

## L'interprétation Les limites de l'interprétation

**Laurent Cournarie**

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Le rapport de signification, semble-t-il, procède du partage de l'être en choses et signes ou, selon le vocabulaire de la *Logique de Port Royal*, en « idées des choses » et « idées des signes » (ch. IV). Pourtant la diversité des signes – du symptôme au signe arbitraire, en passant par le symbole – vient confondre la distinction de l'être représenté (chose) et de l'être représentant (signe). Il y a des cas où une chose devient signe, successivement figurante et figurée, cachant comme « chose ce qu'elle découvre comme signe » (p. 81). Le savoir humaniste, notamment dans sa forme alchimique, avait admis une analogie universelle des êtres, tour à tour choses ou signes, signifiés et signifiants, signes d'autres signes. La nature y était conçue comme un livre où tout se tient par le jeu des signes. Les choses s'entre-signifient, par ressemblance et sympathie généralisées. Mais loin de fixer la connaissance, cette « doctrine des signatures » succombe au « démon de la sémiosis hermétique » (U. Eco, *Les limites de l'interprétation*, p. 86) et condamne le langage et le savoir à l'incertitude. Aucune ressemblance n'est fixée puisque la justification de la moindre analogie exigerait de parcourir le monde entier (cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 45). Plus radicalement, si tout est signe, si l'idée de signe est co-extensive à l'idée d'être, si donc la signification précède et déborde la vérité, alors il faut reconnaître dans l'interprétation un phénomène absolument premier et universel, potentiellement sans limites. L'interprétation dans son illimitation ne fait que traduire l'ouverture symbolique de l'être sur l'être. Mais la signification implique-t-elle l'interprétation et l'interprétation l'illimitation ? Limiter l'interprétation est-ce supprimer l'équivocité foncière du langage en soumettant la richesse

du sens à la logique de la vérité, ou bien, assurer la compréhension en déterminant la signification, là où les signes sont animés d'une « structure intentionnelle de second degré » (Ricœur, *De l'interprétation*, p. 22) ? Comment donc interpréter l'idée de limites de l'interprétation ?

Le concept de limite appartient au vocabulaire du savoir et de la méthode. Connaître, c'est, d'une manière ou d'une autre, poser des limites, et c'est pourquoi la « dé-finition » est, avec la démonstration, l'instrument décisif du savoir. La limite est, en tant que telle, principe d'être et d'intelligibilité. Rien n'est, s'il n'est fini, c'est-à-dire s'il n'est achevé par la détermination de la limite (cf. Aristote, *Physique*, III, 6, 207a15). Au contraire, l'infini <*apeiron*> désigne l'illimité, l'inachevé, l'indéterminé, l'indéfini <*aoriston*>, l'inaccompli <*atelès*>. Or l'interprétation paraît marquée par ce défaut des limites : par la pluralité de ses domaines – la philologie pour la lecture des textes, l'art pour la performance d'une œuvre, le droit pour l'application d'une loi au cas singulier, la traduction d'une langue dans une autre, ou l'attribution de représentations et de croyances à autrui (cf. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*) –, de ses objets possibles (geste, rêve, comportement, œuvre d'art, histoire ...), de ses niveaux d'application (pour un texte : l'œuvre, la phrase, le mot) ; par les effets de subjectivité qu'elle induit et qui laissent penser qu'il y a autant d'interprétations que d'interprètes ; ou enfin par le caractère illimité de son procès. L'interprétation recouvre ainsi la valeur grecque de l'infini qu'Aristote définissait comme ce en dehors de quoi il y a toujours et encore quelque chose – en l'espèce à dire, à traduire ou à commenter. L'interprétation, à la fois sans forme et sans fin, s'oppose aux exigences principielles du savoir.

C'est pourquoi la question de savoir s'il y a des limites à l'interprétation est loin d'être négligeable. Elle concerne sa nature, sa fonction ou son statut épistémologiques et, plus fondamentalement, les rapports entre le sens et la vérité. Limiter l'interprétation, c'est d'abord en fixer le concept. Doit-on distinguer compréhension et interprétation ou bien admettre, au contraire, qu'il y a interprétation pour toute compréhension ? Définir l'interprétation revient ici à déterminer le contexte de son actualisation. Elle intervient pour relayer une compréhension empêchée, inadéquate, partielle, pour dissiper l'obscurité ou l'ambiguïté du langage, résoudre les contradictions d'un texte (ou entre des textes) ou pour abolir la distance temporelle qui l'a rendu inintelligible au sujet contemporain. Elle est nécessaire pour toute expression complexe où « un autre sens tout à la fois se donne et se cache dans un sens immédiat ». Autrement dit, l'interprétation est soutenue par la volonté de comprendre. Mais les conditions de l'interprétation sont-elles limitées ou bien universelles ? Le sens n'ouvre-t-il pas par lui-même la différence et le détour d'un commentaire infini, irréductible à toute appropriation subjective ? Autrement dit, l'interprétation est-elle limitée à certaines configurations de signes ou s'étend-elle à tout le sens possible par le langage ?

Sans doute l'expression « limites de l'interprétation » s'entend-elle de deux manières. On peut envisager la limitation de l'interprétation comme un problème pratique. De fait, quand bien même on répète que le sens d'un texte est inépuisable, nous nous arrêtons toujours « quelque part ». Il s'agit alors de savoir ce qui motive cet arrêt et si l'interprétation est satisfaisante.

C'est vers cette manière de traiter les limites de l'interprétation que s'est orienté U. Eco, subordonnant les droits du lecteur (*intentio lectoris*) aux droits du texte (*intentio operis*). S'« il est difficile de savoir si une interprétation donnée est bonne, il est en revanche plus facile de reconnaître les mauvaises » (*Ibid.*, p. 384), ce qui revient à souligner que même s'il n'y a pas de vrai sens d'un texte, selon le mot de Mallarmé, du moins un texte ne peut pas tolérer n'importe quel sens. Mais l'enjeu de notre question est bien davantage théorique, concernant l'interprétation prise dans sa généralité. Le problème est alors strictement critique : l'interprétation possède-t-elle des limites constitutives, c'est-à-dire peut-on fonder le pouvoir d'interpréter (cf. Yvan Elissalde, *Critique de l'interprétation*) ? Ainsi, s'il s'avère que l'interprétation éloigne à jamais l'esprit de la possession de la vérité, n'est-on pas justifié à la récuser comme un faux savoir au profit de l'idéal logique de l'univocité des signes ? Mais la raison peut-elle renoncer à la dimension interprétative du langage sans renoncer à toutes ses compétences ? L'avènement de l'herméneutique, précédé par le travail d'exégèse des textes sacrés, pourrait alors apparaître comme le complément de tout rationalisme. A moins que la « science » herméneutique ne manque radicalement l'originalité de l'interprétation en limitant par avance son universalité originairement inscrite dans la vie, l'existence humaine ou le langage.

C'est une question débattue de savoir si l'on doit encore se laisser guider par la figure mythique d'Hermès pour analyser le phénomène de l'interprétation. Mais s'il peut encore prétendre rester « le dieu tutélaire des théoriciens contemporains de l'herméneutique » (J. Greisch, *Le cogito herméneutique*, p. 154), c'est certainement en raison de la résistance qu'il oppose au pouvoir de la limite. Dieu des interprètes et des diplomates, des carrefours et des chemins, présidant aux échanges avec ce qui est étranger, il ne se laisse assigner aucune forme. Hermès déjoue sans cesse les principes logiques de la science, d'identité, de contradiction, du tiers exclu, et le *modus ponens*. Ami des hommes en éternel rôdeur, passeur et passe-murailles (cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 157-158), il déploie l'image d'un monde contingent, réversible, instable, complexe et foisonnant, fortuit et inattendu, qui ignore le tracé des frontières (*limes*). Le nomadisme de la communication met au défi la volonté ordonnatrice du *logos*. Le sens propre, dont la valeur se rattache à Hestia, la déesse du foyer et des biens domestiques, est inévitablement troublé dès qu'il est contraint à se transmettre et à s'échanger, parce qu'il doit consentir à s'ouvrir sur l'autre et l'ailleurs. L'interprétation est infinie parce que son principe est dans le passage, le mélange et l'épreuve de l'altérité. L'atopie fait son infinité.

