

Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique

Jean Molino

Volume 12, Number 1, Spring 1985

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203272ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203272ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Molino, J. (1985). Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique. *Philosophiques*, 12(1), 73–103.
<https://doi.org/10.7202/203272ar>

Article abstract

The sciences of man, conciously or not, work on significations. It is therefore desirable that they learn from hermeneutics, which is the science of interpretation; and interpretation of behaviour uses the same methods and comes upon the same difficulties as interpretation of texts. The history of hermeneutics has shown the various dimensions of symbols: neutral aspect of textual configurations, poetical aspect of production strategies and aesthetic aspect of reception strategies. Hermeneutics is a semiology, but semiology is also a hermeneutics. Both must merge into a theory of symbolic forms of peircean inspiration, which will transcend the traditional apories of hermeneutics and the uncertainties of semiology.

POUR UNE HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION : LES ÉTAPES DE L'HERMÉNEUTIQUE

par Jean Molino

ABSTRACT. The sciences of man, conciously or not, work on significations. It is therefore desirable that they learn from hermeneutics, which is the science of interpretation ; and interpretation of behaviour uses the same methods and comes upon the same difficulties as interpretation of texts. The history of hermeneutics has shown the various dimensions of symbols : neutral aspect of textual configurations, poetical aspect of production strategies and aesthetic aspect of reception strategies. Hermeneutics is a semiology, but semiology is also a hermeneutics. Both must merge into a theory of symbolic forms of peircean inspiration, which will transcend the traditional apories of hermeneutics and the uncertainties of semiology.

RÉSUMÉ. Les sciences humaines, qu'elles en soient ou non conscientes, ont comme objet la signification. Aussi conviendrait-il qu'elles tirent toutes les leçons de l'herméneutique, science de l'interprétation ; et l'interprétation, qu'il s'agisse de textes ou de conduites, use des mêmes méthodes, rencontre les mêmes difficultés. Or l'histoire de l'herméneutique a successivement mis en évidence les diverses dimensions qui constituent les réalités symboliques, objet de l'interprétation : niveau neutre des configurations textuelles, niveau poétique des stratégies de production, niveau esthétique des stratégies de réception. L'herméneutique est une sémiologie, mais la sémiologie est, elle aussi, une herméneutique ; elles doivent toutes deux se fondre au sein d'une théorie de formes symboliques d'inspiration peircéenne, seule capable de dépasser les apories traditionnelles de l'herméneutique et les incertitudes de la sémiologie.

Aux beaux temps du structuralisme, une grande querelle avait fait du bruit sur la place : faut-il être pour la structure ou pour l'histoire ? Tel était le débat qui faisait rage entre structuralistes et marxistes. Faut-il être pour la structure ou pour l'interprétation ? Tel était l'autre débat qui opposait Lévi-Strauss

et Ricœur. Puis le structuralisme triomphant est entré peu à peu dans les brumes d'un passé jauni, mais le temps de l'interprétation n'est pas encore venu, du moins officiellement. Les sciences dites humaines continuent à se draper dans leurs oripeaux scientistes et accepteraient difficilement de se ranger sous la bannière de l'herméneutique. Et pourtant . . . Si on laisse de côté les pseudo-formalismes dont ont quelque temps abusé — en abusant leurs lecteurs — bon nombre de linguistes ou sémioticiens, comment ne pas reconnaître que l'herméneutique est, en réalité, partout, si l'on entend par là l'art de l'interprétation ? Analyse littéraire, analyse de l'œuvre d'art, droit, histoire et sociologie de la religion, étude des mentalités reposent sur l'interprétation des œuvres humaines et ont tous, de la façon qui leur est propre, à répondre à une même question : que signifie cette trace — texte, monument, geste ou conduite ? La tradition culturaliste en anthropologie et en sociologie est prête, dans ses développements contemporains — interactionnisme symbolique, anthropologie symbolique et bien d'autres —, à reconnaître la place décisive qu'occupe l'interprétation dans le travail d'analyse, mais on peut se demander si la mesure est toujours prise des problèmes qui se posent lorsqu'on fait de l'interprétation le fondement d'une méthode.

Présentant un des passionnants travaux qu'il a consacrés à l'anthropologie de la société marocaine, Cl. Geertz [1979 : 6] écrit : « Notre conviction commune est que les systèmes de signification, qu'ils soient hautement explicites comme l'Islam ou nettement moins explicites comme l'hospitalité, aux termes desquels les individus vivent leurs vies, constituent l'ordre même que réalisent ces vies. Nous voyons les relations sociales comme incarnées dans des formes symboliques qu'elles produisent et qui les structurent, et notre souci est d'identifier ces formes et de retracer leur impact ». L'anthropologue D.F. Eickelman [1981 : 8] écrit de son côté : « En bref, les hommes sont des animaux culturels. Ils communiquent entre eux et comprennent le monde grâce à des systèmes organisés de symboles communs ». Ainsi est clairement affirmé, dès le départ, le rôle que jouent les symboles dans la vie sociale : le travail de l'anthropologue est bien un travail d'interprétation. Mais les questions se pressent alors : où sont ces symboles ? Quelle forme d'exis-

tence est la leur ? Comment les dégager ? Comment valider l'interprétation que l'on en donne ? Pour les uns, il s'agira de retrouver la vision des acteurs pris dans le jeu social ou, comme le dit P. Rabinow [1975 : 3] : « La méthode que j'emploie est centrée autour des acteurs et répond à ce qu'on a appelé méthode progressive-régressive. Une méthode ainsi centrée tente de comprendre la conception qu'a l'acteur de son propre monde social ». Pour les autres, il n'est possible que de découvrir un sens commun, les valeurs partagées par une culture et l'on dira, pour rester sur le terrain sur lequel nous avons pris nos exemples, que les Marocains comprennent l'expérience sociale à partir de 5 concepts-clés : la volonté de Dieu, la raison, les convenances, l'obligation et la contrainte morale [Eickelman, 1976 : 123-154]. Ce qui nous intéresse ici, c'est de constater que l'anthropologue traite de symboles et de significations comme s'il s'agissait de choses, d'objets clairement définis, pierres bien équarries que l'on peut utiliser pour reconstruire une vision du monde. Et pourtant est-on sûr que l'on peut jouer avec les significations comme on joue avec les choses ? La situation de l'anthropologue n'est ici ni meilleure ni pire que celle du critique littéraire devant un roman de Balzac : quel est le vrai héros d'*Eugénie Grandet*, Eugénie ou le Père Grandet ? Quelles sont les valeurs qui sont incarnées dans les personnages ? Faut-il retrouver le sens vécu par Balzac, celui-là même qu'il avait voulu donner à sa création ou reconstruire et dégager un sens présent dans le texte ? Où est niché ce sens ? Sous quelle forme ? Ce sont toujours les mêmes questions : quel est le mode d'existence du symbolique ? Sens vécu ou sens immanent ? Tels sont précisément les problèmes avec lesquels se débat depuis au moins deux millénaires l'herméneutique.

Aussi nous semble-t-il que la réflexion de méthode concernant les sciences humaines n'a guère fait de progrès depuis la querelle de méthode des « *Geisteswissenschaften* » qui faisait rage en Allemagne au tournant du siècle. Raymond Aron [1948 : 103], pour réfléchir sur « les limites de l'objectivité historique », prenait son point de départ dans les analyses de Dilthey, Jaspers et Spranger et dans la notion de compréhension : « La compréhension sera pour nous la reconstruction de la conscience d'autrui ou des œuvres émanées des consciences ».

Les sciences humaines sont, aujourd'hui encore, obligées de commencer par là : les hommes communiquent et s'expriment par des signes et des symboles. L'herméneutique, qui est depuis sa naissance l'art d'interpréter les signes, a accumulé dans sa longue histoire un trésor de savoir qui tourne autour de ce problème central : qu'est-ce qu'interpréter ? Notre propos est donc d'interroger son histoire, pour savoir si elle n'aurait pas, aujourd'hui encore, beaucoup à nous apprendre. Au lieu de ruser avec les problèmes du sens, les sciences humaines auraient peut-être intérêt à entendre les leçons de l'herméneutique et à prendre conscience de leur statut : elles ont aussi à faire avec les signes et les symboles et ne sont donc que les facettes multiples d'une herméneutique ou, si l'on veut, d'une sémiologie.

