

Qu'est-ce qu'une bonne interprétation ?

(dissertation agrégation interne 2017, Y. Elissalde)

Vient immédiatement à l'esprit, quand on se demande ce qu'est une bonne interprétation, que celle-ci est une interprétation exacte : adéquate à son objet, fidèle, conforme. Cette réponse se déduit indirectement de ce que l'on tient couramment pour être une mauvaise interprétation, encore nommée mésinterprétation, à savoir une interprétation erronée, infidèle, non conforme. Ne pas donner à des signes (nous postulerons que tel est le corrélat naturel de l'acte d'interpréter) le sens qu'ils ont est en quelque sorte se tromper, tandis que saisir leur sens nomme la réussite même de l'activité herméneutique. Ce qui reviendrait à dire que la bonne interprétation est l'interprétation vraie. En effet, si l'on définit la vérité comme le discours qui dit l'être tel qu'il est, et si la bonne interprétation dit le sens tel qu'il est contenu ou exprimé dans les signes sur lesquels elle porte, on en conclura que la bonne interprétation est une modalité de la vérité (son espèce herméneutique ou sémantique), de même que la mésinterprétation est une modalité de l'erreur. Quand Champollion traduit les hiéroglyphes à partir du principe qu'ils ont tantôt une valeur simplement phonétique, tantôt une valeur symbolique, il les interprète correctement. Quand, en revanche, son lointain prédécesseur, le Père jésuite Kircher, prend pour principe qu'ils n'ont qu'un sens symbolique, il fait fausse route, proposant des traductions beaucoup trop longues (chaque signe étant censé désigner une idée entière) et surtout totalement fantaisistes.

Mais l'insuffisance de cette réponse aussi simple que séduisante apparaît sitôt que l'on se rend attentif à ce que l'expression « interprétation vraie » a de logiquement fautif : une interprétation est (comme l'hypothèse en général, dont elle semble un mode) par définition faillible, c'est-à-dire occupe l'espace qui existe entre le vrai et le faux, entre le savoir et l'ignorance : celui du sens possible, probable, hypothétique. Une bonne interprétation, ce n'est donc pas la bonne interprétation, expression immédiatement fautive d'un point de vue logique. En tant que mode de croyance (intellectuelle : la croyance en un sens), elle ne saurait être vraie sans s'annuler comme telle. La saisie exacte du sens d'un ou de plusieurs signes ne s'appelle d'ailleurs pas « interprétation » mais, plus usuellement, « compréhension ». On comprend l'énoncé « Passe-moi le sel », on ne l'interprète pas. De telle sorte que notre première réponse par la vérité ne concernerait pas le concept d'interprétation mais celui de compréhension, proche mais toutefois distinct. En outre, la vérité ayant cette propriété remarquable d'être unique (du fait d'une adéquation parfaite entre le discours et son objet, ou entre l'esprit et la chose), si une bonne interprétation était une interprétation vraie, elle exclurait par là même la possibilité d'une pluralité de bonnes interprétations. Or c'est manifestement faux, le caractère distinctif de l'interprétation étant de tolérer une variété et une variation dans les propositions de sens. Pour reprendre l'exemple linguistique de la traduction, nous savons que plusieurs bonnes versions de *Illiade*, traduite en français ou en anglais, sont disponibles. De même, plusieurs interprétations musicales d'une même œuvre

sont jugeables comme excellentes esthétiquement. La pluralité des interprétations, y compris des bonnes (en conflit, ou en « paix » si elles ne sont pas rivales), milite donc en défaveur de la réponse par la vérité, l'exactitude ou l'adéquation. Enfin, l'hypothèse de la vérité se heurte à la polysémie foisonnante du terme « interprétation », qui ne renvoie pas seulement à une opération de connaissance, mais concerne aussi des champs pratiques voire productifs : une bonne interprétation artistique (qui charme ou enchante), une bonne interprétation jurisprudentielle (qui permet de rendre justice), une bonne interprétation psychanalytique (qui a des effets thérapeutiques), une bonne interprétation religieuse (qui intensifie la foi) ne paraissent pas caractérisées par leur vérité intellectuelle et abstraite, mais plutôt par leurs effets concrets, esthétiques, affectifs ou juridiques. La difficulté, on le voit, se corse d'autant : pouvons-nous déterminer ce qu'est en général une bonne interprétation (à partir, justement, d'une réflexion sur le genre, comme si « bon » pouvait être univoque), ou bien devons-nous distinguer, pour chaque espèce, un « bon » particulier, quitte à nous borner à une énumération des acceptations et des réponses déductibles à partir d'elles ?

Pour sortir de l'embarras, l'hypothèse de la vérité ayant été apparemment neutralisée (quoiqu'il ne soit pas exclu qu'elle revienne par un autre biais), nous nous proposons de repartir de la question du sens, autour de laquelle tournent toutes les acceptations de l'interprétation. C'est alors l'effet d'intelligibilité (mais aussi de sensibilisation) qui peut servir de critère discriminatoire entre bonnes et mauvaises interprétations. De là, nous déplacerons la discussion sur le terrain de l'art d'interpréter, c'est-à-dire des règles à respecter pour aboutir à la compréhension de ce qui, au départ, résiste à la compréhension : la bonne interprétation serait l'interprétation méthodique, et par là même rigoureuse. Mais le rationalisme sous-jacent à cette seconde hypothèse semblant assez mal cadrer avec la richesse de la notion (et des pratiques effectives), nous testerons une ultime réponse, plus englobante, relative à la fin pratique de l'interprétation comprise comme service de type herméneutique.

Remarquons que l'adjectif « bon » est équivoque : agréable, utile ou vertueux seraient déjà trois significations possibles. Cependant, rapporté à un substantif qui lui succède, « bon » signifie plutôt ce qu'on juge être conforme à une fonction ou nature. Un bon couteau est un couteau efficace, c'est-à-dire qui coupe bien ; un bon livre, un livre qui donne satisfaction parce qu'il remplit son office attendue (instruire, innover ou captiver) ; un bon joueur de tennis est le joueur qui fait preuve d'une certaine excellence dans le jeu en question. « Bon » a donc un sens relatif à son substantif de référence, si bien qu'il paraît assez évident qu'il faut d'abord savoir ce qu'est l'interprétation pour déterminer ce qu'est une bonne interprétation : préalable indispensable pour qui veut, comme le philosophe, déduire pour ainsi dire l'excellence de l'essence, ou la valeur de la nature. Une évaluation, à tout le moins, doit se fonder sur une définition, comme l'enseignait naguère Platon dans le *Gorgias* à propos de la rhétorique, Socrate refusant de blâmer ou louer cet art avant de savoir ce qu'il est. De ce point de vue, qu'on qualifiera de platonisant, un bref détour par l'idée d'interprétation s'avère nécessaire.

