, PUF, 1985.

GRONDIN J., « Herméneutique », in *Encyclopédie philosophique*, tome 2, *Les notions philosophiques* sous la direction de S. Auroux, Paris, PUF, 1990 p. 1129-1134 ; *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

GUSDORF G., *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

RESWEBER J.-P., *Qu'est-ce qu'interpréter ? Essai sur le fondement de l'herméneutique*, Paris, Cerf, 1988.

DENIAU G., *Cognitio imaginativa, la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Paris, Ousia, 2002 ; *Gadamer*, Paris, Ellipses, 2003.

Sens, signe, compréhension, interprétation

NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, §§ 1, 5, 18, tr. J.-C. Hémery, Gallimard, Paris, 1974 ; *Aurore*, §§ 5, 119, 261, tr. H. Albert, Hachette, Paris, 1987..

WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. G.-G. Granger, Gallimard, Paris, 1993 (voir dans l'Index *Eclaircissement* et *Sens*).

RICŒUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 ; « herméneutique et psychanalyse » in *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 101-210 ; « Le symbole donne à penser », in *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier 1988 (2^e édition), p. 479-488.

- Collectif *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, éd. J. Greisch, Paris, Beauchesne, 1993, coll. « Philosophie » n° 15, Institut catholique de Paris.

DERRIDA J., *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967 ; *De la grammatologie*, I, Minuit, Paris, 1967.

DENIAU G., *Qu'est-ce que comprendre ?*, Vrin Paris, 2014 ; *Qu'est-ce qu'interpréter ?*, Vrin Paris, 2015.

WEISS I., *L'interprétation*, Ellipses, Paris, 2002.

Les limites de l'interprétation

MONTAIGNE, *Les essais*, XII, Gallimard, Quarto, 2009.

NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, §§ 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374, tr. P. Klossowski, Paris, UGE, 1957..

SHUSTERMAN R., *Sous l'interprétation*, tr. J.-P. Cometti, L'éclat, Paris, 1994.

ECO U., *Interprétation et surinterprétation*, tr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2001 ; *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.

BOUVERESSE J., *Herméneutique et linguistique*, L'Éclat, Combas, 1991.

DESCOMBES V., *Grammaire d'objets en tout genre*, Paris, Minuit, p. 9-32 et 55-95.

HABERMAS, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », in *Logiques des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987, trad. R. Rochlitz.

GADAMER, *L'art de comprendre*, tome 1, tr. M. Simon, Aubier, Paris, 1982, p. 147-174.

ELISSALDE Y., *Critique de l'interprétation*, Paris, Vrin, 2000 ; « Nietzsche et les limites de l'interprétation », n° 3 (automne 2004) de la revue *Le cercle herméneutique* ; « Définir l'interprétation », in *L'héritage de H.-G. Gadamer*, revue Collection Phéno, sous la dir. de G. Deniau et J.-C. Gens, Paris, 2003.

Sciences humaines, psychanalyse et interprétation

NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, - 2^e partie, « Des érudits », tr. M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1971 ; *Seconde considération intempestive*, tr. H. Albert, Gallimard, Paris, 1988 ; *Par-delà le bien et le mal*, §§ 9, 22, 36, 108, 204, 210-211, 224-225, 230, 253, 29, tr. G. Bianquis, Paris, UGE, 1973.

DILTHEY, « Naissance de l'herméneutique », in *Œuvres 7, Ecrits d'esthétique*, Paris, Cerf, 1995, tr. D. Cohn et E. Lafon] ; *Œuvres 3, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988, tr. S. Mesure. ; *Œuvres 1. Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1992, tr. S. Mesure.