On traduira autrement cette hypothèse, d'une simple formule : « interpréter plus, c'est comprendre moins ». A chaque fois que l'interprétation est requise, par exemple dans le domaine des textes, il en résulte une confusion de l'intelligence, la querelle des esprits, et le déchaînement de passions haineuses si la foi s'en mêle (cf. Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch. 7, p. 137). Le texte est sans doute l'espace où l'esprit atteste sa liberté. Par l'interprétation, il affirme son autorité, prolongeant légitimement son pouvoir d'inventer par celui de commenter. L'illimitation de l'interprétation se déduit ainsi de la liberté de l'esprit, de sorte que vouloir limiter

L'interprétation c'est attenter à la liberté herméneutique et donc nier les droits souverains de l'esprit. Mais, la liberté herméneutique est ambivalente. La mobilité du discours défait le savoir : l'esprit « ne fait que fureter et quêter, et va sans cesse tournoyant, bâtissant et s'empêtrant en sa besogne, comme nos vers à soie, et s'y étouffe » (Montaigne, *Essais*, ch. 13). Vaine liberté donc que la liberté herméneutique où l'esprit ne cesse de s'obscurcir. Chaque lecteur éclairé ambitionne de mieux comprendre le texte, et même de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris. Pourtant, l'intelligence, brillant aux dépens d'autrui, surtout soucieuse d'innover, ne progresse guère tandis qu'augmente la somme des sommes. L'interprétation ajoute son commentaire à la suite des autres et, loin de permettre à la pensée de se reposer sur une vérité acquise, suscite bientôt le supplément d'une autre glose interprétant l'interprétation *ad infinitum*. « Qui ne dirait que les gloses augmentent les doutes et l'ignorance, puisqu'il ne se voit aucun livre, soit humain, soit divin, auquel le monde ne s'embesogne, duquel l'interprétation fasse tarir la difficulté ? Le centième commentaire le renvoie à son suivant, plus épineux et plus scabreux que le premier ne l'avait trouvé (...) Trouvons-nous pourtant quelque fin au besoin d'interpréter ? S'y voit-il quelque progrès et avancement vers la tranquillité ? (...) Au rebours nous obscurcissions et ensevelissons l'intelligence » (*ibid.*). Toute la vertu de l'interprétation paraît donc négative : travaillant à augmenter l'ignorance, elle se laisserait définir comme l'art de ne plus comprendre (cf. Y. Elissalde, *op. cit.*, p. 122).

C'est bien l'expérience faite de ce « mauvais infini » de l'interprétation qui sous-tend, tout à l'opposé de la conclusion sceptique qu'en tire Montaigne, le projet d'une réduction de la signification au calcul logique sur les signes, et donc de l'équivocité propre au langage naturel. La confusion grandit avec l'interprétation. Mais l'interprétation n'est nécessaire que parce que le langage ordinaire est équivoque. C'est pourquoi, pour fonder le discours en vérité, on doit renoncer à l'interprétation. Au lieu d'ouvrir la signification (sens univoque) sur le sens (signification équivoque) et faire ainsi le jeu de l'interprétation, il faut limiter la signification à l'énoncé susceptible d'être vrai ou faux, et donc s'imposer comme principe l'univocité des signes.

En un sens, c'est bien Aristote, auquel la tradition rapporte le premier traité sur l'interprétation, qui inaugure cette subordination de l'interprétation à la logique. On aurait sans doute du mal à trouver dans le *Peri hermeneias*, un traité sur l'art d'interpréter. Tout au plus lit-on que « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix » (1, 16a3-5). Pourtant si ce n'est pas sans raison que les éditeurs, d'origine non-aristotélicienne, ont donné ce titre au traité, c'est parce que le philosophe développe ce que Ricœur nomme une « interprétation objective », concentrée sur l'acte du langage lui-même. Ici l'interprétation se confond avec la signification ou la symbolisation. « L'interprétation est interprétation par le langage avant d'être interprétation sur le langage » (Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 157). Interpréter c'est signifier ou symboliser les choses par le langage. « Est interprétation tout son émis par la voix et doté de signification – toute *phônè semantikè*, toute *vox significativa*. En ce sens le nom est déjà par lui-même interprétation et le verbe aussi, puisque nous y énonçons quelque chose » (Ricœur, *De*

*l'interprétation* p. 31). Mais la signification n'est complète que lorsque le langage dépasse la simple énonciation dans la phrase. Plus précisément, parce que tout énoncé signifiant et complexe n'est pas susceptible d'être vrai ou faux, il ne faut retenir dans l'analyse de la signification que le discours déclaratif <*logos apophantikos*> qui énonce quelque chose de quelque chose (sur le mode de l'affirmation ou de la négation) et qui, pour Aristote, a nécessairement la forme propositionnelle sujet-copule-prédicat (cf. ch. 4). Ainsi toute autre forme de discours, vraisemblable et persuasif (rhétorique), mimétique et fictif (poésie), est abandonnée au profit de la logique. Comme l'écrit encore Ricœur : « *L'Hermenêneia*, au sens complet, c'est la signification de la phrase. Mais au sens fort, celui du logicien, c'est la phrase susceptible du vrai et du faux ; c'est-à-dire la proposition déclarative ; le logicien abandonne à la rhétorique et à la poétique les autres genres du discours et ne retient que le discours déclaratif dont la forme première est l'affirmation qui « dit quelque chose de quelque chose » » (*ibid.*). L'interprétation (ou la signification) précède la vérité, mais c'est la vérité qui en fixe l'idéal. Seul le *logos apophantikos* actualise l'essence de la signification, c'est-à-dire l'essence du langage, dont la fin n'est pas seulement de signifier les choses mais, comme dit Pierre Aubenque, de « tenter de ressaisir les choses elles-mêmes dans leur liaison réciproque et par là dans leur existence » (*Le problème de l'être*, p. 111).

Mais si dire vrai, c'est séparer ou unir dans le discours ce qui est séparé ou uni dans la réalité (cf. *Métaphysique*,  $\theta$  10, 1051b3), il faut régler le langage sur l'être, et ainsi, reconnaître dans l'univocité le principe de la signification. Sans doute est-il inévitable que plusieurs choses soient signifiées par un seul et même nom. Cette équivocité, qu'Aristote appelle homonymie n'est pas un accident du langage. Mais il y en a une autre plus redoutable qui nie le langage dans sa possibilité fondamentale :

« Si l'on ne posait pas de limites et qu'on prétendît qu'un même mot signifiât une infinité de choses, il est évident qu'il n'y aurait plus de raisonnement (*logos*). En effet ne pas signifier une chose une, c'est ne rien signifier du tout, 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 penser si on ne pense pas une chose unique » (*Metaphysique*,  $\Gamma$  4, 1006b5-10).

Si donc, d'une certaine façon, la sémantique est la condition de la logique, si la signification précède la vérité, d'un autre côté, il faut reconnaître dans l'exigence d'univocité de la signification la valeur inconditionnelle du principe de contradiction : un signe ne signifie rien s'il peut vouloir dire ceci et cela, être pris en même temps dans des sens différents, car il ne peut alors rien signifier de vrai. En outre, si le discours présupposait « l'interprétation » de tous les sens possibles d'un terme, non seulement aucun raisonnement ne pourrait être construit mais encore le discours n'aurait jamais commencé à signifier, et l'on retrouverait, appliqué au langage le paradoxe de Zénon sur l'impossibilité du mouvement. L'équivocité est le fait du langage, mais l'univocité le principe du discours. Et c'est seulement armée de signes univoques, que l'âme peut lutter contre la sophistique (cf. *Topiques*, I, 18, 108a18) et développer la science par l'enchaînement démonstratif des propositions. Mais cette exigence logique du discours procède de l'intention même de signification, c'est-à-dire de la recherche de la compréhension mutuelle.

Mais d'où vient que les hommes s'entendent par le langage, c'est-à-dire qu'est-ce qui fonde la communication et vers quoi convergent les intentions de signification ? « Ce lieu, précise Aubenque, c'est ce que le livre G de la *Métaphysique* appelle l'être <to einai> ou l'essence <hè ousia>. Si les hommes communiquent, ils communiquent dans l'être. Quelles que soient sa nature profonde, son essence, l'être est d'abord supposé par le philosophe comme l'horizon objectif de la communication. En ce sens, tout langage, non en tant que tel, mais dans la mesure où il est compris par l'autre, est déjà une ontologie » (*op. cit.*, p. 131).