Si en effet l'herméneutique est interprétation des signes et si les hommes ne s'expriment que par signes et symboles, alors herméneutique et sémiologie ont partie liée : toute herméneutique est bien une sémiologie ou, plus exactement, toute herméneutique a un fondement sémiologique. Qu'est-ce que le signe, sinon — selon la formule la plus traditionnelle — ce qui est à la place d'autre chose, ce qui renvoie à autre chose (*aliquid stat pro aliquo*) ? Cette notion de renvoi nous contraint à abandonner la définition binaire classique du signe conçu comme entité à deux faces : le signe n'est pas constitué d'un signifiant et d'un signifié mais d'un renvoi du signifiant au signifié, ou plus exactement du renvoi d'un signe à un autre. Aussi le point de départ d'une authentique sémiologie ne peut se trouver que dans une définition du signe d'inspiration peircéenne : « Un signe, ou representamen est quelque chose qui représente à quelqu'un quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent, ou peut-être plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle interprétant du premier. Le signe représente quelque chose, son objet. Il représente cet objet, non sous tous les rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le fondement du representamen » (Peirce, 2.228 ; la traduction est empruntée à Thibaud, 1983 : 6). Un objet ne peut être décrit que par le recours à d'autres signes, qui sont les interprétants du signe originel : « Quoi qu'il en soit, on mesure le rôle fondamental joué par l'interprétant dans tout

processus de signification, à tel point qu'il ne saurait exister de signe sans interprétant : « *Mon Interprétant — c'est ainsi que je l'imagine — est quelque chose qui s'attache essentiellement à tout ce qui opère comme signe* », ou encore : « *Un signe est seulement un signe in actu en vertu de ce qu'il reçoit une interprétation, c'est-à-dire en vertu de ce qu'il détermine un autre signe du même objet* » (5.569 ; cf. 5.473). En conséquence il ne saurait exister de signe isolé : *Il ne saurait y avoir un seul signe sans relation avec un autre signe* ». La nature triadique du signe implique l'existence d'une pluralité nécessaire de signes : à partir du moment où la représentation est « médiation » (7.630), elle présuppose l'existence d'un système de signes » [Thibaud, 1983 : 19]. Ce qui nous paraît important dans ces définitions c'est moins la nature triadique du signe au sens où l'entend Peirce que l'affirmation d'une sémiotique illimitée. Et nous retiendrons des définitions de Peirce les points suivants :

1. Le signe représente son objet, mais seulement par l'intermédiaire d'autres signes, qui en sont les interprétants.
2. Ce renvoi d'un signe à d'autres signes est infini.

Ce que Peirce établit ainsi, c'est le caractère irréductible du fonctionnement symbolique — renvoi indéfini et médiatisation par d'autres signes ; mais dans cette définition se trouvent en même temps posés le fondement sémiologique de l'herméneutique et le foisonnement interprétatif inhérent à tout fonctionnement symbolique : le travail de l'interprète ne fait que prolonger les processus que met en jeu la structure même du symbolique.

*
**

I DIRE LE SENS.

Penser, c'est interpréter, et tout demande à être interprété, tout demande à être expliqué : les choses du monde comme les choses du langage. Les objets ne sont pas là, devant notre perception, dotés d'une réalité opaque sur laquelle nous resterions fixés. Nous ne restons jamais bloqués et figés devant un monde présent en lui-même et apparaissant à notre pure contemplation. Pour l'animal, un bruit, une couleur, une forme ou un mou-

vement n'existent pas en eux-mêmes, ils signifient, en ce qu'ils sont le point de départ d'une réaction : attaque, fuite ou poursuite d'une activité interrompue. Nous avons volontairement employé le mot de signification pour insister sur un fait essentiel, le renvoi : un stimulus est un renvoi, la forme la plus fruste et la plus immédiate du renvoi. Et c'est ce trait commun qui se conserve si l'on passe de la perception animale à la perception humaine ; lorsque je me promène dans la campagne, ce n'est pas le nuage noir à l'horizon que je vois mais c'est à la pluie que je pense : aurai-je le temps de rentrer avant l'orage ? L'indice ne précède pas la signification et la représentation, il en fait partie et la représentation n'est pas la re-production des objets du monde ; j'ai bien enregistré, d'une façon ou d'une autre, le nuage qui passe, mais ce n'est pas lui que je vois, ce n'est pas à lui que je pense. La signification du nuage, c'est précisément tout ce qui n'est pas le nuage, c'est tout ce à quoi, indéfiniment, il renvoie. J'essaie de « voir » le paysage, ou de « voir » le côté gauche du *Printemps* de Botticelli : eh bien, je ne vois plus rien et je ne saurais guère que fixer une tache, une forme jusqu'à ce que ma vue se brouille — technique bien connue de la méditation hypnotique — ; ou alors, je me donnerai une consigne. Quelles sont les couleurs ? Que représentent les taches et les formes ? Quel est cet objet ? etc. Ce qui est vrai de l'indice et de la perception l'est aussi du langage. Si je nomme la rose, ce n'est pas dans la rencontre de deux actes dont l'un constitue la parole et l'autre la chose, dans l'unité intentionnelle d'un seul acte qui nomme et qui constitue comme tel ; si je nomme la rose, elle est déjà absente, elle n'est plus là. Parler, c'est toujours penser à autre chose.

Voir le monde, c'est l'interpréter ; parler, c'est interpréter. L'interprétation est au fondement même de notre rapport au monde et à la parole. C'est donc un même mouvement qui nous conduit à interpréter le monde et à interpréter le langage, c'est-à-dire à percevoir, à connaître, à parler ou à penser. On comprend ainsi que l'interprétation soit à la source des deux grandes pratiques par lesquelles les civilisations traditionnelles se rapportent au monde qui les entoure : interprétation des signes et interprétation des paroles. D'un côté l'interprétation des signes : vols d'oiseaux, foies et entrailles de victimes offertes en sacrifice,

pluie, sécheresse ou catastrophes naturelles. Dans les civilisations traditionnelles existent des spécialistes qui sont chargés de décrypter la signification des événements et des choses. La conception la plus fréquente de ces pratiques insiste sur la distance qui existe entre la « mentalité prélogique » qui expliquerait la divination et notre mentalité techniciste et rationaliste qui la récuse. Ce qui nous intéresse bien plutôt ici, c'est la permanence d'une structure commune, qui est une structure d'interprétation. Un vol d'hirondelles sur les fils électriques, c'est encore pour tous ceux qui connaissent la campagne, le signe de la mauvaise saison qui arrive ; pour les enfants, c'est le signal qui déclenche la chasse aux oiseaux ; d'autres enfin ne les verront même pas. Pour nous aussi, le monde est rempli de signes, de faits et d'événements qui nous parlent ; la seule différence, c'est qu'ils ne parlent plus la même langue. Les objets techniques ont remplacé les objets de la nature, mais ils renvoient au-delà d'eux-mêmes, aussi loin que les animaux et les phénomènes naturels ; si je vois un train, un avion ou une voiture, c'est au-delà d'eux que je regarde et ce qu'on appelle les mythes de la machine ne sont pas moins denses, pas moins lourds que les mythes anthropomorphes des cultures traditionnelles.

Il ne suffit pas d'interpréter les choses du monde, il faut aussi interpréter les paroles : et d'abord les paroles des dieux. Lorsqu'un dieu s'exprime par un oracle, il faut un spécialiste qui décrypte le message, le plus souvent obscur ou ambigu. Dans beaucoup de cultures, il n'y a d'ailleurs pas de différence fondamentale entre les choses du monde et la parole divine : le tonnerre est la voix du dieu, et le monde n'est qu'un autre langage par lequel nous parle la divinité. Même si les dieux ne parlent pas directement, reste le souvenir du temps où les dieux étaient sur la terre. Des traces de cette existence première sont conservées dans des textes que l'on se transmet de génération en génération — les mythes —, et dans des rites que l'on répète régulièrement. Ces mythes et ces rites doivent être interprétés. Ici encore, l'important est de souligner la continuité qui existe entre l'interprétation personnelle et l'interprétation du spécialiste. Cette terre rouge qui apparaît dans un rite, elle n'est pas seulement terre rouge, elle est aussi le sang menstruel ou le sang des ancêtres et tous les participants de la cérémonie connaissent

une ou plusieurs significations attachées au même objet (cf. par ex. Turner, 1968). L'exégète de profession pourra compléter et enrichir le jeu des symboles, établir des relations complexes et systématiques entre les différentes parties d'un rituel ou entre différents rituels, il pourra même construire, tel le sage Ogotoméli interrogé par M. Griaule, une conception complète et cohérente du monde ; son interprétation sera toujours dans le prolongement de l'interprétation vécue par les fidèles.

Avec l'apparition des religions monothéistes de salut et le développement de l'écriture, apparaît une nouvelle espèce de parole, parole écrite mais datée qui se présente sous la forme du Livre de Fondations. Il s'agit d'un texte, révélé ou non, dans lequel s'incarnent les plus hautes valeurs d'une culture : poèmes homériques, recueils de poésies, livres de sagesse chinois, Bible ou Coran. Ces textes fondateurs sont appris dès l'enfance parce qu'ils servent à inculquer aux nouvelles générations les valeurs de la culture dans laquelle elles vivent. Tout conduit alors à une multiplication, à un foisonnement des interprétations : au fur et à mesure que le texte s'éloigne dans le temps, il est nécessaire de tenir compte de cette distance et d'expliquer ce qui ne parle plus directement aux contemporains. Ainsi se crée l'exégèse, discipline autonome qui prend en charge l'interprétation du texte fondateur. Les traits caractéristiques de cette exégèse se retrouvent non seulement dans les religions du Livre — au sens que l'Islam donne à cette expression — mais encore dans toutes les civilisations du Livre, dans lesquelles un livre ou un groupe d'écrits sert de référence et de guide fondamentaux.