- FREUD, *L'interprétation des rêves*, chap. VII « le travail du rêve », tr. I. Meyerson, PUF, Paris, 1973 ; *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris, 2001.
- APEL K. O., *Expliquer-comprendre. La controverse centrale des sciences humaines*, Paris, Cerf, 2000, tr. S. Mesure ; « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative », in *Herméneutique, sciences, textes*, p. 163-198.
- WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations*, « Conversation sur Freud », tr. J. Fauve, Gallimard, Paris, 1992.
- FEBVRE L., *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, p. 23.
- FOUCAUT M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.
- RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 ; « herméneutique et psychanalyse » in *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 101-210 ; « Le symbole donne à penser », in *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier 1988 (2^e édition), p. 479-488.
- SALANKSIS J.-M., RASTIER F., SCHEPS R., *Herméneutique, textes, sciences*, Paris, PUF, 1997.
- FERRY L. et RENAUT A., *La pensée 68*, « Le freudisme français », Gallimard, Paris, 1988.
- collectif *Le démon de l'interprétation*, revue Autrement, Paris, mars 1998
 - collectif *L'interprétation*, revue Tracés n° 4, automne 2003
- POPPER K. La connaissance objective, voir « Interprétation » dans l'Index, tr. J.-J Rosat, Flammarion, Paris, 1991.

Interprétation artistique, interprétation de l'art, critique littéraire, culture

- PLATON, *Ion*, tr. M. Canto, Paris, GF, 2001 ; *Protagoras*, tr. F. Ildefonse, Gallimard, Paris, 1997.
- NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive*, tr. H. Albert, Gallimard, Paris, 1988.
- GADAMER, *L'actualité du beau*, Paris, Alinéa, 1992, tr. E. Poulain, p. 19-84.
- SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?* Gallimard, Paris, 1948.
- ECO U., *Les limites de l'interprétation*, Paris, Le livre de poche, 1992 ; *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.
- BARTHES R., *Critique et vérité*, Seuil, Paris, 2015.
- STEINER G., *Le sens du sens*, Vrin, Paris, 1980 ; *Présences réelles - Les arts du sens*, Gallimard, Paris, 1991.
- JAUSS H.R., *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- SZONDI P., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Paris, Cerf, 1989.
- BOURDIEU P., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, III, « Comprendre le comprendre », Paris, Seuil, p. 463-541.
- ELISSALDE Y., « La Modernité, époque byzantine de la culture ? », in *Le portique*, revue de philosophie et de sciences humaines, n° 5 *Passages du siècle*, 1^{er} trim. 2000

Jurisprudence et politique

- PLATON, *Le politique*, tr. Diès, Gallimard, Paris, 2003.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987.
- VILLEY M., *Philosophie du droit*, II « Les moyens du droit », Titre I, ch. III et Titre III, ch. II et III, Dalloz, Paris, 1984.
- KELSEN H. *Théorie générale du droit*, titre VIII « L'interprétation », tr. C. Eisenmann, Bruylant LGDJ, Paris, 1999. Voir aussi « interprétation » dans l'Index.
- JESTAZ. P., *Les sources du droit*, chap. III, Dalloz, Paris, 2005 ; *Le droit*, Dalloz, Paris, 2010, p. 64 à 68.
- ZENATI F., *La jurisprudence*, Paris, Dalloz, 1991.

Religion, exégèse

PLATON, *Euthyphron*, tr. M. Croiset, Gallimard, Paris, 1985 ; *Ion*, tr. M. Canto, Paris, GF, 2001 ; *Apologie de Socrate*, tr. M. Croiset, Gallimard, Paris, 1985. ; *Le politique*, tr. Diès, Gallimard, Paris, 2003.

SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

SPINOZA, *Traité théologico-politique*, tr. C. Appuhn, Gallimard, Paris, 1965.

NIETZSCHE, *L'antéchrist*, § 52, tr. D. Tassel, Paris, UGE, 1967.

; *La généalogie de la morale*, III, tr. H. Albert, Gallimard, 1964.

RICOEUR P., *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.

BULTMANN R., Le problème de l'herméneutique », in *Foi et compréhension*, tome 2 Paris, Seuil, 1970, tr. sous la direction de A. Malet, p. 599-626.

BOCHET I., « Interprétation scripturaire et compréhension de soi », in *Comprendre et interpréter*, p. 21-50.

BORI P. C., *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Cerf, 1991, tr. F. Vial.