Mais la philosophie peut-elle fonder cette exigence ontologique du langage ? L'équivocité n'est-elle pas invincible si, comme Aristote le répète si souvent, « l'être se dit en plusieurs sens », c'est-à-dire se prend en plusieurs acceptions ? Sans doute, l'équivocité est-elle limitée : la pluralité des significations de l'être, quoique « rhapsodique » (Kant), ne se prête pas à une interprétation infinie : les sens de l'être constituent les catégories de la prédication. En outre, parmi les sens de l'être, l'*ousia* (substance) est désignée comme le sens fondamental. Pour autant, la pluralité demeure irréductible à l'être, c'est-à-dire au fondement même du langage. Parler d'analogie de l'être, comme le fera la philosophie scolastique, ne parvient pas davantage à déterminer le foyer unitaire de la signification. C'est en quelque sorte l'être qui requiert du langage la dimension interprétative. Ou alors, si l'on recherche plutôt la fondation logique du discours, il convient de renoncer au projet ontologique de la philosophie, dénonçant dans la notion d'être la source des plus graves confusions. Hobbes expliquait déjà que le sens de l'être est fonctionnel (copule) et qu'on pourrait facilement, et sans doute heureusement, le remplacer par un autre signe tout à fait arbitraire (cf. *Léviathan*, ch. XLVI, p. 684-685). On peut certes dépenser un luxe d'interprétation sur les énoncés métaphysiques ou ontologiques (« le néant néantise... »). Mais on doit savoir que, passés au fil du rasoir logique, ils ne veulent rien dire. L'équivocité est toujours l'indice d'un usage confus de la grammaire logique du langage et donc du non-sens. Ce qu'on ne peut qu'interpréter, il faut le taire.

Mais suffit-il de renoncer à l'ontologie, pour réduire la part de l'interprétation dans la production du sens ? Le langage n'est-il pas la médiation universelle de toute signification ? Et si, comme l'herméneutique philosophique le souligne, le sens s'est toujours déjà objectivé et déposé dans des œuvres, des textes, si la culture est elle-même assimilable à une forme symbolique, le savoir peut-il se dispenser de recourir à l'interprétation ? L'idée d'un entendement pur, ou d'un *cogito* transparent à lui-même, in affecté par l'épaisseur du langage, cherchant à se fonder dans la lumière de l'évidence, contre la tradition de la culture (cf. Descartes), ou se donnant comme langage un système purement formel, n'est-elle pas une possibilité illusoire ou conditionnée ? Mais, inversement si l'on ne se résout pas à faire disparaître le problème de l'interprétation en niant tout simplement la dimension herméneutique du langage et des œuvres de culture, comment en juger la valeur et même la prétention de vérité ? Comment trouver un équilibre entre le refus de l'interprétation au nom de la vérité et l'acceptation de son illimitation au nom du sens ? Tout l'enjeu d'un rationalisme herméneutique est de montrer que l'illimitation de l'interprétation trahit le défaut d'herméneutique.

Le problème d'une méthode herméneutique est apparu en relation avec l'exégèse des textes sacrés. Le Moyen-Age, dans l'Occident chrétien notamment, se présente comme un âge herméneutique majeur. Toute la pensée et toute la vie sont modelées par l'autorité d'un livre, ce qui a suscité la réflexion sur l'art et les limites de l'interprétation. Au cours de cette longue période, l'Écriture sainte <*sacra pagina*> devient un livre, ce qui conduit à la traiter comme un objet d'étude. Aussi le texte biblique n'est-il jamais nu, mais accompagné de textes qui le présentent, le commentent, l'ordonnent (prologues, sommaires, lexiques, tables) comme dans la Bible glosée (marginale et interlinéaire) qui se diffuse largement à partir du XII<sup>ème</sup> siècle.

Naturellement, pour l'exégèse médiévale, l'Écriture est dépositaire de la parole de Dieu. L'homme est l'auteur du livre, mais Dieu l'auteur du sens : « Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice » dit Paul (2, Tm 3, 16). A ce titre, le message est riche d'un sens infini. Saint Jérôme compare les « *mira profunditas* » de l'Écriture à une forêt inexploitable (« *infinita sensuum silva* »). Ainsi l'exégèse biblique découvre le premier paradoxe herméneutique, que la poétique contemporaine retrouve autrement sous la forme de la tension entre le texte et l'intertextualité : la Bible est un corpus fermé et en même temps évolutif. Le sens est à la fois achevé et infini. Mieux, le commentaire infini du sens suppose la fermeture du corpus à interpréter, c'est-à-dire l'établissement d'un canon (cf. Décret de Damase au concile de Rome en 382). Si la Bible constitue un corpus fermé, constitué d'un nombre fini de livres, si donc la révélation est historiquement achevée, alors l'interprétation peut se donner comme règle herméneutique l'exégèse interne : l'Écriture s'explique par elle-même ou à partir d'elle-même. Non seulement il y a une correspondance entre l'Ancien et le Nouveau Testament, mais encore entre tous les livres. Il s'agit donc d'exploiter systématiquement tous les cas d'intertextualité.

Mais, en même temps, si l'Écriture est inspirée, véhiculant un message transcendant, un travail d'interprétation s'avère indispensable pour comprendre le sens de ce que Dieu révèle, ce qui suppose à la fois une distance et une parenté entre le langage divin et le langage humain. Comme le dit « un adage talmudique ... souvent utilisé en exégèse juive : « les mots de la Bible (sont) *comme* le langage des hommes » » (G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, p. 45). Et c'est cette proximité dans l'écart même qui rend possible et nécessaire la réappropriation du sens par chaque fidèle de chaque nouvelle génération, c'est-à-dire qui ouvre le commentaire à l'interprétation infinie <*lectio infinitas*> et à une réflexion sur la traduction du langage divin dans le langage humain, sur le transfert entre le sens éternel du langage biblique et le contexte historique de sa réception. Autrement dit, le langage biblique déborde les limites du langage humain en s'ouvrant à une pluralité de lectures. L'exégèse juive parle des « soixante-dix visages de la Torah », tandis que l'exégèse chrétienne des Pères, soucieux de ne pas perdre la moindre signification d'un verset (« la sainte Écriture est une mer qui possède des sens profonds » dit Ambroise), est conduite à une sorte d'« exégèse par accumulation » où « ceux qui savent distinguer dans l'Écriture sainte des sens multiples sont comblés de délices » (Grégoire le Grand, cité par Dahan, *op. cit.*, p. 56).

Toutefois, si l'interprétation de la Bible s'ouvre à une lecture historiquement infinie qui l'augmente – l'Écriture « croît avec ses lecteurs » dit Grégoire le Grand –, elle ne peut pour autant être abandonnée à l'arbitraire interprétatif. L'interprétation est sans fin mais ne peut être sans limites. Il convient ainsi de ramener le sens à un nombre fini de significations. C'est ce que tente la doctrine du quadruple sens (littéral, allégorique, moral, eschatologique) qui se développe au Moyen-Âge. Le sens littéral est premier, même si c'est le sens spirituel sous ses trois formes qui est, pour l'« exégèse confessante » (Ricœur), l'essentiel. En effet, l'interprétation ne peut faire l'économie du sens littéral, qui regroupe déjà un champ complexe de significations et engage plusieurs dimensions d'interprétation renvoyant aux arts du *trivium* (linguistique, rhétorique, et même dialectique) : « le sens littéral comprend « la *littera* au sens strict, l'analyse textuelle ; le *sensus*, étude du contexte historique et archéologique ; la *sententia*, approche philosophique et théologique » (cf. Dahan, *op. cit.*, p. 240). Le littéral est si déterminant qu'on peut se demander, s'il est raisonnable d'en admettre d'autres, qui risquent de réintroduire l'équivocité là où c'est le moins admissible et de rendre impossible le raisonnement théologique :

« Une multiplicité de sens pour un seul passage engendre la confusion, prête à l'erreur et rend l'argumentation fragile. C'est pourquoi une argumentation véritable ne procède pas de propositions aux sens multiples ; bien plus, cela occasionne certains sophismes. Or, l'Écriture sainte doit être apte à nous montrer la vérité sans prêter occasion à l'erreur ; elle ne peut donc nous offrir, sous une seule lettre, une pluralité de sens » (Thomas d'Aquin *Somme théologique*, Ia, q. 1, a. 10, p. 162).