Qu'est-ce qui a besoin d'être interprété dans les Écritures ? À cause de la distance, nous l'avons déjà remarqué, les mots ont changé de sens : il faut les expliquer. Mais il arrive aussi souvent que le texte saint ait été rédigé dans une langue spéciale, langue relevée de la poésie ou de l'éloquence d'apparat : il faudra donc traduire à l'usage de ceux qui ne comprennent pas, ou ne comprennent plus. Comme l'écolier grec ou romain écrivait sur deux colonnes les mots d'Homère ou de Virgile et leur traduction dans la langue de tous les jours, le fidèle se fait expliquer les mots qu'il ne comprend pas. L'explication ne peut s'arrêter aux mots, car les choses elles-mêmes, faits, événements, institutions peuvent avoir disparu ou changé de sens. L'exigence est d'autant

plus urgente s'il s'agit d'un texte qui a été révélé par un prophète qui s'est introduit dans la réalité historique et dont les faits et gestes peuvent expliquer le sens de son message. Dans la tradition islamique par exemple, les deux premières sources de la Loi sont le texte révélé, le Coran, et la Tradition, c'est-à-dire des récits qui rapportent les façons de faire du Prophète : ces récits permettent de mieux comprendre, d'éclairer et préciser le sens des versets révélés. Parmi les raisons qui conduisent à l'exégèse, nous avons mentionné la distance linguistique et la nécessité d'expliquer les choses. Mais le texte lui-même pose d'autres problèmes que seule l'interprétation peut résoudre. Le sens du texte peut être obscur par endroits : que signifient par exemple les lettres que l'on trouve, mystérieusement placées, en tête de quelques sourates du Coran ? Obscur par endroits, le texte révélé peut être ambigu à d'autres, comme l'étaient souvent les oracles à plusieurs sens du monde gréco-romain. Un verset du Coran, lui-même d'ailleurs délicat à interpréter, insiste sur l'ambiguïté possible de la révélation : « Il y a dans la révélation des signes déterminés — ils constituent la Mère de l'Écriture — et d'autres qui sont équivoques » (III, 7). C'est bien sûr à l'exégète qu'il appartient de lever l'ambiguïté. Même clair, le texte révélé peut poser de difficiles problèmes s'il semble en contradiction avec lui-même, un passage contredisant expressément ce qui est dit dans un autre. Une branche de l'exégèse coranique est entièrement consacrée à ces problèmes, abordés dans les traités appelés *al-nāsikh wa-al-mansūh*, l'abrogeant et l'abrogé ; les contradictions à l'intérieur du texte sont résolues par l'appel à la chronologie : on admet que Dieu a abrogé quelques versets en les remplaçant par d'autres.

Obscurité, ambiguïté ou contradiction peuvent aussi être résolues en faisant appel à une autre méthode, l'interprétation allégorique. La nécessité de cette méthode apparaît peut-être surtout lorsque le lecteur ou le fidèle voit une contradiction entre l'importance, la grandeur des hommes ou des événements dont parle le texte et la bassesse des termes ou des réalités qui sont mis en relation avec eux : l'exégèse stoïcienne des poèmes homériques visait à lever cette contradiction en voyant dans les aventures, vulgaires ou scandaleuses, des dieux et déesses de l'Olympe l'image d'une réalité philosophique et morale profonde mais

cachée. De même les exégètes plus ou moins rationalistes de la Bible, les commentateurs mu'tazilites du Coran voyaient une métaphore là où le texte parle des mains, de la vue ou du trône de Dieu. Ainsi apparaît dans l'exégèse la dimension du langage indirect, allégoriques, symboles et métaphores. Mais il ne faut pas établir de coupure, comme on le fait trop souvent, entre l'allégorique et le littéral, entre le langage direct et le langage indirect. Car le langage figuré constitue une dimension essentielle du langage humain : il n'est pas réservé à l'usage littéraire, mais présent dans tous les registres, toutes les variétés, tous les domaines du langage ; il est ce qui donne au langage sa souplesse, sa capacité à créer à chaque instant des significations nouvelles. La théorie de l'exégèse, telle qu'elle apparaît dans le *De Doctrina christiana* de saint Augustin, est trompeuse dans sa dichotomie tranchée entre mots et symboles, entre le mot « pierre » qui renvoie à la pierre et le mot « pierre » qui renvoie, au-delà de la pierre réelle, à un sens second, la pierre étant le rappel et le symbole d'un événement narré dans l'Écriture et ayant un sens pour la vie du chrétien. La doctrine de l'exégèse chrétienne médiévale est plus complexe puisqu'elle distingue trois niveaux dans un énoncé : 1 le sens littéral, 2 le sens figuré (*allégoria in verbis*), par lequel un terme est détourné de son sens propre et désigne une autre réalité que celle qu'il désigne normalement — c'est le cas des mains ou de la vision de Dieu ; 3 enfin le sens proprement symbolique (*allegoria in rebus*), dans lequel le renvoi du mot présent dans le texte est double ; il renvoie, directement ou indirectement, à une réalité du monde et cette réalité du monde renvoie à une autre réalité, morale ou religieuse — « Les signes sont transposés quand les choses mêmes que nous désignons par les mots propres désignent à leur tour une autre chose » (Saint Augustin, *De Doctrina christiana*, II, X, 15). Ce deuxième renvoi ne prend son sens que dans le cadre d'une conception générale du monde dans laquelle le monde lui-même est un langage que Dieu parle aux hommes : ce ne sont pas seulement les histoires bibliques qui ont un sens indirect, mais toute l'histoire, tous les phénomènes naturels qui nous parlent (cf. Chenu, 1964). Et nous retrouvons cette liaison entre le monde et la langue que nous avons déjà soulignée : langue et monde intervertissent leurs rôles ou plutôt, appliquent leurs

propriétés l'une sur l'autre, échantent leurs caractéristiques. L'interprétation des mots et l'interprétation des choses ne sont pas l'autre du langage, l'envers du langage, ou un aspect second et particulier, comme si le vrai langage était direct et si le langage indirect n'en était qu'une excroissance, un appendice en droit séparable : parler, c'est interpréter et il n'y a pas de coupure entre sens propre et sens figuré, entre la chose du monde et ce à quoi elle peut renvoyer. Il est bien clair que le sens figuré est partout présent dans le langage et qu'il n'y a pas de séparation donnée a priori entre les deux : la différence, variable et incertaine, est construite et est, elle-même, un fait d'interprétation [Molino, 1979].

Qu'en est-il alors de l'allégorie *in rebus* ? Il s'agit tout simplement du symbole au sens le plus courant du mot, c'est-à-dire lorsqu'une réalité naturelle évoque, par association ou renvoi, une autre réalité (et nous retrouvons la définition de saint Augustin, à peu près inchangée). Or c'est là la propriété fondamentale de la pensée et du langage : l'objet renvoie toujours à autre chose que lui-même. Le symbole codifié — la balance de la justice — n'est guère qu'un cas particulier de ce phénomène général, lorsque le premier renvoi est comme canalisé par les conventions et les habitudes de la culture. À l'intérieur de ce symbolisme en général, il faut faire une place particulière aux événements de l'histoire humaine, qui constituent une partie distincte des objets du monde. Ces événements sont eux-mêmes le point de départ d'un processus indéfini d'interprétation. Certaines de ces interprétations sont souvent codifiées dans les cultures traditionnelles et donnent naissance à des types de discours, à des genres littéraires dont la fonction est sociale. Selon A. Jolles [1972], la Légende religieuse est née d'une disposition spirituelle spéciale qui lui donne son sens, *l'imitatio* ; la légende est exemplaire. Mais c'est aussi le cas d'autres formes simples analysées par Jolles : le Mythe, qui répète ce qui a eu lieu au temps des origines, le Proverbe, qui exprime une sagesse applicable en toutes circonstances. De même les exploits d'un héros peuvent servir de modèles. Modèles d'une conduite, les histoires peuvent être aussi mises en relation avec d'autres histoires qu'elles annoncent ou qu'elles accomplissent ; nous avons alors toutes les formes de la typologie dans laquelle, par exemple, un évé-

nement de l'Ancien Testament annonce un événement du Nouveau, qui accomplit la promesse contenue dans le premier. Dans tous les cas, nous avons affaire à la même structure de renvoi et d'application : une histoire appelle, évoque ou annonce une autre histoire. De tous ces renvois, le plus important sans doute dans l'exégèse est le renvoi qui actualise le texte. L'exégèse juive de l'*Ancien Testament* fournit de nombreux exemples de ce travail d'interprétation qui actualise le texte en fonction des circonstances dans lesquelles se trouve, à un moment donné, le peuple d'Israël : certains livres récents de l'*Ancien Testament* sont, en partie ou en totalité, des interprétations actualisées des textes les plus anciens — *Midrashe* qui cherche à donner un sens immédiat au texte interprété (Zacharie, Tobie, Judith etc . . .). Dans la communauté de Qumran comme dans l'exégèse rabbinique, toutes sortes de commentaires prennent en charge cette actualisation : *Haggada*, récit qui se greffe sur un texte pour en tirer un enseignement ; *halaka*, qui tire d'un texte une règle d'action morale ; *peshar*, qui voit dans les événements récents l'accomplissement d'anciennes prophéties. Voici par exemple comment est interprété, dans un texte de Qumran, un passage de l'*Ancien Testament* : « *Et quelle est la haute place de Juda ?* Interprété, cela concerne le Maître de Justice qui a exposé la Loi à son Conseil . . . »