DE LUBAC H., *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomes, Paris, Aubier, 1959-1964.

ZAC S., *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, Paris, 1965.

NOTES

¹ Voir R. Nadeau, articles « Fait », « Fait brut » et « Fait construit » in *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999.

² *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, p. 23.

³ Cité par L.-M. Morfaux, article « Fait » in *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, A. Colin, Paris, 1980.

⁴ *Par-delà Bien et Mal*, § 108, tr. G. Bianquis, Paris, UGE, 1973.

⁵ *La Volonté de Puissance*, II, § 29, tr. H. Albert, Paris, Le livre de Poche, 1991.

⁶ *Le Gai Savoir*, § 374, tr. P. Klossowski, Paris, UGE, 1957.

⁷ *La Volonté de Puissance*, II, Paris, Gallimard, p. 146.

⁸ *Ibidem*, § 261.

⁹ *Ion*, tr. M. Canto, Paris, GF, 2001.

¹⁰ *L'Antéchrist*, § 52, tr. D. Tassel, Paris, UGE, 1967.

¹¹ *Par delà Bien et Mal*, § 230.

¹² *Ibid.*, § 22.

¹³ *La Généalogie de la morale*, III, § 7, tr. H. Albert, Gallimard, 1964..

¹⁴ Pour une reconstitution complète et approfondie de la théorie nietzschéenne de l'interprétation, voir notre article « Nietzsche et les limites de l'interprétation », in la revue *Le cercle herméneutique*, 2004-2005, n° 3-4.

¹⁵ Voir *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965.

¹⁶ *Vérité et méthode*, tr. Sacre, Paris, Seuil, p. 148.

¹⁷ *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 8.

¹⁸ *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ Nous développerons cette discussion en troisième partie.

²² *Le Gai Savoir*, *ibidem*.

²³ Ce fut donc un bien méchant livre que le nôtre, celui qui, intitulé *Critique de l'interprétation* (Paris, Vrin, 2000), se demandait pour commencer si l'interprétation avait des limites, et ensuite seulement s'attachait à la définir, alors que la question des limites ne peut logiquement être que seconde. Nous avons à l'époque, hélas, de bonnes et de mauvaises raisons de commettre une faute si grossière, raisons qui ne sont pas étrangères à ce que notre discours s'adressait, justement, à des interprètes de métier. *Larvatus prodeo*.

²⁴ Schleiermacher, *Herméneutique*. Pour une logique du discours individuel, tr. C. Berner, Cerf, Paris, 1987.

²⁵ *Le Monde de l'Esprit*, tr. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947.

²⁶ Husserl, *Recherches logiques*, II, recherche I, tr. H. Elie, Paris, PUF, 1974.

²⁷ Nous renvoyons le lecteur à notre analyse détaillée de la notion in *Le langage*, Bréal, Paris, 2014.