Pluraliser le sens à l'Écriture, c'est risquer de « babeliser » le langage divin. On peut craindre de sombrer dans l'abîme de la polysémie infinie – même si l'infinité du travail herméneutique est à l'image de l'infinité de Dieu lui-même (Jean Scot Erigène). Il faut éviter ainsi de tomber dans l'excès d'une exégèse quasi-caballistique ou dans la réduction trop humaine du langage divin. Il s'agit, un peu comme dans la dialectique du propre et de l'étranger, figurée par le couple Hestia-Hermès, de trouver la bonne distance entre l'univocité et l'équivocité infinie, c'est-à-dire de définir comme nécessaire une pluralité articulée et cohérente de sens. Une formule attribuée à Augustin de Dacie résume ainsi cette doctrine qui s'impose comme « canonique » à partir du XIII<sup>e</sup> siècle :

« La lettre enseigne l'histoire, l'allégorie ce qui est à croire, le sens moral ce qu'on doit faire, le sens anagogique ce vers quoi on doit tendre ».

Interpréter le sens littéral c'est dégager le sens historique, c'est-à-dire les faits dont parle le texte ; l'allégorie introduit à un autre langage du texte et désigne, loin du sens rhétorique et tropologique ordinaire, « la prophétie inscrite dans les faits eux-mêmes » (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, p. 493) ; l'exégèse morale enseigne ce que l'on doit faire et contient, à sa façon, ce moment d'application reconnue par l'herméneutique contemporaine comme constitutif de l'interprétation ; enfin le sens anagogique élève le sens vers l'horizon eschatologique de l'Écriture, associant le sens et la fin ultime. Paradoxalement « la pleine intelligence des Écritures est la suppression des

Écritures comme telles » (*ibid.*, p. 635). L'interprétation tend vers la connaissance mystique comme vers sa limite.

Mais évidemment, le commentaire quadripartite ne peut être systématique. Le déséquilibre est récurrent, soit en faveur du sens littéral pour la plupart des exégètes des XII-XIV<sup>e</sup> siècle – ce qui redonne à l'opposition traditionnelle entre la lettre et l'esprit la priorité – soit en multipliant les distinctions de niveaux de sens et donc en pluralisant l'interprétation. C'est que le passage au sens spirituel constitue un véritable « saut herméneutique. Et sauf à s'illusionner sur sa puissance, le langage humain ne peut prétendre redire une parole divine en codifiant son sens dans une méthode. Aussi peut-on juger cette théorie artificielle, arbitraire et, dans tous les cas, impropre à préserver l'unité du message divin et donc à se prémunir contre le « conflit des interprétations » nourri par les « préjugés des théologiens » (Spinoza, *op.cit.*, p. 138). C'est pourquoi le véritable rationalisme herméneutique consiste à poser rigoureusement comme principe que l'Écriture s'explique par elle-même, quitte à dissocier « le sens d'un discours » et « la vérité des choses » (*ibid.*, p. 140). Interpréter un texte, c'est bien chercher à en comprendre le sens, mais en renonçant à l'idée qu'il exprime, de manière symbolique, allégorique ou sous tout autre mode, une vérité inaccessible à la raison naturelle sur l'essence de Dieu, sur le salut (cf. p. 153). Cette position de Spinoza met directement en question le statut du texte sacré. Il faut lire l'Écriture comme la nature, en position d'observateur, afin d'éviter de sombrer, comme l'exégèse traditionnelle (rabbinique ou autre), dans un délire interprétatif. Le principe de l'herméneutique rationaliste (« la connaissance de l'Écriture doit se tirer d'elle seule », p. 140) rappelle le *Sola scriptura* luthérien mais se démarque de toute controverse confessionnelle, en soumettant exclusivement l'interprétation à la « règle universelle » de « l'enquête historique », laquelle comporte la connaissance de la langue de la Bible, la mise en ordre des livres autour d'énoncés et de « chefs principaux » (*ibid.*), la connaissance de la vie, des mœurs, du but des auteurs de chaque livre (cf. p. 142), l'époque de composition et leurs destinataires.

Mais, au-delà de l'engagement du rationalisme contre la croyance en la révélation, contre une herméneutique de l'Écriture multipliant les interprétations pour dégager le sens des vérités surnaturelles, contre donc la constitution d'une autorité « en matière de religion » (p. 158) fatale à la science et à la liberté, n'est-ce pas la compréhension de toute espèce de texte qui demande à être assurée dans une méthode d'interprétation ? L'interprétation doit être reconnue comme dépassant le cadre de l'opposition des textes sacrés et des textes profanes, ce qui n'est possible que si l'herméneutique devient générale et même scientifique. La généralité d'une méthode herméneutique fonde l'interprétation, c'est-à-dire libère son essence en limitant son mauvais infini.

Le projet est ici d'affranchir l'interprétation de sa seule application aux passages obscurs pour être rattachée au phénomène universel de la compréhension. Il s'agit de s'engager, à la suite du geste kantien, dans une réflexion critique sur les conditions transcendantales de l'interprétation et tenter, par là, de fonder épistémologiquement les différentes disciplines interprétatives. La limitation de l'herméneutique est liée à l'état de dispersion de l'interprétation dans des pratiques séparées (philologie, exégèse, jurisprudence ...), de sorte qu'il est urgent d'inventer une théorie générale et cohé-

rente de l'art d'interpréter, parce que c'est faute d'une herméneutique générale que l'interprétation est sans limites :

« L'herméneutique en tant qu'art de comprendre n'existe pas encore sous forme générale ; seules existent plusieurs herméneutiques spéciales » (Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 113).

L'herméneutique naissante trouve l'équivalent de sa « rupture épistémologique » en renonçant au présupposé dogmatique du texte qui fait autorité – et même, au-delà, au privilège du texte sur la parole. « Les livres saints sont-ils en tant que tels, dans une autre situation que les livres profanes ? » (*ibid.*, p. 32). D'ailleurs « on ne sait qu'ils sont saints que parce qu'on les a compris », de telle sorte que la compréhension, parce qu'elle est pré-requise à tout jugement, précède le partage des textes et les spécialisations interprétatives. L'interprétation ne doit plus être affectée par la contingence de la compréhension impliquée dans le rapport à un texte particulier, mais articulée à l'acte même de la compréhension saisi dans toute sa radicalité. Comme l'écrit Ricœur :

« c'est dans un climat kantien qu'a pu être formé le projet de rapporter les règles d'interprétation, non à la diversité des textes, mais à l'opération centrale qui unifie le divers de l'interprétation » (*Du texte à l'action*, p. 78).

Cette priorité de l'acte de comprendre procède du rapport constitutif de la pensée au langage : toute compréhension s'opère à partir du langage et en lui, c'est-à-dire que tout acte de compréhension est « une continuation de la compréhension de la langue » (Schleiermacher, *op. cit.*, p. 67). Ainsi « nous pratiquons l'interprétation ... depuis l'enfance » (*ibid.*, p. 74). Plus radicalement encore, l'apprentissage de la langue peut passer pour le modèle de l'activité herméneutique : « Tout enfant n'accède à la signification des mots que par l'herméneutique » (*ibid.*, p. 24). Autrement dit l'universalité de l'interprétation procède de la corrélation de la compréhension et du langage, la compréhension (du discours à la pensée) étant l'acte inversé de la production du langage (de la pensée au discours) et, de ce fait, ne résulte pas de l'obscurité de certains textes, mais plus fondamentalement de la mécompréhension qui préside à tout échange de paroles. Ou encore, l'acte herméneutique est engagé *a priori* dans la volonté de comprendre un discours malgré et par la non-compréhension :

« partout où dans l'expression des pensées à travers le discours, il y a pour quelqu'un qui perçoit quelque chose d'étranger, il y a une tâche qu'il ne peut résoudre qu'à l'aide de notre théorie » (*ibid.*, p. 61).

Il y a interprétation chaque fois qu'il y a compréhension, c'est-à-dire transformation de la « chose étrangère » en « chose propre » (*ibid.*, p. 162). Ici l'obstacle à la compréhension tient à l'écart intersubjectif et à l'opacité d'autrui. C'est pourquoi l'interprétation est finalement toujours affectée d'infini, soit parce que, sous le versant de ce que Schleiermacher appelle « l'interprétation grammaticale », le travail de détermination des pensées et des discours à partir de la langue est une tâche inachevable – l'unité de la signification reste relative puisque la connaissance de tous les usages d'un mot

est impossible ; soit parce que, sous le versant de l'interprétation dite « technique », la compréhension se mesure au style individuel d'une expression, variable à l'infini, qui en appelle alors à une méthode d'« intuition immédiate » ou « divinatoire » « dans laquelle, en se transformant pour ainsi dire soi-même en l'autre, on cherche à saisir immédiatement l'individuel » (*ibid.*, p. 150).