La doctrine médiévale des quatre sens de l'Écriture — ou des sens multiples, qui ne sont pas toujours systématisés de la même façon — ne saurait se comprendre, croyons-nous, si l'on ne fait appel à cette notion d'actualisation. Selon cette doctrine, il faut distinguer, pour interpréter le texte révélé, d'un côté un sens littéral ou historique lui-même simple ou figuré et de l'autre un sens spirituel, sens second qui vient se greffer sur le sens premier. Le sens second à son tour se divise en trois sens distincts : le sens allégorique ou typologique, quand les choses de l'Ancienne Loi signifient celles de la Loi Nouvelle ; le sens moral ou tropologique, quand la vie de Jésus-Christ est le signe de ce que nous devons faire nous-mêmes ; enfin le sens anagogique ou universel, qui nous parle de la gloire éternelle, c'est-à-dire nous révèle la place et la fonction d'un événement dans l'économie générale de la vision chrétienne du monde [de Lubac, 1959-1964]. Il apparaît alors clairement que les trois sens spi-

rituels sont des sens qui actualisent le texte : concordance de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, leçon morale ou leçon portant sur l'économie du salut sont des techniques qui servent à faire dire au texte ce qui intéresse, aujourd'hui et maintenant, le fidèle. Et l'on pourrait presque dire que les trois sens, proprement spirituels, sont anagogiques, c'est-à-dire qu'en dernier ressort ils nous parlent de notre salut : « Il en est largement de même avec les Écritures, qui, ayant été écrites pour les pensées des hommes et pour la succession de tous les âges, en prévision de toutes les hérésies, des contradictions et des conditions de l'Église, et particulièrement aussi des élus, ne doivent pas être seulement interprétées selon l'extension du sens propre de l'endroit et respectivement en vue de l'occasion présente dans laquelle les mots ont été prononcés, ou en précis accord et harmonie avec les mots qui viennent avant ou après, ou en considérant la portée principale de l'endroit ; mais elles possèdent en elles-mêmes, non seulement totalement ou collectivement, mais distributivement dans les phrases et dans les mots, des sources et des rivières infinies de doctrine pour abreuver l'Église de toutes parts. Et donc le sens littéral est, pour ainsi dire, le courant principal de la rivière ; mais aussi le sens moral principalement, et quelquefois le sens allégorique ou typologique, sont les sens dont l'église fait le plus usage . . . » (Bacon, *The Advancement of Learning*, L. II, XXV, 17).

Le souci d'actualisation rapproche l'exégèse religieuse de l'herméneutique juridique. On oublie en effet trop souvent, lorsqu'on traite d'herméneutique religieuse, que le texte religieux révèle, ordonne et sert de modèle dans la conduite : le texte religieux est aussi une règle qui nous dit comment il faut agir. Une règle, religieuse, morale ou juridique, doit être appliquée. Or la règle est générale, et cette généralité est, croyons-nous, une propriété essentielle du langage et du symbolisme : c'est le langage qui seul peut poser la généralité. Comment passer de la règle générale aux cas particuliers ? Comme il y a des interprètes, il y a dans la plupart des cultures traditionnelles, des casuistes, amateurs ou professionnels qui se chargent d'appliquer la règle religieuse, morale ou juridique, à tous les cas particuliers qui se présentent. Il faut interpréter le texte de la loi et ce que les juristes appellent la technique exégétique d'interprétation de

la loi juridique correspond exactement aux techniques de l'exégèse. Pendant tout le XIX^e siècle, les Codes Napoléon, considérés comme l'œuvre définitive de la Raison Juridique, devaient contenir en eux les données juridiques suffisantes pour résoudre les cas particuliers posés par leur application. Il suffisait donc de bien interpréter le Code pour trouver la bonne solution : le Code est bien ici l'équivalent exact du Livre révélé, puisqu'il doit, à lui seul, suffire pour rendre compte de tous les problèmes qu'il pose et que pose son application. L'instrument de base de l'interprétation est le raisonnement par analogie sous toutes ses formes. L'histoire du droit musulman est, à cet égard, pleine d'enseignements. Comme certains théoriciens avaient insisté sur les nécessités d'une interprétation étroite et littérale des sources, on en arriva à faire des raisonnements par analogie (*qiyās*) une des sources de la Loi, après le Coran, la Tradition et l'accord unanime des Docteurs. Et le raisonnement par analogie se retrouve jouer un rôle central dans à peu près tous les domaines de la pensée et de la science dans la civilisation islamique classique, aussi bien dans la grammaire et la théologie que dans les sciences physiques et la philosophie. L'analogie est en effet un type de raisonnement qui permet en même temps de systématiser et d'appliquer et nous avons vu que ce sont les deux problèmes essentiels qui se posent dans l'interprétation des textes, quels qu'ils soient. La structure formelle des deux problèmes est identique : dans un cas, il faut rendre compatibles les différentes parties d'un texte ; dans l'autre, il convient de faire rentrer un cas particulier dans une catégorie qui ne l'a pas expressément prévu. Il s'agit donc, de toute façon, de rendre cohérent et systématique ce qui ne l'était pas ou ne l'était que virtuellement. On peut même établir des correspondances plus précises entre les deux opérations ; l'interprétation métaphorique, faite pour rendre cohérent le texte avec ce que l'on connaît par ailleurs du monde et de ses propriétés, correspond à la casuistique, qui établit un lien entre un événement non prévu par le code et un événement expressément mentionné par lui : la casuistique est un transfert métaphorique. La structure formelle est la même, il s'agit précisément du raisonnement par analogie déjà défini par Aristote sous la forme de la proposition : A est à B ce que C est à D. Si j'emploie la métaphore « la coupe d'Arès » pour

désigner le bouclier du dieu de la guerre, je suppose une identité ou une analogie entre les relations qui unissent d'un côté Arès à son bouclier et de l'autre Dionysos à sa coupe ; de la même façon j'interpréterai la formule « les mains de Dieu » en établissant une relation entre d'un côté l'homme et sa main, de l'autre Dieu et sa puissance : la puissance est à Dieu ce que la main est à l'homme. Voici maintenant un passage emprunté à un traité de droit musulman, avec le commentaire des éditeurs : « *Si un homme libre épouse une femme (libre ou esclave) sous condition de le servir durant un an (à titre de dot) ou de lui apprendre le Coran, elle recevra la dot d'équivalence.* — Les services sont, en effet, considérés comme les produits de la personne qui les rend. Les produits étant assimilés au producteur et la personne du producteur ne pouvant être une valeur dotale, les produits ne pourront pas, non plus, être constitués en dot. Ce cas sera donc assimilé au précédent : fixation d'une dot illicite, et la femme aura droit à la dot d'équivalence » (Bousquet, s.d.).

Mais on sait que la ressemblance, sur laquelle se fonde l'analogie, n'est pas une relation transitive : si A ressemble à B et B à C, je ne peux en général en tirer la conclusion que A ressemble à C ; par ailleurs, si A ressemble à B et A ressemble à C, je ne peux en tirer la conclusion que B ressemble à C. Le raisonnement par analogie, qui a une puissante valeur heuristique, est donc applicable à un même objet et par rapport à un texte donné, d'une infinité de façons différentes. Qu'il s'agisse de systématisation ou d'application, l'interprétation est nécessairement ouverte : aucun critère, aucun principe — sinon arbitrairement posés de l'extérieur — ne peuvent en restreindre l'exercice. Il n'y a pas d'interprétation sans conflit : le conflit des interprétations est, dès l'origine, inscrit dans ses buts et dans ses méthodes. D'où les deux phénomènes inséparables du foisonnement des commentaires et du heurt des sectes. Il faut des commentaires pour systématiser et appliquer la révélation, le dogme, la norme ; mais les commentaires, guidés par leurs soucis divergents d'actualisation, par les points de vue différents sur le Texte et ses applications, s'opposent nécessairement les uns aux autres. Le développement est le même autour de la Bible, du Coran ou des textes des Pères Fondateurs du marxisme, Marx, Engels et Lénine. Malgré cette multiplication des vraies

interprétations, il est essentiel de souligner que cette multiplicité est de fait et non de droit : chaque interprète est convaincu de détenir la Vérité et le dire *le* Sens, le seul et unique sens du Texte.