- ²⁸ *Œuvres philosophiques*, Bordas, Paris, 1990.
- ²⁹ Voir la partie IV consacrée aux sciences humaines.
- ³⁰ *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot, Paris, 2001.
- ³¹ *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- ³² Voir Alain, *Éléments de philosophie*, « Note sur l'inconscient », Gallimard, Paris, 1941, p. 149-151.
- ³³ Pour un traitement plus en finesse et en profondeur du rapport des sciences humaines à l'interprétation, voir le chapitre IV.
- ³⁴ *Op. cit.*, p. 278, tr. W. Jankélévitch, Paris, 1922.
- ³⁵ Voir l'analyse du rationalisme freudien par L. Ferry et A. Renaut dans *La pensée 68*, chapitre VI, « Le freudisme français », Gallimard, Paris, 1988.
- ³⁶ Platon, *Gorgias*, tr. M. Canto, G.F., Paris, 1993.
- ³⁷ *Recherches philosophiques*, § 464, tr. F. Dastur, Paris, Gallimard, 2005.
- ³⁸ *Vérité et méthode*, tr. P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 234.
- ³⁹ *Op. cit.*, 330 b-c.
- ⁴⁰ Nous reviendrons beaucoup plus longuement sur la théorie platonicienne de l'interprétation en fin de chapitre.
- ⁴¹ *De l'interprétation*, I, 2, *op. cit.*
- ⁴² *Op. cit.*, p. 11.
- ⁴³ *Le conflit des interprétations*, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 7 à 9.
- ⁴⁴ *Vérité et méthode*, *op. cit.*
- ⁴⁵ *Le conflit des interprétations*, *ibid.*
- ⁴⁶ *Phèdre*, 275 d, tr. L. Brisson, Gallimard, Paris, 1995.
- ⁴⁷ *Ibid.*, 229 c.
- ⁴⁸ *Protagoras*, 347 d, tr. F. Ildefonse, Gallimard, Paris, 1997.
- ⁴⁹ *Cratyle*, 439 a, tr. C. Dalimier, Gallimard, Paris, 1998.
- ⁵⁰ *Apologie de Socrate*, 23 a, tr. M. Croiset, Gallimard, Paris, 1985.
- ⁵¹ Pour une étude détaillée du concept d'interprétation en relation avec celui de philosophie, voir notre ouvrage *Critique de l'interprétation*, I, Paris, Vrin, 2000.
- ⁵² *Le politique*, 290 a-e, tr. Diès modifiée, Gallimard, Paris, 2003.
- ⁵³ *Op. cit.*, 287 c.
- ⁵⁴ *Ibid.*, 287 d.
- ⁵⁵ *Ibid.*, 290 a.
- ⁵⁶ *Ibid.*, 290 c.
- ⁵⁷ *Ibid.*, 289 c.
- ⁵⁸ *Ibid.*, 23 a.
- ⁵⁹ « chrétai hupèretais », dit le *Ion* en 534 c.
- ⁶⁰ *Le politique*, *op. cit.*, 260c.
- ⁶¹ *Lois*, IV, 715 c-d, tr. L. Brisson, Gallimard, Paris, 2006.
- ⁶² *Ibid.*, V, 729 d.
- ⁶³ *Ibid.*, VII, 822 e.
- ⁶⁴ Comme dit Platon dans *Le politique* en 289 e.
- ⁶⁵ *Op. cit.*, 287 c.
- ⁶⁶ *Lois*, *op. cit.*, 871 c-d.
- ⁶⁷ C'est un thème classique en philosophie du droit et en philosophie politique. On le retrouve chez Aristote à propos de la distinction entre justice et équité (voir *Ethique à Nicomaque*, V) et concerne ce qu'on peut nommer *jurisprudence*, ou interprétation de la loi.
- ⁶⁸ *Op. cit.*, 828 b.
- ⁶⁹ *République*, Livre IV, 427 b, tr. G. Leroux, Gallimard, Paris, 2002.
- ⁷⁰ *Cratyle*, 407 e.
- ⁷¹ *Le politique*, 289 e.
- ⁷² *Cratyle*, *op. cit.*, 408.
- ⁷³ « cette opposition du pouvoir emprunté au pouvoir personnel », *Le politique*, *op. cit.*, 261a.
- ⁷⁴ *Ibid.*, 260 d.
- ⁷⁵ *Ibid.*, 260 d-e.
- ⁷⁶ *Ibid.*, 260 e.
- ⁷⁷ *Ibid.*, 260 d.
- ⁷⁸ Pour connaître le rôle historique précis des hérauts et des secrétaires, il faut se référer aux institutions judiciaires athéniennes, telles que nous les décrivent les travaux déjà anciens d'historiens comme ceux de Glotz, dans son ouvrage *la Cité grecque* (p.258-260), ou de Brillant, dans les *Secrétaires Athéniens*.
- ⁷⁹ *Le politique*, *op. cit.*