Interpréter consiste à donner un sens à une chose considérée comme un signe. Ce faisant, le signe obtient une intelligibilité qu'il ne possédait pas par lui-même, de sorte qu'on pourrait dire que l'interprétation a pour fonction ou nature de faire comprendre, en faisant passer un signe d'une intelligibilité moindre (voire nulle) à une intelligibilité supérieure. Traduire, expliquer un texte, analyser un rêve, commenter un événement, se livrer à l'exégèse d'un texte sacré, exposer le sens d'un oracle, tous ces actes ressortissent apparemment d'un même objectif intellectuel, en dépit de la diversité de leurs objets et modes de penser : faire comprendre en clarifiant le sens de certains signes qui, par eux-mêmes, résistent d'abord à l'intelligibilité immédiate du fait de leur obscurité relative. Mais une autre série d'actes interprétatifs sont moins intellectuels, ou du moins présentent une dimension plus concrète qui s'ajoute à un effort de pure clarification intellectuelle : jouer un rôle ou une partition, appliquer une loi à un cas particulier, commenter un texte sacré, ce n'est pas seulement les faire comprendre, mais tâcher de les réaliser, de les inscrire dans la réalité particulière, empirique, de manière à les rendre effectifs. L'interprète fait alors passer d'une sensibilité moindre (voire nulle) à une sensibilité supérieure, c'est-à-dire concrétise l'abstrait, rend visible l'invisible, manifeste le latent. Grâce à la jurisprudence, la loi n'est plus seulement un texte très général mais devient une décision à prétention équitable qui s'inscrit dans les faits ; le texte de théâtre d'abord purement écrit est incarné dans les gestes et la voix du comédien. Dans les deux cas, il y a bien un effet clarificateur de l'interprétation, mais selon une clarté différente : la première est intellectuelle, qui fait mieux comprendre, tandis que la seconde est sensible, qui donne à voir et à entendre. Cette ambiguïté de la fonction de l'interprétation, à cheval sur un effet d'intellection et un autre de sensibilisation paraît dérivée de l'ambiguïté du sens lui-même que l'interprétation est censée donner ou saisir, selon les expressions usuelles. Car le sens s'entend tantôt au sens intellectuel (la signification, le bon sens), tantôt au sens sensible (la perception, l'intuition, l'orientation d'un mouvement). On comprend dès lors que, si l'interprétation est donation de sens, qu'elle soit tantôt clarification intellectuelle, tantôt clarification sensible. Dans le premier cas l'intelligence part du signe pour aller vers son sens ; dans le second elle paraît faire le parcours inverse, partant d'une idée qu'il s'agit de rendre sensible dans des signes qui l'extériorisent ou l'expriment. Mais les deux actes, qui se présentent comme les deux espèces principales du genre « interprétation », ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : on peut fort bien envisager leur conjonction si l'interprète se livre à l'une et à l'autre des deux clarifications. C'est ainsi que, selon Platon, le rhapsode, personnage éponyme du *Ion*, possède les deux compétences d'acteur et de commentateur à propos du texte homérique. En tant qu'interprète de poésie, il en expose le sens à ses auditeurs ; mais en tant que récitant, il la joue sur scène. Le personnage de *Ion* présente donc l'intérêt spéculatif de concilier les deux principales acceptions de l'idée d'interprétation, et ses deux fonctions : faire voir et faire comprendre ; faire entendre au sens propre et faire entendre au sens figuré.

Or il se trouve que *Ion*, tout frais sorti victorieux d'un concours de rhapsodie, se targue fort prétentieusement d'être le meilleur des interprètes d'Homère (en tout début de dialogue). La question de son excellence nous permet de revenir à notre question initiale, fort des précisions

définitionnelles dont nous nous sommes armés pour la discussion : qu'est-ce qu'une bonne interprétation ? Qu'est-ce qui confère à Ion l'excellence prétendue dans sa discipline ? Platon fournit la réponse très tôt dans la discussion : pour être un interprète d'Homère, il faut non seulement comprendre à fond les vers du poète mais aussi sa pensée. Il faut en outre être paré le mieux possible, en tant qu'acteur, et faire comprendre la pensée d'Homère aux auditeurs, en tant que commentateur. Parure esthétique et mémorisation du texte d'un côté, pour l'acteur-récitant, et intellection rationnelle du texte dans sa lettre comme dans son esprit de l'autre, pour le commentateur. Un bon interprète est celui qui est à la fois maître des apparences esthétiques et maître du sens intelligible. Une bonne interprétation sera donc, de ce double point de vue, une interprétation qui rend parfaitement sensible et qui rend parfaitement intelligible les signes qu'elle a à charge de clarifier par intellection abstraite d'une part et incarnation concrète d'autre part. Mais aucun inconvénient ne s'oppose, semble-t-il, à ce que les deux excellences soient découplées, selon que l'interprétation qui clarifie sensiblement relève d'un art distinct de celle qui clarifie intellectuellement. Une bonne interprétation juridique d'une loi n'a pas à être belle au sens d'un jeu théâtral ; non plus qu'une bonne interprétation philologique (une bonne introduction à la lecture des œuvres de Platon, une bonne postface, un bon appareil critique de ses œuvres) n'a pas à être particulièrement élégante ou stylée, et peuvent rester tout ce qu'il y a de plus abstraits.

Cependant, toute la stratégie du *Ion* vise précisément à dégonfler ironiquement les prétentions de Ion en termes d'intellectualité, plus précisément de rationalité : le rhapsode est certes maître des apparences sensibles, il est bellement paré, dit bien son texte au point d'émouvoir ses auditeurs au dernier degré de l'émotion, mais il s'avère en revanche totalement vain quant à la compréhension du texte homérique. La thèse soutenue par Socrate est, en effet, que son savoir-faire d'acteur-récitant n'est pas une véritable technique ou art, lequel implique la raison, mais l'effet d'une force d'inspiration, d'un enthousiasme venu d'une muse, lequel implique au contraire la déraison (pp. centrales du *Ion*, 533c-535a). Pour le dire en termes grecs, *l'herménéia* n'est pas une *teckhnè* mais une *mania*, une folie, folie sacrée puisque issue d'une possession divine, mais folie tout de même. Il en résulte qu'une interprétation, selon Platon, est d'autant meilleure que l'interprète, loin de clarifier intellectuellement ce qu'il dit (son discours n'est d'ailleurs pas un *logos* mais de l'ordre de la *poièsis*, du poème), ne comprend rien ni ne fait rien comprendre du texte poétique, aussi bien quand il le récite que lorsqu'il le commente. La conséquence de cette étrange thèse, issue d'une esthétique qualifiable de théologique (au sens étymologique), est que la bonne interprétation se dédouble. Loin de conjoindre, comme nous l'avancions précédemment, une clarification sensible et une clarification intellectuelle, elle se réduit à un effet à la fois esthétique et pathologique (au sens du *pathos* affectif) de l'interprète sur ses auditeurs et lui-même. Elle donne sens au poème, incarne dans de belles formes, mais ne donne pas sens, ne le fait pas comprendre.

L'opération platonicienne de réfutation de la rhapsodie comme art a pour conséquence inattendue mais forte de dissocier ce que nous avons identifié comme les deux sens du sens,

pour faire basculer *l'herménéia* du côté du seul sens sensible, la privant de l'accès au sens intelligible. Certes, d'autres textes platoniciens reviendront sur la prétention de *l'herménéia* à l'intellection, dont la rhapsodie n'est qu'un type : au début du *Phèdre* avec la question des mythes ; à la fin du même dialogue avec la question de l'écriture ; dans le *Protagoras* avec, à nouveau, la question des poèmes qu'on cite dans les polémiques ; ou dans le *Cratyle*, avec la question des étymologies. Mais dans tous les cas, le résultat est le même : *l'herménéia* s'avère inapte à donner un sens suffisant, satisfaisant, certain, nécessaire aux signes qu'elle traite. Procédé suspect d'être de nature sophistique et non dialectique, elle s'évertue en vain à rationaliser les mythes, les écrits, les poèmes, les étymologies, et Socrate, au nom de son loisir, tantôt s'y prête ironiquement, tantôt décline l'invitation qui lui est faite de la pratiquer.