Mais l'infini s'approfondit encore si l'universalisation de l'interprétation grandit aux proportions de l'histoire. La réalité historique n'est-elle pas comme une sorte d'*Urtext* qui, au-delà du langage lui-même, ou plutôt creusant dans la langue l'écart irréductible de la mécompréhension, englobe tous les actes de signification ? L'historien n'est-il pas l'herméneute par excellence, de telle sorte que c'est dans le cadre d'une « critique de la raison historique » que l'herméneutique peut espérer établir une science de l'interprétation et fonder l'ensemble des sciences de l'esprit <*Geisteswissenschaften*> ?

L'herméneutique se réoriente ainsi, avec Dilthey, vers le projet de penser l'histoire universelle et de fournir aux sciences de l'esprit la méthode et les principes face aux sciences de la nature, et par là-même d'éviter de succomber au positivisme et au naturalisme. L'homme s'explique par l'histoire mais l'histoire ne s'explique <*Erklären*> pas comme la nature. Parce que ce dont l'histoire traite, et avec elle les autres sciences de l'esprit, est constitué par les objectivations de la vie, la méthode requise est nécessairement descriptive et compréhensive <*Verstehen*>. Sans doute ne faut-il pas opposer radicalement « expliquer » et « comprendre ». Mais c'est bien spécifiquement dans la compréhension que les sciences de l'esprit tiennent leur méthode propre parce qu'elle est un phénomène bien fondé dans la vie.

« C'est par le processus de la compréhension que la vie est éclairée sur elle-même dans ses profondeurs, et d'autre part nous ne nous comprenons nous-mêmes et nous ne comprenons d'autres êtres que dans la mesure où nous transférons le contenu de notre vie dans toute forme d'expression d'une vie, qu'elle soit nôtre ou étrangère à nous. Ainsi l'ensemble de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension est-il partout la méthode spécifique par laquelle l'humanité existe pour nous en tant qu'objet des sciences de l'esprit. Celles-ci sont donc fondées dans cette interdépendance de la vie, de l'expression et de la compréhension. (...) Par suite, une science n'appartient aux sciences de l'esprit que si son objet nous est accessible par la méthode qui est fondée dans l'articulation de la vie, de l'expression et de la compréhension » (*L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 38).

C'est dans les sciences de l'esprit que le monde historique s'édifie, par l'interprétation de l'interdépendance entre la vie, l'expression et la compréhension. Ainsi si la nature nous est étrangère, si les phénomènes reçoivent une cohérence « à travers une liaison de concepts abstraits », en revanche « dans le monde de l'esprit, la cohérence est vécue et comprise d'après ce vécu » (*ibid.*, p. 73). Rien de ce qui est humain n'est étranger à la compréhension parce que rien n'y est étranger au vécu. Etant par principe accessible à la compréhension, l'objectivation de la vie ou de l'esprit n'a pas l'extériorité de l'objet physique.

« Chaque extériorisation particulière de la vie représente, dans le domaine de cet esprit objectif, une dimension de communauté. (...) Dans le monde de l'histoire et de la compréhension, nous sommes partout chez nous, nous comprenons le sens et la signification de tout ce qui en fait partie, nous sommes nous-mêmes imbriqués dans ces dimensions de communauté » (*ibid.*, p. 100).

Mais l'herméneutique des sciences de l'esprit réussit-elle à limiter l'interprétation ? Dans une certaine mesure, elles échappent à l'infinité, puisque la connaissance consiste pour elles à saisir l'unité de sens d'un poème, d'une institution, d'une époque, à dégager l'esprit qui fait sens en eux, à faire émerger une vie de l'hétérogénéité et de la multiplicité des faits. De ce point de vue, elles sont favorisées par rapport aux sciences de la nature qui se trouvent confrontées, dans leur démarche explicative, au problème de l'infinité des séries causales. Mais c'est au prix de qu'il est convenu d'appeler le « cercle herméneutique » (*ibid.*, p. 105). En effet, dans la communauté de sens, scellée par la réciprocité de l'expression et de la compréhension de la vie, la connaissance historique se développe de manière circulaire. C'est même un triple cercle qui s'y trouve à l'œuvre. Premier cercle : la connaissance de l'expérience vécue ne s'accomplit que « par l'interprétation des objectivations de la vie », ce qui « n'est possible qu'à partir des profondeurs subjectives de l'expérience vécue. Deuxième cercle : les sciences de l'esprit sont compréhensives, autrement dit elles ne cherchent pas à établir des lois générales mais à appréhender la réalité historique dans ce qu'elle a de singulier. Or la compréhension du singulier suppose la comparaison avec d'autres réalités du même genre, c'est-à-dire la présence en lui du savoir général, savoir général qui présuppose à nouveau la compréhension. « Enfin, la compréhension d'une partie du cours de l'histoire n'atteint sa perfection que grâce à la relation de la partie au tout, et la vision historico-universelle de la totalité présuppose la compréhension des parties qui y sont réunies » (*ibid.*). L'interprétation possède une puissance d'achèvement à l'égard de l'explication causale en histoire. Mais en même temps le « cercle herméneutique », en privant la vérité d'un commencement et d'une fin, voue cette connaissance à l'infini. La compréhension de soi par l'objectivation de la vie et de l'objectivation de la vie par le vécu propre est indéfinie : aucune objectivation n'épuise l'expression de la vie de même qu'aucune interprétation des objectivations de la vie n'épuise le sens de notre vie. C'est pourquoi on peut généraliser à l'interprétation elle-même ce que Dilthey écrit à propos de l'herméneutique de Schleiermacher : « on voit que l'exégèse ne peut jamais remplir sa tâche que jusqu'à un certain point. Toute compréhension reste donc relative et toujours imparfaite » (*Le monde de l'esprit*, I, p. 332). Et puisque le présent par rapport auquel la compréhension est orientée ne cesse de changer, concluons que « la compréhension est une tâche infinie » (*ibid.*, p. 338).

Mais l'interprétation se laisse-t-elle réduire à une quelconque méthode ? Peut-on seulement parler de méthode quand la compréhension se déploie de manière circulaire ? L'idée de cercle herméneutique est moins la règle herméneutique par excellence, « selon laquelle le tout doit être compris à partir du particulier et le particulier à partir du tout » comme le rappelle Gadamer (« Du cercle de la compréhension », *La philosophie herméneutique*, p. 73), que ce qui interdit toute méthode d'interprétation. Sans doute

peut-on attribuer une valeur positive au cercle herméneutique, puisqu'il oblige à resituer la compréhension dans l'accord sur la chose, écartant la tentation de l'interprétation immédiate ou anarchique (« tout est possible ») et ainsi, par radicalisation et réflexion de l'anticipation première, à « redresser l'accord manquant ou perturbé » (*ibid.*, p. 74). Mais il n'en demeure pas moins que « la relation circulaire » propre à la compréhension du sens brise l'idéal déductif de la méthode, qui rattache la signification à l'enchaînement du vrai selon des raisons. Se laisser déterminer par la chose pour mieux réviser l'anticipation du sens et tenter d'établir son unité – « cette présupposition de la perfection » guide tout effort de compréhension (*ibid.*, p. 79) – présente peu de garantie pour la constitution d'une méthode objective et donc universelle de l'interprétation. La raison peut-elle seulement se satisfaire d'une discrimination entre les vrais et les faux préjugés (cf. p. 82) ? Finalement, même si l'herméneutique a rompu avec l'antique divination, l'interprétation dans sa justesse paraît plutôt procéder, d'un certain « tact », d'un sens du sens nécessairement subjectif, d'une affinité même avec le texte, l'auteur..., plutôt que de l'application stricte de règles formelles ? L'interprétation ne tient-elle pas de la virtuosité plus que de l'art <technê> et, à *a fortiori* de la science <epistémè>, et tous les interprètes ne sont-ils pas les descendants de Ion ? De même, la maxime : « comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même », si souvent répétée par Schleiermacher, ne constitue-t-elle pas plutôt le problème que le principe de l'interprétation ? « Mieux comprendre » renvoie certes à une démarche objective d'élucidation, de maîtrise conceptuelle des énoncés, mais qui n'écarte pas suffisamment l'idée d'une dimension psychologique de l'acte de comprendre, de telle sorte que la filiation de l'herméneutique avec une conception romantique de l'expression de l'individu ou du génie, l'emporte sur son tournant rationaliste ou méthodique. Si l'herméneutique appartient incontestablement à la « tradition scientifique des Temps modernes », si elle est enseignée au XVIII<sup>e</sup> siècle comme une partie de la logique, si elle « apparaît justement en même temps que le concept moderne de méthode et de science » (Gadamer, « Herméneutique classique et philosophique », *op.cit.*, p. 87), elle n'est toutefois pas parvenue à se constituer comme science.