- ⁸⁰ Voir A. Diès, *Le Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 54, note 1.
- ⁸¹ *Euthyphron*, 14d, tr. M. Croiset, Gallimard, Paris, 1985.
- ⁸² *Le politique*, *op. cit.*, 290 c.
- ⁸³ *Ibid.*, 14 e.
- ⁸⁴ *Op. cit.*, 936 a.
- ⁸⁵ *Op. cit.*, II, 364 e.
- ⁸⁶ Pour le détail des fonctions des prêtres, des exégètes et des devins dans la Cité, on se reportera aux travaux de Luc Brisson, dans son article « Du bon usage du dérèglement », in *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, pp. 242-248).
- ⁸⁷ *Op. cit.*, 14 d.
- ⁸⁸ Voir *De l'interprétation*, I.
- ⁸⁹ Le projet expressif du langage est ainsi, chez Aristote, solidaire de son projet épistémologique ; c'est pourquoi l'interprétation fonde tout l'édifice de la logique, les traités des *Catégories* et *De l'interprétation* constituant le socle de l'*Organon*.
- ⁹⁰ Comme dit F. Fédier dans *Interprétations*, PUF, Paris, 1985.
- ⁹¹ Voir *Être et temps*, § 7 ; §§ 31-33 ; § 44, tr. Martineau, Authentica, Paris, 1985 ; ou tr. F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- ⁹² Voir G. Deniau, *Gadamer*, Ellipses, Paris, 2004, p. 60-61.
- ⁹³ Kant, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, tr. J.-F. Poirier, Gallimard, Paris, 1991.
- ⁹⁴ Voir notre ouvrage *Le langage*, II.
- ⁹⁵ Voir *De l'interprétation*, I.
- ⁹⁶ Voir les dernières pages de notre conclusion concernant l'herméneutique déconstructrice de J. Derrida et de ses affiliés.
- ⁹⁷ *Métaphysique*, Γ, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987.
- ⁹⁸ *Ibidem*.
- ⁹⁹ *Ibid.*
- ¹⁰⁰ *Op. cit.*, *ibid.*
- ¹⁰¹ Voir *Parménide*, 166 e et suiv., tr. L. Brisson, GF, Paris, 1994.
- ¹⁰² Voir *Règles pour la direction de l'esprit*, tr. J. Sirven, Vrin, Paris, 1970.
- ¹⁰³ *Op. cit.*, règle III.
- ¹⁰⁴ *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1996.
- ¹⁰⁵ *Le crépuscule des idoles*, tr. J.-C. Hémeury, Gallimard, Paris, 1974, p. 41.
- ¹⁰⁶ Voir *Vérité et méthode*.
- ¹⁰⁷ *Protagoras*, 347 d.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*.
- ¹⁰⁹ *Vérité et méthode*, p. 500.
- ¹¹⁰ *Être et temps*, *ibid.*
- ¹¹¹ Voir *Herméneutique*, tr. M. Simon, Labor et Fides, Paris, 1987, p. 30.
- ¹¹² Voir *Le langage*, II.
- ¹¹³ *Seconde Considération intempestive*, tr. H. Albert, Gallimard, Paris, 1988, p. 106.
- ¹¹⁴ *Ibid.*
- ¹¹⁵ Ainsi le prétend P. Ricoeur.
- ¹¹⁶ Épictète, *Entretiens*, tr. E. Bréhier, Gallimard, Paris, 1962, p. 1000.
- ¹¹⁷ Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, VI, « Nous les savants ».
- ¹¹⁸ Épictète, *Manuel*, XLIX, tr. E. Cattin, Gallimard, Paris, 1997.
- ¹¹⁹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, règle II et III.
- ¹²⁰ Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 1948, p. 33 et suiv.
- ¹²¹ *Les parties des animaux*, I, tr. P. Louis, Les belles lettres, Paris, 1990.
- ¹²² *Protagoras*, *ibidem*.
- ¹²³ *Règles pour la direction de l'esprit* ; *op. cit.* règles I à III.
- ¹²⁴ *Seconde considération intempestive*, *ibidem*.
- ¹²⁵ *Op. cit.*, 229 c.
- ¹²⁶ *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*
- ¹²⁷ Descartes, *Discours de la méthode*, Marabout Université, Verviers, 1974, p. 87-88.
- ¹²⁸ *Règles pour la direction de l'esprit*, règle III.
- ¹²⁹ Voir, entre autres textes, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, tr. L. Sauzin, PUF, Paris, 1942, p. 54.
- ¹³⁰ Voir *Le monde de l'esprit*, tr. M. Rémy, Aubier, Paris, p. 319-321.
- ¹³¹ *Qu'est-ce que la littérature ?*, I.
- ¹³² *Origines et développement de l'herméneutique*, Aubier, Paris, 1947, p. 320-322.