Que retenir de cette première forme du travail d'interprétation ? D'abord que le langage n'est pas transparent, pas plus transparent que le monde auquel il renvoie. Il n'y a pas quelque chose comme un sens, ou le sens, qui serait là et qu'il suffirait de découvrir : le sens est construit par le travail de l'interprétation qui ne fait que poursuivre, plus systématiquement, le renvoi perpétuel du signe à d'autres signes. En second lieu, le signe et le symbole sont inséparables de la règle : dans ce premier type d'interprétation, le texte est lui-même règle et dogme et il doit servir à produire les règles qui en permettent l'application. Enfin le texte est donné, révélé par Dieu ou posé par le Législateur souverain ; mais il a, à chaque instant, besoin d'être actualisé, car on ne le lit, on ne l'interprète que parce qu'il sert de règle de vie. C'est donc bien le Texte qui constitue ici la dimension essentielle de l'herméneutique : Dieu s'est retiré après avoir parlé, seul son Texte est là pour nous guider et l'interprète ne cherche qu'à retrouver un sens déjà là, sans oser soupçonner ou encore moins proclamer qu'il est libre de le faire parler à son gré.

*
**

II RETROUVER LE SENS

Avec la Renaissance, l'Humanisme et la Réforme se produit une mutation profonde dans l'herméneutique, mutation que produisent des causes diverses mais convergentes. La multiplicité des interprétations jouait, dans l'herméneutique médiévale, un rôle essentiel mais non thématisé : les interprétations se heurtaient dans le désordre des choses humaines, mais en droit une seule était, devait et pouvait être vraie. La Réforme fait éclater le scandale d'interprétations divergentes qui se constituent comme rivales et s'opposent irréductiblement l'une à l'autre. Par ailleurs l'exégèse catholique s'inscrit dans une Tradition qui garantit la continuité des interprétations ; en revanche la Réforme entend rompre avec cette Tradition et privilégie un contact direct avec

le texte révélé pour en dégager le sens. Et ce sens est en même temps actuel — le fidèle qui lit la Bible pour son propre compte y trouvera, comme le faisaient les Camisards, de multiples annonces ou justifications de son action — et perdu : perdu, parce que le sens originel du message a été obscurci par la Tradition et l'épaisseur des Commentaires, qu'il faut dépasser et abandonner pour retrouver le sens premier. Conflit et rupture : tels sont les deux facteurs d'une attitude nouvelle à l'égard du texte révélé.

Cette situation n'est pas particulière à l'étude de la Bible, car on la retrouve, sous une forme à peine différente, dans l'interprétation de tous les textes, littéraires, juridiques ou historiques. L'Humanisme et la Renaissance naissent, en grande partie, du sentiment d'une rupture. Si le Moyen Âge avait pu utiliser le legs de l'Antiquité classique sans scrupules et sans méthode critique, c'est tout simplement parce qu'il était encore vivant. Peintres et poètes représentaient les héros de l'Antiquité vêtus et agissant comme des contemporains parce qu'ils les imaginaient en continuité parfaite avec leur propre culture : dans un manuscrit du *De remediis amoris* d'Ovide, daté de 1289, Pyrame et Thisbé apparaissent comme des hommes du Moyen Âge, que rien — ni dans le décor, ni dans le costume, ni dans les attitudes, ni sans doute dans les façons de penser — ne distingue des contemporains du miniaturiste [Panofsky, 1976]. D'une manière à première vue paradoxale, l'Humanisme et la Renaissance prennent leurs racines dans la conscience d'une rupture et d'une indépassable distance ; Pyrame et Thisbé, comme Alexandre ou Cicéron, ne sont plus nos contemporains. Être humaniste, c'est retrouver ce qui était perdu, ce que de longs siècles ont gâté et corrompu. Il faut donc distinguer l'ancien du nouveau, l'authentique de ce qui a été forgé, le vrai du faux. On voit alors la situation totalement nouvelle devant laquelle se trouve celui qui veut interpréter un texte : auparavant, le Vrai Texte était donné et il suffisait d'explicitier ce qu'il disait ; maintenant, le texte n'est pas donné, il faut d'abord le construire, le reconstruire dans son authentique littéralité. Il faut retrouver le bon latin de Cicéron corrompu par les Scolastiques, mais il faut aussi retrouver les textes de l'Antiquité, distinguer les bons textes des textes défigurés, distinguer le document authentique du docu-

ment fabriqué par un faussaire : s'apercevoir par exemple que la Donation de Constantin est un document certainement forgé.

Une discipline se crée alors progressivement pour prendre en charge ce travail d'épuration, de mise en ordre et d'analyse des textes, que l'on appelle *Ars Critica*, ou critique. C'est le mot qu'emploie Richard Simon dans les deux ouvrages qui fondent la critique biblique au sens moderne du mot, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) et *Histoire critique du Nouveau Testament* (1689). Les historiens et les théoriciens de l'herméneutique ont systématiquement sous-estimé, de Dilthey à Gadamer, l'importance de la Critique prise dans cette acception technique. Ce n'est pas en effet l'exégèse, catholique ou protestante, qui marque une ère nouvelle dans l'histoire de l'interprétation — car cette exégèse n'introduit guère d'éléments nouveaux par rapport à l'exégèse médiévale traditionnelle. Les humanistes n'étaient pas sans prédécesseurs dans leur travail critique — on peut penser par exemple aux érudits alexandrins —, mais la rigueur, l'ampleur et la portée de la critique humaniste sont, elles, sans précédent. Car il faut prendre critique dans son sens étymologique : la critique est l'ensemble d'opérations qui permettent de séparer le vrai du faux, de porter un jugement décisif sur un texte ou sur un événement. Cette critique, d'abord appliquée au texte, conduira à la critique philologique et à la critique historique du XIX^e siècle. Et l'on peut utiliser les distinctions qui deviendront classiques à cette époque mais dont l'origine date très exactement de la Renaissance. La critique est d'abord critique d'authenticité : le texte date-t-il bien de l'époque qui lui est attribuée ? Son auteur est-il bien celui qui lui est reconnu par la tradition ? Il faut comprendre l'ébranlement qu'ont provoqué ces questions lorsqu'elles ont été appliquées à un livre révélé, lorsque, au XVIII^e siècle, on a systématiquement considéré l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* comme des œuvres humaines, rédigées par des « historiens purement humains » : c'est l'expression qu'utilise Lessing dans le mémoire de 1778 où il essaye de résoudre ce que l'on appelle le Problème Synoptique des Évangiles, *Neue Hypothese über die Evangelisten als blosse menschliche Geschichtsschreiber*. C'est à peu près à la même époque que le Docteur Astruc met clairement en évidence l'existence de deux récits parallèles mais d'inspiration différente dans la *Genèse*. La critique

d'authenticité peut se fonder sur des critères externes ou internes, elle peut porter sur des documents historiques, littéraires ou religieux ; elle n'en reste pas moins une par ses méthodes et par les questions auxquelles elle entend répondre : tous les textes, quelles que soient leur nature et leur fonction, doivent préalablement se soumettre à la même juridiction, au même tribunal de la Raison qui juge des prétentions que peut émettre un texte en faveur de sa vérité. C'est là en effet que se trouve le sens originel de la démarche critique à laquelle Kant a entendu soumettre la connaissance.

De nombreuses autres questions sont posées aux textes : s'il s'agit d'un texte transmis par plusieurs manuscrits, il faudra confronter les manuscrits pour tenter de reconstituer le texte primitif, l'*Ur-text* dont tous les autres dérivent et, pour cela, il faudra distinguer les bons et les mauvais manuscrits, les bonnes et les mauvaises leçons. Toutes techniques qui se perfectionnent peu à peu pour aboutir à l'impressionnant édifice de la philologie classique telle qu'elle s'élabore tout au long du XIX^e siècle ; et celle-ci devient le modèle qui est utilisé dès qu'il s'agit d'étudier un texte, quel qu'il soit. Voyons par exemple comment Lanson [1965 : 43-44] énumère les questions que l'on doit se poser à propos d'un texte littéraire :

« 1° Le texte est-il authentique ? S'il ne l'est pas, est-il faussement attribué ou totalement apocryphe ?

2° Le texte est-il pur et complet, sans altération ni mutilation ? (. . .)

3° Quelle est la date du texte ? La date de la composition, et non pas seulement celle de la publication. La date des parties, et non pas seulement en gros celle du tout.

4° Comment le texte s'est-il modifié de l'édition princeps à la dernière édition donnée par l'auteur ? et quelles évolutions d'idées et de goût s'inscrivent dans les variantes ?

5° Comment le texte s'est-il formé, du premier canevas à l'édition princeps ? Quels états de goût, quels principes d'art, quel travail d'esprit se manifestent dans les brouillons et les ébauches, si l'on en a conservé ?

6° On établira ensuite le sens littéral du texte. Le sens des mots et des tours par l'histoire de la langue, la grammaire et la

syntaxe historique. Le sens des phrases, par l'éclaircissement des rapports obscurs, des allusions historiques ou biographiques.

7° Puis on établira le sens littéraire du texte, c'est-à-dire qu'on en définira les valeurs intellectuelle, sentimentale et artistique (. . .) ».