Une bonne interprétation n'est donc pas, à en croire Platon, une donation de sens au sens intellectuel du terme. Une telle donation appartient à un autre art, un art plus authentiquement art parce que plus authentiquement rationnel, dont le nom est la dialectique, c'est-à-dire le discours philosophique lui-même.

Vers quelle autre réponse nous tourner, dès lors ? La référence à l'art, que Platon dénie audacieusement à *l'herménéia*, est peut-être la solution à notre problème. Car Socrate lui-même et sa pratique de la philosophie sont présentés comme à la fois techniques et herméneutiques. Dans *l'Apologie*, Socrate va jusqu'à se prétendre prêtre d'Apollon, au service du dieu et de son oracle énigmatique selon lequel le philosophe d'Athènes est « le plus sage de tous les hommes ». Parole obscure (du fait de la conscience où il est de ne rien savoir) que Socrate passera dès lors sa vie entière à chercher à comprendre et à confirmer en interrogeant dialectiquement, sans relâche, ses concitoyens, pour mettre à l'épreuve leur savoir apparent. Ce qui suggère que *l'herménéia* poétique ou rhapsodique ou sophistique n'est pas la seule, et que il y a peut-être place, chez Platon, à une *herménéia* philosophique qui, elle, a tout d'un art véritable, et qui consiste à être en pleine possession de sa raison. Auquel cas l'herméneutique et la dialectique seraient susceptibles de se rapprocher au lieu de s'opposer (la bonne interprétation étant rationnelle).

Laissant toutefois Platon pour développer l'idée d'une interprétation pleinement rationnelle qui aurait pour fonction de donner un sens au sens intellectuel, nous nous tournerons cette fois vers un théoricien de l'art d'interpréter. C'est le concept de « bon » qui nous y invite lui-même, car il y a un lien logique entre les deux notions de « bon » et de technique. Nous l'avions précédemment relevé dans les usages à propos du bon sportif, mais on peut l'étendre à tous les hommes de l'art : bon médecin, bon capitaine de navire, bon législateur, bon historien, bon traducteur, etc. Quand « bon » nomme un spécialiste ou un professionnel, il se réfère toujours à l'idée d'une maîtrise technique supérieure, une compétence, voire une science. La bonne interprétation serait donc logiquement l'interprétation effectuée, non par n'importe qui ou le premier venu, mais par l'homme de l'art, détenteur de ce que les Scolastiques nommaient déjà un *ars interpretandi*. Puisque le terme de technique est traditionnellement étroitement

associé au domaine de la matérialité, et que l'interprétation renvoie plutôt au domaine de l'esprit, on peut proposer de parler de *méthode* d'interprétation pour traduire l'expression *d'ars interpretandi*. Ce qui nous ferait dès lors soutenir une nouvelle hypothèse de réponse, selon laquelle une bonne interprétation est une interprétation menée avec méthode, l'interprétation méthodique, c'est-à-dire conforme à des règles. De ce fait, la rationalité de la bonne interprétation ne paraît plus pouvoir être contestée ni prise en défaut, car se donner à soi-même des règles pour bien penser est le fait même de la raison.

De ce point de vue, un auteur comme Spinoza est des plus précieux, puisqu'il est le concepteur d'une méthode originale d'interprétation du texte biblique, en réaction, si l'on en croit le *Traité théologico-politique*, à deux autres formes d'interprétation caractérisées justement par leur déficit de méthode. La première est la superstition, dénoncée dans la *Préface* comme le fait de faire délirer la nature (en forgeant d'innombrables fictions permettant d'y voir partout des miracles). La seconde est l'exégèse théologique, dénoncée comme faisant cette fois délirer les Prophètes (en plaquant sur l'Écriture la philosophie d'Aristote et de Platon, mais surtout en soumettant la raison à l'Écriture réputée a priori partout divine et vraie, sans examen sévère ne laissant subsister en elle aucune obscurité). Renvoyant alors dos à dos la déraison superstitieuse du bon peuple et la déraison dogmatique des théologiens, Spinoza entreprend de fonder la seule interprétation qui lui paraît bonne de l'Écriture, l'interprétation qui ne donne pas congé à la raison mais la laisse absolument libre. Or cette liberté n'est pas d'indétermination, puisqu'elle obéit volontairement à des règles. La première de toute est la règle de l'immanence herméneutique : toute la connaissance sur les choses spirituelles qu'on peut tirer de la lecture de l'Écriture doit être tirée d'elle seule et non de ce que nous savons par lumière naturelle. Interpréter, c'est bien rationaliser un texte, mais de l'intérieur. De même que la vérité est *index sui*, selon l'auteur de *l'Éthique*, de même, l'Écriture est, si l'on peut dire, *index sui*, c'est-à-dire qu'on doit n'admettre ni n'affirmer comme faisant partie de sa doctrine rien qui ne soit enseigné par elle-même avec une parfaite clarté à quoi doit aboutir la bonne interprétation, et qu'échoue à atteindre la mauvaise. Cette règle de l'immanence herméneutique est elle-même dérivée d'un principe de stricte séparation, d'inspiration cartésienne, entre la connaissance révélée et la connaissance par lumière naturelle. Si l'Écriture laisse la raison complètement libre, c'est qu'elle relève d'une connaissance étrangère à la philosophie, qui a pour domaine propre la seule connaissance par l'entendement de la nature. Certes, l'interprétation de l'Écriture s'accorde avec l'interprétation de la nature (affirmation centrale du chapitre VII) parce qu'elle ne diffère en rien d'elle formellement, mais elle s'applique pourtant à un tout autre domaine.

Une bonne interprétation, pour Spinoza, est en effet une forme de déduction scientifique qui s'articule en deux temps. Premier temps : considérer l'interprétable (la nature ou l'Écriture) en historien, c'est-à-dire réunir des données certaines. Second temps : en conclure les définitions des choses naturelles ou des mots du texte. Spinoza veut dire que, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en élaborer l'histoire critique afin de se donner des principes certains pour être en mesure d'en déduire légitimement, à titre de conséquence, la pensées des auteurs de

l'Écriture. Rationalité, clarté, certitude sont donc, grâce à la nouvelle méthode, les caractères de la bonne interprétation, par opposition à ce qui serait la mauvaise (irrationalité, obscurité, incertitude). L'exemple qu'il prend lui-même, l'interprétation de cette parole biblique des plus obscures, « Dieu est un feu », devient parfaitement claire quand, sur la base d'une recherche sur le sens des mots du texte, on finit par être en droit de conférer à « feu » un sens métaphorique, passionnel, celui de « jaloux » ou de « en colère ». Et sans doute, la jalousie de Dieu paraît contraire à un concept de Dieu selon la lumière naturelle, mais comme nulle part Moïse (l'un des Prophètes auteurs de la Bible) n'enseigne que Dieu est exempt de passion, peu importe : l'interprète peut conclure en toute sécurité et clarté que Moïse a cru en la jalousie et en la colère divines. La bonne interprétation est donc rationnelle, puisqu'elle est déductive, mais les principes dont elle se sert font qu'elle ne doit avoir aucune prétention à dire la vérité sur les choses, seulement sur le sens des textes et des énoncés qu'ils forment. Ce que donc Spinoza aura génialement inventé, c'est la distinction entre le sens d'un discours et la vérité des réalités dont il parle. Interpréter un texte n'est pas se demander si il dit vrai, mais ce qu'a dans sa pensée l'écrivain, qu'il ait tort ou raison au regard du réel. En termes linguistiques, l'interprétation est la connaissance exacte des signifiés, abstraction faite du problème de savoir si ces signifiés s'accordent à leurs référents. L'enjeu est fondamental, car non seulement on libère la philosophie de la servitude à l'égard de la théologie, mais encore on fonde la science des signes, par distinction d'avec la science des phénomènes. Spinoza préfigure donc, *mutatis mutandis*, la demande diltheyienne de distinction entre expliquer et comprendre, c'est-à-dire entre les sciences de la nature qui découvre des rapports de causalité et les sciences historiques qui explorent des rapports de signification par l'étude des signes écrits ou oraux.