Donc l'inflexion méthodologique de l'herméneutique échoue à limiter l'interprétation par sa fondation méthodique. Et davantage, par ce projet même, elle en restreint le phénomène. Aussi appartient-il à l'herméneutique philosophique d'affranchir l'interprétation de sa minorité technique <Kunstlehre>. Ou inversement, c'est en universalisant l'interprétation que l'herméneutique devient philosophique. Ainsi il faut abandonner comme vaine l'idée d'une science de l'interprétation. Cette irréductibilité de l'interprétation aux conditions du savoir objectif n'est pas la marque de son insuffisance mais l'attestation de son caractère originaire, universel et donc infini. La philosophie contemporaine – essentiellement sans doute la phénoménologie, et plus précisément ce qu'on peut appeler le « tournant » (Gadamer) ou la « greffe » (Ricœur) herméneutique de la phénoménologie – a conféré à l'interprétation une extension et une portée inédites. Pour fonder une « herméneutique générale », elle renonce à suivre les fondateurs de l'herméneutique vers une théorie normative des règles de l'interprétation (Schleiermacher, Dilthey), pour privilégier des dimensions plus larges, irréductibles à toute approche épistémologique. L'interprétation ne précède-t-

elle pas la constitution des discours, le partage des sciences : phénomène de la vie, structure *a priori* de l'existence humaine, ou condition de la production du sens dans le langage ?

Pour saisir l'interprétation dans sa dimension originelle, il faut rouvrir la vie humaine sur la vie universelle, et prendre contre la tradition philosophique, « le corps comme fil conducteur » (Nietzsche). Le primat de la conscience, qui procède d'une « mécompréhension <Misseverständnis> du corps », est ici subverti : le sens est ce qui échappe par nature au *cogito*. La conscience de soi n'a rien de primitif : elle ne s'est développée que « sous la pression du besoin de communiquer » (*Gai savoir*, § 354, p. 306), ce qui en fait non l'origine du sens mais la faculté qui le simplifie, le généralise, le « superficialise » (cf. p. 308). Et avec l'antériorité du corps, qui achemine à « l'essence la plus intime de l'être », c'est-à-dire la « volonté de puissance », c'est le fait premier de la pluralité qu'il faut reconnaître. Le corps, non le sujet, est l'instance interprétative, ou la volonté de puissance de la vie en lui, ce qui revient à pluraliser l'interprétation puisque le corps est lui-même un complexe de forces, de pulsions, d'âmes ou d'esprits qui luttent et collaborent ensemble, en deçà de toute unité de l'aperception. Le « perspectivisme » nietzschéen est le résultat de cette critique de la philosophie réflexive : la signification, plus profonde que l'idée de signe, est rendue au phénomène originelle de l'interprétation, c'est-à-dire à son illimitation. Un signe est moins à interpréter qu'il n'est une interprétation ayant imposé son « point de vue ». Ce n'est pas parce qu'il y a des signes qu'il y a interprétation, mais c'est parce qu'il y a interprétation qu'il y a des signes qui prescrivent l'interprétation. Ou encore le signe est une interprétation qui se dissimule comme telle, de sorte que l'herméneutique doit se faire soupçonneuse plutôt que bienveillante. Un signe n'est pas un simple signifiant, mais déjà le produit d'une interprétation. Interpréter n'est pas restaurer un sens lacunaire, mais déchiffrer sous le langage des signes, l'illusion ou le mensonge de la conscience (cf. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 42) qui occulte précisément l'infini de l'interprétation. « Notre nouvel infini », tel est le titre que donne Nietzsche, au célèbre § 374 du *Gai savoir*. Après l'infini cosmologique, le monde s'ouvre à l'infini herméneutique : il n'y a pas plus de centre de l'univers que de vérité absolue, c'est-à-dire sans relation à un point de vue interprétatif :

« le monde, pour nous, est redevenu infini, en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité de se prêter à une infinité d'interprétations » (*ibid.*, p. 350).

« Cette primauté de l'interprétation par rapport aux signes » est peut-être ce qu'il y a de commun et « de plus décisif dans l'herméneutique moderne » (G. Deleuze, « Nietzsche, Freud, Marx », *Nietzsche*, p. 190). Il n'y a pas de faits, rien que des interprétations. « Jusqu'où va le caractère perspectif de l'existence ? A-t-elle même un autre caractère ? » (*Gai savoir*, § 374, p. 350), nul ne peut le dire. S'il y a un infini interprétatif, celui-ci est peut-être paradoxalement fondé dans l'existence elle-même comme mouvement de la finitude. Ainsi c'est une même chose d'universaliser l'interprétation et d'affirmer le caractère originellement compréhensif de l'existence, ce qui revient pour l'herméneutique à adopter un tournant ontologique.

Ainsi Heidegger montre dans *Etre et temps* que l'interprétation est fondée dans le comprendre <Verstehen> qui constitue la seconde structure existentielle du *Dasein*. Le *Dasein* n'existe que pour autant qu'il est dans une compréhension de son être (et de l'être). Originellement, « comprendre » veut dire « s'y entendre » pour faire face à une situation, et, dans un sens plus radicalement ontologique, pouvoir-être plutôt que pouvoir-faire (sens ontique) : le *Dasein* est l'être qui ne se rapporte compréhensivement à son être que sur le mode du possible. Dès lors, l'interprétation <Auslegung>, qui ne désigne pas encore l'activité technique définie par l'herméneutique, consiste à déployer la compréhension, à s'appropriier compréhensivement la compréhension, pour elle-même en vue d'elle-même, c'est-à-dire les anticipations qui la gouvernent (cf. § 31). Elle consiste à voir quelque chose comme quelque chose. De ce point de vue, elle apparaît comme un phénomène secondaire. Et c'est cette secondarité qu'ignore la réduction herméneutique de l'interprétation à un art ou une méthode. Elle méconnaît l'originarité de la compréhension et, au lieu d'affirmer la dépendance ontologique de l'interprétation à l'égard de la compréhension, subordonne plutôt la compréhension à l'interprétation comme à sa perfection. Du même coup, elle manque la dimension universelle de l'interprétation contenue dans le phénomène de la compréhension. Finalement l'interprétation technique de l'herméneutique est éloignée comme de trois degrés du phénomène originnaire de la compréhension et du sens. L'interprétation n'est pas une activité réservée à un certain type d'objet, ou à un certain rapport à l'objet, mais une modalité inscrite et enveloppée dans le rapport originel de l'existence à elle-même, c'est-à-dire dans l'ouverture de l'homme au monde. Aussi faut-il réassigner le sens à une dimension aussi fondamentale que le comprendre existentiel lui-même, en-deçà de l'énoncé « apophantique ». Le langage n'est pas le lieu primitif de la signification et de la compréhension parce que le langage est une possibilité elle-même dérivée de l'existence. Ou plutôt ce n'est pas en le réduisant à la forme de l'énoncé, en objectivant le sens donc, que le langage peut articuler le sens, mais en ressaisissant sa possibilité à partir de l'existential de la compréhension. L'existence se meut depuis toujours dans l'élément du sens : exister et comprendre ne sont pas deux modalités distinctes, ou du moins exister c'est toujours déjà développer une compréhension de l'existence, d'elle-même comme projet, dans une familiarité avec la situation d'être au monde. Par rapport à l'appréhension compréhensive du monde ambiant (l'« à portée de main »), la technique herméneutique et le langage de la science représentent un appauvrissement du sens : l'idéal d'univocité de la connaissance désintéressée prive l'interprétation de la pluralité des modes de l'« en tant que » constitutive de la compréhension existentielle. L'herméneutique conserve bien sa priorité. Mais elle s'intéresse non à la science, aux faits du langage, mais à l'existence, à la facticité du *Dasein*, pour éclaircir les présupposés de la compréhension et détruire les préjugés qui interdisent le libre accès du *Dasein* au sens de son être. L'herméneutique est le fil conducteur de la philosophie (cf. *Etre et temps*, § 7, 38, p. 66) mais ce fil conducteur se détourne de la constitution d'une science de l'interprétation et reconduit plutôt celle-ci à son enracinement dans l'analytique de l'existence.

Mais peut-on faire du langage le lieu de l'obscurcissement de la compréhension et du sens authentique de l'existence ? Ou plutôt, le langage

n'est-il pas à la fois la dimension de toute compréhension et ce qui impose à celle-ci, contre l'idée d'une transparence de l'interprétation <*Durchsichtigkeit*>, une opacité irréductible ? Ou encore si la compréhension est un événement qui interpelle l'interprète, ne faut-il pas situer l'universalité de l'interprétation dans le phénomène du langage ?

L'interprétation a bien rapport à l'expérience de la vérité, mais la vérité dépasse le concept méthodique et objectif qu'en propose la science moderne. La vérité passe par la compréhension du sens qui est justement ce qui ne peut se laisser maîtriser : le sens appelle celui qui comprend, de plus loin que sa compréhension même. L'herméneutique ne peut donc saisir l'interprétation dans toute son ampleur qu'en se situant au niveau de cette facticité de la compréhension et en reconnaissant là le type de vérité au fondement de l'art, des sciences humaines et de la pratique ordinaire du dialogue. La compréhension se situe en amont des sciences, mais plutôt dans le langage que dans l'existence, dans la facticité de la compréhension que du *Dasein*. Comme le dit Gadamer : « L'être qui peut être compris est langage ». Etre, c'est comprendre le langage et par le langage. Ou comprendre c'est interpréter le langage autant qu'être interprété par lui. Dès lors, le cercle de la compréhension n'est rien d'autre que celui du langage.

« Tout accès au monde est médiatisé par le langage et, plus encore, le schéma langagier du monde est indépassable. (...) On comprend à partir de là l'importance croissante accordée à la notion d'interprétation. C'est un mot qui renvoie au rapport de médiation, à la fonction de médiation entre interlocuteurs parlant des langues différentes, c'est-à-dire donc au traducteur, et c'est à partir de là qu'il fut appliqué par transposition à l'explicitation de textes difficiles à comprendre. (...) Le donné n'est-il pas en vérité le résultat d'une interprétation ? C'est l'interprétation qui produit entre l'homme et le monde une médiation toujours inachevée, et dans cette mesure la seule véritable donnée immédiate est que nous comprenons quelque chose comme quelque chose. » (H. G. Gadamer, « Herméneutique et philosophie de l'art », *L'art de comprendre 2*, p. 204-205).

Mais alors c'est le langage lui-même qui, en tant que donné, dans son ouverture à la compréhension, semble vouer l'interprétation à une dérive infinie. Le cercle de la compréhension dessine le cercle même du langage, c'est-à-dire l'impossibilité d'échapper à la médiation infinie des signes. C'est pourquoi on peut être tenté d'en conclure que l'infini de l'interprétation n'est rien d'autre que la condition de la production de la signification par le langage. Ainsi Derrida, s'inspirant de la sémiotique de Peirce, qui définit le signe de manière triadique – « Un signe ou *representamen* » est quelque chose qui tient lieu de quelque chose pour quelqu'un, créant dans l'esprit de celui-ci un équivalent ou un signe plus développé qui est « l'interprétant du premier signe » (*Ecrits sur le signe*, p. 121) – expose une théorie de la *semiosis* illimitée. Il critique l'idée de signifié ultime, de clôture du sens, de « hors-texte », jusqu'au concept linguistique de « signe », encore marqué par le « logocentrisme » de la métaphysique.

« Peirce va très loin dans la direction de ce que nous avons appelé plus haut la dé-construction du signifié transcendantal, lequel, à un moment ou à un autre, mettrait un terme rassurant au renvoi de signe à signe. Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir

exigeant, puissant, systématique et irrépressible, d'un tel signifié. Or Peirce considère l'indéfini du renvoi comme le critère permettant de reconnaître qu'on a bien affaire à un système de signes. Ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible. La chose même est un signe » (*De la grammatologie*, p. 71-72).

Autrement dit l'infini de l'interprétation n'est rien d'autre que l'infini du processus de la signification. La signification est ici « l'effet signifié du signe », c'est-à-dire la détermination du signe primitif en direction d'un signe interprétant à effectuer le même rapport triadique pour un autre signe. Dans les termes de Peirce, un signe détermine son interprétant à devenir *representamen*, c'est-à-dire le détermine comme signe par rapport à un autre interprétant, et ainsi de suite. Ce qui ressort immédiatement de cette traduction par l'interprétant de la signification du signe primitif, c'est un procès indéfini du sens. L'empire du signe est infini : la chaîne de la signification est sans fin. La condition de la signification consiste, paradoxalement, dans la nécessité de ne pas se fonder dans un signe ultime. Si la série des interprétants, ce que Peirce nomme l'interprétant syntactique, s'arrêtait, le signe deviendrait imparfait. La perfection de la signification n'est pas dans la limite mais dans l'infini du sens :

« Il n'y a donc aucune exception à la loi suivant laquelle toute pensée-signe est traduite ou interprétée dans une pensée-signe subséquente, sauf le cas où toute pensée s'abîmerait d'une manière abrupte et définitive dans la mort ».

L'interprétant syntaxique indique la possibilité *a priori* de la signification : un signe doit pouvoir renvoyer à un autre signe. C'est cette aptitude qui permet de distinguer ce qui est signe et ce qui ne l'est pas, et donc de définir le critère de la pensée :

« Dire donc que la pensée ne peut pas se produire en un instant, mais requiert un temps, n'est qu'une autre façon de dire que toute pensée doit être interprétée dans une autre ou que toute pensée est dans des signes ».

Il n'y a pas de pensée intuitive, mais toute pensée est déterminée par une autre pensée, c'est-à-dire se fait par signes indéfiniment.

Pour autant peut-on, sans réserves, admettre l'infini de l'interprétation comme loi de productivité du sens ? D'abord faut-il choisir entre la fondation de l'interprétation en référence à un signifié transcendantal ou la dilution de la signification dans la *semiosis* illimitée ? On ne saurait négliger chez Peirce l'importance de ce qu'il nomme l'« interprétant logique ultime ». En tant qu'ultime, cet interprétant ne peut être un signe ; en tant qu'interprétant, il ne peut se situer hors-temps, à la fin de la chaîne des signes. Aussi seule l'habitude peut concilier ces deux exigences contraires. En dernière instance c'est elle qui justifie telle association, telle relation d'interprétance plutôt qu'une autre. Or l'habitude comme instance dernière n'est pas l'instance d'un dernier signe. Le « fondement » de la signification est ici immanent à son procès même, accompagne la loi formelle de l'interprétant syntactique, et pointe vers une communauté qui vaut comme l'équivalent d'une norme objective. Comme le souligne U. Eco, soucieux de

soustraire la sémiotique de Peirce à son interprétation déconstructiviste par Derrida, « l'idée de communauté opère comme un principe transcendantal au-delà des intentions individuelles de l'interprète pris isolément » (*op. cit.*, p. 382). L'accord sur une interprétation repose sur un signifié qui, ayant obtenu le consensus de la communauté, suffit à la privilégier sur toute autre interprétation concurrente.

Ensuite, admettre l'idée d'interprétation infinie ne va pas de soi. N'implique-t-elle pas contradiction, si du moins l'interprétation renvoie, comme l'indique l'étymologie (de *interpono*, placer entre, interposer), à la notion de médiation, de transmission, de « prestation intermédiaire » (*interpretatio*) ? Une médiation infinie aurait-elle seulement le pouvoir de commencer, si aucun terme n'est compris par soi (cf. Y. Elissalde, *op. cit.*, p. 182) ? L'interprétation est même triplement relative : à l'interprète, à ce qui est interprété, et au destinataire de l'interprétation. Hermès communique les messages entre les dieux et les hommes ; le jeu de l'acteur présente une œuvre au public ; le traducteur transpose le texte d'une langue dans un autre ; le juriste établit la justice en surmontant l'écart entre la loi et le cas singulier, etc. De ce point de vue, la critique platonicienne de l'art du rhapsode dans le *Ion* conserve toute sa validité. Car c'est bien cette dimension irréductible de secondarité que soulignait Platon en dénonçant l'insuffisance de l'inspiration du rhapsode, incapable de rendre raison de son art. L'interprétation commence et finit avec la transmission. En outre, elle s'épuise dans une fonction précise (expliciter la compréhension) et ne saurait, à ce titre, être illimitée en se prenant elle-même pour fin. L'interprétation doit être jugée à partir de son intention de restaurer une unité perdue ou menacée par le malentendu.

Mais ce statut relatif et fonctionnel sauve-t-il l'interprétation de l'infini, si la chaîne interprétative n'est pas finie comme dans le *Ion* (dieu-poète-rhapsode-auditeur) ? L'interprétation, pour expliciter la compréhension d'un texte, est obligée de surenchérir sur lui par un commentaire. Et pour éviter la mécompréhension, la perte du sens, l'homme est condamné à reconstruire le discours par un autre discours, à dire autre chose pour vouloir dire le même. Ce qu'un texte n'a pas pu manifester, son commentaire le peut-il ? L'interprétation n'est-elle pas la condition d'une vérité irréductible à toute manifestation ? Seul ce qui se manifeste, parce qu'il ne se montre pas de lui-même ou en pleine lumière, a besoin d'une interprétation. Mais l'interprétation ne situe-t-elle pas à l'infini la vérité de ce qui se montre ? L'herméneutique, en révélant l'aporie de toute phénoménologie – la phénoménologie a pour objet ce qui ne se montre pas d'abord – et de toute ontologie – l'être est, à ce titre, le phénomène par excellence – ne condamne-t-elle pas la compréhension à l'infini de l'interprétation ? Heidegger s'avisait de considérer la structure anticipatrice de la compréhension pour « ne pas se laisser chaque fois préalablement doter d'acquis préalable... mais au contraire de s'assurer son thème scientifique en l'élaborant à partir des choses mêmes » (*Etre et temps*, § 32, 153, p. 199). Mais peut-être le recours à l'interprétation est-il justement ce qui ôte la légitimation de la compréhension à se laisser guider par « les choses mêmes ».

Ce qui ramène à la difficulté principale : toute compréhension implique-t-elle un acte herméneutique ? D'un côté il faut dire avec Gadamer que

« C'est lorsque le sens d'un texte ne peut pas être compris immédiatement qu'il faut l'interpréter. Il faut interpréter partout où l'on ne veut pas se fier à ce qu'un phénomène présente immédiatement » (*Vérité et méthode*, p. 359).

Mais en un autre sens, si l'interprétation trouve dans l'entreprise herméneutique de l'historien sa plus grande radicalité et son « achèvement » (*ibid.*), il ne s'agit plus, comme en philologie, d'accomplir « la compréhension qui s'attache à un texte donné », mais de dévoiler la dimension non-manifeste du sens : « l'interprétation porte donc ici non pas sur le sens qui était en vue, mais sur le sens caché. Ainsi un texte ne se réduit pas à un sens compréhensible : il a au contraire, à plusieurs égards, besoin d'être interprété » (*ibid.*). Interpréter ce n'est pas mettre au jour le sens précompris d'un texte, d'un geste, d'un signe, élever le sens immédiat à une compréhension plus complète, et donc thématisée, progresser de l'implicite vers l'explicite mais découvrir le sens qui précisément ne se donnait pas dans ce que la compréhension immédiate visait pour elle-même. Les textes sont des documents qui doivent être interrogés non pour ce qu'ils disent, pour ce que les auteurs ont voulu y dire, mais « pour ce dont ils témoignent » (p. 359), comme autant de vestiges d'une réalité dont ils sont « l'expression involontaire ». Dès lors, l'interprétation n'est-elle pas appelée à s'engager dans un travail sans fin de médiation des phénomènes sous-jacents à l'expression ? Ainsi, s'il n'y a pas de compréhension immédiate possible ou si, l'esprit ne peut pas s'élever à un langage conceptuel au-dessus du jeu des signes, l'interprétation et, avec elle, l'infinité de son processus sont indépassables.

La raison peut-elle ramener l'interprétation à des limites ? On en doutera si le langage est irréductible à la logique, si aucune méthode herméneutique ne permet de poser des règles et des principes infaillibles d'interprétation, si finalement l'interprétation précède la réflexivité de la pensée sur elle-même. La philosophie contemporaine en a peut-être pris son parti, faisant de nécessité vertu. De fait, la question des limites de l'interprétation possède une actualité philosophique. L'herméneutique philosophique lit en effet l'histoire de l'herméneutique comme la prise de conscience progressive du caractère universel et illimité de l'interprétation. Ainsi « l'idée d'herméneutique circonscrit l'horizon de la pensée contemporaine » parce qu'elle « a le bonheur d'en nommer les deux directions essentielles » : la part de l'interprétation dans toute activité cognitive et pratique – ainsi de « toutes les discussions d'éthique appliquée » et plus largement de toutes les situations où « la pluralité toute moderne des opinions incite à rechercher des critères, des normes, des *consensus ad hoc* » ; et l'orientation « linguistique » de la philosophie contemporaine – ce qu'on appelle le « *linguistic turn* » – qui a appris à voir dans le langage « le mode privilégié de cette activité interprétante et de notre être-au-monde en général » (Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, p. 7). L'époque a épousé la conviction que tout est interprétation, adoptant parfois le ton d'un post-modernisme heureux qui voit dans l'universalité herméneutique les principes de tolérance et de charité d'une éthique adaptée à notre temps. De fait, on consent partout à égaliser le commentaire et l'original, la critique et la création, proclamant la souverai-

neté de l'intertextualité, la mort de l'auteur, le mélange des genres. Toute la culture, devenue « alexandrine » ou « byzantine », se pense *sub specie interpretationis*. L'interprétation artistique sert ici souvent de modèle et de caution, en oubliant toutefois trop vite que l'interprète, même s'il (re)crée l'œuvre en l'actualisant, n'en est pas l'auteur, et qu'une juste interprétation est précisément celle où ce dernier laisse l'œuvre se dire elle-même en personne : « *sensus non est inferendus, sed efferendus* » dit un adage latin. La raison dernière de l'infini interprétatif est peut-être à chercher, paradoxalement, dans la finitude de la compréhension. Le supplément de l'interprétation peut confondre la signification, mais c'est la condition pour que les hommes continuent à se comprendre. Dans ce jeu de la trace et du supplément, du propre et de l'étranger, s'écrit l'histoire de la finitude, c'est-à-dire la possibilité même d'une histoire. Hermès, éternel passeur d'humanité ...

### Références des ouvrages cités :

- Aristote, *Physique*, Belles-Lettres, 1973, trad. H. Carteron  
Aristote, *Métaphysique*, Vrin, 1974, trad. J. Tricot  
Aristote, *De l'interprétation*, Vrin, 1977, trad. J. Tricot  
Arnauld et Nicole, *Logique de Port Royal*, Champs-Flammarion, 1970  
Pierre Aubenque, *Le problème de l'être*, PUF, 1962  
Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Cerf, 1999  
Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Chambon, 1998  
Gilles Deleuze, « Nietzsche, Freud, Marx », *Nietzsche*, Minuit, 1967  
Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967  
Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Aubier, trad. M. Remy, 1947  
Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Cerf, 1988, trad. S. Mesure,  
Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Grasset, 1992  
Yvan Elissalde, *Critique de l'interprétation*, Vrin, 2000  
Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966  
Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, 1996, trad. P. Fruchon,  
J. Grondin, G. Merlio  
Hans Georg Gadamer, *L'art de comprendre 2*, Aubier, 1991, trad. I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondin, J. Schouwey  
Jean Greisch, *Le cogito herméneutique*, Vrin, 2000  
Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993  
Martin Heidegger, *Etre et temps*, Gallimard, 1986, trad. F. Vezin  
Thomas Hobbes, *Léviathan*, Sirey, 1971, trad. F. Tricaud  
Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, Aubier, 1959-1964  
Montaigne, *Essais*, L'Intégrale, Seuil, 1967  
Nietzsche, *Gai savoir*, Idées Gallimard, 1950, trad. A. Vialatte  
Peirce, *Ecrits sur le signe*, Seuil, 1978, trad. G. Deledalle  
Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil, 1965  
Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986  
Spinoza, *Traité théologico-politique*, GF, trad. Apuhn

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La découverte,  
1990  
Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Cerf, 1984