La méthode n'est pas limitée à l'étude des textes ; on peut dire qu'une même inspiration est à la source de la linguistique historique et comparative du XIX^e siècle. Il n'est plus question maintenant de construire une grammaire générale fondée sur la logique ou la nature psychologique de l'esprit humain, il faut seulement suivre l'évolution des mots et des sons et comparer ces éléments pour en dégager les lois d'évolution. En linguistique comme en philologie, un mouvement parallèle est à l'œuvre, un même décrochage a lieu : il ne s'agit plus de traverser le texte ou la langue pour aboutir au sens ou à la structure de la pensée, il faut au contraire en rester d'abord à la surface de la langue et du texte. Ceux-ci acquièrent maintenant une épaisseur propre et irréductible que leur refusait la tradition, pour laquelle ils n'étaient guère qu'un vêtement ou un signe de la pensée et du réel : « 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 » (Aristote, *De Interpretatione*, 16 a). La langue et le texte deviennent des objets du monde au milieu des autres objets du monde, et dont il faut décrire les propriétés externes, visibles, exactement comme on le fait pour les objets du monde physique : les mots et les textes, sons, lettres et manuscrits sont dotés d'une irréductible existence matérielle. Certes les Stoïciens avaient déjà insisté sur la nature corporelle du langage (« la parole est un corps », Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, VII, 10), mais il s'agit maintenant de bien autre chose : la langue et le monde ont leur sort lié dans le cadre de la nouvelle physique. Comme il y a une mécanique qui peut rendre compte de l'univers par figures et par mouvements, il y a un « discours physique de la parole » qui fait du langage un événement du monde physique. Le livre et le monde se rejoignent grâce à ce nouveau langage qui est celui de la physique mathématique : le Livre du Monde, pour Galilée, est écrit en lettres mathématiques. Qu'il y ait une pensée en deçà des mots-événements ou que la pensée se confonde avec eux, la langue s'objective et

son rapport au sujet parlant est profondément transformé. La physique nouvelle se fonde sur l'objectivation du monde, maintenant séparé de l'observateur : les qualités secondes de l'objet, celles qui apparaissent immédiatement à nos sens, couleurs, goût, toucher, n'ont plus rien à voir avec la constitution réelle. Connaître le monde dans sa vérité, c'est donc se débarrasser de tout ce qui vient de nous, de notre corps comme de notre esprit, miroir trompeur des sensations et préjugés de notre enfance. Connaître le monde, c'est se livrer à une ascèse qui le purifie de tout ce que notre contact avait pu apporter pour l'obscurcir. C'est donc une même transformation qui est à l'œuvre dans l'étude du monde et dans l'étude des textes : ni l'un ni l'autre ne nous parlent directement. Comme la lunette, braquée sur la lune, nous révèle que les planètes ne sont pas telles qu'elles apparaissent à notre regard sensible et aveuglé, la critique, appliquée aux textes, nous montre qu'ils ne sont pas transparents, et qu'au lieu de nous livrer à la trompeuse facilité d'une signification immédiate nous devons les soumettre au long travail de la critique. La lunette nous prouve qu'il n'y a pas deux sortes de réalités, les réalités sublunaires, soumises au changement et les réalités supralunaires immuables et éternelles : il n'y a qu'une seule physique. De même la critique nous oblige à reconnaître qu'il n'y a pas deux espèces de textes, les textes humains, changeants et incertains et les textes révélés, invariables et vrais : il n'y a qu'une seule critique, qui soumet tous les textes au même traitement. Le physicien et le critique ont perdu l'innocence de la certitude naïve devant le monde et devant les textes.

Le travail propre de la critique fait apparaître une dimension qu'ignore la physique, la dimension de l'histoire. On sous-estime toujours grandement l'importance de l'histoire et de la critique dans la naissance du monde moderne. Leur développement est parallèle à celui de la physique et leur importance est sans doute aussi grande ; peut-être même le développement de la physique est-il incompréhensible si l'on ne tient compte du développement des disciplines critiques : la révolution galiléenne est inséparable de la révolution critique. Il est clair par exemple que la critique des préjugés et des illusions de la conscience est la transposition à l'épistémologie de la physique des méthodes de l'*Ars Critica*. Un Leibniz, un Spinoza sont parfait-

tement conscients de la parenté qui existe entre les méthodes de la physique et les méthodes de la critique : « Pour faire court, je résumerai cette méthode (*id est* d'analyse des Écritures) en disant qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la Nature mais s'accorde en tout avec elle. De même en effet que la Méthode dans l'interprétation de la Nature consiste essentiellement à considérer d'abord la Nature en historien et, après avoir ainsi des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique, et une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitimes conséquences la pensée des auteurs de l'Écriture » (*Traité théologico-politique*, ch. VIII). Le but de l'interprétation est bien de retrouver le sens du texte, mais on voit que ce sens, difficilement construit, n'est abordé qu'au terme presque de l'analyse. Reprenons les questions que, selon Lanson, il faut poser à un texte : les cinq premières relèvent de la critique d'authenticité et de la genèse du texte, seules les deux dernières — sens littéral et sens littéraire se préoccupent du sens. Avant d'étudier le sens, il faut donc se livrer à cette longue marche d'approche qui consiste à établir le texte dans son objectivité de fait : le sens, d'abord mis entre parenthèses, s'éloigne et le critique doit faire un long détour avant d'y revenir. Séparé du lecteur par son opacité d'objet, le texte est aussi séparé de lui par la distance des temps et la différence des cultures : nous ne parlons plus la même langue que les Hébreux, les Grecs ou les Romains ; le monde dans lequel nous vivons, villes et maisons, institutions, mœurs et idées, a en grande partie changé. Ici aussi, ce sont les humanistes qui ont les premiers pris conscience de cette distance et de ces différences et qui ont travaillé à la restitution des bonnes lettres, restitution du latin de l'antiquité dans sa pureté (cf. l'*Elegantiarum liber* de Lorenzo Valla) et restitution des coutumes et mœurs des Anciens (cf. le *De Asse* de Guillaume Budé.) Après la critique d'authenticité viennent donc la critique grammaticale ou linguistique et la critique historique : pour comprendre un texte, et le comprendre d'abord dans son sens littéral, il ne suffit pas de le lire ; car nous ne pouvons, en le lisant pour la première fois, être sûrs que d'une chose, c'est

que nous ne le comprenons pas comme il faut, c'est que nous ne le comprenons pas comme l'auteur ou ses contemporains l'ont compris. Il faut connaître la langue et l'histoire, les mots et les choses et toutes les conceptions de la critique ou de la philologie retrouvent ces deux composantes essentielles qui viennent prendre la suite de la critique d'authenticité. L'analyse du texte voit son sort étroitement lié à celui de l'histoire, non seulement par sa méthode — « Notre méthode, dit Lanson, est donc, essentiellement, la méthode historique . . . » — mais aussi par son but. Car l'histoire littéraire, dernier avatar positiviste et rationaliste de la critique et de la philologie, est — selon Lanson — une partie de l'histoire de la civilisation, mais à laquelle elle apporte une contribution irremplaçable : la littérature « a enregistré, dans son long et riche développement, tout le mouvement d'idées et de sentiments qui se prolongeait dans les faits politiques et sociaux ou se déposait dans les institutions, mais, de plus, toute cette vie intérieure secrète de souffrances et de rêves qui n'a pu se réaliser dans le monde de l'action ». Les grands philologues allemands du XIX^e siècle étaient à la fois plus clairs et plus ambitieux dans leur perspective ; spécialistes d'une civilisation pour la connaissance de laquelle les documents les plus nombreux étaient des œuvres littéraires, ils pouvaient établir une correspondance directe et une équivalence absolue entre histoire et philologie : les textes éclairent l'histoire qui, à son tour, permet d'interpréter les textes. C'est bien ici que prend place le premier cercle herméneutique, qui n'a jamais été dégagé en tant que tel par les philologues mais qui nous semble le modèle de l'autre cercle, que nous retrouverons tout à l'heure. Le but commun et unique des philologues et des historiens est la résurrection intégrale du passé chère à Michelet : « La philologie est l'étude du monde classique dans la totalité de sa vie, artistique et scientifique, publique et privée » [Act, 1808 : 1] ou, selon l'admirable formule de Boeckh [1966], elle est re-connaissance du connu — « Erkennen des Erkannten ». L'ambition de la philologie est donc beaucoup plus grande que celle de l'histoire des mentalités aujourd'hui : c'est la totalité d'une culture qu'elle veut faire revivre.