¹³³ Voir *Physique*, II, 194 b et suiv., tr. H. Carteron, Les belles lettres, Paris, 1926.

¹³⁴ Voir *Le discours de la méthode*, V et VI.

¹³⁵ *L'idéologie allemande*, « Théorie matérialiste », tr. Editions sociales, Paris, 1977.

¹³⁶ Voir *Tristes tropiques*, II, 6. « Comment devient-on ethnographe ? », Plon, Paris, 1955.

¹³⁷ *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, p. 363.

¹³⁸ La légitimation de cette position n'étant pas directement notre sujet, et nécessitant un développement qui nous entraînerait beaucoup trop loin, nous renvoyons le lecteur intéressé à notre analyse des sciences naturelles, in *La culture créatrice*, chapitre III, « La culture scientifique », Baudelaire, Lyon, 2009.

¹³⁹ *Le monde de l'esprit*, *ibidem*.

¹⁴⁰ *Traité théologico-politique*, Préface, tr. C. Appuhn, Gallimard, Paris, 1965.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Les chamans de la préhistoire*, Seuil, Paris, 2007.

¹⁴³ *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1978.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*

¹⁴⁶ À l'heure où nous écrivons ces lignes, un haut dignitaire d'Indonésie (le gouverneur chrétien de Djakarta) vient de se faire condamner à deux ans de prison pour blasphème : il avait déclaré fin septembre 2016 que l'interprétation par certains théologiens musulmans d'un verset du coran selon lequel un musulman ne doit élire qu'un dirigeant musulman était erronée. Voir le journal *La Croix* du 09/05/2017.

¹⁴⁷ G. Steiner écrit dans *Le sens du sens* : « Les périodes, les climats culturels où dominent le critique et l'exégète sont qualifiés d'« alexandrins » ou de « byzantins ». cette épithète fait référence à la primauté des techniques et des idéaux relatifs à la grammatologie, à l'édition, à la didactique, à l'établissement de glossaires et au jugement sur toute la créativité poético-esthétique réelle, caractéristique de l'Alexandrie hellénistique et de la Byzance du bas-Empire et du Moyen âge. Elles sont révélatrices de l'impérialisme du commentaire et du commentaire sur le commentaire. A notre époque, le nom d'une seule métropole ne suffit pas à désigner un phénomène analogue à Alexandrie ou à Byzance. Peut-être notre époque sera-t-elle connue comme celle des annotateurs, des clercs qui exercent sur la place publique. » (Vrin, Paris, 1988, p. 47).

¹⁴⁸ Voir *Théorie générale du droit*, titre VIII « L'interprétation », tr. C. Eisenmann, LGDJ, Paris, 1999.

¹⁴⁹ Voir Partie VI, « Nous les savants ».

¹⁵⁰ Voir *Critique et vérité*, Seuil, Paris, 2015.

¹⁵¹ Voir Philosophie du droit, II. *Les moyens du droit*, Dalloz, Paris, 1984.

¹⁵² Voir *Présences réelles*, Gallimard, Paris, 1994.

¹⁵³ Voir *Interprétation et surinterprétation*, tr. J.-P. Cometti, PUF, Paris, 1996.

¹⁵⁴ Tel est le vœu de P. Ricœur. Mais ce qu'il appelle de ses vœux n'a pas reçu de réponse, à part la sienne. La mise en système de Freud, Nietzsche, Marx et de l'exégèse chrétienne n'a convaincu personne. Comme dit Homère décrivant la Chimère : c'est lion par devant, serpent par derrière et chèvre au milieu.