

L'INTERPRETATION

BIBLIOGRAPHIE :

Les auteurs :

ARISTOTE, *De l'interprétation* (ch. 1 à 8).

- *La Poétique.*

Saint AUGUSTIN, *Les Confessions.*

- *La Doctrine chrétienne.*
- *De l'utilité de croire.*

+ Stéphane MARCHAND, « Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation », dans *L'Interprétation*, ouvrage collectif sous la direction de Patrick WOTLING.

John AUSTIN, *Quand dire c'est faire* (interprétation de l'action et du discours à travers les dimensions illocutoires et perlocutoires du langage, constitutives de la signification et donc de la bonne interprétation, dans certaines circonstances).

Rolland BARTHES, *Plaisir des textes.*

- *Critique et vérité.*

Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique.*

- *Les règles de l'art, genèse et structure du champ littéraire* (notamment la Troisième partie : « Comprendre le comprendre »).
- *La misère du monde* (« Comprendre » : Bourdieu revendique la nécessité de l'objectivation comme condition de la compréhension ; c'est à cet égard un manifeste anti-herméneutique).
- *Langage et pouvoir symbolique.*

Gilles DELEUZE, *Logique du sens* (5^{ème} et 11^{ème} série de paradoxes).

Denis DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien.*

Wilhelm DILTHEY, *Le Monde de l'esprit.*

- *Ecrits d'esthétique* (notamment « Naissance de l'herméneutique »).
- *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit.*

Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir* (Foucault élabore une méthode descriptive qu'il oppose à l'interprétation).

- *Les mots et les choses* (notamment le ch. X : « Les Sciences humaines » : interprétation et représentation, le modèle philologique des sciences humaines en général, de l'histoire, de la psychanalyse et de l'ethnologie en particulier).

Sigmund FREUD, *L'interprétation des rêves.*

- *Métopsychoanalyse.*
- *La Technique psychanalytique.*
- *Psychopathologie de la vie quotidienne.*

+ Emmanuel SALANSKIS, « Freud interprète, logique d'une expansion », dans *L'Interprétation (op. cit.)*.

Hans Georg GADAMER, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.*

- *La philosophie herméneutique* (« Herméneutique classique et herméneutique philosophique »).
- *Langage et vérité.*
- *L'actualité du beau.*
- *L'art de comprendre. Ecrits I : herméneutique et tradition philosophique.*

- *Ecrits II : herméneutique et champ de l'expérience.*
- *Le problème de la conscience historique.*

+ Isabell WEISS, « En suivant la piste du jeu, le débordement herméneutique selon Gadamer », dans *L'Interprétation (op. cit.)*.

Jürgen HABERMAS, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », dans *Logique des sciences sociales*.

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps* (§ 7, § 31. *Le Dasein* comme comprendre, § 32. Comprendre et explicitation, § 33. L'énoncé comme mode second de l'explicitation, § 34. *Dasein* et parler. La parole, § 44.).

- *Herméneutique de la facticité.*
- *Acheminement vers la parole.*

+ Françoise DASTUR, « Martin Heidegger », dans *Introduction à la phénoménologie*, sous la direction de Ph. CABESTAN (Présentation d'ensemble de la pensée d'Heidegger avec une clarification de la notion d'interprétation ou d'explicitation).

Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*.

- *L'œil et l'esprit.*
- « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*.

Michel de MONTAIGNE, *Essais*, III, XIII, De l'expérience (critique de la recherche de la vérité dans les livres, critique du commentaire sans fin).

+ Article « Interprétation », dans *Le Vocabulaire de Montaigne*, Pierre MAGNARD.

Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374 (Nietzsche est le premier auteur à faire de l'interprétation une activité universelle, liée à la vie même comme volonté de puissance. Il dissocie interprétation et vérité).

- *La Généalogie de la morale*, Avant-propos, § 8, I, § 17, II, § 7, 12, III, § 7, 24, 28.
- *La Volonté de puissance*, § 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467.
- *Le Crépuscule des idoles*, § 1, 5, 18.
- *Par-delà le Bien et le Mal*, § 9, 22, 36, 108, 204, 210, 211, 214, 224, 225, 230, 253, 291.
- *L'Antéchrist*, § 52.
- *Aurore*, § 5, 119, 261.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des érudits » ; « De l'homme supérieur ».

+ Jean GRANIER, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (notamment, Livre II, I, 1, « Être et interprétation » et 2, « Le corps, fil directeur de l'interprétation ontologique »).

+ Céline DENAT, « 'Notre nouvel infini', connaissance et interprétation dans la pensée de Nietzsche », dans *L'Interprétation (op. cit.)*.

Blaise PASCAL *Les Pensées* (notamment la seconde partie sur le problème des deux sens de l'Écriture).

PLATON, *Ion* (l'interprétation comme inspiration et comme délire esthétique).

- *Protagoras* (338^e-348a, l'interprétation comme pseudo-culture et pseudo-dialogue).
- *Phèdre* (du début jusqu'à 230a ; de 274b jusqu'à la fin : rejet socratique de l'interprétation des mythes et condamnation de l'écriture comme pseudo-parole).
- *Cratyle* (l'interprétation des noms, fausse méthode de recherche de la vérité).
- *Politique* (287b-291c, l'interprète comme serviteur, la critique des usurpateurs de la théocratie).

Paul RICOEUR, *L'Herméneutique biblique*.

- *De l'interprétation*, Livre I, « Problématique : situation de Freud » ; Livre II, « Analytique : lecture de Freud ».

- *Le conflit des interprétations.*
- *Sur la traduction.*
- *Du texte à l'action.*

Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?* (notamment ch. 1, « Qu'est-ce qu'écrire ? », Sartre esquisse une théorie du sens en art et en prose qui tend à rendre vaine la critique d'art).

Friedrich SCHLEIERMACHER, *Herméneutique* (lire « Les discours prononcés à l'Académie », le reste étant composé de notes de cours dont l'accès n'est pas toujours évident mais qui thématisent la distinction importante : interprétation grammaticale / interprétation technique).

+ Christian BERNER, « Interpréter est un art, les grandes lignes de l'herméneutique de Schleiermacher », dans *L'Interprétation (op. cit.)*

Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique* (principalement le ch. 7 : « De l'interprétation de l'Écriture », il s'agit d'une méthode pour une exégèse immanente et rationnelle de la Bible).

+ Sylvain ZAC, *Spinoza et le problème de l'interprétation.*

+ P. F. MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité.*

+ Hadi RIZK, *Comprendre Spinoza* (Deuxième partie, ch. 5 : « L'imaginaire et la raison »).

+ Ariel SUHAMY, « Sens et vérité : l'interprétation selon Spinoza », dans *L'Interprétation (op. cit.)*.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques.*

- *Grammaire philosophique.*

Études et articles sur l'interprétation :

Jacques BOUVERESSE, *Herméneutique et linguistique* (une critique de l'herméneutique qui voit dans toute parole une interprétation ; un bon antidote à la thèse du « tout est interprétation »).

Jean GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique.*

Georg GUSDORF, *Les origines de l'herméneutique.*

Georges STEINER, *Le sens du sens* (l'auteur dresse un portrait de la Modernité comme époque « byzantine » de la culture, c'est-à-dire une époque de surinterprétation systématique où les auteurs s'entre-glosent à l'infini. Le mauvais infini de l'interprétation).

TODOROV, *Symbolisme et interprétation.*

Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire* (ouvrage qui revendique un perspectivisme à la Nietzsche).

Article de Jean GRONDIN, « Herméneutique », dans *L'Encyclopédie philosophique universelle*, tome 1, *Les notions philosophiques*, sous la direction de Sylvain AUROUX. Dans ce même ouvrage, vous pouvez lire les articles consacré à : l'interprétation (épistémologie générale / esthétique / linguistique / logique / psychanalyse / de la mécanique quantique / délire d').

Article « Interprète », dans *Le Vocabulaire d'esthétique*, d'Etienne SOURIAU.

Article « Interprétation », dans *Le Vocabulaire de la psychanalyse*, de J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS.

L'Interprétation, un dictionnaire philosophique, sous la direction de C. BERNER et D. THOUARD.

Domaines d'illustration :

Roman JAKOBSON, *Question de poétique*, (analyse structurale du poème de Charles BAUDELAIRE, « Les chats » : s'agit-il d'une interprétation ?).

Marcel PROUST, *A la Recherche du temps perdu*, « Le côté de Guermantes » (voir les très belles pages sur l'interprétation théâtrale du rôle de Phèdre par La Berma).

- *Contre Sainte-Beuve* (tout acte de lecture est une écriture).

CHOIX DE SUJETS :

- Tout énoncé admet-il une interprétation ? (sujet de la session 2005)
- Interprète-t-on à défaut de connaître ?
- Y a-t-il des règles de l'interprétation ?
- L'interprétation est-elle libre (et infinie) ?
- Le sens préexiste-t-il à l'interprétation ?
- Tout est-il à interpréter ?
- Comprendre et interpréter.
- Expliquer et interpréter.
- Signification et interprétation.
- Est-il juste de considérer que tout ce qui est humain relève de l'interprétation ?
- La connaissance d'autrui est-elle interprétation ?
- Toute interprétation est-elle contestable ?
- Interpréter, est-ce mieux comprendre ?
- L'interprétation est-elle créatrice ?
- L'interprétation : art ou savoir ?

TRAITEMENT DE SUJETS :

L'INTERPRETATION EST-ELLE LIBRE ?

Se demander si l'interprétation est libre peut avoir de quoi surprendre. En effet, interpréter une chose suppose que le sens de cette chose ne soit pas immédiatement donné, qu'il puisse être autre qu'il n'est, ou bien encore qu'il soit multiple ; une telle pluralité offrant donc nécessairement un choix. Il y aurait quelque chose comme un flottement de sens à l'origine de l'interprétation. Si le propre de l'interprétation c'est de reposer sur une ouverture du sens, alors il semble bien que celle-ci soit d'emblée caractérisée par sa liberté. Si on interprète un énoncé, un geste, une partition, c'est bien parce que des possibles s'offrent à nous : les Ecritures peuvent être lues différemment selon l'orientation idéologique de l'interprète ; un bras levé peut signifier la surprise, la colère ou l'effort ; une partition musicale peut être appréhendée selon une perspective puriste, fidèle à l'époque où elle fut écrite, ou bien donner lieu à une version revisitée, plus contemporaine, dans l'esprit du temps. L'ouverture sur des possibles, l'existence même d'un choix, semble bien caractériser l'interprétation qui s'opère sur des supports dont le sens n'est pas donné d'emblée, une fois pour toutes, ni de façon univoque. Cette ouverture est donc ce qui garantit la liberté de l'interprétation. Mais définir la liberté par l'existence d'un choix suffit-il à penser la liberté de l'interprétation ? Ou plutôt de quelle liberté parle-t-on vraiment ? Est-ce parce qu'elle est fondée sur un choix que l'interprétation peut tout, qu'elle est illimitée ou infinie ? Si l'on envisage que toutes les interprétations sont possibles, cela ne veut pas dire qu'elles sont toutes souhaitables ni même valides. Sans doute y a-t-il interprétation et interprétation. Dans ce cas, il s'agira de penser ce qui fait la bonne interprétation. Dans quelles limites faut-il circonscrire

l'interprétation pour qu'elle se donne à plein ? N'y a-t-il pas un risque d'arbitraire à vouloir ouvrir l'interprétation sur tous les possibles ? Si l'on envisage de régler l'interprétation, alors sa liberté risque d'être en partie empêchée. Mais ne vaut-il pas mieux consentir à une liberté circonscrite par des règles ou des techniques que de la voir se perdre dans ce qui finira bien par être un non-sens ? Si l'interprétation est quête de sens, alors celui-ci devra être délimité de façon pertinente. Il s'agira donc de dégager l'espace propre à l'interprétation, celui qui, entre une fidélité étriquée à la lettre, et une émancipation forcenée faisant perdre de vue l'esprit, permettra au sens de se déployer au mieux. Peut-être qu'en définitive, la véritable liberté de l'interprétation résidera dans la capacité qui est la sienne, au sein de cet espace délimité par des règles, de devenir pleinement créatrice.

I. *L'interprétation est libre par essence, puisqu'elle est ouverture sur des sens possibles et implique donc un choix*

Partons de l'idée que l'interprétation est libre parce qu'elle s'ancre et se déploie dans le champ des possibles. En effet, on interprète quand plusieurs sens s'offrent à nous. La plurivocité serait donc le signe de la liberté de l'interprétation. L'univocité d'un mot ou d'un énoncé enferme le sens et n'autorise pas l'interprétation. Ainsi on ne doit pas se demander ce que peut signifier un ordre, un signal, une notice ou un mode d'emploi. Le sens doit aller de soi, il doit être univoque et explicite. Si d'aventure on commençait à hésiter sur le sens de ce type d'énoncé, c'est qu'il aurait été mal formulé. Dans le cas des énoncés qui s'interprètent, on voit s'ouvrir un espace qui est celui d'un entre deux. L'étymologie latine nous apprend que *l'interpretes* est un terme de négoce permettant de désigner le courtier, l'intermédiaire qui conclut un achat ou une vente ; à proprement parler, c'est celui qui est entre les prix (*inter* : entre et *pretium* : le prix). Il permet de fixer un prix quand plusieurs prix sont proposés par les parties en jeu. Le mot grec *hermeneuia* qui a donné l'herméneutique, vient du dieu Hermès qui a, entre autres, pour mission de ménager une communication entre les hommes et les dieux, mais aussi entre les hommes eux-mêmes. L'interprétation suppose donc un écart, une distance ainsi que le mouvement pour combler cet écart ; elle sévit dans un entre-deux.

Jusqu'à quel point les possibilités de sens s'ouvrent-elles dans l'interprétation ? Afin de montrer l'étendue de ce champ des possibles, on peut partir d'Aristote et de son *Peri hermeneuia*, *De l'Interprétation* (on peut aussi travailler la théorie du signe avec Ricoeur dans son ouvrage *Le conflit des interprétations*, Chapitre I : « Herméneutique et structuralisme »). Pour vous aider dans vos lectures sur Aristote, je vous conseille l'ouvrage de Anne Cauquelin, *Aristote, le langage*, PUF, 1990 et celui de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Première Partie, Chapitre II : « Être et langage », PUF Quadrige, 1991.

Le traité *De l'interprétation* désigne en réalité tout ce qui tourne autour, tout ce qui gravite autour de la signification. Et Aristote est le premier à avoir interrogé le sens des mots. Avant lui, ce sens était comme adhérent aux choses et c'est ce qui a autorisé les sophistes à tant de pirouettes et de persuasions malhonnêtes. Aubenque indique que c'est d'abord contre les sophistes qu'Aristote élabore sa théorie du langage. Il a donc été le premier à rompre le lien entre le mot et la chose et à « élaborer une théorie de la *signification* c'est-à-dire à la fois de la séparation et du rapport entre le langage comme *signe* et l'être comme *signifié*. Quelles qu'aient pu être les divergences des sophistes dans leur théorie du langage, divergences dont le *Cratyle* de Platon semble nous apporter l'écho, ils ne semblent pas avoir eu l'idée que le langage pût avoir une certaine profondeur, qu'il pût renvoyer à autre chose que lui-même : leurs théories sont, pourrait-on dire, des théories immanentistes du langage, le langage est pour eux une réalité en soi, qui fait corps avec ce qu'elle exprime, et non un *signe* qu'il faudrait dépasser vers un *signifié*, non pas donné mais problématique, ce qui supposerait une certaine distance entre le signe et la chose

signifiée » (p. 99-100). Ainsi, en ouvrant le langage sur autre chose que lui-même, Aristote rend possible la signification ou interprétation ; en quelque sorte, il la libère. Comment s'y prend-il ? Il faut commencer par distinguer les sons émis par les animaux qui expriment quelque chose mais ne signifient rien. Seul le mot commence à signifier, mais il n'est pas le tout de la signification. Le mot a une signification et la proposition a un sens ; c'est véritablement la proposition qui signifie. On avance ainsi vers une plus grande liberté d'interprétation quand on passe de la signification au sens, c'est-à-dire quand les mots sont articulés dans une proposition de façon à dire le vrai ou le faux. Mais, si l'on admet qu'un même mot peut avoir plusieurs significations de la même façon qu'une même proposition peut avoir plusieurs sens, on peut être saisi de vertige quant à la démultiplication des possibilités de sens. La liberté de l'interprétation peut sembler infinie. Examinons plus précisément ce qui se joue à l'échelle des mots. Il faut admettre un arbitraire du signe dit Aristote. Le nom n'appartient pas à la chose, et, en cela, Cratyle a tort. « La parole est un ensemble d'éléments symbolisant les états de l'âme, et l'écriture un ensemble d'éléments symbolisant la parole », *De l'interprétation*, I, 16a. Dans cette courte proposition sont posés les rapports des choses à l'âme qui les perçoit, et de l'âme au langage (je m'appuie, ici, sur les analyses d'Anne Cauquelin, p. 54, *sqq.*). Ce que la parole est à l'âme, l'écriture l'est à la parole, soit une symbolisation. Le symbole est d'abord ce qui lie, mais « ce lien ne va pas directement de la parole à la chose, du mot chien à l'objet chien. S'il en était ainsi, nous aurions non une parole significative, mais un simple bruit imitatif, relation bi-univoque du signe aux choses significées » ; il n'y aurait alors aucun choix, aucune interprétation. Il faut alors distinguer le simple signe qui fonctionne à la façon d'une marque ou d'un indice et qui exprime une causalité (la fumée est signe du feu), du symbole qui repose sur une convention et qui « laisse l'expression libre de ce lien causal naturel, qu'exprime le signe. » Le mot est comme décollé de la chose, délivré en quelque sorte ; il se réfère à l'âme et non directement à la chose. « Causalité dédoublée, sans cesse renouvelée par les affections de l'âme, comme doit l'être toute interprétation. Car cette pensée interprétative se nourrit d'une tension entre chose et mot, entre nom et réalité, tension qui se soutient de l'émoi de l'âme et y fait écho. » Quelle est la liberté propre aux mots ? Avant qu'ils ne soient combinés entre eux par la négation ou l'affirmation, il est toujours possible aux mots de ne pas dire la chose, il est aussi possible de ne pas dire le même mot pour chaque chose, ou bien encore d'utiliser le même mot pour dire des choses différentes (homonymes, synonymes et paronymes). Bref, les mots peuvent se prêter à de multiples interprétations ; il y a toujours un espace de liberté à l'égard de la chose désignée et c'est cet espace qui permet la rhétorique, la sophistique mais aussi la poésie et même l'usage quotidien du langage, en ce qu'il joue souvent sur les mots. Anne Cauquelin conclut son développement comme suit : « Sans cette précaution qui dégage le mot de l'essence de la chose qu'il nomme, nous serions dans la répétition pure, le mime ou le son-bruit animal. L'arbitraire du signe, que signale cette mise à distance du mot et de la chose, protège la proposition et, loin d'imposer une règle tyrannique, permet la liberté du jugement propositionnel. »

Je ne vais pas étendre l'analyse à cette liberté propre à la proposition ; mais je vais essayer de voir jusqu'où s'étend la liberté des mots étant donné qu'ils sont liés à un arbitraire initial qui pourrait bien soulever quelque problème. Est-on libre de faire n'importe quel usage des mots ? Toutes les significations sont-elles permises ? L'arbitraire du signe est-il totalement arbitraire ? Si tel était le cas, on retomberait, cette fois, dans la thèse d'Hermogène. Contrairement à Cratyle qui pense que le langage est naturel, Hermogène soutient qu'un législateur a arbitrairement décidé de la signification des mots ; cela aurait purement et simplement dépendu de son bon vouloir ou de son caprice. Mais doit-on fonder sur une telle liberté la signification des mots et donc leur interprétation ? Lorsqu'Aristote parle d'arbitraire des mots, il entend par là qu'ils sont le fruit d'une convention ; on ne peut ainsi admettre que tout et n'importe quoi soit permis. « L'arbitraire, cette liberté du choix entre plusieurs manières de désigner une chose, est cependant tenu en

respect par la convention. Si les mots ne sont pas intimement liés à l'essence des choses, ils ne flottent pas pour autant, dégagés de tout lien avec le monde. » (A. Cauquelin, p. 62). La contrainte qui limite l'usage des mots n'est pas le fruit d'un législateur isolé, mais de la société qui, tacitement, est tombée d'accord sur la façon de désigner les choses. Il y a donc quelque chose comme une nécessité de communiquer qui empêche de laisser à chacun le choix de désigner les choses à son gré. « Cela revient à dire que la signification dépend, quant au contenu explicite qu'elle introduit dans les éléments juxtaposés, d'un contexte social implicite qui fait office de limite. » (*ibid.*, p. 63) Plus loin, Anne Cauquelin ajoute : « Le vraisemblable, en effet, ce qui vaut pour la plupart et la plupart du temps, joue le rôle de limite pour le langage ; il faut rester dans les bornes de la compréhension d'autrui, et ces bornes c'est l'usage commun qui les règle. L'auditeur juge le musicien, le chaussé juge le chasseur, des chaussures extravagantes qui auraient pris des libertés par rapport à l'anatomie du pied n'auraient aucune chance de succès. De même les mots. » Ainsi, la liberté essentielle à l'interprétation n'en est pas pour autant illimitée. Les mots ne sont pas autorisés à dire n'importe quoi. Ou plutôt, nous ne sommes pas autorisés à faire dire n'importe quoi aux mots, à les utiliser n'importe comment. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza dira quelque chose d'approchant : « Personne n'a jamais pu avoir profit à changer le sens d'un mot, tandis qu'il y a souvent profit à changer le sens d'un texte. » (*TTP*, Chapitre VII : « De l'interprétation de l'écriture », Pléiade, p. 721). Changer le sens d'un mot dans une langue est chose vaine ; la signification des mots, même si elle est flottante et donne lieu à des interprétations, est néanmoins fixée par l'usage. La liberté de l'interprétation n'est donc pas infinie. Il nous faut à présent envisager dans quelles limites elle se déploie et à quelle règles elle doit se soumettre.

II. *L'interprétation doit être soumise à des règles ; sa liberté est donc limitée*

Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (Pléiade, vol. 2, p. 542-543), Kant évoque les contraintes auxquelles se trouve exposée la liberté de penser, à savoir la contrainte civile et la contrainte exercée sur la conscience par des tuteurs qui dispenseraient le sujet de penser par lui-même. Dans un troisième temps, il associe la liberté de penser à la soumission de la raison aux seules lois qu'elle se donne elle-même. Ce faisant, il indique un danger : celui de croire qu'une pensée libre pourrait être dispensée de toute limite : « Sans une quelconque loi, en effet, rien absolument, même la plus grande sottise, ne peut poursuivre longtemps son manège. Il résulte à coup sûr de cette absence de loi déclarée en matière de pensée (d'un affranchissement de toutes les restrictions imposées par la raison) que la liberté de penser se trouve ainsi perdue et que, par la faute, non de quelque malheur, mais d'une véritable outrecuidance, au sens propre du terme, elle se trouve dissipée. » Afin de ne pas perdre la liberté de vue, il convient donc d'envisager qu'elle soit limitée, soumise à des restrictions. Il nous semble qu'il en va de même pour l'interprétation. En effet, une liberté sans limite finirait par dissiper l'exercice même de l'interprétation. Si l'on prend appui sur l'interprétation psychanalytique, on peut ainsi montrer qu'une mauvaise façon d'envisager l'interprétation des rêves pourrait conduire à des significations erronées, comparables aux dérives propres à la logique paranoïaque. Celui qui souffre de paranoïa va voir dans tout ce qui l'environne (gestes, mots, situations) des signes d'une agression possible ; il sur-interprète. Il convient, dans l'interprétation des rêves, d'éviter une telle surcharge de significations et donc de limiter le champ des possibles. Freud met donc son lecteur en garde, dans *L'Interprétation des rêves*, contre de tels excès. Il évoque, à propos de la symbolique des rêves, la plasticité du matériel psychique et nous invite à la prudence (Chapitre VI : « Le travail du rêve », cinquième partie, PUF, p. 301-303) : « Quand on s'est familiarisé avec l'emploi surabondant de la symbolique pour figurer le matériel sexuel dans le rêve, on se demande si beaucoup de ces symboles ne sont pas analogues aux signes sténographiques pourvus une fois pour toutes d'une

signification précise ; on est tenté d'esquisser une nouvelle clef des songes d'après la méthode de déchiffrement. Il faut ajouter à cela que cette symbolique n'est pas spéciale au rêve, on la retrouve dans toute l'imagerie inconsciente, dans toutes les représentations collectives, populaires notamment : dans le folklore, les mythes, les légendes, les dictons, les proverbes, les jeux de mots courants : elle y est même plus complète que dans le rêve. Nous outrepasserions donc de beaucoup les limites de l'interprétation des rêves, si nous voulions étudier le rôle des symboles et traiter de nombreux problèmes, en grande partie encore non résolus, qui se rattachent au concept de symbole. » Ce que Freud veut nous dire, c'est que l'établissement d'une symbolique des rêves lui a semblé utile, mais que, pour autant, il ne faut pas en faire n'importe quoi ; il ne faut pas décider du sens d'un symbole et plaquer ce sens sur tous les rêves dans lesquels il apparaîtrait. Le travail d'interprétation est un travail complexe qui répond à des règles et établit des limites. Il convient de toujours partir du contenu manifeste du rêve et de mobiliser plusieurs éléments indispensables à son interprétation : les souvenirs du rêveur (les souvenirs récents ou restes diurnes et les souvenirs plus anciens qui impliquent de connaître l'histoire personnelle du rêveur), la méthode des associations libres, les règles de la construction du rêve (condensation et déplacement) et, si c'est nécessaire, la symbolique, mais avec une grande prudence : « Le rêve emploie cette symbolique pour une figuration déguisée de ses pensées latentes. Parmi les symboles employés, il en est beaucoup qui ont toujours ou presque toujours le même sens. Mais il ne faut pas perdre de vue la plasticité particulière du matériel psychique. Il est fréquent qu'un objet symbolique apparaissant dans le contenu du rêve doive être interprété dans son sens propre ; d'autres fois un rêveur prendra, grâce à des éléments de souvenir particuliers, toutes sortes d'objets – qui ordinairement ne sont pas utilisés ainsi – comme symboles sexuels. Quand il aura le choix entre plusieurs symboles, il se décidera pour celui que des rapports quant à la matière traitée rattachent à ses pensées ; il y aura donc une motivation individuelle ajoutée à la règle générale » (p. 302-303). L'interprétation psychanalytique est donc réglée ; elle ne peut pas être libre au sens où l'on pourrait plaquer n'importe quel sens sur le rêve. Freud ajoute : « C'est pourquoi nous serons amenés à combiner deux techniques : nous nous appuyerons sur les associations d'idées du rêveur, nous suppléerons à ce qui manquera par la connaissance des symboles de l'interpréteur. Une critique prudente du sens des symboles, une étude attentive de ceux-ci d'après les rêves particulièrement transparents nous permettront d'écarter toute accusation de fantaisie et d'arbitraire dans l'interprétation. » Il s'agit donc de partir du texte du rêve et de ne pas plaquer sur lui des significations préétablies qui seraient valables pour tout rêve, indépendamment du rêveur et de son histoire. Freud nous demande par conséquent de repousser toute interprétation sauvage.

Il convient d'admettre que toutes les interprétations ne sont pas possibles. Si on admettait un nombre infini d'interprétations et si l'on n'avait aucun moyen de savoir laquelle, parmi elles, est la bonne, on se retrouverait confronté à une liberté illusoire, celle que Descartes nomme la liberté d'indifférence. Se décider au hasard pour telle interprétation plutôt que telle autre, choisir à l'aveugle, est-ce encore être libre ? Si on limite la définition de la liberté à l'ouverture sur des possibles, oui ; mais, si l'on choisit de définir la liberté comme un choix éclairé, il faudra alors accepter d'écouter les conseils de notre entendement. N'est-ce pas ce à quoi se prête Spinoza, dans son *Traité théologico-politique*, lorsqu'il s'en prend aux mauvaises interprétations de l'Écriture ? C'est principalement dans le chapitre VII : « De l'interprétation de l'Écriture », qu'il développe sa méthode d'interprétation. Il commence par condamner les théologiens qui substituent à la parole de Dieu leurs propres inventions afin de fonder leur autorité. « Un aveugle et téméraire désir d'interpréter l'Écriture et de découvrir dans la religion des nouveautés » possède ces hommes et nourrit entre eux des conflits qui vont bien au-delà des interprétations elles-mêmes. Afin de contrecarrer ce genre d'interprétations, Spinoza propose de distinguer *le sens* et *la vérité*. Il ne s'agit pas de trouver la vérité des textes bibliques (pour l'imposer ensuite

avec autorité), mais d'en comprendre le sens. Les Ecritures s'adressent à des hommes qui suivent, pour la plupart, leur imagination et leurs passions plutôt que leur raison. Il faut donc que le texte leur parle. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu est vraiment jaloux, par exemple, mais de se demander pourquoi les prophètes ont pu affirmer une telle chose. Du point de vue de la raison et donc de la vérité, on ne saurait attribuer à Dieu une passion humaine ; et pourtant, il convient d'accepter ce que dit l'Ecriture en comprenant bien ce qu'elle attend de nous. L'objet du texte sacré est d'incliner les hommes à la charité et à l'obéissance : tel est le sens que l'on doit toujours donner à ce qui est écrit : « Par exemple, qu'il existe un Dieu unique et tout-puissant, qui seul doit être adoré, qui veille sur nous et aime par-dessus tout ceux qui l'adorent et aiment leur prochain comme eux-mêmes, etc. Ces enseignements et d'autres semblables se trouvent partout dans l'Ecriture, si clairs et si exprès que personne jamais n'a pu douter de leur signification » (TTP, VII, Pléiade, p. 717-718). C'est pourquoi, l'usage de la raison dans l'interprétation de l'Ecriture, s'il est requis, doit toujours être restreint à la logique interne du texte. C'est la raison pour laquelle Spinoza critique sévèrement ceux qui, comme Maïmonide, voudraient rationaliser (soit « délirer avec la raison ») la Bible à tout prix. « Ce serait une véritable « torture » du texte, aussi violente que l'interprétation irrationaliste des théologiens qui prétendent, eux, trouver dans la Bible des raisons de dénigrer la raison. » (Article d'Ariel Suhamy : « Sens et vérité : l'interprétation selon Spinoza », *L'interprétation*, Vrin, 2010). On interprète le texte par lui-même ; on ne sort pas du texte. Partant de là, Spinoza propose trois règles d'interprétation :

- une *règle philologique* qui consiste à connaître la langue hébraïque et le sens des mots utilisés dans cette langue ; car, nous l'avons vu, les mots peuvent avoir plusieurs sens (exemple : « L'esprit de Dieu ». Le mot hébreu « *ruagh* » signifie esprit, mais aussi, vent, haleine, souffle, respiration, énergie, force, valeur, aptitude, opinion, manière de voir, etc. Et le fait d'associer Dieu à quelque chose implique que cette chose est grande, puissante. Ainsi, l'expression « l'esprit de Dieu » peut vouloir dire un vent très violent, très sec et dévastateur. Quand on lit : « le prophète avait en lui l'esprit de Dieu », cela peut signifier : le prophète est un homme d'une valeur exceptionnelle, apte à saisir la pensée divine, grâce à son imagination ; cet exemple se trouve dans le chapitre I : « De la prophétie »). Celui qui connaît l'usage des mots dans une langue sera le plus à même de reconnaître le sens qui convient. Mais, pour établir celui-ci, il lui faut encore appliquer d'autres règles.

- Une *règle logique* qui consiste, pour chaque livre, à repérer les contradictions et à discerner dans quels cas il faut prendre un mot ou une expression au sens littéral ou dans un sens imagé. Il convient, par conséquent, de bien connaître, la totalité des Ecritures afin, notamment, de comprendre les ponts qu'il y a entre l'ancien et le nouveau testament.

- Une *règle historique* qui consiste à toujours replacer le texte dans son contexte ; il convient, par exemple, de connaître la personnalité des prophètes, les modes de vie, les traditions, etc. On n'interprète jamais à partir de rien.

La meilleure interprétation est celle qui saura faire un bon usage de la raison (ni trop, comme Maïmonide, voir la fin du chapitre VII ; ni trop peu, comme les théologiens qui privilégient les mystères et alimentent la superstition) : « Notre méthode d'interprétation de l'Ecriture est la meilleure. Puisqu'en effet la plus haute autorité appartient à chacun pour interpréter l'Ecriture, il ne doit y avoir d'autre règle d'interprétation que la lumière naturelle commune à tous ; il n'y a pas de lumière supérieure à la nature, il n'y a pas d'autorité extérieure aux hommes. » (TTP, VII, Pléiade, p. 734). Chacun est libre d'interpréter l'Ecriture à condition de suivre les règles établies par la lumière naturelle. Mais ces règles permettent-elles vraiment l'existence de plusieurs interprétations ? Certes, Spinoza ne prétend pas livrer la vérité de l'Ecriture, mais il convient qu'il y a un sens véritable de l'Ecriture, celui qui incite le croyant à l'obéissance et à la charité ; il doit y avoir des effets de l'Ecriture liés à la bonne interprétation de celle-ci. Les autres interprétations

(hyper-rationnelles ou irrationnelles) doivent être rejetées et c'est bien l'objet de toute la fin du chapitre VII du *TTP*. Y aurait-il plusieurs interprétations rationnelles de l'Écriture ? Chacun est en droit d'avoir son interprétation, écrit Spinoza, mais à condition de suivre la lumière naturelle qui est la même en tout homme. Quelle est, dès lors, la part du choix ? Si l'on reprend ce qu'écrit Spinoza au début du chapitre VII, on s'aperçoit qu'il sécurise et donc rétrécit la voie de l'interprétation : « Pour abréger, je résumerai cette méthode 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 point avec elle. De même en effet que la méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la nature en observateur et, après avoir ainsi réuni 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 légitime conséquence la pensée des auteurs de l'Écriture. » Observation des faits, définitions, principes certains, nécessité, connaissance : ne serions-nous pas dans le registre de la science et donc de l'objectivité ? On comprend l'intention de Spinoza de brider les interprétations abusives, mais n'a-t-il pas serré la bride de trop près ? Quelle place reste-t-il à une véritable interprétation ? Ne faudrait-il pas envisager, pour que l'interprétation reste libre, qu'elle puisse prendre des risques, celui de se tromper, par exemple ? Si c'est à ce prix qu'elle peut dévoiler le sens à nouveaux frais, le risque mérite peut-être d'être pris.

III. *L'interprétation vraiment libre est créatrice*

Nous avons voulu montrer jusqu'alors, que, pour sauver la liberté de l'interprétation, il convenait d'éviter soigneusement deux périls. Il s'agissait, dans un premier temps, d'éviter de faire passer la subjectivité interprétante au premier plan, car, ce faisant, on risquait d'occulter l'objet lui-même. Une telle attitude, relevant d'un fantasme de liberté, pouvait donner lieu à de l'arbitraire, de la surinterprétation, du délire. Mais il s'agissait aussi d'éviter la tentation inverse consistant à rabattre le sens sur l'objet uniquement, en laissant de côté sa subjectivité pour n'écouter que sa raison. Il s'agirait, par conséquent, de séjourner dans un entre-deux, d'occuper l'espace qui, s'écartant du pied de la lettre, préserverait cependant l'esprit de ce qui est à interprété. C'est bien dans un entre-deux que l'interprétation se déploie toujours ; mais, dans quelle mesure parviendra-t-elle à le faire en toute liberté ?

Nous choisissons de soutenir la thèse selon laquelle une interprétation vraiment libre serait une interprétation féconde, créatrice. Interpréter un texte, un rôle, une partition, ce n'est pas simplement répéter ce qui a été créé au préalable, ce n'est pas non plus créer quelque chose de toutes pièces, quelque chose qui n'aurait donc plus grand-chose à voir avec ce que l'on est censé interpréter (cela reviendrait à cette liberté débridée que nous avons condamnée). Interpréter consiste à réveiller une intention signifiante, et cela peut être compris comme une seconde création. La bonne interprétation, respectueuse de son objet et manifestant une bonne compréhension de celui-ci, est une façon de prolonger le sens au-delà de son premier jet. Il y aurait ainsi quelque chose comme une aura de l'œuvre qui autoriserait et même appellerait des interprétations. Si l'on admet que le sens d'une œuvre véritable est inépuisable, il peut alors toujours être réinvesti par une subjectivité qui se l'appropriera et le prolongera en l'enrichissant, en le modulant au gré de ses qualités propres [on peut penser au texte de Platon, *Ion*, dans lequel l'élan créateur divin n'est jamais perdu et traverse tous les maillons de la chaîne jusqu'au spectateur : l'interprète n'est pas pris dans un délire subjectif, il obéit à la force de l'œuvre elle-même qui agit en lui, mais aussi se nourrit de lui pour parvenir jusqu'à nous]. Afin d'étayer cette thèse nous pouvons mobiliser le texte de Sartre intitulé *Qu'est-ce que la littérature ?* (Idées/Gallimard, 1972), Chapitre II : « Pourquoi écrire ? ». Dans ce chapitre, Sartre explique que

l'on écrit toujours pour un lecteur et que ce dernier, qui joue le rôle de l'interprète de l'œuvre, est aussi créateur de celle-ci. Ainsi, écriture et lecture sont indissociables et leur lien manifeste le jeu des libertés. Sartre part de l'idée que le créateur ne peut pas être en même temps celui qui dévoile le sens de son œuvre. Il a besoin pour cela d'un spectateur. Et cela est particulièrement vrai, selon lui, pour l'écriture : « L'objet littéraire est une étrange toupie, qui n'existe qu'en mouvement. Pour la faire surgir, il faut un acte concret qui s'appelle la lecture, et elle ne dure qu'autant que cette lecture peut durer. Hors de là, il n'y a que des tracés noirs sur le papier. Or l'écrivain ne peut pas lire ce qu'il écrit, au lieu que le cordonnier peut chausser les souliers qu'il vient de faire, s'ils sont à sa pointure, et l'architecte habiter la maison qu'il a construite. En lisant, on prévoit, on attend. On prévoit la fin de la phrase, la phrase suivante, la page d'après ; on attend qu'elles confirment ou qu'elles infirment ces prévisions ; la lecture se compose d'une foule d'hypothèses, de rêves suivis de réveils, d'espoirs et de déceptions ; les lecteurs sont toujours en avance sur la phrase qu'ils lisent, dans un avenir seulement probable qui s'écroule en partie et se consolide en partie à mesure qu'ils progressent, qui recule d'une page à l'autre et forme l'horizon mouvant de l'objet littéraire. » (p. 52-53) Sartre ajoute plus loin : « La lecture, en effet, semble la synthèse de la perception et de la création ; elle pose à la fois l'essentialité du sujet et celle de l'objet ; l'objet est essentiel parce qu'il est rigoureusement transcendant, qu'il impose ses structures propres et qu'on doit l'attendre et l'observer ; mais le sujet est essentiel aussi parce qu'il est requis non seulement pour dévoiler l'objet (c'est-à-dire faire qu'il y ait un objet) mais encore pour ce que cet objet soit absolument (c'est-à-dire pour le produire). En un mot, le lecteur a conscience de dévoiler et de créer à la fois, de dévoiler en créant, de créer par dévoilement. » (p. 55). Sartre évoque ensuite l'idée selon laquelle le sens de l'œuvre n'est pas la somme de mots qui la composent, mais qu'il se trouve dans sa « totalité organique », c'est-à-dire dans ses silences et ses non-dits. C'est dans ces espaces vides que le lecteur a tout loisir de déployer son interprétation : « La qualité de merveilleux du *Grand Meaulnes*, le babylonisme d'*Armance*, le degré de réalisme et de vérité de la mythologie de Kafka, tout cela n'est jamais donné ; il faut que le lecteur invente tout dans un perpétuel dépassement de la chose écrite. Sans doute l'auteur le guide ; mais il ne fait que le guider ; les jalons qu'il a posés sont séparés par du vide, il faut les rejoindre, il faut aller au-delà d'eux [n'est-ce pas exactement cela interpréter ? C'est moi qui ajoute cette question rhétorique]. En un mot, la lecture est création dirigée » (p. 57). Et la liberté de cette interprétation ? Ou plutôt, en quoi la création continuée de l'œuvre, de l'écriture à la lecture, met-elle en jeu la liberté ? « Puisque la création ne peut trouver son achèvement que dans la lecture, puisque l'artiste doit confier à un autre le soin d'accomplir ce qu'il a commencé, puisque c'est à travers la conscience du lecteur seulement qu'il peut se saisir comme essentiel à son œuvre, tout ouvrage littéraire est un appel. Ecrire, c'est faire appel au lecteur pour qu'il fasse passer à l'existence objective le dévoilement que j'ai entrepris par le moyen du langage. (...) Ainsi l'écrivain en appelle à la liberté du lecteur pour qu'elle collabore à la production de son ouvrage. (...) Si j'en appelle à mon lecteur pour qu'il mène à bien l'entreprise que j'ai commencée, il va de soi que je le considère comme liberté pure, pur pouvoir créateur, activité inconditionnée ; je ne saurais donc en aucun cas m'adresser à sa passivité, c'est-à-dire tenter de l'affecter, de lui communiquer d'emblée des émotions de peur, de désir ou de colère. (...) La lecture est un rêve libre. En sorte que tous les sentiments qui se jouent sur le fond de cette croyance imaginaire sont comme des modulations particulières de ma liberté ; loin de l'absorber ou de la masquer, ils sont autant de façons qu'elle a choisies de se révéler à elle-même » (p. 58-64). Sartre conclut : « Ce que l'écrivain réclame du lecteur ce n'est pas l'application d'une liberté abstraite, mais le don de toute sa personne, avec ses passions, ses préventions, ses sympathies, son tempérament sexuel, son échelle de valeurs. Seulement cette personne se donnera avec générosité, la liberté la traverse de part en part et vient transformer les masses les plus obscures de sa sensibilité. Et comme l'activité s'est faite passive pour mieux créer l'objet, réciproquement la passivité devient acte, l'homme qui

lit s'est élevé au plus haut » (p. 64-65). Si le lecteur peut être compris comme un interprète, alors une lecture véritable, en tant qu'elle est dévoilante et créatrice engage la liberté du sujet. Il semble donc bien que l'interprétation soit libre et, plus encore, il semble même qu'elle ait à l'être. Afin d'illustrer cette idée d'une lecture-interprétation libre car créatrice, je vous invite à lire un très beau passage du *Côté de Guermantes* de Proust (folio classique, 1988, p. 41-46 : « Et alors ô miracle, (...) quelque calme d'ailleurs qu'elles m'apportassent. »).

Je vous propose une version différente de la même thèse : l'interprétation est libre car créatrice, en mobilisant une fois encore Sartre dans le même ouvrage *Qu'est-ce que la littérature ?*, mais en me servant, cette fois, du premier chapitre : « Qu'est-ce qu'écrire ? ». Sartre y propose une distinction intéressante entre prose et poésie, expliquant qu'il va ensuite s'intéresser uniquement à la prose. Il écrit : « L'empire des signes, c'est la prose ; la poésie est du côté de la peinture, de la sculpture, de la musique. (...) En fait, le poète s'est retiré d'un seul coup du langage-instrument ; il a choisi une fois pour toutes l'attitude poétique qui considère les mots comme des choses et non comme des signes. Car l'ambiguïté du signe implique qu'on puisse à son gré le traverser comme une vitre et poursuivre à travers lui la chose signifiée ou tourner son regard vers sa *réalité* et le considérer comme objet. L'homme qui parle est au-delà des mots, près de l'objet ; le poète est en deçà. Pour le premier, ils sont domestiques ; pour le second, ils restent à l'état sauvage. Pour celui-là, ce sont des conventions utiles, des outils qui s'usent peu à peu et qu'on jette quand ils ne peuvent plus servir ; pour le second, ce sont des choses naturelles qui croissent naturellement sur la terre comme l'herbe et les arbres. Mais s'il s'arrête aux mots, comme le peintre fait aux couleurs et le musicien aux sons, cela ne veut pas dire qu'ils aient perdu toute signification à ses yeux ; c'est en effet la signification seule qui peut donner aux mots leur unité verbale ; sans elle ils s'éparpilleraient en sons ou en traits de plume » (p. 17-19). Partant de ce statut des mots-choses, une création est possible : « Et comme le poète n'utilise pas les mots, il ne choisit pas entre des acceptions diverses et chacune d'elles, au lieu de lui paraître une fonction autonome, se donne à lui comme une qualité matérielle qui se fond sous ses yeux avec les autres acceptions. Ainsi réalise-t-il en chaque mot, par le seul effet de l'attitude poétique, les métaphores dont rêvait Picasso lorsqu'il souhaitait faire une boîte d'allumettes qui fût tout entière chauve-souris sans cesser d'être boîte d'allumettes » (p. 20-21). Il est intéressant de noter que ces « mots-choses » correspondent à cette idée fautive du mot que nous avons d'abord dégagée avec Aristote : croire que le mot et la chose ne font qu'un, c'était perdre de vue la véritable portée du mot comme symbole. Mais, ici, cette réalité (cette chose) du mot permet au poète d'être véritablement créateur. Dans la mesure où la poésie est dégagée des contraintes qui structurent la prose, elle peut librement jouer avec ces mots-choses ; son interprétation est créatrice, ou plutôt sa création est une libre interprétation : « Les mots-choses se groupent par associations magiques de convenance et de disconvenance, comme les couleurs et les sons, ils s'attirent, ils se repoussent, ils se *brûlent* et leur association compose la véritable unité poétique qui est la *phrase-objet*. Plus souvent encore, le poète a d'abord dans l'esprit le schème de la phrase et les mots suivent. Mais ce schème n'a rien de commun avec ce qu'on nomme à l'ordinaire un schème verbal : il ne préside pas à la construction d'une signification ; il se rapprocherait plutôt du projet créateur par quoi Picasso préfigure dans l'espace, avant même de toucher à son pinceau, cette chose qui deviendra un saltimbanque ou un Arlequin » (p. 22-23). Ainsi, les enfants qui ne savent pas encore quelle réalité un mot désigne, l'associe parfois très librement à d'autres mots avec lesquels il entre en résonance et cela finit par créer des réseaux de significations étranges et merveilleux. A ce propos, je vous invite à lire la très jolie nouvelle de Colette, extraite de *La maison de Claudine* et intitulée : « Le curé sur le mur » (Le livre de poche, 2004, p. 28-30).

En guise de conclusion, j'évoquerai cette remarque de Merleau-Ponty, dans *La prose du monde*, « Le langage indirect » (Tel, Gallimard, 1992, p. 126-127) : « Un langage qui ne chercherait

qu'à exprimer les choses mêmes, épuiserait son pouvoir d'enseignement dans des énoncés de fait. Un langage au contraire qui donne notre perspective sur les choses, qui ménage en elles un relief, inaugure une discussion sur les choses qui ne finit pas avec lui, il suscite lui-même la recherche, il rend possible l'acquisition. Ce qui est irremplaçable dans l'œuvre d'art –ce qui fait d'elle non seulement une occasion de plaisir, mais un organe de l'esprit dont l'analogie se retrouve en toute pensée philosophique ou politique si elle est productive- c'est qu'elle contient mieux que des idées, des matrices d'idées ; elle nous fournit d'emblèmes dont nous n'aurons jamais fini de développer le sens, et, justement parce qu'elle s'installe et nous installe dans un monde dont nous n'avons pas la clef, elle nous apprend à voir et nous donne à penser comme aucun ouvrage analytique ne peut le faire, parce qu'aucune analyse ne peut trouver dans un objet autre chose que ce que nous y avons mis. Ce qu'il y a de hasardeux dans la communication littéraire, ce qu'il y a d'ambigu et d'irréductible à la thèse dans toutes les grandes œuvres d'art n'est pas un défaut provisoire de la littérature, dont on pourrait espérer l'affranchir, c'est le prix qu'il faut payer pour avoir un langage conquérant, qui ne se borne pas à énoncer ce que nous savions déjà, mais nous introduit à des expériences étrangères, à des perspectives qui ne seront jamais les nôtres et nous défasse enfin de nos préjugés. »

PEUT-ON DISTINGUER LES FAITS DE LEUR INTERPRETATION ?

Éléments de bibliographie :

Sur les FAITS :

Les Notions philosophiques, Dictionnaire, PUF, volume 1, p. 949-950 : article « fait » par P. Kahn.

Vocabulaire européen des philosophies, Le Seuil, p. 441 : article « fait ». Cet article opère un système de renvois à d'autres articles sur le même thème ; il ne faut donc pas hésiter à naviguer dans ce dictionnaire.

Sur le rapport entre les FAITS et leur INTERPRETATION :

ROUSSEAU et l'HISTOIRE : *L'Emile*, Livre II, Pléiade, p. 346-351 : Rousseau explique qu'il est trop tôt pour instruire l'enfant par l'histoire ; cette dernière est le plus souvent mauvaise. Livre IV, Pléiade, p. 523-534 : l'histoire est une science impossible, les faits sont déformés ; la lecture qu'en fait l'historien est nécessairement partielle et partielle : on n'accède pas à toutes les causes, et les raisons nous demeurent inconnues. Mais Rousseau accepte de considérer les faits anecdotiques (il faut étudier les Grands dans les « bagatelles ») qui permettront à l'enfant de se faire son propre jugement en matière de morale.

NIETZSCHE et l'INTERPRETATION : Je vous renvoie à l'ouvrage de Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, Livre II, I, 1. Etre et interprétation, p. 303-336. Je pense qu'il s'agit d'une analyse vraiment éclairante du problème de l'interprétation chez Nietzsche. Granier se confronte au problème du statut du réel (des faits) dans la philosophie de Nietzsche.

FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, III, 3. La description des énoncés ; 4. Rareté, extériorité, cumul, Tel-Gallimard, p. 146 à 172. A l'égard des énoncés qui sont des faits de discours (et Foucault veut justement les étudier comme des faits, des « événements singuliers » en laissant de côté leur sens), Foucault montre les limites de l'interprétation à laquelle il préfère la description qui est, selon lui, la méthode d'investigation adaptée aux faits.

INTERPRETE-T-ON A DEFAUT DE CONNAITRE ?

Problématisation :

La question qui nous est posée : « Interprète-t-on à défaut de connaître ? » nous oblige à réfléchir à *ce qui* fait défaut. Il semble que le défaut, ou la défaillance, se trouve tout d'abord du côté de la connaissance : ce serait quand la connaissance présente des lacunes ou qu'elle est inexistante qu'on a recours à l'interprétation. Mais, est-ce si simple ? Quand on fait quelque chose *à défaut* d'autre chose, cela implique qu'on se contente d'un pis-aller. C'est faute de mieux qu'on le fait. « Faute de grives, on mange des merles », dit le proverbe. Ainsi, le défaut se situerait plutôt du côté de l'interprétation. Reprenons les termes du problème. Quand on connaît, la question de l'interprétation ne se pose pas. Si le besoin d'interprétation se fait sentir, c'est à défaut de connaître. Il faut interpréter, faire des conjectures, lorsqu'il n'y a pas de connaissance possible ou certaine en la matière. Il n'y a d'interprétation que lorsqu'il y a un déficit de connaissance certaine, de sorte que l'interprétation est perçue comme une « simple interprétation », c'est-à-dire que c'est une interprétation parmi d'autres et non pas une connaissance certaine. Il semble donc qu'on choisisse d'interpréter faute de mieux, c'est-à-dire faute d'une connaissance véritable ; cela présuppose donc qu'interpréter ce n'est pas connaître, c'est beaucoup moins bien que connaître. Il y aurait donc une primauté de la connaissance sur l'interprétation. Connaître, c'est être capable de livrer une explication véritable, une explication rendue valide par le fait qu'elle résulte d'une méthode rigoureuse d'investigation garantissant la certitude des résultats obtenus. Telle est, par exemple, la connaissance issue des sciences formelles (démonstration) mais aussi expérimentales (méthode expérimentale). Une connaissance est valable du fait de son objectivité, de sa nécessité et de son universalité. On voit aussitôt en quoi l'interprétation se trouve prise en défaut, elle qui propose une compréhension subjective, équivoque et changeante de son objet.

Pistes pour des parties possibles :

1. *L'interprétation est défaillante*

Si on interprète effectivement à défaut de connaître, ce serait tout d'abord parce que l'interprétation est elle-même défaillante : elle ne vaut pas une connaissance. De ce fait, quand la connaissance est manquante, on se rabat sur une interprétation (penser aux limites du modèle interprétatif : subjectivité, équivocité). On peut imaginer que, si la connaissance est rétablie, alors l'interprétation s'effacera d'elle-même puisque devenue inutile et contestable (exemple des explications ancestrales de certains phénomènes par les mythes).

2. *Une connaissance en défaut*

Toutefois, peut-on aussi facilement reléguer l'interprétation au second plan ? Est-elle condamnée à jouer les doublures ? Il faut reconnaître que certains domaines échappent définitivement au registre du connaître et que cette absence de connaissance libère un espace pour l'interprétation (penser à l'étymologie : *inter praetes*, penser au rôle d'Hermès qui a donné le mot herméneutique). D'ailleurs interpréter, n'est-ce pas avant tout un acte de médiation et de signification ? Prenons l'œuvre d'art : ce n'est pas un objet de connaissance, mais plutôt de contemplation ou d'admiration. Interpréter une œuvre d'art, c'est chercher à en montrer le sens mais aussi la beauté. Vous pouvez penser au texte de Proust consacré à l'interprétation du personnage de Phèdre par la Berma : son interprétation est comme une seconde œuvre, c'est une

création à part entière. Ce qui lui permet d'accéder à un tel niveau de virtuosité, dit Proust, ce sont « des raisonnements d'une autre profondeur » : nous ne sommes donc pas dans l'ordre du connaître, et c'est tant mieux. Il s'agit bien d'autre chose. L'interprétation n'intervient pas à défaut de connaissance ; elle est toute entière à sa place et rien d'autre ne pourrait mieux l'occuper. Il y a donc une valeur de l'interprétation tout aussi estimable que celle accordée à la connaissance ; il s'agit juste de registres différents. Mais, ne peut-on pas envisager une porosité entre ces deux registres que nous avons jusqu'alors bien pris soin de distinguer ?

3. *Interpréter, c'est connaître*

Poussons plus loin l'analyse de l'interprétation. Même s'il ne s'agit pas d'une explication de type scientifique (déterminisme), peut-on lui refuser toute prétention à la connaissance ? Interpréter, n'est-ce pas d'une certaine façon connaître ? On pouvait ici mobiliser la question de l'interprétation des rêves qui permet au sujet de mieux comprendre le sens de ses pulsions et donc de mieux se connaître ; on pouvait aussi explorer la question de l'interprétation historique et le problème de l'articulation entre subjectivité et objectivité (voir le texte de Ricoeur sur le rapport entre objectivité et méthode) : autrement dit interroger le statut des sciences humaines qui sont des sciences (connaissances) fondées sur l'induction et l'interprétation.

On pourrait même envisager que l'interprétation joue un rôle dans l'établissement des vérités expérimentales et qu'elle est donc utile au-delà du domaine des sciences humaines dans lequel on la cantonne bien souvent. En effet, elle peut jouer un rôle non négligeable dans l'élaboration des théories ainsi que dans leur remise en question (révolution scientifique : remplacement d'un paradigme, c'est-à-dire d'un modèle d'explication ou ensemble de théories par un autre). Pierre Duhem, *La théorie physique. Son objet, sa structure* : « Une expérience de physique est l'observation précise d'un groupe de phénomènes accompagnée de l'interprétation de ces phénomènes ; cette interprétation substitue aux données concrètes réellement recueillies par l'observation des représentations abstraites et symboliques qui leur correspondent en vertu des théories admises par l'observateur. » On interpréterait donc pour connaître.

4. *Toute connaissance est interprétation*

Allons au bout de notre logique. Ce qui apparaît, en définitive, c'est l'idée selon laquelle la connaissance elle-même a le statut de l'interprétation parce qu'une connaissance stable et objective est impossible. C'est Nietzsche qui refuse à la connaissance le statut de « vérité » ; ainsi tout ce que nous pouvons savoir résulte d'une interprétation : tout est interprétation. Tel est son perspectivisme. « Le monde qui nous concerne est faux, c'est-à-dire qu'il n'est pas état de fait mais invention poétique, total arrondi d'une maigre somme d'observations : il est « fluctuant », comme quelque chose en devenir, comme une erreur qui se décale constamment, qui ne s'approche jamais de la vérité : car il n'y a pas de « vérité ». », *Fragments posthumes 1885-1887*. Si Nietzsche qualifie d'interprétation la « connaissance » physique de la nature, c'est justement parce qu'il soutient qu'une connaissance vraie est impossible : c'est parce qu'elle est impossible que toute connaissance est une interprétation parmi d'autres et qu'il peut y avoir une infinité d'interprétations.

Conclusion :

Il résulte de ces remarques que, loin de s'opposer à la connaissance, l'interprétation est plutôt ce qui rend possible son progrès. En outre, et sans dire que les sciences de la nature et les sciences sociales suivent les mêmes procédures, ce qui n'est pas le cas, on peut toutefois affirmer sans diminuer leur scientificité, qu'une théorie physique est une interprétation, parce qu'elle transpose symboliquement et réflexivement différents phénomènes dans des énoncés de façon

telle qu'elle les rend intelligibles, et cette transposition tolère des variations qui rendent possibles la connaissance et son progrès (source partielle : *Qu'est-ce qu'interpréter ?* Guy Deniau).

PERCEVOIR, EST-CE INTERPRETER ?

Cette question surprend au premier abord, car il semble que la perception nous donne à voir le réel tel qu'il est, dans son objectivité, le réel tel qu'il apparaît à tous de la même façon, selon ce qu'on pourrait appeler une certaine univocité. La perception est l'acte par lequel l'individu parvient à élaborer une représentation des choses qui sont face à lui, qu'il peut connaître et que d'autres connaissent comme lui. Par exemple, nous percevons tous actuellement cette salle, dans cette salle, cette table, cette fenêtre, etc. Cela semble évident pour chacun d'entre nous. La perception nous donne accès au monde, elle détermine notre rapport commun aux choses. C'est pourquoi invoquer l'interprétation semble curieux. Car interpréter une chose suppose que le sens de cette chose n'est pas immédiatement donné, qu'il puisse être autre qu'il n'est. L'interprétation suppose toujours un flottement de sens. L'herméneutique vient du grec *hermeneuia*, mot lui-même issu du dieu Hermès dont on dit qu'il était le dieu messager entre les hommes et les autres dieux. C'est bien parce qu'une communication directe entre le divin et l'humain n'était pas possible qu'on avait recours à Hermès. L'interprétation suppose un écart, une distance, ainsi que le mouvement pour combler cet écart. Elle suppose aussi que le sens auquel on aboutit ne soit pas nécessairement le seul. Il peut y avoir plusieurs interprétations d'un même fait ou d'un même texte. Un texte s'interprète dès lors que son sens n'est pas explicitement donné, qu'il n'a rien d'évident. C'est pourquoi, par exemple, on n'interprète pas une notice ou un signal. Se demander si percevoir c'est interpréter présuppose par conséquent que la perception ne se donne pas immédiatement selon une modalité de signification qui serait la même pour tous. Il y aurait donc une ambiguïté essentielle de la perception. Or, une telle affirmation heurte le bon sens. Telle est, semble-t-il, la difficulté propre à la question : « Percevoir, est-ce interpréter ? »

Si l'on comprend la perception comme un acte immédiat et évident de saisie du réel, il semble difficile d'envisager à son propos une quelconque interprétation. Il est important de commencer par table sur l'univocité de la perception : elle ne saurait faire l'objet d'une interprétation et même, elle ne le doit pas. Or, sitôt que l'on commence à réfléchir plus avant à la façon dont la perception se constitue, car percevoir vient du latin *percipere* (*per capere* : se saisir de quelque chose en traversant un champ, récolter, recueillir), il semble qu'il faille reconnaître un processus qui risque bien de mettre en question l'immédiateté et l'évidence premières de la perception. Si percevoir c'est récolter et organiser des sensations et que les sensations varient d'un sujet à l'autre, d'un moment à l'autre, comment peut-on encore soutenir que l'on perçoive tous les mêmes choses ? La perception suffit-elle à garantir l'identité des objets perçus ? Cette difficulté nous obligera à reconsidérer la question. En effet, de deux choses l'une : soit la perception n'est pas le fruit des sensations et elle fonde son objectivité sur autre chose ; dans ce cas il faudra se demander si cette nouvelle façon de penser la perception laisse une place à l'interprétation ; soit la perception reste bel et bien associée à la sensation et, dans ce cas, il faudra admettre la possibilité qu'elle s'interprète, c'est-à-dire renoncer à son univocité initiale. Toute la difficulté du sujet repose en définitive sur la possibilité d'envisager que les objets perçus ne soient pas nécessairement perçus par tous de la même façon, autrement dit que la perception soit essentiellement équivoque. Pour envisager que percevoir ce soit interpréter, il faut admettre que la perception ne se donne pas pour ce qu'elle est, qu'elle recèle des mystères que seule l'interprétation saura mettre à jour ; autrement dit, sans le passage par l'interprétation, nous n'aurions qu'un accès partiel à ce que c'est que percevoir.

Partons de l'idée selon laquelle il faut tabler sur une univocité de la perception. Celle-ci ne saurait faire l'objet d'une interprétation, et même elle ne le devrait pas. Cette thèse est celle du sens commun qui utilise en permanence la perception pour saisir les objets du monde afin de s'orienter dans celui-ci. En effet, la perception est ce qui nous permet d'avoir une représentation des objets extérieurs. La plupart du temps, cette représentation nous est absolument utile. Si on devait passer par une interprétation des choses que nous percevons avant d'en saisir le sens et la portée pour notre action, nous nous mettrons dans une situation périlleuse. L'action ne souffre aucun délai. Ainsi, lorsque je perçois un précipice, par exemple, son sens s'impose immédiatement à moi et je m'en écarte. Si le sens du perçu ne se donnait pas d'emblée, il faudrait le chercher à chaque instant, confronter les interprétations, puis se décider enfin pour celle qui nous semblerait la plus éclairante. Toutes ces opérations de l'esprit prendraient beaucoup trop de temps. Dans l'urgence de l'action, la perception permet d'aller directement au sens ; elle ne tergiverse pas, elle n'interprète pas. En ce sens, il semble bien que percevoir, ça ne puisse pas être interpréter.

La perception me donne immédiatement à connaître ce qu'elle me livre. La liaison entre les différentes informations de mes sens se fait d'elle-même. Par exemple, je vois une forme ronde et rouge, je touche une surface lisse, je sens l'odeur de pomme, je mords dedans et je perçois le goût de la pomme : toutes ces informations se lient instantanément, je capte ou je capture la représentation de la pomme, je sais que j'ai bel et bien affaire à une pomme. Je ne vais pas hésiter et interpréter ces données sensibles en me demandant si ce ne serait pas plutôt une poire. La perception ne fait aucun doute. S'il fallait commencer par interpréter toutes nos perceptions, nous serions dans l'incapacité de connaître le monde qui nous entoure et de nous y retrouver. Il semble donc proscrit d'ouvrir l'espace ou l'écart propre à l'interprétation dans l'acte de percevoir. Ce serait tout à la fois inutile et préjudiciable. On voit donc que deux difficultés se posent si on essaye d'envisager que percevoir ce soit interpréter. En premier lieu, le temps requis pour l'interprétation (qui est au point de départ indétermination du sens) est incompatible avec la vocation immédiate de la perception. En second lieu, l'équivocité de l'interprétation est elle-même incompatible avec l'univocité de la perception. Nous savons tous à quoi nous avons affaire quand nous percevons un arbre. Le réel se donne à nous dans une immédiateté et une évidence qui interdisent, à première vue, toute interprétation possible.

C'est en partant d'un constat similaire qu'Alain, dans ses *Eléments de philosophie* (livre I : « La connaissance par les sens »), écrit : « L'idée naïve de chacun, c'est qu'un paysage se présente à nous comme un objet auquel nous ne pouvons rien changer, et que nous n'avons qu'à en recevoir l'empreinte. Ce sont les fous seulement, selon l'opinion commune, qui verront dans cet univers étalé, des objets qui n'y sont point ; et ceux qui, par jeu, voudraient mêler leurs imaginations aux choses sont des artistes en parole surtout, et qui ne trompent personne. » Nous tablons tous sur un accès direct et limpide aux choses. C'est comme si, par la perception, elles laissaient leur empreinte en nous, une sorte de décalque parfait de ce qu'elles sont. D'un côté, il y a le réel, de l'autre, la représentation qu'en donne notre perception. Mais la perception ne modifie rien ; elle ne perd rien en cours de route : elle est la transcription fidèle du paysage. Celui qui percevrait dans ce paysage des choses qui n'y sont pas, par exemple, un personnage ou des objets, serait un fou dont l'imagination hallucinée déformerait le réel. Ce serait aussi le cas des artistes qui s'efforceraient de faire croire qu'il y a plus dans le réel que ce que le commun peut y percevoir. Mais personne ne se laisse prendre à ces dérives de l'imagination. Nous percevons ce que nous percevons, rien de plus, rien de moins ; cela ne laisse aucun écart, aucun espace où pourrait se faufiler une quelconque interprétation. Les sens nous instruisent, ils nous donnent un accès au réel par pure et simple constatation de ce qui est, sans aucune interprétation. Je constate la réalité des choses extérieures à moi comme un fait donné à mes sens. C'est la récolte des informations des sens dans la perception qui constitue pour moi l'identité des objets. Le monde

est ce qu'il est ; il est nécessaire de s'entendre sur la réalité et sur son objectivité. C'est pourquoi il nous faut résister à l'idée que les choses sont pleines d'imagination (attitude du fou ou de l'artiste), sinon on se perdrait dans un tel monde. La perception, dans sa réalité objective et pragmatique, cherche à circonscrire le réel, à l'unifier car il faut bien s'entendre. La thèse selon laquelle percevoir ça ne peut pas être interpréter semble donc être une thèse de bon sens : les vraies choses sont celles qui n'ont rien d'imaginaire. Or, Alain qualifiait cette position en même temps de naïve. En quoi consiste la naïveté d'une telle thèse ? C'est qu'elle ne voit pas que, dans la perception, il y a déjà beaucoup plus qu'elle ne le croit. L'esprit humain ajoute toujours quelque chose aux données des sens pour en faire une perception, car percevoir c'est récolter des sensations, avons-nous dit. Mais comment s'opèrent les liaisons entre les sensations ? Comment finissent-elles par donner des perceptions ? S'il s'agit d'un processus de rassemblement, ne peut-on pas imaginer que quelque chose comme une interprétation s'opère ici ? La perception peut être définie plus précisément comme étant un système d'associations qui s'établissent entre les données des différents sens et grâce auquel chaque donnée sensible d'un sens évoque, par anticipation, les données sensibles des autres sens. En voyant un objet, j'anticipe sur ce que j'éprouverais en le touchant. Une telle anticipation peut-elle être désignée comme étant de l'ordre de l'interprétation ? Toujours dans ses *Eléments de philosophie*, Alain renverse la naïveté de la première thèse sur la perception en développant l'exemple du cube : « On soutient communément que c'est le toucher qui nous instruit, et par constatation pure et simple, sans interprétation. Mais il n'en est rien. Je ne touche pas ce dé cubique. Non. Je touche successivement des arrêtes, des pointes, des plans durs et lisses, et réunissant toutes ces apparences en un seul objet, je juge que cet objet est cubique. (...) Au surplus, il est assez clair que je ne puis pas constater comme un fait donné à mes sens que ce dé cubique et dur est en même temps blanc de partout, et marqué de points noirs. Je ne le vois jamais en même temps de partout, et jamais les faces visibles ne sont colorées de même en même temps, pas plus du reste que je ne les vois égales en même temps. Mais pourtant c'est un cube que je vois, à faces égales, et toutes également blanches. » Si percevoir, c'est se représenter des objets dans leur identité et que les données des sens, la matière de la sensation comme le dit Alain, est partielle et dispersée, comment sauver la perception ? Quelle est cette opération de l'entendement qui nous permettrait de percevoir véritablement le cube ? Peut-on envisager qu'il s'agisse d'une interprétation ?

Si percevoir est un acte de l'entendement et non une récollection de sensations, alors on a de fortes chances d'obtenir une saisie véritablement objective du réel. Ce faisant, l'idée même d'une interprétation du perçu devra être interrogée. La pensée à l'œuvre dans la perception ne saurait relever de l'interprétation car ce qu'il importe par-dessus tout de fonder, c'est l'identité des objets, à savoir le fait que chaque individu soit certain de percevoir à des moments différents le même objet, et que plusieurs individus perçoivent simultanément les mêmes objets. Voyons dans quelle mesure percevoir c'est juger, et, pour ce faire, appuyons-nous sur un exemple de perception d'une chose matérielle : un morceau de cire [lecture d'un passage de la seconde *Méditation métaphysique* de Descartes]. Toutes les propriétés de la cire observée avant qu'elle ne soit rapprochée du feu ont été transformées, elle a perdu sa figure, son odeur, sa saveur ; sa consistance a elle aussi été modifiée. Le témoignage de chacun des cinq sens n'est plus du tout le même. Et pourtant personne ne doute qu'il s'agisse bien de la même cire. Sur quoi se fonde la connaissance de ce corps comme un même corps si, comme on le croit d'ordinaire, une telle connaissance se fait par les sens ? Comment procède Descartes ? Il écarte de la cire elle-même tout ce qu'on a cru y remarquer par l'intermédiaire des sens. C'est, en pensée, qu'il écarte de la cire ses qualités sensibles afin de voir ce qu'il en reste. Ce qui reste donc à titre de propriété permanente, ce qui va constituer l'identité de la cire (permanence et unicité : une seule et même cire), c'est la chose suivante : « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ». Peut-on

envisager d'établir cela au moyen de l'imagination. En faisant varier les images possibles de la cire, en multipliant les points de vue possibles sur la cire, en l'interprétant, peut-être saurons-nous ce qu'elle est vraiment ? Mais Descartes montre que l'imagination échoue en réalité à nous faire connaître ce qu'est la cire : « Je la conçois capable de recevoir une infinité semblable de changements (à savoir de passer de la forme ronde à la forme carrée) et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. » Nous avons choisi d'articuler cette faculté d'imaginer avec le fait d'interpréter car il s'agit dans les deux cas de faire varier les points de vue possibles sur une chose. L'interprétation est une affaire de perspective, d'éclairages : une même chose peut être perçue de différents points de vue, reste-t-elle pour autant la même ? Descartes répond que ce n'est pas l'imagination qui me donnera la certitude de l'identité de la chose, car, dit-il, l'infinité des points de vue possibles interdit une saisie claire et distincte de la chose perçue. La conception diffère donc de l'imagination. De plus, aucune des formes particulières que peut prendre la cire n'est essentielle à la substance de la cire. On pourrait multiplier ces manifestations à l'infini que ça ne changerait rien au problème : percevoir, ce n'est pas interpréter c'est juger. « Il me reste donc à accorder que je n'imagine même pas ce qu'est cette cire et que je la perçois par le seul esprit. » La perception n'est pas une vision, elle n'est pas davantage une imagination ou une interprétation, elle est une inspection de l'esprit. Ce qui se joue dans la perception des objets, de façon certes inaperçue la plupart du temps, c'est un acte de l'esprit qui conçoit. Seul l'esprit voit véritablement les choses. Ainsi, Descartes écrit dans ses *Réponses aux cinquièmes objections* : « Ce n'est point l'œil qui se voit lui-même, ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir et soi-même. » Cette inspection de l'esprit peut soit être imparfaite et confuse comme dans le cas du morceau de cire avant son examen, soit claire et distincte comme elle l'est après l'examen, quand on est parvenu à dégager la « cire nue ». Cette perception de la cire, une fois claire et distincte, ne peut plus donner lieu à aucune équivoque. Il n'y a donc aucun espace pour une interprétation. Les formes extérieures de la cire, ses oripeaux, pouvaient encore donner lieu à une interprétation, mais, une fois ses vêtements ôtés, la cire nue n'a plus rien à cacher, elle se donne à voir dans toute sa clarté et sa distinction. Ainsi, l'acte de percevoir implique que l'on apprenne à se détacher des sens : « *abducere mentem a sensibus* », écrit Descartes dans une lettre à Vatier datée du 22 février 1638. Cette opération étrange, cette expérience limite qui consiste à se détourner de tous les sens, ne risque-t-elle pas de nous laisser face à une perception décharnée ? En décrivant ce qui se joue dans la perception, Descartes a procédé à un double repli : un repli du côté de l'objet qui s'apparente à la cire nue ; ainsi qu'un repli du côté du sujet, l'âme nue, l'esprit qui apparaît en réalité comme étant le principal objet de la perception.

La perception ainsi conçue ne relève visiblement pas de l'interprétation car le but était de montrer que percevoir, c'est penser, et que la représentation ainsi obtenue est objective et vraie. Elle ne saurait donner lieu à des variations de sens. Nous avons commencé par constater que la perception, communément associée aux sens, devait nous délivrer une représentation univoque des choses et qu'elle ne saurait faire une place à l'interprétation. Puis, nous avons redéfini la perception comme étant non pas le fruit des sensations, mais de l'entendement, montrant par-là même qu'elle était une fois encore fort éloignée de l'interprétation. Cependant, la perception comme pure et simple pensée semble avoir perdu quelque chose en cours de route, à savoir ses oripeaux sensibles, ceux-là même qui semblent poser problème depuis le début. Nous les avons jusque-là considérés comme ce qui empêchait de voir les choses dans leur identité et leur objectivité. Ne faudrait-il pas les reconsidérer à la lumière d'une interprétation qui permettrait de saisir plus authentiquement ce que signifie percevoir. Nos deux précédentes tentatives pour éclaircir l'acte perceptif nous ont conduits à évacuer l'interprétation comme étant un facteur d'équivocité ; mais l'interprétation n'est-elle pas ce qui, au contraire, permettra de rendre compte de la grande richesse que constitue la dimension sensible de la perception ?

Nous avons d'emblée assigné l'interprétation à l'équivocité et à la temporalité dans le sens où l'on interprète ce dont le sens n'est pas immédiatement donné. Or, ne peut-on pas envisager qu'une interprétation intervienne dans la saisie perceptive de l'objet, à même l'objet pourrait-on dire ? Prenons un exemple : si l'on voit quelqu'un retirer de sa poche un mouchoir auquel il aurait au préalable fait un nœud, ce nœud dans le mouchoir signifie immédiatement quelque chose pour nous : il indique que la personne s'efforce de ne pas oublier quelque chose qui a de l'importance pour elle. Dès notre perception, l'interprétation a eu lieu, car ce mouchoir noué aurait très bien pu être interprété autrement, il aurait pu avoir, pour quelqu'un qui ne connaîtrait pas la valeur de ce signe, le sens d'une simple anomalie, d'une curiosité. Ainsi, nous percevons toujours les choses sur le fond d'un monde lui-même traversé de significations. Toute perception ouvre sur un « horizon de l'expérience » pour reprendre une expression de Husserl dans *Expérience et jugement* (§ 8). Dès que nous percevons un objet, un carnet posé sur la table, par exemple, nous percevons aussi la table dans son ensemble, la fenêtre qui laisse passer la lumière, les bruits de la rue, etc. Cet élargissement toujours possible de la perception externe s'accompagne d'un élargissement parallèle de l'expérience interne, celle des vécus de conscience. Ce carnet sur la table peut très bien évoquer en moi des souvenirs ou des projets, des espoirs ou des craintes, etc. Il existe, dit Husserl, une sorte de noyau dur de la perception, la perception en chair et en os ; mais cette perception s'ouvre elle-même sur un horizon qui en détermine le sens, et, selon l'extension que prendra cet horizon tant externe qu'interne de la perception actuelle, celle-ci pourra revêtir des significations différentes. C'est en cela, nous semble-t-il que percevoir c'est aussi et toujours interpréter. Nous allons choisir d'assigner une signification particulière à telle perception mais nous aurions pu très bien choisir de lui en assigner une autre. En ce sens, toute perception est, en son surgissement, indéterminée. Elle fait sens pour un sujet situé dans le monde. Selon la place que le sujet décidera d'occuper, sa perception du monde pourra varier, prendre un autre sens. Prenons un exemple littéraire. Dans *Madame Bovary* (I, 5), Flaubert décrit l'arrivée d'Emma dans sa nouvelle maison, juste après son mariage avec Charles. Elle visite les différentes pièces, puis monte à l'étage et fait le tour de la chambre conjugale. Sur un des meubles se trouve un vase dans lequel repose un bouquet de fleurs d'oranger séché. « C'était un bouquet de mariée, le bouquet de l'autre. » Le style indirect libre permet à Flaubert de passer de la description des perceptions d'objets à la description d'une compréhension très particulière du bouquet séché. Dans la même phrase, la perception se donne sous deux angles différents, avec deux sens différents : une observation neutre et une observation impliquée qui renvoie Emma à l'idée de la mort puis de sa propre mort.

Nous avons cru, dans un premier temps de notre propos, que nos perceptions étaient neutres, que nous devions tous percevoir les mêmes choses de la même façon de façon à garantir une certaine objectivité de la perception. C'est encore à cette objectivité que s'attachait Descartes. Mais, sitôt que l'on envisage l'acte perceptif, non plus isolé, mais replongé dans le monde d'où il émerge, on voit surgir un faisceau de significations possibles. Cela ne compromet absolument pas la perception habituelle, pragmatique des choses. Mais cela ouvre surtout une perspective intéressante sur la perception. Envisager que percevoir le monde cela puisse être l'interpréter, c'est accorder à la perception une richesse jusque-là insoupçonnée. Les choses ne se donnent plus à nous dans la nudité aride de l'entendement, elles sont le plus souvent dissimulées et il faut apprendre à les percevoir. D'où les tentatives multiples que propose l'interprétation. Interpréter, ce serait ouvrir la perception à ce qu'elle est vraiment : un instrument complexe d'ouverture au monde. La perception ne capture pas le réel, elle nous donne accès à lui. Seule une interprétation de la perception permettra d'en comprendre la richesse. Le fait que la perception recèle de multiples significations est ce qui remet en question la position naïve que nous évoquions pour commencer avec Alain. Un paysage doit être vu de la même façon par tous ; il n'y

a rien de plus ni de moins que ce qui s'y trouve. Seul le fou ou l'artiste perçoit dans le réel plus que ce qui s'y trouve. Or, ce plus ne serait-il pas un mieux ? Ne faut-il pas faire preuve d'une certaine qualité d'attention, d'une certaine disponibilité aux choses pour percevoir la vraie réalité ? Comment percevoir ce que le commun ne perçoit pas et ouvrir ainsi l'espace d'une interprétation possible du monde ?

La plupart du temps, notre perception nous donne accès à des formes convenues, simplifiées car utiles à l'action. Mais, nous pouvons, de temps en temps, décider de regarder le monde autrement. Dans sa conférence consacrée au cinéma (*Le Cinéma et la nouvelle psychologie*, in *Signes*), Merleau-Ponty consacre bon nombre de ses analyses à montrer l'infinie richesse de la perception. Il décrit une allée d'arbres se dessinant sur un fond, le boulevard. La perception du premier plan sur le fond est ordinaire, naturelle. Mais rien n'interdit d'inverser les rapports et de choisir de percevoir le fond comme étant au premier plan et de reléguer l'allée d'arbre à l'arrière. Même chose pour la série suivante : à laquelle on peut associer les lettres suivantes : ab cd ef gh L'observateur peut choisir plusieurs groupements possibles : il peut décider d'associer les points et les lettres selon la forme : [ab] [cd]... ou bien selon cette autre forme : a][b c][d e]... La perception relève donc bien d'un choix. Tout dépend du « point fixe », c'est-à-dire de la place que nous choisissons d'occuper dans le monde (voir aussi l'exemple de l'illusion d'optique avec les deux trains en gare). Il faut en conclure qu'aucune perception ne recèle en réalité une identité stricte. Une même réalité peut être perçue, captée différemment par un même sujet. Cela ne veut pas dire que nos perceptions sont dans un flottement permanent et que nous courrons le risque de ne plus nous y retrouver. La plupart du temps notre perception est naturelle dans le sens où elle assigne aux objets une place et un rôle stables, nécessaires à l'action. Mais, cette place et se rôle peuvent toujours changer. Toute perception est le fruit d'une rencontre, celle d'un sujet incarné et du monde dans lequel il évolue. Du fait même de cette rencontre et de ce commerce permanent, les perceptions peuvent varier sans cesse. Si elles étaient initialement le fruit d'un entendement, elles resteraient figées. Or, l'entendement reconstruit, après coup, une mosaïque de sensations. Il nous laisse penser que lui seul peut nous donner accès aux essences et que les apparences sont trompeuses. Mais ce qui est premier dans la perception, c'est la totalité à laquelle elle nous donne accès. Cette totalité est en elle-même signifiante et elle peut revêtir de nombreuses significations. C'est en cela qu'elle s'interprète.

Que la perception puisse donner lieu à des interprétations nous renseigne sur la nature même de l'acte de percevoir. Il ne s'agit pas d'un rapport d'un rapport immédiat et univoque à une réalité sensible hors de nous ; il ne s'agit pas non plus d'un acte de la seule pensée ou de l'entendement qui, par souci d'objectivité, aurait évacué les oripeaux sensibles de la perception ; il s'agit bien d'une saisie par un sujet incarné du monde dans lequel il ne cesse d'évoluer. La confrontation des différentes perceptions du monde, les miennes, celles des autres, confirme l'idée à laquelle nous sommes parvenus, à savoir que la perception n'est ni tout entière dans l'objet perçu, ni tout entière dans le sujet percevant, mais qu'elle se déploie dans l'espace de leur rencontre qui est aussi, nous semble-t-il, l'espace nécessaire de l'interprétation.