Cette conception de la philologie se fonde, comme nous venons de le voir, sur un premier cercle herméneutique : pour

comprendre les textes, il faut connaître la langue et l'histoire et, à leur tour, la langue et l'histoire ne peuvent être révélées et connues que par les textes. Paradoxe qui a déjà la structure formelle de ce que Schleiermacher appelle proprement le cercle herméneutique : un texte ne se comprend que par recours à l'ensemble des textes et l'ensemble des textes ne se comprend que par la compréhension de chacun ; il s'agit bien d'une antinomie du particulier et du général, du tout et de la partie. De la même façon, selon Schleiermacher, un fragment de texte ne peut se comprendre que par appel à l'œuvre entière, tandis que l'œuvre entière n'est comprise à son tour que si son sens est comparable avec celui de l'ensemble de ses parties. Si la structure formelle des deux paradoxes est identique, leur fin est différente : dans un cas il s'agit d'une visée historique et culturelle, le philologue se donnant comme but la résurrection d'une culture sous toutes ses formes ; dans l'autre cas, il s'agit, pour l'exégète, de comprendre un texte dans sa singularité, ce que veulent dire, dans leurs œuvres, Platon, Rousseau ou les rédacteurs des Évangiles. Les deux questions ne font que retrouver, l'une par rapport à l'autre, la situation même du cercle herméneutique. Et Lanson insiste sur ce double aspect de l'analyse : « Ainsi nous devons pousser à la fois en deux sens contraires, dégager l'individualité, l'expérience en son aspect unique, irréductible, indécomposable, et aussi replacer le chef-d'œuvre dans une série, faire apparaître l'homme de génie comme le produit d'un milieu et le représentant d'un groupe ». Auteur de *l'Histoire de la littérature française*, il est aussi celui qui s'interroge sur « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau ». On peut dire cependant que l'effort essentiel de la philologie a porté sur l'époque plus que sur l'individu, sur la culture dans son ensemble plus que sur l'écrivain et la signification intrinsèque de ses œuvres. Les méthodes du philologue le conduisent à s'intéresser davantage aux genèses qu'aux œuvres en elles-mêmes, à distinguer plutôt qu'à réunir : on découvre plusieurs rédacteurs à la *Genèse* et l'on aperçoit, derrière Homère, une multiplicité de créateurs. Aussi le philologue s'intéresse plus aux mots — grammaire — et aux choses — institutions, mœurs — qu'aux significations d'une œuvre ; il lui suffit, pour être satisfait, d'avoir mis en correspondance les choses et les mots. Dans ce cadre restreint, le problème posé

par le premier cercle herméneutique se résout aisément et cette solution a été découverte par les épigraphistes : « C'est en effet un principe essentiel que celui de la série. Une inscription isolée ne livre qu'une partie de son enseignement ; elle ne prend son vrai sens qu'au sein d'une série ; plus la série est abondante et variée, plus l'inscription devient intéressante. C'est la règle d'or exprimée pour tous les monuments archéologiques par Eduard Gehrard : « Qui a vu un monument n'en a vu aucun ; qui en a vu mille en a vu un » [Robert, 1961 : 473]. La mise en série résout empiriquement et théoriquement le problème posé par le cercle et le paradoxe herméneutiques des relations entre le particulier et le général. La mise en série de données homogènes, qui permet de distinguer l'exception et la règle, les constantes et les évolutions, est l'*opération qui* constitue le fait historique en tant que tel. Profonde leçon enfouie dans la philologie et que les historiens ne découvriront que beaucoup plus tard, lorsqu'ils s'intéresseront à l'histoire sérielle.

En revanche, la philologie ne s'intéresse guère à la signification globale d'un texte en tant que tel. L'objectivation du texte, qui seule a permis la naissance de la philologie, est incompatible avec le souci d'actualisation d'une herméneutique qui a besoin de faire parler immédiatement le texte pour en tirer une règle de vie. Le sens d'un texte comme tel, sa cohérence sont des problèmes qui ne se posent pas au philologue et l'on comprend ainsi pourquoi ils ne sont pris en compte que par Schleiermacher, en dehors du développement régulier de la philologie. Schleiermacher, d'un côté, est bien un philologue qui propose une hypothèse originale pour rendre compte du problème synoptique : les *Évangiles* auraient été écrits à partir de recueils de faits et de dits du Christ classés par genre [Schleiermacher, 1817]. Mais Schleiermacher est aussi un théologien et un philosophe de l'âge romantique. Il ne saurait donc se satisfaire d'une analyse critique des textes, il veut déterminer le sens du texte et, pour cela, il est contraint de revenir à la question posée par les herméneutes médiévaux et par Spinoza dans son *Traité théologico-politique*. Que veut dire un texte ? Que veut dire l'Évangile selon Saint Luc ? Que veut dire Platon ? L'originalité de Schleiermacher est d'être au confluent de la philologie et de la tradition de l'interprétation proprement religieuse. Un autre élément a certainement joué

un rôle dans la naissance de l'herméneutique selon Schleiermacher : au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, le sens de la littérature et la place de l'écrivain se modifient. Ancien joueur de quilles puis philosophe, l'écrivain devient un Mage et un Prophète qui rivalise avec le Prêtre avant de le remplacer peu à peu ; parallèlement, l'œuvre littéraire n'est plus un simple divertissement, elle est lourde d'une signification profonde et vitale pour la société. N'oublions pas que c'est à cette époque seulement que l'on trouve un sens philosophique au *Don Quichotte*. Une œuvre littéraire ou philosophique est donc chargée d'un sens comparable à celui que l'on trouve dans les mythes ou dans les livres sacrés : elle est, elle aussi, justiciable d'une critique actualisante. Schleiermacher généralise donc à tous les textes l'usage d'une méthode qui cherche à réconcilier la philologie et l'exégèse actualisante (cf. les textes commodément regroupés par H. Kimmerle in Schleiermacher, 1959). Il est très difficile de reconstruire logiquement la conception herméneutique de Schleiermacher, penseur complexe, fuyant et souvent contradictoire, qui n'a jamais laissé de formulation claire et définitive de ses principes. Soulignons seulement les points qui nous paraissent essentiels. En premier lieu, Schleiermacher introduit dans l'interprétation la dichotomie, romantique par excellence, de l'objectif et de subjectif : il y a d'un côté l'analyse du texte à partir de la langue et de la culture d'une époque — interprétation grammaticale, qui regroupe les deux enquêtes, linguistique et historique, de la philologie classique — et de l'autre côté l'interprétation à partir de l'auteur, de l'ensemble de son œuvre comme production d'une individualité — ce qu'il appelle l'interprétation technique. Le tout n'est pas seulement esprit objectif — *ergon* selon le mot de Humboldt parlant de la langue —, mais aussi esprit subjectif — *energeia*, produit d'une activité de penser. On voit quel déplacement se produit ici : on ne cherche plus le sens du texte comme dans l'exégèse médiévale, et l'on va au-delà de la trace objective qu'étudie le philologue pour atteindre, dans le texte, la subjectivité qui l'a créé. Le texte est alors, comme il le sera chez Dilthey, mis au service d'une stratégie qui vise à découvrir, à travers les textes, le principe d'individuation qui leur a donné naissance. Cette dimension subjective, qui se retrouve dans la construction théorique de

Boeckh, ne joue pas de rôle décisif dans la pratique philologique et n'apparaîtra au premier plan que dans la grande querelle autour de la méthode des sciences humaines qui occupera la fin du XIX^e siècle.

Le deuxième aspect essentiel de l'herméneutique de Schleiermacher est la notion de cercle herméneutique. Expliquer un fragment — et cela est surtout valable quand il s'agit de l'explication « technique » — consiste à le replacer dans le texte dont il fait partie : c'est alors que se produit un mouvement d'aller et retour, un mouvement circulaire qui mène alternativement du particulier au général, puis du général au particulier ; ces cercles sont de plus en plus amples, c'est-à-dire qu'on commence par mettre le fragment en relation avec son contexte immédiat et qu'on élargit les cercles en intégrant les éléments dans des ensembles de plus en plus vastes. Plus que d'un cercle logique et théorique, il s'agit d'un cercle méthodique et empirique, qui doit progressivement nous rapprocher du texte dans son ensemble. Deux formes de compréhension sont à l'œuvre pour conduire à cette interprétation globale : une compréhension « divinatoire », intuition qui essaye, par empathie, de se mettre à la place du créateur ou plutôt de trouver le centre significatif du fragment et de s'y installer par un acte d'identification immédiat et une compréhension « comparative » qui a pour fin d'expliciter et de mettre en ordre les diverses intuitions partielles en les organisant de façon à arriver à une interprétation globale du texte. Intuition et comparaison sont ainsi les actes qui font mouvoir le cercle herméneutique. Sur ce point aussi Schleiermacher déborde la philologie et annonce l'opposition, exploitée à la fin du siècle, entre explication et compréhension.