Nonobstant cette différence capitale entre vérité des choses connues philosophiquement et sens des textes connu herméneutiquement ou historiquement, la bonne interprétation reste l'interprétation vectrice de connaissance vraie : adéquation de l'esprit avec la chose ou adéquation de l'esprit avec le sens. L'hypothèse spontanée que nous avons écartée dès le départ refait donc surface, sous une autre forme. Comme si, décidément, la valeur de l'interprétation ne pouvait être autre qu'épistémologique. Outre que cela met notre propos en contradiction, s'il se voulait spinoziste jusqu'au bout, le critère de l'adéquation certaine présente deux autres faiblesses. La première est que la déduction herméneutique décrite et prônée par Spinoza n'est pas distinguée d'une démonstration certaine. Or la grande différence entre les deux notions, à rationalité égale, est que l'une (la déduction) n'est pas assurée d'aboutir au vrai étant donnée que les principes dont elle part ne le sont pas non plus. Ayant encore une conception par trop dogmatique de l'histoire (et de la critique historique), Spinoza croit pouvoir se donner des principes certains alors que, manifestement, ceux-ci ne peuvent être que probables. Son descriptif (toujours au chapitre VII) du travail critique atteste de ce point : rapport de toutes les circonstances particulières dont le souvenir nous a été transmis, soit la vie et les mœurs de l'auteur de chaque livre, le but qu'il se proposait, à quelle occasion, en quel temps il a écrit ; fortunes propres à chaque livre, soit comment il a été recueilli à l'origine, en quelles mains il est tombé, combien de leçons de son texte sont connues, quels

hommes ont décidé de l'admettre dans le canon, comment tous les livres reconnus canoniques ont été traduits. La multiplication des précautions critiques, les unes biographiques, les autres plus purement philologiques, doivent décourager l'enquêteur de recueillir autre chose que des données vraisemblables, sur la base desquelles, son tri ayant été fait, il produit une interprétation globale autorisée par ce qu'un moderne appellerait la critique des sources, mais qui reste subjective. De fait, l'interprétation spinoziste de l'Écriture doit être comptée comme une parmi les autres, elle ne s'est pas imposée comme l'unique à faire connaître le sens du texte, et d'autres compréhensions du « feu de Dieu » sont admissibles. Comme dans ce qui se passe aujourd'hui dans toutes les sciences humaines, dont la critique exégétique ou littéraire font partie, les déductions sont rigoureuses sans s'imposer comme de véritables démonstrations scientifiques. L'écart entre l'interprétation de la nature (que nous nommerions plus volontiers explication) et l'interprétation des textes est plus considérable, donc, que ne l'a conçu l'auteur de *'Ethique*. L'autre faiblesse de la caractérisation de la bonne interprétation comme méthodique, certaine, claire, déductive est, comme nous l'avions noté plus haut, est qu'elle méconnaît les espèces moins rationnelles de l'interprétation, espèces pratiques que sont l'application de la loi ou le jeu artistique, sans compter la thérapie psychanalytique qui n'est pas seulement un travail intellectuel mais encore une relation à impact essentiellement affectif. Sans nier que la raison y prend part, il semble assez évident que la sensibilité y joue un rôle tout à fait décisif, comme l'avait vu Platon dans le cas de la rhapsodie. Qu'est-ce qu'une bonne interprétation théâtrale, par exemple, ou jurisprudentielle ? La réponse méthodologique ou épistémologique, d'inspiration rationaliste, ne permet pas de le cerner. Elle ne dit pas ce qu'est une (article éloquentement indéfini) bonne interprétation, mais croit pouvoir dire ce qu'est la (article témérement défini) bonne interprétation (et de surcroît, comme dit Spinoza, la bonne, l'unique, la vraie méthode).

Nous pourrions alors, non pas énumérer des critères relatifs aux types d'interprétation en cause, mais chercher à énoncer un critère universel sur la base d'une définition plus unifiée de l'interprétation. Or l'interprétation, qu'elle aille des signes au sens, en tant que travail de la raison, ou du sens aux signes, en tant qu'effort d'incarnation concrète, réalise ce qui ressemble bien à une médiation. Et la médiation, inscrite dans le nom même de l'interprétation (de *inter*, entre), a pour fonction, dans tous les cas, une mise en rapport indirecte de deux termes souffrant initialement d'un déficit de communication. Là encore, le personnage de l'interprète le confirme, car il est toujours un truchement par l'entremise duquel une rupture initiale est surmontée. Du moins est-ce là le projet et la vocation du travail herméneutique, qui trouve sa raison d'être moins dans l'intensification d'une relation déjà présente que dans la réparation d'une séparation. Cette séparation peut être due à l'étrangeté, comme dans le cas des langues (deux locuteurs ne se comprenant pas), ou à l'ignorance, comme dans le cas de l'inconscient (mes rêves me sont incompréhensibles) ou de l'explication à fonction pédagogique (l'élève ne comprend pas une phrase de Kant), ou dans la transcendance, comme dans le cas de l'exégèse et de la divination (la parole divine est incompréhensible comme telle), ou dans la distance

temporelle, comme dans le cas de toutes les herméneutiques historiques (les écrits ou les vestiges matériels des hommes du passé nous restent obscurs), ou dans l'abstraction, comme dans le cas du jeu ou de la jurisprudence (la loi ne s'applique pas telle quelle à un cas particulier), ou dans l'hermétisme, comme dans le cas de la critique d'art (que veut dire Eluard quand il parle d'une terre bleue comme une orange?) : mais, quelle que soit sa cause et sa modalité, cette séparation est ce que veut toujours surmonter l'interprète. Ce faisant, et comme l'avait avancé Platon, l'interprète rentre dans la catégorie du service (*l'herméneutikè* est une subdivision de la *diakonikè*, ou art du service dont il est question dans le *Politique*), car l'interprète met toujours en rapport l'émetteur des signes à interpréter (le dieu, l'auteur, le locuteur, les ancêtres, l'inconscient, le législateur, l'artiste) avec ses récepteurs réels ou potentiels (le lecteur, l'auditeur, l'interlocuteur, le fidèle, le public, le patient, le citoyen, les contemporains). Comme le résume fort bien P. Ricoeur dans *Le conflit des interprétations*, « 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 ».

A partir de la définition de l'interprétation comme médiation précisée en médiation de service, il devient possible de proposer une troisième hypothèse de réponse : la bonne interprétation est celle qui réussit à relier les subjectivités d'abord séparées. Son travail comme sa fonction sont moins de dévoilement objectif du vrai sens des signes que de liaison intersubjective. La réussite de la médiation herméneutique est de recréer du lien entre les consciences en tant qu'elles peuvent souffrir, pour des raisons forts diverses, d'incommunication. L'effet bénéfique de l'interprétation peut certes s'énoncer en termes de gain de compréhension par clarté accrue (du fait d'une obscurité dissipée), mais tout aussi bien en termes d'expérience esthétique (contamination de l'âme du public par l'affect du créateur) que d'acceptation politique d'une décision judiciaire (justice rendue) ou qu'apaisement d'une conscience (par transformation d'une représentation inconsciente en représentation consciente). Il importe dès lors assez peu que l'interprétation soit vraie ou non, vraisemblable voire incertaine : il faut déplacer le critère d'évaluation de la valeur de vérité à celle d'utilité : le sens donné n'est pas nécessairement de nature mimétique (comme si toute interprétation devait être un discours à l'impossible image du sens en soi de l'interprété) mais il est de nature à réparer une déliaison dommageable à des subjectivités qui veulent se rencontrer et n'y parviennent d'abord pas par elles-mêmes. On notera que, même dans le cas (assez peu probable si l'on ne généralise pas l'interprétation à tout acte de langage et de pensée) où l'on interprète pour soi seulement et non pour autrui, la déliaison motivant le service d'intersubjectivité offert par l'entremise herméneutique se joue de soi à soi. C'est ainsi que le patient du psychanalyste est comme rendu à sa propre conscience, de même que, en cas de franche falsification, le fidèle qui interprète sa souffrance en termes religieux ou moraux pour supporter sa vie (une souffrance signifiante valant toujours mieux qu'une souffrance absurde, selon le Nietzsche de la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*, § 28), se réconcilie avec lui-même.

Toutefois, cette réponse est elle-même sujette à caution, dans la mesure où l'on peut juger que la médiation herméneutique ne peut se réclamer d'une réussite pleine et entière. Plusieurs indices importants donnent à penser que le service d'entremise n'est jamais rendu, que la promesse de communication indirecte n'est jamais tenue. Le premier est le phénomène pour le moins troublant de l'infinité de l'interprétation. On devrait plutôt parler d'indéfini (sur la suggestion de Descartes qui est à l'origine de cette distinction), dans la mesure où il s'agit d'un infini subjectif plutôt qu'objectif. Toujours est-il qu'on n'en finit jamais de chercher à mettre en rapport les termes de la relation, comme si la distance à parcourir (entre les signes et leur compréhension ou leur incarnation) ne pouvait être franchie. On n'en finit jamais, en effet, de retraduire les textes, de jouer les partitions et les pièces, de commenter les œuvres de littérature, de se livrer à l'exégèse des textes sacrés. Les actes de jurisprudence à partir d'une même loi s'ajoutent les uns aux autres, tout comme les versions d'œuvres musicales et théâtrales, les compréhensions des événements historiques, des situations sociologiques, économiques, anthropologiques. Le phénomène de la réinterprétation continue n'atteste-t-il pas de l'impuissance à franchir définitivement la distance qui sépare les consciences, comme si le sens était condamné à courir après les signes, ou à l'inverse, les signes après le sens ? Un second phénomène, celui du conflit des interprétations, fait douter que l'ignorance, la transcendance, l'étrangeté, le temps, l'abstraction soient réellement réductibles par les services de l'interprète. En effet, le foisonnement d'interprétations rivales (dénoncée par Platon comme inhérent à l'interprétation de l'écriture dans le *Phèdre*, et repris par P. Ricoeur comme thématique décisive d'analyse du champ herméneutique), ce foisonnement semble au contraire éloigner les subjectivités de l'auteur et de ses bénéficiaires, qui ne savent plus très bien à quel interprète se vouer pour communiquer. Comme si l'incommunication originelle entre l'auteur des signes et ses récepteurs s'aggravait très paradoxalement *du fait* de l'entremise censée la corriger et non *malgré elle*. Le médiateur qu'est l'interprète semble donc contradictoirement ne pas assurer sa fonction propre, qui est de médiatiser.

On peut essayer de théoriser cette déception, de l'ordre du vécu assez banal (comme manque de sens plein et entier, ou de signes suffisant à exprimer le sens), en termes d'ambiguïté rémanente : si l'interprétation a pour motif et vocation de réduire l'ambiguïté qui crée l'obscurité sémiologique, force est de constater que celle-ci fait de la résistance, comme si l'univocité était un idéal irréalisable et l'ambiguïté une catégorie universelle (selon la proposition de l'existentialisme par exemple, mais appliqué à l'ordre des signes, ainsi que le veut J. Derrida avec son concept de *différance* comme impossibilité pour un sens de coïncider avec lui-même). On peut encore avancer le thème de l'écart définitif entre les signes et leur intention signifiante : le vouloir dire excède toujours le dire, de telle sorte qu'il est peine perdue de chercher l'adéquation parfaite entre la lettre et l'esprit du texte. Ce qui pourtant semble être au cœur de la recherche herméneutique, et qui seul assurerait le succès du service qu'est l'interprétation : faire pleinement comprendre autrui à autrui. On pourrait alors en conclure, sur un mode déceptif, qu'il convient d'abandonner purement et simplement le projet d'interpréter, comme le propose en un sens Platon dans un certain nombre de dialogues, où la quête de vérité substituée à l'approche herméneutique une autre approche, résolument

différente, la dialectique (*Ion, Phèdre, Protagoras, Cratyle*). Dès lors délaissant les poèmes et les poètes, « qu'on ne peut interroger sur ce qu'ils ont voulu dire » (*Phèdre*), le philosophe doit s'en tenir à l'examen direct de soi-même et de son interlocuteur, en faisant usage de sa voie propre (*autè phonè*) et non d'une voix étrangère (*allogria phonè*, pour reprendre la distinction du *Protagoras*). L'intersubjectivité philosophique se pose par suite, en tant que connaissance de soi par soi moyennant le dispositif du dialogue, comme exclusive de l'intersubjectivité herméneutique. A ce compte, aucune interprétation ne saurait être dite être « bonne », au sens de suffisante ou satisfaisante, capable de satisfaire le désir de sens et de signe.

Cette ultime objection peut cependant être nuancée par la considération suivante : peut-être que le soupçon d'impuissance à médiatiser qui pèse sur l'entremise herméneutique frappe moins l'interprétation telle quelle, en tant que service subalterne, que sa forme pervertie. Autrement dit, étant donné qu'il est absurde qu'une médiation ne médiatise pas, ou qu'un truchement ne serve pas d'intermédiaire, ou qu'un effort bien conduit de clarification n'aboutisse pas, c'est que, sans doute, l'interprétation qui échoue à vaincre la séparation qu'est l'incommunication sémiologique n'est pas le tout de l'interprétation mais une de ses espèces dénaturées. Nous encourage dans cette dernière hypothèse le fait même des interprétations qui donnent satisfaction, soit juridiquement, soit linguistiquement, soit esthétiquement, soit religieusement, soit scientifiquement, etc. Si une interprétation (par exemple de Bach par Gould ou d'Aristote par P. Aubenque) peut nous combler, nous ravir ou nous éclairer de manière décisive, c'est bien que nous ne sommes pas condamnés à l'insatisfaction. L'insatisfaction herméneutique, la déception décrite plus haut, ne sont peut-être que l'effet d'une intempérance intellectuelle ou sensible qui s'ignore. Si nous ne parvenons pas à nous satisfaire de l'entremise herméneutique, n'est-ce pas plutôt notre faute que celle de la discipline même qu'est l'art d'interpréter ? La possibilité d'une bonne interprétation, mettant fin au manque de sens (de compréhension ou d'incarnation), résiderait dès lors moins dans l'objet du désir de sens (le signe comme constitutivement non ambigu ou finalement identique à lui-même) que dans la manière subjective par laquelle nous savons assigner des limites à ce désir. La seule manière, en général, de ne pas être livré aux tourments de l'insatiabilité, n'est-ce pas de cultiver la vertu de tempérance ? Or cette vertu, habituellement réservée au champ pratique, peut fort bien concerner le domaine théorique où nous avons repéré un problème de déception herméneutique lié à l'indéfini et au conflit, ainsi qu'à l'écart irréductible entre lettre et esprit.

Le mieux est d'illustrer pour finir ce que pourrait être une telle tempérance. Puisque Platon paraît « jeter l'éponge » de l'herméneutique au profit de la dialectique, on peut lui opposer la doctrine stoïcienne. Epictète, à la fois dans le *Manuel* et les *Entretiens*, a en effet à faire à une perversion dans l'usage des livres de la part des disciples : ceux-ci s'enorgueillissent de comprendre des textes difficiles (par exemple ceux de Chrysippe) en oubliant que l'essentiel n'est pas pas la maîtrise de la théorie mais sa mise en pratique. Mettre tous ses efforts pour comprendre la doctrine stoïcienne (en particulier la logique) sans maîtriser ses passions est un écueil important qu'Epictète doit faire esquiver à l'apprenti. Le problème plus général qui est

posé est la distinction entre théorie et pratique philosophiques. La faute des débutants en stoïcisme est de privilégier la première au détriment de la seconde, négligée au point qu'ils sont stoïciens en surface, par l'intellect, mais non en profondeur, par les passions et la conduite. « Quand quelqu'un s'honore de pouvoir comprendre et expliquer les livres de Chrysippe, dis à part toi : « Si Chrysippe n'avait pas écrit de façon obscure, cet homme n'aurait nul motif de s'honorer ». Moi cependant qu'est-ce que je veux ? Comprendre la nature et la suivre. Je cherche donc qui est celui qui l'explique ; et ayant entendu dire que c'est Chrysippe, je vais à lui. Mais je ne comprends pas ses écrits ; je cherche donc celui qui les explique. Et jusque là il n'y a pas encore de quoi s'honorer. Quand j'ai trouvé celui qui l'explique, reste à faire usage de ce qui est prescrit ; cela seul est honorable. Mais si j'admire cette explication pour elle-même, que suis-je devenu d'autre qu'un grammairien au lieu d'un philosophe ». Ces mots du manuel (§ XLIX) posent parfaitement le problème et la solution, en rapport avec l'essence médiatrice de l'interprétation (même si le passage ne parle que d'explication des écrits). Tout tient, semble-t-il, à la perversion qui consiste à renverser le rapport moyen/fin qui s'impose pour comprendre le rapport théorie/pratique, et donc le rapport interprétation/philosophie. Si l'interprétation est admirée « pour elle-même », c'est une dénaturation sottise de ce que doit admirer le stoïcien, à savoir la vie stoïque, et non les seules pensées stoïciennes. Epictète note une double médiation qui sépare le candidat à la sagesse de sa sagesse effective : d'une part l'auteur des livres sur la nature (puisque être sage c'est vivre conformément à la nature) et celui qui, dans le cas où ces livres ne sont pas compréhensibles sans intermédiaire, est capable de les comprendre et de les faire comprendre. On retrouve le schéma platonicien de l'interprétation d'interprétation, et la chaîne qui relie le principe (ici la nature) à son ultime dérivé (ici la vie bonne) : Chrysippe est déjà un interprète de la nature, et cet interprète doit être interprété par un commentateur de ses écrits, de sorte que le lecteur désireux de suivre la nature puisse vivre conformément aux prescriptions du maître stoïcien. L'interprétation est donc le moyen de devenir philosophe, sauf si on en fait un usage aberrant, comme font certains disciples égarés qui font de l'interprétation une fin en soi et non un moyen. Comprendre Chrysippe pour comprendre Chrysippe, là est l'erreur, car cette compréhension ne doit servir qu'à vivre de manière stoïcienne.

La tempérance dont nous parlions en matière herméneutique se trouve donc là : dans la conscience vigilante de la nécessité de restreindre l'interprétation à sa fonction subalterne. C'est en maintenant son statut de service que l'on peut se satisfaire de l'interprétation, l'insatiabilité en la matière (l'obsession ou l'inquiétude de comprendre Chrysippe qui reste impuissante à se calmer) relevant d'un contresens sur la philosophie, qui est la pratique d'une théorie et non une science purement théorique. La bonne interprétation, à ce compte, ce n'est pas celle qui apaise le manque de sens éprouvé à l'endroit des signes écrits, mais celle qui contribue à une conduite enfin sage. L'interprétation ne peut être impuissante à réaliser son entremise que lorsqu'on en fait une fin en soi, et dès lors une « pratique » sans fin, car seul ce qui est posé comme fin en soi peut aussi jouir du statut de « finalité sans fin ». Le « grammairien » (l'homme des seules lettres, sans la vie correspondante) n'est pas philosophe

car il en est comme l'avorton, dans la mesure où c'est un lecteur de Chrysippe qui n'a pas dépassé la théorie parce qu'il en a fait sottement une fin en soi. Le vrai philosophe, lui, n'abandonne pas l'interprétation (ni de la nature, ni de Chrysippe), mais il sait les maintenir à leur place, la place instrumentale que doit avoir la théorie. A partir de là, un certain dédain de l'indéfini de l'interprétation et de ses conflits sera cultivée par lui : elle est le symptôme de ce que l'on s'est égaré en confondant moyen et fin. La bonne interprétation est donc l'interprétation limitée par sa fin même, qui est extrinsèque et non intrinsèque. Cette limite, qui définit la tempérance herméneutique, vient de sa fonctionnalité, laquelle se passe de perfection : inutile d'approfondir indéfiniment le sens des textes philosophiques, puisque, une fois compris les grands principes qu'ils enseignent, l'essentiel est leur application. *Mutatis mutandis*, on retrouve dans le stoïcisme impérial ce qui était remarquable dans la physique épicurienne, à savoir la limite éthique dans l'exploration de la nature : dans la *Lettre à Hérodote*, Epicure disait déjà que, dans les questions de physique, on pouvait se contenter de s'arrêter des hypothèses permettant d'éliminer les opinions qui nous troublent, sans chercher à tout prix à choisir entre ces hypothèses celle qui est vraie. En matière de théorie physique, donc, le vraisemblable suffit. De même en matière de théorie textuelle ou critique : le philosophe se suffira d'une compréhension possible des textes, sans cultiver outre mesure le commentaire, au risque de perdre de vue ce qui compte : la sagesse effective dans la conduite.

Concluons donc que la bonne interprétation, qui peut rester sans inconvénient une parmi d'autres (c'est-à-dire ne pas dépasser la catégorie du probable), est celle qui remplit son office, c'est-à-dire assure une médiation entre les signes à comprendre et l'expérience incarnant cette compréhension. Cette expérience est fort diverse, car relative au domaine considéré : expérience esthétique, juridique, thérapeutique, philosophique, religieuse, littéraire, etc. Pour que notre induction gagne en crédibilité, il faudrait en effet faire pour chaque domaine ce que nous avons avancé à propos de la philosophie en nous mettant dans les pas du stoïcisme. La mauvaise interprétation, par contraste et déduction, c'est l'interprétation indéfinie, polémique, qui maintient dans une insatiabilité suspecte l'intelligence humaine ayant perdu de vue qu'une médiation, par définition, doit s'effacer devant la liaison qu'elle a pour fonction d'opérer.

On aura donc éliminé un certain nombre d'opinions concernant la bonne interprétation : l'interprétation vraie d'abord ; l'interprétation méthodique, ensuite. Ou plutôt, si l'on tient à conserver la référence et à la vérité et à la méthode (qui composent le titre de l'œuvre majeure de Gadamer), il convient d'en transformer le sens, en remplaçant l'interprétation dans la catégorie de la médiation à dépasser par autre chose qu'elle. De ce point de vue, et c'est un second résultat, l'art d'interpréter n'est pas, dans l'architectonique des arts (pour parler comme Aristote), l'art supérieur, mais un art subalterne. L'interprétation y reste bonne, mais elle n'est pas le bien, ni théoriquement (elle est dépassable par exemple par la dialectique), ni pratiquement (elle doit être mise au service de la vie, proposition on ne peut plus nietzschéenne

et pas seulement stoïcienne). Nous confirmons donc la proposition platonicienne de n'y voir qu'un art de service, art à mettre sous surveillance pour éviter, comme le note Epictète, qu'il usurpe le rang d'art de vivre. Une bonne interprétation est utile, sans plus.

Pour ce faire, il nous a fallu poser un certain nombre de distinctions, dont la principale reste la différence entre interprétation comme rationalisation et interprétation comme concrétisation, le parcours du signe au sens pouvant s'effectuer dans les deux directions. Une autre distinction d'importance nous a servi à surmonter nos problèmes, celle qu'il y a lieu d'admettre entre moyen et fin, art de service et art supérieur. Nous en avons déduit ce qu'on pourrait négliger, à savoir que l'interprète ne travaille pas pour lui-même mais pour autrui, ce qui va de pair avec le déclassement de l'interprétation du rang de fin en soi à celui de médiation utile.

Notre discussion aurait donc accouché d'une théorie nettement fonctionnaliste de l'interprétation, par opposition à une théorie de type existentiel, qui y verrait un mode d'être indépassable de l'homme. Ce qui s'explique par le fait que nous avons milité en faveur d'une limite de l'interprétation. Ce pourrait être notre troisième résultat : face au problème classique du « tout est interprétation » et d'une interprétation corrélativement sans fin, nous nous positionnerions contre la thèse de l'illimitation, mais par un biais peut-être un peu inattendu : le point de vue de la fin-fonction plutôt que celui de la fin-arrêt. Dès lors, quatrième résultat, nous pourrions envisager de privilégier (à l'instar de ce qu'on trouve chez Gadamer) le modèle de l'interprétation pratique (l'incarnation, l'application, le jeu, etc.) sur celui de l'interprétation théorique (la critique, le commentaire, la philologie, les sciences historiques, etc.), puisque nous avons mis en avant la finalité de l'interprétation que nous avons nommée de l'appellation globale d'*expérience*. Une expérience appliquée au monde du sens et des signes, et qu'on pourrait nommer expérience sémantique ou sémiologique.

L'enjeu conceptuel d'une telle discussion porte d'abord sur l'intersubjectivité. L'interprétation comme médiation et service fait saisir toute la difficulté d'une telle notion, qui n'est pas seulement de l'ordre du fait mais du projet, étant donné tout ce qui, dans le registre des signes, sépare les consciences. Le concept de communication pourrait s'en trouver lui-même renouvelé, si l'on confirmait que l'interprète est par essence truchement, mais truchement problématique seulement, quel que soit son art. La question de la philosophie s'est aussi invitée dans la discussion, sous un angle qui ne manque pas d'intérêt : le rapport entre théorie et pratique, objet d'une perversion possible à quoi le philosophe doit prendre toujours garde pour devenir (ou rester) qui il est. La philosophie s'en trouve distinguée de l'interprétation, ce qui n'était pas évident à déduire, sans pour autant en être séparée.

Surinterpréter

Le verbe « surinterpréter », nettement péjoratif, désigne une forme d'erreur, l'interprétation qui outrepassse le sens effectif des signes sur lesquels elle opère en lui conférant un sens qu'ils n'ont pas. Erreur, mais spécifiquement herméneutique, la surinterprétation qui en résulte donnerait trop de sens (idée d'excès contenu dans le préfixe sur-), par opposition à un défaut symétrique qu'on pourrait nommer la sous-interprétation, qui n'en donnerait pas assez.

Surinterpréter serait alors une des modalités de la mésinterprétation, la mésinterprétation par excès. La forme verbale attire notre attention sur l'acte plus que le résultat, c'est-à-dire ouvre la question du processus (actif ou passif) par lequel l'esprit est amené à se fourvoyer en matière de signes et de sens. Ce processus se laisse aborder sous l'angle de deux questions assez distinctes, celle du pourquoi (la cause, éventuellement finale) et celle du comment (le mode, la manière). Ces questions se posent effectivement, parce que ce qui pousse un paranoïaque à surinterpréter les faits et gestes d'autrui, ou un superstitieux à surinterpréter les phénomènes de la nature, n'est vraisemblablement pas la même chose que ce qui pousse un mauvais traducteur à forcer le sens d'un texte ou un mauvais commentateur à faire violence à une œuvre, comme on dit. Concernant le procédé, il y a peu de chance encore que le surinterprète opère toujours de la même manière : un idéologue qui fait une lecture partisane de l'actualité ne procède pas comme le fait un fanatique qui y voit une intervention divine du type « châtiment ». Mais, au-delà de ces cas, la question est plus universelle : pourquoi et comment tout un chacun, doté portant d'intelligence (de la faculté de comprendre), peut être amené à mésinterpréter en conférant trop de sens ? Faut-il y voir, sans doute trop facilement, une énième preuve de la faiblesse des forces cognitives de l'homme (sur le plan spécifiquement herméneutique), ou bien doit-on entrer dans les ressorts précis de l'erreur concernant le sens des signes ? La surinterprétation, comme obstacle à l'interprétation (plus précisément à la bonne), a en effet pour enjeu la question des limites de l'interprétation, car si celle-ci est populairement (et même savamment) réputée à la fois infinie et libre, est-ce à dire que quiconque peut interpréter n'importe quoi n'importe comment ? On se doute que la réponse est négative ; cependant le problème se pose alors de savoir comment interpréter de manière à ne pas aller trop loin dans la donation de sens. Quelle est donc l'interprétation, ou plutôt l'acte d'interpréter, qui sait rester dans la mesure ? La réponse par la méthode, et donc à la rationalisation des procédés, qui semble aller de soi, se heurte cependant au fait d'une surinterprétation dans le camp même de ceux qui en font un métier : exégètes théologiens, critiques littéraires, analystes au sens thérapeutique, commentateurs des philosophes, jurisprudents ne paraissent pas à l'abri, en dépit de toute leur précaution méthodologiques, au phénomène de la surinterprétation. Comme si la limite qu'excède celle-ci ne jouissait d'aucune évidence, en pouvant tromper les meilleurs, les « professionnels » de la chose. Comme si, même (suspicion des plus embarrassantes), ces limites n'existaient pas. L'enjeu de la discussion présente est, en effet, de savoir si l'activité herméneutique inclut des garde-fous (objectifs ou subjectifs?), ou bien si la liberté de l'interprète est sans limites.

Pour y voir plus clair, nous nous proposons de poursuivre comme suit la discussion : nous nous demanderons d'abord si le texte lui-même (ou plus généralement les signes, textuels ou non) peut servir à définir une limite dont la surinterprétation est l'outrepassement : *l'intentio operis* serait (comme la nome U. Eco), dans cette hypothèse, suffisamment discriminatoire des interprétations qui la forcent. Elle serait le critère nous permettant de décider qu'une interprétation constitue un cas de surinterprétation caractérisée. Face aux apories suscitées par cette première hypothèse de type sémiologique, nous chercherons avec Montaigne à tester un critère plus subjectif, tenant compte de la rationalité même de la surinterprétation.

Enfin, nous nous demanderons si l'on ne peut pas faire place à une surinterprétation consciente d'elle-même et innocente par là-même, parfois nommée « libre interprétation ».

Surinterpréter, disions-nous pour commencer, consiste à donner trop de sens à ce qui en a moins, voire pas du tout. Ainsi en va-t-il des surinterprétations clairement irrationnelles que sont les interprétations superstitieuses ou paranoïaques. Ces deux exemples distincts nous permettent déjà de faire la part entre des actes de surinterprétation qui ne sont pas identiques : dans le cas de la superstition, on donne du sens à ce qui n'est pas un signe, mais est imaginé tel (par exemple une disposition d'étoiles ou à un dessin de lignes de main), tandis que dans celui de la paranoïa, un énoncé pourvu de sens est surinterprété parce que le malade, ne se contentant pas de son sens obvi, lui en prête un autre. Dans les deux cas, le fondement de la surinterprétation est la déraison (moins une privation de raison qu'un mauvais usage de la raison), mais une déraison qui opère différemment : le superstitieux invente des rapports de signification là où il n'y a que des rapports de causalité (confondant l'un avec l'autre, c'est-à-dire voyant la nature comme un livre ou une parole), tandis que le paranoïaque surinvestit les signes qu'autrui émet, à son attention ou non. C'est une chose, en effet, de surinterpréter ce qui ne se présente même pas comme un discours, et c'en est une autre que de surinterpréter les discours. Quand Spinoza fustige ceux qui font délirer la nature en y voyant toute sorte de miracles (*Traité théologico-politique*, Préface), il considère la première espèce ; mais quand un paranoïaque s'interroge sur les faits et gestes de ceux qui l'entourent, c'est le second cas de figure qui doit être retenu. Le miracle est selon Spinoza une surinterprétation de la nature (par opposition à la bonne, qui se nomme science *in ordine geometrico*, qui s'en tient aux seules causes universelles des phénomènes, ou lois de la nature ne souffrant aucune exception ni violation) ; l'interprétation paranoïaque est une surinterprétation des signes humains, auxquels il prête un sens entièrement faux, surajouté à leur sens véritable. Soit la parole « Hello, belle journée n'est-ce pas ? » que j'adresse à une connaissance que je croise sur le trottoir. Je ne m'attends pas à l'entendre marmonner : « Je me demande ce qu'il peut bien vouloir dire par là. Est-il à ce point indécis qu'il ne peut dire s'il s'agit d'une belle journée ou non, et qu'il doive attendre de moi une confirmation ? Alors, pourquoi n'a-t-il pas attendu que je lui donne la réponse, ou bien pense-t-il que je suis incapable de dire quelle sorte de journée nous avons, si bien qu'il se croit en devoir de me l'apprendre, pour m'humilier en quelque sorte ? ».

Toutefois, dans les deux cas, le principe reste le même (le procédé de l'opération), ainsi que la cause, le pourquoi de la surinterprétation. Côté procédé, surinterpréter consiste toujours à croire qu'un sens caché se dissimule derrière les apparences, et à entreprendre de l'y découvrir en violant la règle de l'économie explicative. Côté cause, l'origine de la surinterprétation est la sensibilité pathologique, qui pousse le surinterprète à faire un mauvais usage de sa raison. U. Eco théorise le procédé en rapprochant l'excès herméneutique de l'hermétisme, défini comme

une tendance de l'esprit à être ce qu'il nomme « l'adepte du voile ». Autrement dit, le surinterprète est toujours un chasseur de secret, selon une lecture systématiquement suspicieuse tantôt des phénomènes, tantôt des textes, dont l'esprit préjuge qu'ils signifient autre chose que ce qu'ils montrent ou disent autre chose que ce qu'ils disent. Un excès d'étonnement diagnostique Eco, conduit à surestimer l'importance des coïncidences qui peuvent être expliquées par des moyens plus simples. L'hermétisme de la Renaissance était ainsi à la recherche de « signatures », c'est-à-dire d'indices visibles apportant la révélation de parentés secrètes entre les phénomènes. Par exemple, on avait découvert que l'orchidée possédait de bulbes, et on y avait vu une remarquables analogie morphologique avec les testicules. Sur la base de cette similitude, on était passé à l'analogie fonctionnelle, en prêtant à l'orchidée des propriétés magiques sur l'appareil reproducteur masculin. De même, une lecture paranoïde d'un texte sacré (sacralisé) comme ceux de Virgile dans le monde médiéval, Rabelais en France, Dante en Italie ou Shakespeare en Angleterre poussa une légion de chasseurs de secrets à scruter les textes mots par mots, lettre par lettre, dans l'espoir d'y trouver des anagrammes, des acrostiches et autres messages au moyens desquels Francis Bacon aurait par exemple pu révéler qu'il était bien l'auteur des pièces du dramaturge. Spinoza, de son côté, explique en termes passionnels la pulsion surinterprétative des superstitieux, qui ont la peur pour mobile essentiel de leur délire : tant que les hommes vivent prospères et paisibles, ils sont remplis de sagesse, alors que, à l'apparition de l'adversité, ils sont en proie à une désorientation telle que le moindre incident leur rappelant une déconvenue ou un bénéfice passé, ils le comprennent comme un mauvais ou un bon présage manifestant la colère ou la faveur divine. Ils forgent ainsi d'innombrables fictions en interprétant de manière absurde la nature. La cause d'où naît la superstition, manifestation la plus spectaculaire de la déraison humaine, n'est donc autre, selon Spinoza, que la crainte. On pourrait aisément faire un diagnostic équivalent concernant le paranoïaque, qui souffre d'une âme « triste et craintive ». Dans les deux cas, il y a intempérance (manque d'économie intellectuelle) dans la liaison que l'esprit opère entre les éléments qu'il apprécie. La différence entre une interprétation sensée et une interprétation paranoïaque réside dans le fait de reconnaître qu'entre deux éléments concomitants la parenté est minimale, et non pas à déduire de cette parenté minimale le maximum de sens possible. Le paranoïaque n'est pas celui qui observe que les mots « pendant » et « crocodile » apparaissent étrangement dans le même contexte, mais est celui qui commence à s'interroger sur les mystérieux motifs qui auraient poussé l'auteur à associer ces deux termes.