Si Schleiermacher est ainsi au-delà de la philologie et annonce l'herméneutique du XX^e siècle, il n'en participe pas moins à la vision du monde qui est à la source de la philologie, l'historicisme : la compréhension divinatoire nous permet d'accomplir un saut, le saut qui franchit la distance qui sépare notre culture d'une culture éloignée de nous dans le temps et dans l'espace. Le principe commun à la philologie et à la linguistique comparative qui se constitue parallèlement est le principe qui gouverne aussi la biologie de Lamarck ou Darwin et l'économie de Mill ou Marx : on ne connaît un phénomène que par les lois

de son évolution ; expliquer, c'est dire quelle est l'origine et quelle est la conséquence. Cette perspective concerne à peu près tous les domaines de la philologie : on envisage un genre littéraire comme un être qui se développe suivant les lois quasi biologiques d'une évolution spécifique ; l'œuvre isolée est considérée comme une mosaïque de sources où l'on retrouve les différentes strates de la tradition dans laquelle elle s'insère ; la production de l'œuvre est considérée comme le résultat d'une genèse psychologique dont les lectures de l'auteur, sa vie de l'auteur, ses esquisses ou ses ratures permettent de retrouver le développement détaillé ; pour le texte enfin, les méthodes de la philologie classique conduisent à reconstituer la filiation des manuscrits et des éditions. Le sens même de l'œuvre est le résultat d'un processus historique : la philologie étant, selon Boeckh, reconnaissance du déjà connu, alors il ne peut plus y avoir d'admiration ou de compréhension qu'historique. L'actualisation du texte, chez Schleiermacher, ne peut se faire que par le saut intuitif qui nous permet de comprendre et de retrouver la subjectivité qui l'a produit. Le deuxième âge de l'herméneutique est donc l'âge du producteur : l'interprète veut à tout prix faire revivre le sens voulu par l'auteur.

Mais qu'en est-il du sens que l'on veut ainsi dégager ? Le problème est beaucoup plus difficile que lorsqu'il s'agissait de résoudre le cercle herméneutique posé par l'explication grammaticale et historique. Dans ce dernier cas, la mise en série assure une solution à la fois théorique et pratique au problème. Il n'en est plus de même en ce qui concerne le sens du texte considéré globalement et c'est bien pourquoi les philologues ont reculé devant une question qui leur paraissait au-delà de ce que pouvaient leur donner leurs instruments et leurs méthodes de travail. De nombreuses difficultés apparaissent : problème des relations entre sens voulu et sens présent dans le texte, problème de la cohérence interne, problème de l'unicité, problème de l'empathie, problème de la survie, enfin problème du sens caché. Problème d'abord des relations entre sens voulu et sens présent dans le texte : « Le sens d'un livre n'est pas toujours le sens ou intention de l'auteur. Le sens du livre est celui qui se présente naturellement, en examinant tout le texte. Quelle que puisse avoir été l'intention ou sens de l'auteur, un livre demeure en

rigueur censurable par lui-même sans sortir de son texte, si son vrai et propre sens, qui est celui du texte, est mauvais. Alors le sens ou intention de la personne ne fait excuser que la personne même. Elle est excusable surtout quand elle est ignorante, et qu'elle n'a pas su la valeur des termes. Mais le livre peut être jugé par son sens propre indépendamment de celui de l'auteur « [Fénelon, 1983 : II30 ; cette référence m'a été signalée par Jean Deprun]. Mais, si les deux sens diffèrent ou s'opposent, comment peuvent-ils coexister, comment ont-ils pu s'inscrire dans les mêmes mots et dans les mêmes phrases ? Comment comprendre que le texte, une fois écrit, ne corresponde plus au sens qu'avait voulu lui donner son auteur ? C'est tout le mystère de l'épaisseur du langage qui apparaît, comme si la langue résistait à celui qui l'utilise et lui imposait des sens qu'il n'avait pas prévus. Problème de la cohérence interne : les relations qui existent entre des phrases ne sont pas du même ordre que celles qui existent entre des mots et des choses ; si on laisse de côté les récits, les autres textes sont organisés par des relations logiques entre propositions. Quels instruments utiliser pour rendre compte de cette logique interne de l'œuvre ? La logique classique du syllogisme ou les tentatives récentes d'analyse du discours ne sauraient suffire pour retrouver la logique complexe des raisonnements naturels. Problème de l'unicité du sens : pour Schleiermacher, il ne peut y avoir qu'un sens, qui englobe tous les sens parallèles et les intègre dans une interprétation cohérente ; comment peut-on être sûr que les sens particuliers, que les propositions particulières sont compatibles ? Pourquoi un écrivain, selon un postulat fréquent et que l'on retrouve chez des analystes aussi différents que M. Guérault ou L. Goldman, serait-il cohérent ? Est-ce que nous les sommes nous-mêmes ? Reprenons le problème posé par l'article de Lanson que nous avons déjà cité : « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau ». Y a-t-il un point, une perspective à partir desquels chaque proposition de J.J. Rousseau viendrait prendre sa place, comme dans un pavage exactement ajusté ? Il suffit de regarder autour de nous pour nous apercevoir que nous n'avons, encore aujourd'hui, guère fait de progrès dans ce domaine et l'on voit toujours se heurter les unificateurs à tous crins et les dépeceurs enthousiastes . . . Problème de l'empathie : si comprendre un texte c'est franchir d'un

bond la distance qui nous sépare de son temps pour tenter, par un acte de divination, de s'en faire le contemporain, comment garantir que notre intuition tombe juste ? Le danger est de ne retrouver dans le texte que ce que nous y avons apporté. Problème de la survie : l'herméneutique de Schleiermacher ne pose pas clairement le problème des relations à établir entre l'objectivation de l'œuvre et son actualisation. Voulant jouer sur les deux tableaux, elle esquivé la difficulté plutôt qu'elle ne la résout. Le texte est-il devenu un pur objet, qui ne nous dit spontanément plus rien et qu'il faut forcer à parler ou est-il encore parole vivante qui nous interpelle directement ? On se souvient de l'embarras de K. Marx devant l'art grec, que nous ne pouvons plus, que nous ne devrions plus comprendre et qui cependant nous parle encore : « Mais la difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes du développement social. La difficulté, la voici : ils nous procurent encore une jouissance artistique, et, à certains égards, ils servent de norme, ils nous sont un modèle inaccessible ». Car remonter à la subjectivité créatrice peut s'interpréter dans les deux sens : dans un cas, l'empathie sert à développer un sens déjà donné et vivant ; dans l'autre, l'empathie est un moyen de donner du pathos à quelque chose qui ne nous parle plus directement — et c'est là le sens de la célèbre formule « la vraie admiration est historique » (Rehan, 1947-1961, III : 882). Problème enfin du sens caché : le sens que l'on s'ingénie à trouver ou à retrouver est-il le sens voulu par le créateur ? Ce n'était pas l'opinion de Schleiermacher, pour lequel le critique comprend le créateur mieux que celui-ci ne s'est compris lui-même : interprétation qui se rattache au thème romantique de la production comme analogue d'un processus naturel de germination et de croissance largement indépendant de la conscience du producteur. Si la recherche du sens ne se limite pas à la reconstruction du sens voulu par l'auteur et reconnu par ses contemporains, que est cet autre sens, profond et inconscient, quel est son statut, où se trouve-t-il ? Est-ce bien encore du sens ? Tous ces problèmes, qui nous font sortir de la philologie au sens strict du mot, sont encore vivants pour nous, parce que ce sont les nôtres : ils nous font passer à l'herméneutique de notre temps.

(à suivre dans notre prochain numéro)

Faculté des Lettres,
Fès, Maroc

RÉFÉRENCES

- Aron, 1948 : R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Art, 1808 : F. Ast, *Grundriss der Philologie*, Landshut.
- Boeckh, 1966 : A.W. Boeckh, *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Stuttgart, Teubner.
- Bousquet, s.d. : G.H. Bousquet et J. Bercher, *Le statut personnel en droit musulman hanéfite*, Tunis.
- Chenu, 1964 : M.D. Chenu, o.p., *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin.
- Eickelman, 1976 : D.F. Eickelman, *Moroccan Islam*, University of Texas Press.
- Eickelman, 1981 : D.F. Eickelman, *The Middle East*, Prentice Hall.
- Fénelon, 1983 : Fénelon, *Oeuvres*, Pléiade, t. I.
- Geertz, 1979 : Cl. Geertz, H. Geertz, L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press.
- Griaule, 1966 : M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris.
- Jolles, 1972 : A. Jolles, *Formes Simples*, Paris.
- Lanson, 1965 : G. Lanson, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, Paris.
- de Lubac, 1959-1964 : H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 4 volumes.
- Marx, 1965 : K. Marx, *Économie I*, Pléiade.
- Molino, 1979 : J. Molino, F. Soublin, J. Tamine, « La métaphore », *Langages*, 54.
- Panofsky, 1976 : E. Panofsky, *La Renaissance et ses Avant-courriers dans l'art d'Occident*, Paris.
- Rabinow, 1975 : P. Rabinow, *Symbolic Domination*, University of Chicago Press.
- Renan, 1947-1961 : E. Renan, *Oeuvres complètes*, Paris.
- Robert, 1961 : L. Robert, « Épigraphie », in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris.
- Schleiermacher, 1817 : F.D.E. Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lukàs. Ein kritischer Versuch*, Berlin.
- Schleiermacher, 1959 : F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg.
- Thibaud, 1983 : P. Thibaud, « La notion peircéenne d'interprétant », *Dialectica*, 37-I.
- Turner, 1967 : V.W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca.