

Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique (suite)

Jean Molino

Volume 12, Number 2, Fall 1985

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203289ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203289ar>

[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 (suite). *Philosophiques*, 12(2), 281–314.
<https://doi.org/10.7202/203289ar>

POUR UNE HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION : LES ÉTAPES DE L'HERMÉNEUTIQUE (suite)*

par Jean Molino

III PRODUIRE LE SENS

C'est avec le siècle qu'apparaît une nouvelle herméneutique : on peut la faire symboliquement dater de 1900, année où Dilthey (1947) publie sa conférence « Origine et développement de l'herméneutique ». Si l'on ajoute que *L'interprétation des Rêves* paraît la même année, la rencontre de deux courants parmi les plus importants de l'herméneutique contemporaine montre bien qu'il s'agit là d'un tournant dans l'histoire de l'interprétation. Ce tournant doit être situé dans le cadre du conflit qui, en France comme en Allemagne, caractérise la situation intellectuelle de la fin du XIX^e siècle, conflit de méthodes dont le problème central est le suivant : y a-t-il une méthode propre aux sciences de l'homme — *Geisteswissenschaften* — et, dans le cas où il y en a une, quelle est sa spécificité ? On peut dire, en simplifiant beaucoup, que deux grandes réponses s'opposent : pour les uns, les sciences de l'homme n'ont rien qui doive les distinguer des sciences de la nature et leur méthode doit donc se modeler sur la méthode des sciences physiques, qui est la seule méthode scientifique. Pour les autres, en revanche, les sciences de l'homme se distinguent des sciences de la nature en ce qu'elles font intervenir un type de données irréductible aux données du monde physique : ces données sont signifiantes. Comme le dit R. Aron (1948 : 57) à propos de l'histoire : « La science du passé humain bénéficie d'un privilège qui lui appartient à elle seule, elle s'attache à des êtres qui ont pensé et dont

* Je remercie J. Deprun et J.J. Nattiez, qui ont bien voulu lire une première version de ce travail et me faire de nombreuses observations dont j'ai largement profité. Qu'ils en soient amicalement remerciés.

elle veut reprendre la vie ou la conduite. Or il y a lieu de distinguer entre la *compréhension*, qui tend à la mise au jour d'une relation immanente au réel, et l'*explication* du monde inorganique ou organique. Nous comprenons les lois de Kepler, mais nous expliquons la nature. L'homme se comprend lui-même et comprend ce qu'il a créé ». Nous admettons ici sans discussion que ce point de départ est fondamentalement exact : il est impossible de constituer les sciences humaines sans prendre en compte la signification, et toutes les données sur lesquelles travaillent les sciences humaines sont des données signifiantes.

Mais il convient de noter que cette omniprésence du sens dans les sciences humaines, quelles qu'elles soient et quels que soient les principes théoriques qui les guident — du marxisme à la psychanalyse ou à l'anthropologie structurale —, demeure cachée, on s'ingénie à ne pas la voir, à ne pas en parler. Ouvrons un livre d'histoire, de sociologie ou d'anthropologie — sans même parler de critique littéraire ou artistique. Voici, choisi presque au hasard, un article de M. Gilsenan (1980 : 598-614), dans lequel l'auteur écrit : « Il ne faut pas se dissimuler la présence d'éléments religieux dans l'idéologie des nouveaux groupes sociaux dominants. S'ils voient l'État post-nassérien comme le sauveur et le libérateur de l'économie, ils ont d'eux-mêmes l'image de gens qui suivent toutes les voies de la piété. J'en citerai trois exemples, pris auprès de trois membres de l'élite ». Suit alors la présentation, en quelques paragraphes, de la vision du monde de ces trois Égyptiens, dans laquelle on rencontre une phrase comme celle qui suit : « Ainsi, cet administrateur de l'université du Caire ne voit pas, au cours de la discussion, de contradiction à affirmer à la fois que la religion est une affaire individuelle périmée et que l'État constitué doit la rendre obligatoire et l'utiliser comme moyen de contrôle des masses. Pour lui, l'ignorance du peuple pose un problème à cet ordre nouveau dont il se sent le représentant intellectuel ». Pour employer le vocabulaire de l'analyse littéraire, s'agit-il ici seulement de style indirect ou d'une interprétation par l'historien de ce que dit son interlocuteur ? L'essentiel est que l'historien baigne dans le sens, significations qu'il entend exprimer par des mots, mais significations qu'il introduit, interprète, systématise avec la plus grande « naïveté » épistémologique. Ce ne sont pas seulement

les paroles ou les textes, mais aussi les objets qui signifient : « Le programme d'édification de mosquées est un bon exemple de cette tentation de récupération idéologique : il illustre parfaitement cette volonté de construire dans l'espace un modèle de l'Islam qui soit le témoin de la nature islamique du pouvoir. Ce plan a deux aspects : d'une part, on préserve les vieilles mosquées tout en détruisant ou en « développant » les quartiers alentour : elles restent ainsi pratiquement isolées dans un environnement bouleversé ». Qui est cet « on » ? qui récupère ? où se situe cette volonté ? « La structure interne de ces édifices est une mosaïque d'éléments qui n'obéissent pas vraiment aux principes d'une conception de la religion à une période donnée. Elle révèle plutôt la vision religieuse des groupes sociaux dominants. La religion est une catégorie séparée, un assemblage d'éléments choisis sur des critères superficiels, et non pas l'émanation d'une véritable compréhension de la culture et de la pratique islamique. Ainsi, les nouvelles mosquées sont le miroir d'une certaine classe, de sa conception de la nature et de la place de la religion, de sa vision de la tradition authentique que l'État doit s'approprier ». Le vocabulaire utilisé est, par lui-même, caractéristique : vision, conception de la religion, émanation, miroir, compréhension . . . Et quelle est donc « la tradition authentique » d'une religion qui, comme toutes les grandes religions révélées, a connu des centaines, des milliers d'interprétations diverses (cf. par exemple Laoust, 1965) ? Nous avons choisi cet exemple au hasard, mais nous pourrions prendre n'importe quel ouvrage de sociologie, d'anthropologie, d'histoire ou d'analyse littéraire : ils ne parlent que de significations. Les analyses les plus « matérialistes », marxistes ou politiques, poussent à l'extrême cette omniprésence du sens. L'œuvre de P. Bourdieu est, à cet égard, éclairante, car on y retrouve les ingrédients d'une explication des phénomènes humains qui est, sous des formes diverses, la plus répandue aujourd'hui. Cette explication se fonde sur les principes suivants : 1) Tout signifie, même l'incident le plus minime ou le détail à première vue le plus banal ; 2) cette signification révèle une intention, généralement celle de la classe ou des groupes dominants ; 3) cette intention est le plus souvent inconsciente. Il y a dans l'histoire une grâce inversée, une anti-providence qui fait des acteurs sociaux des forces inconscientes

mais dont l'action signifie profondément une volonté qui se connaît mieux que les acteurs ne se connaissent eux-mêmes. Providence infernale, théorie conspiratrice d'un monde où tout se passe par la volonté de quelques-uns, pan-signification d'une société doublée à chaque instant d'un sens profond qui l'entraîne malgré elle : c'est bien le monde de l'abbé Barrwel et des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue. Les sciences humaines d'aujourd'hui ne sont, pour la plupart d'entre elles, qu'une herméneutique perpétuelle, qu'une incessante « explication de textes ». Mais la différence entre cette herméneutique et l'herméneutique traditionnelle ou l'explication de textes est que la nouvelle exégèse en sciences humaines ne veut pas savoir qu'elle est exégèse et veut se faire passer pour une science dure et sûre d'elle-même. Et personne ou presque n'a l'air de se douter que les significations ne sont pas des choses comme les autres : on ne peut pas les traiter comme des objets bien découpés qu'il suffirait d'observer pour en découvrir l'organisation. Une autre direction des sciences humaines, qui paraît, à première vue, opposée à celle que nous venons de décrire, aboutit à une même conséquence, qui est d'éviter de poser clairement le problème de la signification. Qu'est-ce, par exemple, que l'honneur dans les sociétés méditerranéennes ? Pour J. Davis (1977 : 91), l'honneur ne peut être l'objet que d'une analyse matérialiste : « Une analyse est matérialiste quand elle corrobore l'hypothèse selon laquelle l'honneur est essentiellement relié à la richesse — est une langue dans laquelle sont exprimées les différences de richesse. ». Tout repose ici sur le passage entre les deux parties de la phrase : d'abord il s'agit de relier un discours sur l'honneur à la distribution des richesses ; mais ensuite — et sans aucune précaution ni explication — le saut est fait de la liaison, de la corrélation (qui est elle-même bien différente à établir clairement : comment relier une conception de l'honneur à une distribution de richesses ?) entre honneur et richesse à l'affirmation selon laquelle l'honneur « est un langage dans lequel sont *exprimées* les différences de richesse ». Tout à l'heure il était question de miroir, et il est maintenant question d'expression : c'est toujours le même vocabulaire de l'idéologie conçue comme reflet. Trop-plein de sens d'un côté, éviction du sens de l'autre ; tout conduit au même constat : le problème posé par l'analyse de la signification en

tant que telle n'est pas pris au sérieux, n'est jamais affronté comme tel. C'est l'immense mérite de Dilthey et des théoriciens des sciences humaines — *Geisteswissenschaften* — au tournant du siècle d'avoir pris au sérieux ce problème.

Reprenons l'article de Dilthey, *Origines et Développement de l'herméneutique*. Dilthey (1947, I : 271) indique dès le début l'objet de son travail : « Il s'agit maintenant de résoudre la question de la connaissance *scientifique* des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière, en général ». Il ne faut pas entendre ici « individu » dans un sens restreint ; il s'agit non seulement des personnes mais aussi de ces individualités historiques que sont les ensembles culturels, groupes, nations ou civilisations ; il faut saisir « l'individuation de cette réalité historico-humaine en des ensembles dont la motivation forme le noyau ». Dilthey part du modèle que fournit la connaissance d'autrui : « Quant à autrui, nous ne le connaissons d'abord que de l'extérieur, sous forme de données sensibles, de gestes, de sons et d'actions. C'est seulement en reproduisant les divers indices qui tombent ainsi sous nos sens que nous reconstituons l'« intérieur » correspondant. Tous les éléments de cette reconstitution, sa matière, sa structure, ses traits les plus individuels, doivent être fournis par notre propre réalité vivante ». Or c'est la même situation que nous retrouvons dès que nous sommes en face d'une trace ou d'une œuvre humaine, qui nous sollicite comme nous sollicitent les traits et les expressions d'un visage ou la lettre que vous envoie un ami : « Par les pierres, le marbre, la musique, les gestes, la parole et l'écriture, par les actions, les règlements économiques et les constitutions, c'est le même esprit humain qui s'adresse à nous et demande à être interprété (. . .). Si je veux comprendre, par exemple, Léonard de Vinci, je dois interpréter des actions, des tableaux, des images et des œuvres écrites, et ceci d'une façon homogène et synthétique ». Si nous faisons abstraction de cette signification, celle que le producteur attribuait à ses œuvres comme celle que nous lui rendons aujourd'hui, alors traces et œuvres ne sont plus que des objets physiques dont la seule étude ne peut être que physique : des formes sur de la pierre, des objets dotés d'une constitution physique et chimique peut-être particulière mais que rien ne distingue des autres objets du monde. Le seul fait de

les rattacher à l'action humaine dont on les considère alors comme les produits suffit à leur donner comme une présomption de sens. Ce qui caractérise donc les sciences de l'esprit et les distingue des sciences de la nature, c'est cette existence de traces et d'œuvres qui avaient un sens pour ceux qui les ont produites et auxquelles il nous faut rendre leur sens. C'est cette opération que Dilthey appelle compréhension : « Nous appelons *compréhension* le processus par lequel nous connaissons un « intérieur » à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens ». Une objection que l'on pourrait immédiatement faire à cette analyse et qui pourrait en même temps servir à s'en débarrasser pour se débarrasser aussi de cet inquiétant problème de la signification, serait de souligner les difficultés que présente le psychologisme de Dilthey, qui écrit dans le même texte : « (Proposition 1). Nous appelons compréhension le processus par lequel des manifestations sensibles données nous révèlent la vie psychique même. (Proposition 2). Si différentes que puissent être les manifestations sensibles de la vie psychique, leur compréhension doit présenter des caractères communs tenant aux conditions déjà indiquées de ce mode de connaissance ». Mais il ne suffit pas de se débarrasser du psychologisme pour se débarrasser aussi du problème de la signification. Même si je ne fais pas intervenir le psychisme d'un individu, il existe des relations de sens irréductibles aux phénomènes qu'analysent directement les sciences physiques : une écriture non encore déchiffrée signifie, une formule de calcul signifie, l'autel d'un culte disparu signifie, un bas-relief signifie — même si nous avons perdu la clef de ce qu'il a, un jour, signifié ; tous ces objets ont signifié ou signifient, c'est-à-dire ont été mis en relation avec d'autres objets eux-mêmes signifians, avec d'autres signes. On peut en effet fonder la compréhension non sur le sens vécu par une conscience individuelle, comme le fait Dilthey, mais sur le sens objectif — au sens de l'esprit objectif selon Hegel — d'une trace ou d'un monument. Qu'il s'agisse de compréhension d'un sens vécu individuel ou du sens collectif d'une institution, une même structure est à l'œuvre, structure de la signification qui est renvoi organisé et indéfini d'un signe à d'autres signes. Nous pouvons donc faire disparaître toute trace de psychologisme de la problématique de Dilthey et, sous cette nouvelle forme, elle appa-

raît bien, aujourd'hui encore, comme l'interrogation fondamentale devant laquelle se trouvent les sciences de l'homme : comment traiter de la signification ? Pour Dilthey, c'est l'exégèse qui doit étudier les phénomènes de compréhension : « Nous appelons exégèse ou interprétation un tel acte de comprendre les manifestations vitales finies d'une façon durable ». Nous pouvons, en restant fidèle à l'essentiel de son inspiration, dire que c'est la sémiologie — étude des signes et de leurs organisations — qui doit prendre en charge l'étude des choses qui signifient. Il n'est certes pas question de faire de la sémiologie la science générale des faits humains, mais de prendre au sérieux le problème de la signification : toute science humaine a une dimension sémiologique.

Mais on se souvient du point de départ de Dilthey qui cherchait à « résoudre la question de la connaissance *scientifique* des individus » : est-ce que « l'intelligence du singulier peut acquérir une *validité universelle* » ? Car Dilthey reconnaît aussitôt : « L'interprétation est question d'habileté personnelle et sa perfection dépend de la génialité de l'exégète : elle repose en effet sur une affinité intime, accrue par une longue fréquentation, par une étude constante de l'auteur en cause ». La question cruciale de l'herméneutique devient donc : comment peut-on « résoudre le conflit entre les artistes géniaux de l'exégèse en se référant à des règles universelles » ? Le texte de Dilthey montre clairement qu'il hésite entre deux réponses : d'un côté il y a la nécessité « d'établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique ». Mais en même temps « on rencontre ici les limites théoriques de toute explication, on voit que l'exégèse ne peut jamais remplir sa tâche que jusqu'à un certain point. Toute compréhension reste donc relative et toujours imparfaite. *Individuum est ineffabile* ». La même ambiguïté se retrouve lorsqu'il s'agit de définir les règles universelles qui viendraient rendre plus assurées les interprétations proposées par un analyste ; à côté des règles à vocation universelle, il faut faire une place à « *l'exposé des méthodes créatives des exégètes de génie qu'on rencontre dans les différents domaines*. Car c'est par là qu'on se sent stimulé. De toutes les méthodes des sciences morales, voilà ce qu'il

importe de mettre en pratique. L'ensemble est alors une *méthode de la génialité créatrice* ». Comment mieux reconnaître que l'entreprise herméneutique, dès qu'elle s'aventure au-delà des limites de la philologie proprement dite, bute sur une série d'apories que Dilthey ne peut résoudre que par un appel logiquement inconséquent à la « génialité créatrice » ?

Essayons maintenant d'énumérer ces apories de l'herméneutique dont Dilthey propose une première liste dans les « compléments tirés des manuscrits » de son article de 1900 :

1^{ère} aporie : langage et monument. Bien que Dilthey ne mentionne pas cette difficulté, elle nous paraît centrale et faire obstacle à la constitution d'une herméneutique générale. En effet, les produits de l'activité humaine que l'exégète veut interpréter appartiennent à deux types bien différents : d'un côté les documents, textes écrits dans un système graphique donné qui correspondent à une langue, connue ou inconnue ; de l'autre les monuments et les traces, de l'empreinte d'un pied dans une grotte à une ville entière retrouvée dans les sables, et qui, eux, ne parlent pas comme parle un texte. Peut-on alors expliquer un monument comme on explique un texte ? Y a-t-il des opérations herméneutiques communes aux deux interprétations, dès que, ici encore, on quitte ce que l'on pourrait appeler les préalables philologiques (datations, techniques de construction etc . . .) ?

2^e aporie : sens vécu et sens « objectif ». Que faut-il reconstituer ? Le sens vécu par le créateur, par le producteur d'un texte ou d'un monument ? Le sens reconnu par les contemporains ? Le sens « objectif » qui peut être dégagé de la confrontation du texte ou du monument avec les valeurs et la conception du monde d'un groupe culturel ? Si, dans leur rapport, sens vécu et sens objectif semblent se compléter, en même temps ils conduisent chacun à des difficultés qu'on ne voit guère comment surmonter : comment restituer un sens « vécu » et que veut dire alors l'expression ? où est le sens « objectif », flottant partout au-dessus des consciences individuelles sans être jamais ancré dans un endroit précis (pensons par exemple aux difficultés que pose l'existence d'une conscience collective à la Durkheim) ?

3^e aporie : sens intentionnel et sens caché. Le langage le plus courant a déjà une épaisseur et une ambiguïté qui nous obligent à aller

au-delà du sens littéral : la formule la plus simple (« Je t'aime ») peut être accompagnée et doublée de multiples intentions ; les figures et le langage indirect viennent encore multiplier les significations d'un texte. Mais au-delà du sens voulu par le producteur, nous sommes amené, dans le mouvement même de l'interprétation, à trouver dans le texte ou dans le monument des significations dont on ne peut être sûr qu'elles étaient explicitement présentes dans la conscience du créateur. Avec Schleiermacher, Dilthey reconnaissait que « la fin dernière de l'herméneutique est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même ; proposition qui est la conséquence nécessaire de la théorie de la création inconsciente ». Et voici qu'apparaissent alors les thèmes bien connus de notre « ère du soupçon » : une action, un texte, un monument sont le résultat de stratégies inconscientes nées de notre position sociale, de notre Vouloir, de notre Moi profond. Mais prenons bien garde ici au problème que pose à l'interprétation l'existence de ces sens cachés. La difficulté n'est pas dans l'existence de sens *cachés*, — c'est-à-dire d'une dimension inconsciente ou non consciente dans l'action individuelle et collective — mais dans l'existence de *sens* cachés, — c'est-à-dire dans le fait que ces facteurs cachés de notre action sont des significations. S'il s'agissait seulement de mettre en relations, de corrélérer statistiquement des conduites signifiantes et des facteurs externes non signifiants par eux-mêmes — la place dans la société par exemple —, ce travail n'aurait rien à voir avec l'herméneutique et ne pourrait servir qu'à donner à la conduite un éclairage nouveau. Mais la plupart du temps il ne peut être question de corrélation puisque les facteurs non conscients sont eux-mêmes conçus comme des entités signifiantes, qu'il s'agisse du Vouloir de Nietzsche ou de l'Inconscient de Freud. Sociologie, anthropologie et histoire se placent sur le même terrain, en utilisant en particulier — *horresco referens* — le principe de finalité éclairé par l'adage policier « *Is fecit cui prodest* ». Asile, éducation, prison, culture ou sexualité s'expliquent par une volonté à la fois diffuse, inconsciente ou mi-consciente et aussi merveilleusement efficace dans ses actes que l'instinct décrit par J.H. Fabre : il ne rate jamais sa proie. D'où cette herméneutique qui n'ose pas dire son nom et qui partout déborde aujourd'hui dans les sciences humaines ; sous couleur

de nous donner une explication, l'analyste prétend expliquer une conduite, un texte, une institution grâce à un objet qui a toutes les propriétés des objets introuvables chers à Carelman : d'un côté ce sont des phénomènes du monde, revenus, occupations, processus énergétiques de la psychanalyse et de l'autre ce sont des Volontés omniscientes qui soumettent l'univers à leurs désirs. Le parallélisme est ici parfait entre les analyses marxistes-nietzschéennes (ce sont les versions les plus courantes aujourd'hui) qui voient partout à l'œuvre des stratégies de pouvoir et les explications psychanalytiques qui traquent en tous lieux les stratégies du désir. Le problème herméneutique posé par ces démarches — nous laissons de côté ici le problème de leur validité « scientifique » — est double : en premier lieu, qu'est-ce donc qu'une signification inconsciente ? On peut parler en effet de conséquences non intentionnelles d'un acte, mais de quel droit parler d'une signification non consciente, d'un sens non voulu ? À supposer même qu'il soit légitime d'accepter une telle notion, il faudrait la préciser suffisamment pour que l'on dégage les caractères qui la distinguent de la signification intentionnelle, au sens courant du mot. Il ne nous semble pas que l'on soit allé bien loin sur cette voie, ni même que l'on se soit jusqu'ici préoccupé de poser le problème. En second lieu, et si l'on accepte l'existence de ces deux types de signification, où est le passage et la limite entre les deux ? Quand ai-je le droit de faire appel à l'une ou à l'autre ? Le texte suivant, emprunté à P. Bourdieu (1979 : 326), nous semble caractéristique de la confusion des sens — des sens et du sens — propice à tous les sophismes : « Il n'est pas un des choix des professeurs (par exemple, la préférence qu'ils marquent pour un intérieur harmonieux, sobre et discret ou pour des repas simples mais joliment présentés) qui ne puisse se comprendre comme une manière de faire de nécessité vertu en maximisant le profit qu'ils peuvent tirer de leur capital culturel et de leur temps libre (tout en minimisant leurs dépenses en argent). Si les uns (*id est* les bourgeois) n'ont pas toujours les goûts de leurs moyens, les autres (*id est* les professeurs) n'ont presque jamais les moyens de leurs goûts et ce décalage entre le capital économique et le capital culturel les condamne à un esthétisme ascétique (variante plus austère du style de vie artiste), qui « tire parti » de ce qu'il a, substituant

le « rustique » à l'ancien, les tapis roumains aux tapis persans, la grange restaurée au manoir de famille, les lithographies (ou les reproductions) aux tableaux, autant de substituts inavoués qui, comme le mousseux ou le simili des vrais pauvres, sont autant d'hommages que la privation rend à la possession ». Ce qui nous semble caractéristique, c'est la juxtaposition contradictoire de formules qui, les unes impliquent un choix conscient et les autres une signification inconsciente : d'un côté les professeurs « choisissent », « font de nécessité vertu » ; de l'autre l'expression « ne puisse se comprendre comme » (cf. la formule si fréquente dans le même livre « tout se passe comme si »), qui souligne le passage à l'interprétation de l'analyste, et le mot « inavoués ». Si ces substituts sont « inavoués », en quel sens sont-ils des « hommages que la privation rend à la possession » ?

4^e aporie : la partie et le tout. C'est la difficulté qui constitue le cercle herméneutique proprement dit, que Dilthey exprime de la façon la plus claire : « Tirer *le tout du détail* et ensuite le détail du tout. Le tout que forme une œuvre exige, en effet, qu'on en vienne à l'individualité « de l'auteur », à l'ensemble littéraire dont elle dépend. Enfin, la méthode comparative seule me fait comprendre plus profondément qu'auparavant toute œuvre et même toute proposition particulière. La compréhension résulte donc du tout, qui résulte pourtant lui-même du détail ». Mais il est nécessaire de revenir plus longuement sur la portée exacte du cercle herméneutique. Nous avons vu précédemment que, dans le domaine propre de la philologie, le cercle herméneutique a une solution claire et efficace grâce à la mise en série ; il s'agit en effet dans ce cas d'une difficulté commune à toutes les sciences, physiques ou humaines : il n'y a de science que du général (cf. les critiques dirigées contre la notion de cercle herméneutique par W. Stegmüller, 1973). Et, parmi toutes les interprétations que l'on a pu donner du cercle herméneutique, certaines ne nous semblent pas davantage caractéristiques des sciences humaines que la précédente : c'est le cas, par exemple, du problème que W. Stegmüller a appelé le dilemme de la distinction entre données et connaissance d'arrière-plan — il y a toujours un présavoir, une « connaissance tacite » (Polanyi) à partir de laquelle nous abordons les faits. Pourtant, même si l'on néglige ces difficultés non spécifiques, demeurent deux difficultés qui nous

semblent spécifiques des sciences humaines et qui toutes deux méritent, au moins par métaphore, le nom de cercle. Examinons maintenant la première de ces difficultés. Elle mérite d'autant plus de porter le nom de cercle herméneutique qu'elle se rattache directement au problème de la partie et du tout. Le point de départ est le suivant : la signification est, par nature, illimitée puisque tout signe peut renvoyer à une infinité d'autres signes. Lorsque je suis en face d'un mot, d'une phrase, qu'est-ce que comprendre ou interpréter ? Cela veut dire les mettre en rapport avec d'autres mots et d'autres phrases, pris dans le texte que j'étudie comme en dehors de lui. Comme la compréhension est cette mise en rapport, le sens du mot va changer, plus ou moins nettement, lorsque je passe d'un renvoi à un autre, lorsque le mot apparaît dans un autre horizon. Je veux comprendre ce que signifie la maxime de La Rochefoucauld : « L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs ». Le sens de la maxime ne s'éclaire que si je précise le sens du terme « amour-propre » ; je puis, aidé des ressources de la philologie, mettre le mot en série en analysant tous les emplois du terme dans l'œuvre de La Rochefoucauld, dans les dictionnaires du temps, dans l'œuvre de ses contemporains ou de ses prédécesseurs immédiats, arrivant ainsi à une définition relativement précise de la notion. Mais l'interprétation ne s'arrêtera pas là : ce que je veux savoir, c'est la place de la notion dans le système moral, dans la conception du monde de l'auteur, c'est la place de cette conception du monde dans l'esprit du temps et ses querelles — La Rochefoucauld est-il janséniste, libre-penseur ou indifférent ? Sa morale est-elle d'inspiration épicurienne ou augustinienne ? On s'aperçoit alors que le cercle n'est pas méthodologique mais, si l'on nous permet l'expression, ontologique dans l'acception suivante : les significations d'un texte, d'une conduite, des traces laissées par une culture constituent-elles des systèmes ? Quel est leur mode d'organisation propre ? Toute la difficulté vient de ce que, pouvant mettre un texte, un événement historique ou une conduite en relation avec tout ce qui l'entoure — et il n'y a pas de limite qui nous permette de séparer ce qui l'entoure de ce qui est en dehors de sa sphère d'interprétation —, je ne puis ni définir un contexte d'interprétation ni spécifier le type de relation qui existe entre l'œuvre et son contexte. C'est ici qu'apparaît clairement

la différence avec les conditions qui prévalent dans les sciences de la nature depuis le XVII^e siècle : la physique mathématique isole les faits en construisant un modèle limité, simplifié et régularisé du milieu dans lequel ils se produisent et précise en même temps le type de rapport qui unit un fait à un autre fait, rapport de corrélation quantitative entre phénomènes. Les sciences de l'homme n'ont pour l'instant réussi ni à isoler les faits ni à définir le ou les types spécifiques de rapports qui les unissent. Le cercle herméneutique repose sur la formule qui, un peu prosaïquement, décrit le fonctionnement et de la signification et de l'interprétation : « Ceci fait penser à cela . . . ». Le cercle herméneutique se fonde sur le renvoi indéfini de la signification.

5^e aporie : l'interprète et son objet. L'historisme nous fait constater que les traces et les textes changent de sens et que toute admiration est historique : il faut, pour comprendre un texte, retrouver le sens voulu ou vécu par l'auteur ou ses contemporains. Mais la philosophie de l'historisme peut aussi légitimement s'appliquer au sujet qu'à l'objet, à l'interprète qu'au texte. Si le texte tient, par toutes ses racines, au monde qui l'entoure et lui donne son sens, aucun privilège d'extraterritorialité ne peut être revendiqué par l'exégète : lui aussi est lié à son temps par ses « préjugés », par sa conception du monde. Et l'on est de moins en moins persuadé que le sujet connaissant puisse se débarrasser de cette conception du monde comme le sujet cartésien pouvait se débarrasser de ses préjugés. L'interprète apporte avec soi un ensemble de pré-conceptions — *Vorverständnis* — qui interviennent nécessairement dans son analyse. Nous aboutissons ainsi au second cercle herméneutique, celui qui unit l'interprète et son objet et nous renvoie indéfiniment de l'un à l'autre. La situation est, ici encore, particulière aux sciences de l'homme : les sciences de la nature ont séparé le monde de l'observateur en distinguant qualités premières de l'objet et qualités secondes nées de l'observateur.

Lorsque l'on prend ainsi en compte la dimension de l'interprète, on aboutit aux apories bien connues du relativisme historique : liés aux intérêts de leur temps, l'historien et l'interprète sont irréductiblement présents dans leur reconstruction du passé et dans l'interprétation des œuvres. Les deux cercles font apparaître, aux deux bouts de la chaîne, l'impossibilité

d'arriver à une interprétation univoque : le texte est renvoi indéfini à d'autres signes et l'interprète, de son côté, apporte des pré-conceptions dont l'interprétation ne saurait faire table rase. R. Aron (1948) a bien montré comment on est ainsi conduit à une irréductible « pluralité des images » et, corrélativement, à la « dissolution de l'objet ». Le problème posé par Quine de la traduction radicale aboutit à la même conclusion, exprimée dans un vocabulaire tout différent ; il n'y a pas plus de traduction exacte qu'il n'y a d'interprétation univoque : dès que nous faisons intervenir cette relation élémentaire qu'est la synonymie apparaissent les deux apories que nous avons présentées, l'aporie du tout et de la partie ainsi que l'aporie de l'observateur et de son objet (cf. Quine, 1960).

Que faire devant ce relativisme sans limites ? Une première attitude consiste à se lancer avec délices dans les étendues arbitraires qu'il nous ouvre. Voici par exemple comment G. Durand (1969), dans un commentaire des *Chats* de Baudelaire, justifie une de ses interprétations : « Délire d'interprétation s'écrieront certains scandalisés (et qu'en nous amusant nous voulions scandaliser !). Mais dans l'aventure de l'interprétation, de l'équivocité, où commence le délire répréhensible ? L'on oublie trop souvent — et un certain pédantisme structural n'a pas peu contribué à cet oubli ! — que l'essentiel pour un poème est de plaire et pour un commentaire d'amplifier s'il se peut ce plaisir. Il faudrait se demander toujours avant l'exégèse « à quoi sert un poème ? », et bien voir s'il ne sert que la poésie et par là qu'il ne sert à rien » (comme l'a dit Kant avant Th. Gautier !). Il n'a surtout pas de « sens propre », pas d'inflexible univocité comme voudraient nous le faire croire les prestigieux mécaniciens du formalisme linguistique. Il n'est que figure qui — Bachelard l'a bien dit — suscite des figures . . . ». Dans un tout autre domaine, la sociologie de la connaissance à la K. Mannheim repose sur un relativisme aussi total, tant que n'intervient pas la correction salvatrice de l'intelligentsia libérée et librement suspendue dans la société, et l'on pourrait dire la même chose de toutes les conceptions de l'idéologie : elles n'échappent au relativisme que par un coup de force qui accorde arbitrairement à un groupe la grâce providentielle de voir les choses telles qu'elles sont. Une autre attitude consiste à tenter

de limiter l'arbitraire par l'appel à des règles d'interprétation. C'est, nous l'avons vu, l'une des directions dans lesquelles s'engage Dilthey : même si tout repose, en dernier ressort, sur la génialité créatrice de l'interprète, il y a cependant des règles qui viennent corriger et comme canaliser la subjectivité. L'analyse la plus claire et la plus convaincante de ce type de règles telles qu'elles fonctionnent dans un domaine particulier de l'interprétation, a été donnée par E. Panofsky dans son article « Contribution au problème de la description d'œuvres appartenant aux arts plastiques et à celui de l'interprétation de leur contenu » (Panofsky, 1975 : 235-255 ; cf. aussi Panofsky, 1967). Dans le droit fil de la tradition philologique et herméneutique, Panofsky voit à l'œuvre dans l'interprétation deux mouvements convergents : d'un côté une « source subjective d'interprétation » et de l'autre un « correctif objectif de l'interprétation ». Quand il s'agit par exemple de reconnaître le sujet primaire ou naturel d'un tableau — ce qu'il représente, des hommes, des maisons et des arbres —, la source subjective d'interprétation est notre « expérience existentielle vitale » qui nous permet de reconnaître ces objets ; mais il faut, pour contrôler cette intuition subjective, faire appel à l'histoire des formes, c'est-à-dire faire l'histoire de la façon dont, en diverses conditions historiques, des objets et des événements ont été exprimés par des formes, l'histoire de ce qu'il était possible et habituel de représenter à une époque donnée. Mais ce contrôle philologique par la mise en série est d'autant plus difficile que nous quittons le niveau du sujet primaire pour passer au sujet secondaire ou conventionnel — univers des images, des histoires et des allégories : la *Résurrection* dans tel tableau de Grünewald — et, plus encore, au troisième niveau, le niveau des significations intrinsèques au contenu, constituant l'univers des valeurs symboliques : « Ce contenu, c'est ce que le sujet, involontairement et à son insu, révèle de son propre comportement envers le monde et des principes qui le guident, ce comportement étant, et à un même degré, caractéristique de chaque créateur en particulier, de chaque époque en particulier, de chaque peuple en particulier, de chaque communauté culturelle en particulier ». Il existe bien, ici aussi, un correctif capable de contrôler l'analyse de contenu : « Il s'agit de l'histoire générale des idées qui nous renseigne sur

ce qui était possible pour une certaine époque et pour un certain cercle culturel sur le plan de la *Weltanschauung* . . . ». Mais on voit pourquoi ce correctif est moins efficace : c'est que nous retrouvons ici les deux cercles — cercle du tout et de la partie, cercle de l'observateur et de l'objet. Car « l'interprétation ayant pour but de découvrir le sens essentiel de l'œuvre prend plutôt sa source dans le propre comportement originel de l'interprète en tant qu'expression de sa conception du monde ». Et Panofsky cite Heidegger : « Bien sûr, toute interprétation pour arracher, à ce que les mots disent, ce qu'ils veulent dire doit nécessairement employer la violence », et il poursuit : « Et c'est là que va se poser une question lourde de conséquences : qu'est-ce qui ou qui est-ce qui assignera une limite à cette violence » ?

La brutalité indépassable de cette interrogation nous semble mettre en question les diverses formes du structuralisme. La démarche structuraliste vise en effet à dégager immédiatement le sens d'un phénomène humain à partir de l'analyse combinatoire des éléments signifiants qui le constituent. Qu'il s'agisse de sémantique structurale, d'analyse des mythes ou des récits, la méthode est identique : ce sont les configurations de signifiants et les transformations que l'on peut leur faire subir qui nous révèlent le sens des phénomènes. Au travail incertain de l'interprète est substituée une méthode pseudo formelle qui revient en deçà de la philologie et abandonne les acquis les plus sûrs de la tradition herméneutique. Le structuraliste se heurte en effet à des problèmes de méthode que la philologie avait rencontrés et que la nouvelle conception veut résoudre sans les poser. Problème de l'infinité des configurations d'abord : en dehors de domaines que l'expérience humaine a bien délimités et organisés pour faire correspondre à peu près exactement signifiants et signifiés — grades de l'armée ou codes —, rien ne garantit la pertinence des structures que dégage l'analyste ; un mythe, un rite, un récit sont constitués d'unités qui peuvent être organisées selon une infinité de configurations. État de fait qui provient non seulement de l'aporie du tout et de la partie — chaque unité prise dans un contexte différent revêt une signification nouvelle —, mais aussi d'un second problème écarté par le structuralisme : les réalités symboliques sont des objets complexes, que l'analyse doit découper en niveaux distincts et rien

ne permet de penser qu'un niveau est central, tous les autres ne faisant alors que refléter la structure de ce niveau stratégique. Dans l'œuvre musicale par exemple, de nombreux paramètres interfèrent — hauteur, durée, intensité, etc. — et l'on ne peut affirmer que l'un des niveaux est, en droit, plus significatif ou plus important que les autres ; un modèle de l'œuvre musicale doit respecter l'organisation complexe, variable et locale des différents niveaux qui la constituent. Mais les difficultés centrales du structuralisme viennent de ce qu'il laisse de côté les deux découvertes essentielles de la philologie et de l'herméneutique : il n'y a pas seulement un texte, un objet symbolique qui nous donnerait, en droit et à lui seul, la clef de sa signification, mais il y a ici un drame à trois personnages, le texte bien sûr, mais aussi celui qui l'a produit et celui qui l'interprète. L'herméneutique dans son développement a ainsi fait successivement apparaître les trois dimensions constitutives de l'objet symbolique : le texte dans sa matérialité nue, le producteur et le récepteur-interprète. Au lieu d'affronter en toute clarté le problème posé par cette triple dimension de l'objet symbolique, le structuralisme le fait disparaître en aplatissant l'objet symbolique et en le réduisant à une simple combinaison d'unités signifiantes qui auraient en elles, et en elles seules, la clef de leur signification : le texte n'est plus qu'une énigme dont le structuraliste pourrait trouver le mot. Or, ce que nous a appris la longue histoire de l'herméneutique, c'est que le sens n'est pas *dans* le texte, caché dans un jeu de combinaisons, codé ou gelé comme les paroles entendues par Pantagruel, il est le résultat des relations complexes qui existent entre le producteur, le texte et le récepteur.

Il faut donc en revenir à la question brutale de Heidegger et de Panofsky : si l'interprétation est violence faite au texte, qu'est-ce qui assignera une limite à cette violence ? Mais la question doit être modifiée et approfondie : D'où vient d'abord qu'il faut faire violence au texte pour le faire parler ? Le mérite de Heidegger est qu'il nous oblige à radicaliser le problème de l'interprétation. Il n'est certes pas questions d'entrer ici dans une exégèse de sa pensée, des paragraphes de *Sein und Zeit* consacrés à la compréhension et à l'interprétation (*Auslegung*) jusqu'aux textes des *Chemins qui ne mènent nulle part* et du *Höl-*

derlin. L'essentiel est de retenir le passage d'un problème de méthode à un problème philosophique fondamental : l'herméneutique n'est plus seulement un procédé technique parmi d'autres formes de connaissance, elle est considérée comme la dimension fondamentale de l'existence humaine ; c'est dans le langage et dans l'interprétation que se manifeste le rapport privilégié de l'homme à l'Être. Traduisant la pensée de Heidegger dans un langage qui l'aplatit et qu'il aurait bien évidemment récusé, nous en tirerons la conséquence anthropologique suivante : le travail de l'interprétation est une donnée irréductible de la pratique humaine ou, pour reprendre Montaigne, nous ne faisons que nous entregloser . . . Qu'il s'agisse de lire un texte, de répondre à une question que l'on nous pose, de commenter ce que les autres et nous-mêmes venons de faire, nous interprétons. Et cette interprétation se fait sans règles, ou plutôt avec les seules règles que nous nous donnons, dans des jeux de langage et de pensée que nous jouons avec les autres et avec nous-mêmes. L'interprétation, même lorsqu'elle vise à faire apparaître le sens qu'un autre a donné à une production symbolique, fait advenir quelque chose qui n'était pas présent dans cette réalité symbolique. Elle n'est donc pas reconstruction d'un sens qui aurait été de tout temps là, en attente d'être enfin dégagé, mais création d'une signification chaque fois nouvelle : elle n'est pas reproduction de déjà-là, mais production de ce qui n'était pas encore. Cette radicalisation du problème de l'interprétation ne nous fournit pas la solution, mais nous aide à nous débarrasser de toutes les fausses solutions, toutes celles qui, d'une façon ou d'une autre, — réductionnismes et structuralismes —, prétendent le résoudre en oubliant l'activité fondatrice de l'interprète.

Le travail fondateur et constructif de l'interprétation, on peut aujourd'hui le voir clairement à l'œuvre dans tous les domaines, de la littérature aux concepts philosophiques, de la culture à la science. Si les sciences physiques ont réussi partiellement — et c'est ce qui les fait sciences — à couper le lien entre observateur et observé dans l'horizon même de leur travail, elles n'en sont pas moins, en tant que constructions symboliques, soumises aux aléas de l'interprétation : c'est ce que signifient les travaux d'un Holton, d'un T.S. Kuhn ou d'un Feyerabend ; ou, si l'on veut, il n'y a pas de maîtrise scientifique de la science,

il n'y a pas et il ne peut y avoir de science de la science. Faut-il alors penser que la science de la science pourrait être remplacée par l'histoire de la science, la philosophie par l'histoire des concepts philosophiques, l'anthropologie par l'histoire des formations culturelles ? La difficulté vient ici du fait que le passage à l'histoire fait basculer toutes ces tentatives en les livrant aux apories de l'historisme et de l'interprétation : qui nous garantit que nous *interprétons* correctement les révolutions scientifiques, les systèmes de pensée et de valeurs d'une culture, l'histoire des concepts ? Les uns choisissent un modèle finaliste — l'évolution était déjà contenue dans le germe et toute la géométrie est déjà présente dans les premières tentatives des arpenteurs babyloniens ou des Pythagoriciens — ; les autres préfèrent un modèle catastrophiste — paradigmes scientifiques et systèmes de pensée sont séparés par des révolutions, failles infranchissables qui isolent des régions sans communication possible les unes avec les autres. Mais sur quoi se fonde le choix de l'interprète ? ou, pour reprendre le vieil adage, *quis custodiet ipsos custodes* ? Tout cela non pour condamner la constitution d'une histoire empirique des formes symboliques, mais pour constater que cette histoire empirique ne peut être fondatrice et que, par ailleurs, elle est plongée — comme toute herméneutique — dans ces problèmes de description et de reconstruction des significations globales devant lesquels la philologie a reculé et qu'elle ne veut pas poser dans leur spécificité : qu'est-ce que et comment faire la description et l'histoire des formes symboliques ?

Il est possible d'échapper à ces problèmes théoriques et pratiques en se réfugiant dans des stratégies d'évitement assez courantes aujourd'hui : la dé-construction et le dialogue. D'un côté les stratégies de la déconstruction, dont le travail d'interprétation consiste à commenter inlassablement l'impossibilité du commentaire. Si le point de départ est dans « l'affirmation nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active. » (Derrida, 1966 : 427), le philosophe ne peut que manifester, en se jouant, la distance qui existe entre le texte et le commentaire, le jeu des textes et du texte par rapport à lui-même. Tentative qui apparaîtra, au gré de chacun, dérisoire ou pathétique, mais

qui illustre bien la logique d'une interprétation sans fondement, qui ne pourrait être dépassée que par l'abandon gratuit à une illumination politique ou religieuse. D'un autre côté les stratégies du dialogue ; si la dimension de l'interprète est aussi irréductible que celle de celui qui parle, alors il ne reste plus pour s'entendre que la voie du dialogue : dialogue de l'anthropologue et de l'informateur (cf. par exemple Geertz, 1973 ; Rabinow, 1977), dialogue des hommes à travers les œuvres dans une conversation qui constitue notre culture (cf. Rorty, 1979). Solutions dont l'optimisme nous laisse un léger goût de platitude et où se perd le bénéfice de la radicalisation opérée par Heidegger : s'il y a conflit des interprétations, pourquoi le résoudre subrepticement en faisant appel, ici à une vérité qui se dégagerait progressivement de la rencontre ethnologique, là à une révélation à la fois immuable et changeante qui lui servirait d'horizon, là aux vertus d'un dialogue grâce auquel les interprétations se réconcilieraient ou du moins ne désespéreraient jamais de s'entendre ? C'est que le dialogue est lui-même interprétation et en tant que tel soumis à toutes les apories qu'il devrait résoudre. Ni la déconstruction ni le dialogue ne nous semblent une réponse à la question radicale de l'interprétation.

*
**

Le développement même de l'herméneutique a mis en évidence l'existence de trois dimensions fondamentales et irréductibles dans le fonctionnement de l'interprétation : la dimension du texte, la dimension du producteur et la dimension de l'interprète. Les apories de l'herméneutique naissent de la confusion de ces trois dimensions ; ou, plus exactement, l'analyste entend, à partir de l'une des dimensions, rendre compte des autres, tout en s'étonnant qu'elles ne correspondent pas. Or il faut partir de l'hypothèse — fondée sur l'expérience la plus courante, si on la prend au sérieux — selon laquelle les trois dimensions ne coïncident en général pas : il est impossible de retrouver le sens vécu par l'auteur grâce à la seule étude du texte, comme il est impossible de retrouver *le* sens du texte à partir de notre seule expérience de lecteur et de décrire, à partir du texte seul, le sens que lui attribue tel ou tel lecteur dans telle ou telle circonstance. On ne peut donc échapper à la conclusion : tout objet sym-

bolique est constitué dans et par cette triple dimension et il existe en même temps comme objet (niveau neutre), comme stratégies de production (niveau poïétique) et comme stratégies de réception (niveau esthétique).

Il n'y a donc pas *un* sens du texte, mais trois sens, ou plutôt trois organisations distinctes du sens. L'histoire de l'herméneutique nous conduit ainsi à reconnaître l'hétérogénéité et la multiplicité des sens ; elle nous oblige à faire une critique de la signification. Le problème du sens est en général posé à partir d'un modèle unique, que fournit l'exemple classique du dictionnaire. Nous ne connaissons pas le sens du mot « labyrinthodonte » ; que faisons-nous ? Nous cherchons le mot dans le dictionnaire et, trouvant la définition « grand batracien fossile du trias, caractérisé par la structure compliquée des dents », nous nous estimons satisfait, parce que maintenant nous avons compris le mot, c'est-à-dire que nous l'avons ramené à d'autres mots, à d'autres signes que nous comprenons. Or cette démarche rentre sans difficulté dans le schéma de la signification que nous avons rapidement présenté au début de ce travail : tout processus de signification est renvoi d'un signe à une infinité d'autres signes ; ici le dictionnaire nous renvoie d'un signe à un ensemble d'autres signes que nous sont connus, c'est-à-dire qui nous permettent de mettre en branle le processus de renvoi que notre ignorance totale du mot avait bloqué. Mais ce schéma de la signification ne précise pas autrement la nature et le rôle des signes qui déclenchent le processus et des signes auxquels ils renvoient. Il est donc inexact de ramener tous les processus de signification à un seul type, le type que fournit précisément le modèle du dictionnaire. Rien n'est plus dangereux que d'assimiler, plus ou moins clairement, une signification inconsciente à une signification consciente, la signification globale d'une institution ou d'un rite à la signification qu'elle peut présenter pour tel participant individuel. Il faut nous résigner à la multiplicité des sens. Mais il faut en même temps se débarrasser d'une conception à la fois causale et finaliste de la signification, la conception selon laquelle le sens a un sens ; et ici une deuxième acception du mot nous met en présence d'un deuxième modèle *a priori* de la signification : si je fais un geste, si je dis quelque chose, cela a toujours un sens, c'est-à-dire que je le fais *pour*

obtenir quelque chose ou *parce que* quelque chose m'est arrivé. La psychanalyse et la sociologie des formes symboliques nous fournissent des exemples incessants de ce genre d'interprétation. Et c'est le mot interprétation qui est important ici : psychanalyste et sociologue interprètent au lieu de se donner comme premier but de décrire les processus de signification tels qu'ils se présentent à l'observation ; et dans ce cas interpréter veut dire donner à une conduite une signification du même type que la signification linguistique et qui sert en même temps d'explication à la conduite. Pour nous, en revanche, il convient d'abord de décrire les enchaînements de la signification, les renvois de signes dans leur spécificité : le sens n'a pas de sens ; il n'y a pas, derrière la signification, un noyau irréductible qui en serait la vérité, précisément parce que la signification est renvoi indéfini. Il faut distinguer trois niveaux d'organisation du sens — sens pour le producteur, sens pour le récepteur, sens virtuels présents dans l'objet « neutre » —, mais aussi des types et des processus divers de signification : une musique ne signifie pas comme une phrase, un rite comme une prière, un lapsus comme un acte intentionnel.

Une fois que l'on a reconnu cette multiplicité et cette hétérogénéité des significations, les apories de l'herméneutique disparaissent : non que l'on ait ainsi résolu les problèmes posés par la description du symbolique, mais les conditions préalables sont maintenant remplies pour que l'entreprise ne soit pas contradictoire en elle-même et ne conduise pas à de fausses solutions. Si l'on entend par sémiologie la discipline qui prend en charge l'étude des objets symboliques, on peut dire alors que le problème fondamental de la sémiologie — généralisation mais aussi reformulation du problème herméneutique est le suivant : comment décrire chacun des niveaux d'existence de l'objet symbolique, chaque type de signification et comment articuler les descriptions de ces types et de ces niveaux ? Nous allons reprendre l'une après l'autre les 5 apories de l'herméneutique pour voir comment cette nouvelle conception de la signification nous conduit à les reformuler.

Soit la *première aporie*, celle qui est posée par la présence de deux catégories distinctes d'objets symboliques, les produits linguistiques et les monuments. Prenons l'exemple d'un monu-

ment, pierre gravée ou bas-relief dans lequel apparaît un personnage. L'archéologue ou l'historien des religions vont tenter d'identifier le personnage et reconnaîtront en lui un dieu. Le bas-relief représente donc un dieu, ce qui est le type caractéristique de relations entre une image et un modèle de cette image et qui constitue une espèce particulière de signification irréductible à la signification linguistique canonique. Mais la signification du bas-relief s'arrête-t-elle là ? L'archéologue dira qu'il témoigne de la dévotion d'un fidèle, qu'il montre qu'un fidèle croyait à ce dieu et que le fidèle l'a commandé pour respecter une tradition ou accomplir un vœu. Mais on voit comment on glisse ici de la construction descriptive que peut faire l'archéologue à des imputations qui constituent de délicates hypothèses sur les significations que pouvait accorder le fidèle à ce bas-relief et comment se mêlent diverses questions qui ressortissent de divers types de signification : c'est une chose de se demander *pourquoi* le fidèle a commandé le bas-relief et une autre de se demander ce *qu'il signifiait* pour lui, c'est-à-dire comment il intégrait cet acte à un système de conceptions religieuses concernant ce dieu. L'exemple de l'histoire de la religion en général est très éclairant, car nous avons des traces monumentales, des documents écrits et nous essayons, grâce à ces témoignages, de reconstituer la religion d'une société. Mais que cherchons-nous exactement à reconstituer ? Les raisons pour lesquelles on a élevé un monument, l'identité des dieux, leur généalogie et leurs types iconographiques, la théologie ou les croyances de tel ou tel fidèle ? Tout cela est bien de la signification mais ne constitue pas un champ homogène de signification. Il y a du sens déposé et cristallisé dans un rite ou un bas-relief, mais il s'agit d'une liste indéfinie de renvois à partir de questions différentes pour lesquelles les réponses demandent des reconstitutions complexes et hétérogènes. Si donc le monument est ambigu par rapport au document, il présente par rapport à ce dernier un avantage de méthode : s'il ne parle pas, il a le mérite de ne pas nous faire croire, aussi facilement que le document, qu'il dit ou qu'il veut dire quelque chose. Alors que le document comme la parole sont plus hypocrites et plus dangereux, car ils ont l'air d'avoir *une* signification. C'est pourquoi, en renversant les perspectives, il faudrait tenter, au lieu d'analyser un monument comme un

document, d'analyser un document ou un discours comme un monument, c'est-à-dire comme la trace objective laissée par un acte dont nous n'avons pas la certitude de savoir ce qu'il signifie.

Prenons maintenant un deuxième exemple de donnée symbolique irréductible au document — même si le nom de « monument » ne lui est applicable que par métaphore : le rythme tel qu'il apparaît dans les conduites humaines, travail, danse, musique et poésie. Il semble bien que le rythme soit création humaine, dans la mesure où il n'existe que par un double enracinement où se retrouvent les deux dimensions fondamentales du symbolique, la production et la réception : comme l'indiquent les psychologues, le rythme repose en même temps sur une composante motrice et sur une composante perceptive (cf. Fraisse, 1974). Mais le rythme est inséparable d'une composante affective, ou plutôt affective et cognitive : le rythme organise et structure pour nous le temps et l'espace et se relie à un ensemble d'expériences auxquelles il renvoie. Cette structuration et cet ensemble de renvois sont symboliques, puisqu'ils ressortissent à la signification en général, mais on voit bien que cette signification est fort éloignée de la signification linguistique sous la forme canonique du sens d'un mot : le rythme signifie, mais il ne signifie pas comme le langage. La première aporie ne peut être dépassée que si l'on reconnaît et analyse cette multiplicité des formes de signification.

Deuxième aporie, celle qui naît de l'opposition entre un sens objectif et un sens « vécu ». La difficulté apparaissait clairement déjà lorsque nous nous demandions quel était le sens d'un rite ou d'un bas-relief, mais elle se pose aussi lorsqu'il s'agit d'une phrase ou d'un discours. Un musulman ne cesse d'utiliser dans ses discours des formules religieuses, du genre « 'in ša'a allah » (cf. Piamenta, 1979). La formule signifie à peu près « si Dieu le veut », mais que signifie-t-elle exactement pour celui qui l'emploie ? L'emploi du même verbe pour désigner deux types différents de signification est déjà révélateur. Précisons qu'il ne s'agit pas d'une différence analogue à celle qui sépare le sens propre d'un sens métaphorique ou figuré. S'il s'agit d'un rite, on pourra décrire avec précision comment on l'exécute, dans le meilleur des cas, on pourra même interroger les participants. Mais la question se posera, toujours identique : qu'est-ce que

cela signifie pour eux, pour tel ou tel d'entre eux ? Qu'est-ce que cela signifie pour moi de m'agenouiller pour prier ? Par ailleurs, il semble bien qu'un rite, une institution, un discours aient un sens ou possèdent un noyau de signification commune, indépendamment du rapport que les individus peuvent avoir avec ce rite ou cette institution. Ici encore le langage est trompeur, s'il nous fait croire qu'un rite a un sens propre comme une phrase ; et bien plutôt, par le renversement de perspectives que nous avons suggéré tout à l'heure, c'est le rite qui nous aide à mieux comprendre le fonctionnement du langage. Le sens objectif d'un rite, ce sera le plus souvent l'ensemble des sens qui lui sont officiellement associés par une théologie ou du moins une interprétation religieuse officielle ; mais la moindre expérience nous montre que les significations attachées au rite par un fidèle peuvent être extrêmement différentes des interprétations officielles et varier considérablement selon le niveau culturel, le milieu ou l'époque considérée. C'est pour résoudre ces difficultés qu'ont été élaborées des notions comme celles d'Idéal-type, qui devaient en principe permettre de définir des classes homogènes de conduites et de significations correspondant à une culture donnée. Mais il n'est pas certain que l'Idéal-type soit un outil adéquat pour décrire la signification individuelle d'une conduite ; il ressemble beaucoup plus à un artefact méthodologique, un peu comme la conscience collective de Durkheim : il s'agit, dans les deux cas, d'enrégimenter le symbolique en lui donnant une cohérence qui ne nous semble pas être la sienne. Car c'est bien un problème réel que découvrir l'opposition sens objectif — sens vécu : les significations incarnées et sédimentées dans les institutions ne peuvent être assimilées aux significations vécues de ceux qui participent à ces institutions et par ailleurs les significations vécues ne sauraient sans violence être réduites aux significations institutionnelles, comme le voudraient les tenants d'un « esprit objectif » de la culture, de Hegel aux ethnologues et historiens d'aujourd'hui. Comment donc comprendre la coexistence, ou plutôt l'articulation du sens objectif et du sens vécu ? Il nous semble que toute solution doit partir de l'intuition développée depuis quelques années par Popper et Eccles (cf. par exemple. Popper et Eccles, 1977) : il existe un Monde 3, qui est fait des produits de l'esprit humain et un

Monde 2, celui de l'expérience subjective des individus. Nous préférierions, pour notre part, ne voir qu'un monde du symbolique, qui nous apparaît selon les trois dimensions de traces, de stratégies de production et de stratégies de réceptions, ce qui permet de faire l'économie de ces « mondes » dont la diversité peut inquiéter. L'essentiel, de toute façon, est qu'il y a une organisation du symbolique en relation avec les individus qui y participent en le construisant, mais aussi une organisation relativement autonome de ce monde, qui vit d'une vie propre : il existe des relations entre idées qui sont bien indépendantes des consciences qui les représentent et des langages qui les expriment. Le défi que nous lance la deuxième aporie de l'herméneutique nous oblige ainsi à nous engager dans une nouvelle direction de recherches : il faut essayer de définir le mode d'existence du monde 3 et ses modes d'organisation, et de déterminer comment les individus participent à ce monde. L'état d'une science ou d'une discipline artistique nous fournit un bon exemple de la nécessité dans laquelle on se trouve de décrire ces deux mondes et leurs relations : un style musical existe, à un certain moment, comme un ensemble de possibilités et de solutions virtuellement présentes mais jamais réalisées dans la compétence d'un musicien particulier ; et pourtant comment nier que ces possibilités existent et constituent comme l'horizon de la musique à cet instant ? Les mêmes difficultés se présentent lorsque l'on essaye de penser en même temps une religion et les croyances de ses fidèles, un mouvement idéologique et politique comme le marxisme et les façons de penser de ses militants. Tels sont les problèmes qui se posent à la sémiologie des formes symboliques mais qui nous font sortir des apories de l'herméneutique.

Nous arrivons maintenant à la *troisième aporie*, qui oppose sens intentionnel et sens caché. Partons de deux exemples simples : en parlant à un ami, je mens — par politesse, par hypocrisie, par pitié ; il y a donc bien une différence entre ce que je pensais et ce que j'ai dit et un interprète extérieur pourrait essayer, à partir d'un certain nombre d'indices et d'hypothèses, d'établir la réalité de ma dissimulation. Par ailleurs, je prononce une phrase et je m'aperçois, en la prononçant ou après l'avoir prononcée, que je n'ai pas dit ce que je voulais dire : les mots

m'ont trahi; la langue m'a fourché . . . Le premier cas pose un problème difficile à résoudre en pratique — un tel a-t-il menti ? —, mais peu inquiétant du point de vue théorique : je voulais mentir et je savais en parlant que je mentais. Le deuxième est plus ennuyeux pour l'interprétation : je voulais dire quelque chose, je ne l'ai pas dit et j'ai dit autre chose ; ma phrase signifie quelque chose, mais pas ce que je voulais dire. Le vouloir dire ne se confond donc pas avec le dire. Constatation essentielle et que confirme l'expérience la plus courante, celle de la parole comme celle de l'écriture : notre intention, notre vouloir-dire se réalise dans une dialectique incessante entre des esquisses plus ou moins vagues et des réalisations qui nous semblent, selon les circonstances, en accord ou en désaccord avec ce que nous voulions dire mais qui aussi forgent et construisent au fur et à mesure une signification jamais entièrement prévue et dominée. La signification de ce que nous disons n'est donc pas l'expression d'un vouloir — dire antérieur, elle est construite et non pas donnée. Il apparaît donc que le sens intentionnel n'est pas une notion claire, sauf, bien évidemment, si l'on se réfère à l'exemple — type qui a toujours servi à le définir, lorsque je donne un ordre à quelqu'un : « Sors ! ». Dans ce cas, la signification semble claire ; en réalité, c'est l'ordre qui est, en principe, sans ambiguïté pour celui qui m'écoute. Mais on ne saurait s'arrêter là : ai-je vraiment l'intention de voir mon interlocuteur sortir ou est-ce une menace, un avertissement, un « coup » dans la partie que je joue avec lui ? Est-ce que je sais bien moi-même si je voulais ou non le faire sortir ? Nous en sommes maintenant aux significations inconscientes, qui peuvent être sociales et collectives aussi bien qu'individuelles : les projets de réforme pénale des philanthropes du XVIII^e siècle n'expriment-ils pas en réalité la volonté de « surveiller et punir » ? Il faut débrouiller d'abord une confusion : l'intention d'un acte ou le vouloir — dire est une chose ; les causes et les effets d'un acte et d'un discours en sont une autre, et d'un tout autre ordre. Dans la mesure où je ne mens pas et où je ne me corrige pas parce que je ne me reconnais pas dans ce que je dis, je dis ce que je veux dire et je veux dire ce que je dis. Mais en général on ne se contentera pas de ce constat, que l'on trouvera tautologique, et on se demandera, comme dans la partie de cartes de Pagnol : qu'est-ce qu'il

a bien voulu dire par là ? Nous pouvons alors, moi-même, mon interlocuteur ou un observateur étranger, enchaîner indéfiniment des causes et des buts qui seront la signification plus ou moins lointaine, plus ou moins profonde de notre discours ou de notre action : témoignage nouveau du renvoi indéfini de la signification et de ces cheminements privilégiés de notre système symbolique que sont les recherches des causes et des fins. Il n'y a pas alors de limite franche entre l'intention et les significations — causes et effets — plus ou moins cachées. Mais il importe de reconnaître les caractères particuliers de ces deux types de signification : une signification cachée n'est pas une signification comme les autres, elle est une hypothèse de l'observateur pour rendre compte, de façon cohérente, d'une conduite ou d'un discours.

Par ailleurs, un acte ou un discours, dès qu'ils sont réalisés, font apparaître quelque chose d'irréductiblement nouveau, mais qui prend place dans un monde déjà existant, monde complexe et en état de changement incessant. Quelles qu'aient été mes intentions de locuteur ou d'acteur, mon acte et mon discours prennent nécessairement d'autres significations : tout simplement parce qu'ils peuvent être mis en relation avec tous les autres objets du monde, avec tous les autres acteurs. On reconnaît le thème des conséquences imprévues et involontaires de nos actions, sur lequel ont insisté von Hayek et Popper et dont ils proposent de faire le point de départ des sciences humaines : celles-ci devraient avant tout se fonder sur l'étude de cette mutation que subit l'action humaine quand elle passe de l'intention à la réalisation. Or cette mutation est capitale dans le domaine du symbolique : un discours peut, à nos yeux, prendre une nouvelle signification lorsque nous le mettons en relation avec quelque chose à quoi, comme on le dit, nous n'avions pas pensé antérieurement. On voit donc l'importance d'une séparation de méthode entre les trois dimensions du symbolique : construire un modèle des intentions d'un acteur et des enchaînements, conscients ou inconscients, qui l'ont conduit à réaliser cet acte est une chose ; constater par ailleurs les liens de renvoi qui s'établissent entre l'acte réalisé et le monde dans lequel il s'est inscrit en est une autre. Cela est vrai d'un discours : la « petite phrase » d'un homme politique peut être volontaire ou

involontaire, répondre à telle ou telle intention ; elle prendra, dans des conditions données, une signification que son auteur n'avait souvent pas prévue. Mais c'est vrai aussi d'une œuvre d'art qui, réalisée, peut être insérée dans un ensemble ouvert de relations avec d'autres œuvres qui l'ont précédée et prend ainsi un autre sens. C'est vrai enfin d'une action qui, réalisée pour répondre à un problème et le résoudre d'une façon donnée, se trouvera, par sa seule entrée dans le monde tel qu'il est, dotée de conséquences et de significations imprévisibles. On voit alors combien nous sommes loin d'une « symbolographie », si l'on entend par là la description plate et précautionneuse des significations telles qu'elles apparaissent et telles qu'elles se constituent, dans le respect scrupuleux de leurs modes d'existence spécifiques. À bien des égards les sciences humaines sont le domaine de l'utilisation arbitraire et irresponsable de significations hétérogènes que l'on confond allègrement : on veut à tout prix que le sens ait du sens, que le sens signifie, explique et permette d'absoudre ou de condamner, ou bien de décrire des formes et des genèses de la signification : comme si la signification était encore dotée de ces qualités métaphysiques que l'on refuse de laisser intervenir dans les sciences de la nature.

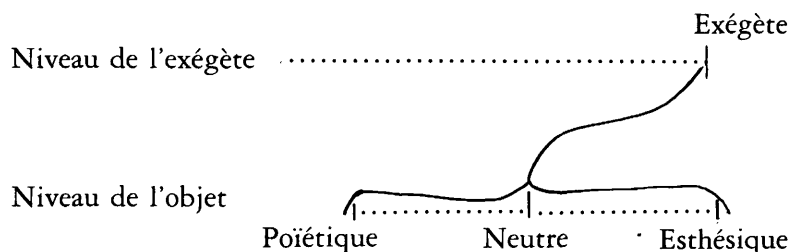
La *quatrième aporie* est, nous l'avons vu, une des apories centrales et traditionnelles de l'herméneutique : comment lier la partie et le tout dans l'interprétation ? Essayons, ici encore, de distinguer. Une première confusion vient de ce que l'on ramène implicitement la signification d'un texte ou d'une conduite complexe à la signification d'une phrase simple du type impératif. Or il est clair que la signification de *La Divine Comédie* ou du *Capital* de Marx ne peut être du même ordre que la signification d'une phrase isolée : l'assimilation induite vient d'un modèle « réaliste » de la signification, qui verrait derrière chaque produit humain *une* signification. Or il est clair que, selon le principe fondamental du renvoi des significations, plus un objet est complexe, plus sa signification devient elle aussi complexe, car je peux mettre en relation chaque élément avec l'ensemble de ses autres parties. Il convient donc de faire intervenir quelque chose comme les types de cohérence possibles d'un texte : un traité philosophique présenté sous forme rigoureuse comme *l'Éthique* n'est pas organisé comme un essai de Kierkegaard, un

roman comme un poème, une fugue comme une valse. En second lieu, comme il n'y a pas de signification unique, il n'y a pas non plus de signification indépendante de la finalité de l'analyse : je ne peux pas *tout* dire d'un seul coup de *Madame Bovary* ou de *La Flûte Enchantée*. Ce que je puis tenter de faire, c'est de *mettre en série* l'œuvre, ou plutôt tel ou tel de ses aspects ; car la mise en série est sans doute l'opération fondamentale des sciences humaines : elle consiste à choisir une propriété de l'objet à étudier et à le faire entrer dans une série d'autres objets qui possèdent cette même propriété. Cette mise en série peut être interne — tel élément est mis en relation avec tels autres éléments du même objet — ou externe — l'élément est mis en relation avec d'autres objets. Mais il importe de remarquer que je peux mettre en série, en droit, tous les aspects d'un objet : non seulement ses éléments et leurs propriétés, mais aussi par exemple un quelconque de ses sous-ensembles d'éléments, et en particulier son mode d'organisation et son type de cohérence. L'opération de mise en série nous permet en même temps de nous débarrasser d'un *a priori* qui grève lourdement l'étude des formes symboliques et en particulier des formes symboliques artistiques : le principe de l'individualité irréductible de l'œuvre d'art. Or l'œuvre d'art n'est pas, qualitativement, différente des autres objets du monde : pour la décrire et la comprendre, il faut, non l'isoler, mais la mettre en série dans les œuvres de l'auteur, de l'époque ou du style. Et chaque mise en série nous la fera voir sous un angle différent.

La mise en série conduit-elle à un relativisme « absolu », chaque mise en série interprétant l'objet dans une perspective différente et irréductible ? Non, car la mise en série est elle-même hétérogène et porte sur des dimensions distinctes de l'objet : comme le fait remarquer J.J. Nattiez, l'analyse de paramètres comme le rythme en musique et poésie est, sinon sûre, du moins plus « circonscrite » grâce au caractère mieux définissable des phénomènes qu'elle dégage ; de même la mise en série qui porte sur le sens littéral d'un texte est, elle aussi, plus « stable » — toujours pour suivre les remarques de J.J. Nattiez — que celle qui porte sur des significations indirectes ou cachées. Encore faut-il bien préciser qu'il s'agit là de stabilité pour l'interprète qui se place dans le cadre d'une méthode d'analyse : le

récepteur ordinaire de l'œuvre n'est pas soumis à ces contraintes et peut, au fond, interpréter comme il le veut selon une mise en série qui lui est alors personnelle. Si nous revenons maintenant au problème posé par le sens global ou total de l'œuvre, doit-il disparaître pour laisser la place à la seule mise en série ? Sans doute pas, car l'analyste, lorsqu'il a pratiqué un certain nombre de mises en série, peut se donner — doit se donner ? — comme but de présenter des *modèles* de l'œuvre. Ces modèles seront, eux aussi, multiples : on peut construire des modèles d'organisation, des modèles de production et des modèles de réception de l'œuvre ; dans ces modèles, les résultats de la mise en série sont intégrés dans un système, lui aussi finalisé, qui cherche à répondre à une question donnée. Prenons l'exemple d'une œuvre d'art : il est légitime d'aborder la tâche de construire un modèle de ce que Panofsky appelle « l'intention créatrice » d'une œuvre, c'est-à-dire cet ensemble d'intentions, de techniques, de solutions locales, de significations qu'un artiste met dans sa création. Cela n'exclut pas la possibilité de construire d'autres modèles qui répondent à d'autres questions.

Dernière aporie de l'herméneutique, celle qui lie et oppose l'interprète à son objet. Relation que nous avons rencontrée tout au long de ces derniers développements, mais qu'il convient maintenant d'explicitier en tant que telle. L'exégète se trouve, pour reprendre les mots et le schéma de J.J. Nattiez, en situation esthétique, puisqu'il est devant l'œuvre comme un récepteur parmi d'autres :



S'il en est ainsi, l'exégète jouit, en principe, de la liberté de tout récepteur et de la partialité qui est son lot : l'aporie de l'interprète et de son objet est celle-là même du relativisme historique, qui fait que je me projette dans ce que j'analyse comme le lecteur se projette dans le roman qu'il lit. Mais il y

a deux sortes de relativisme, qu'il importe de ne pas confondre : le relativisme fondé sur la valeur et la signification, qui me conduit à choisir ou à interpréter selon mes propres valeurs et mon système propre de signification ; et le relativisme « formel » fondé sur la multiplicité des mises en série que je peux opérer. La philosophie critique de l'histoire s'est surtout intéressée à la première forme du relativisme, qui nous paraît, du point de vue de la méthode, la moins intéressante : quelles que soient les raisons qui m'aient conduit à choisir telle mise en série, le statut de cette mise en série est, en droit, indépendant de ces valeurs et de ces causes. La deuxième forme est beaucoup plus importante, mais ne pose aucun problème métaphysique, elle ne pose presque qu'un problème de découpage : selon quelles mises en série puis-je analyser l'objet, et quelles séries apparaissent comme plus pertinentes que les autres ? Il y a multiplicité et non relativisme. On dira sans doute que le relativisme réapparaît quand il s'agit, non d'analyser des séries de prix ou des séries démographiques, mais d'analyser des conduites, des actions et des discours, car ici l'exégète a à faire à des significations et à des valeurs. Nous croyons que la perspective sémiologique qui est ici proposée permet de neutraliser la difficulté, de la rendre traitable et donc de l'intégrer dans l'analyse sans la supprimer : la mise en série ne peut jamais être mise en série de significations, mais seulement de *traces* de la signification inscrites dans le niveau neutre de l'objet symbolique. Ainsi se produit le décrochage par rapport à la perception naturelle qui est nécessaire à la constitution d'une discipline scientifique : il n'est plus maintenant question de valeurs ou de significations, mais seulement de traces de ces valeurs et de ces significations. Valeurs et significations ne sont plus données mais à construire dans le processus même de l'analyse : on pourra discuter de la pertinence ou de l'exactitude d'une mise en série, mais la signification et les valeurs n'apparaissent que dans les modèles construits à partir de la mise en série. La multiplicité des perspectives n'est pas alors plus inquiétante ou plus scandaleuse que la multiplicité des perspectives sous lesquelles un physicien envisage les objets du monde.

Peut-être le lecteur aura-t-il peu à peu vu se dessiner les grandes lignes d'une analyse des formes symboliques dont nous

voudrions indiquer pour conclure les principes directeurs : en premier lieu, l'objet symbolique apparaît comme un objet multiple et éclaté. Loin d'avoir l'unité irréductible que l'on prête souvent à l'œuvre d'art, il est composé de trois dimensions : une dimension poétique, une dimension esthétique et un niveau neutre d'existence. Par ailleurs, il n'y a pas de sens ou de signification univoque, mais un ensemble complexe et hétérogène de processus de signification qu'il convient de décrire en respectant leurs caractères spécifiques. En troisième lieu, le sens n'est pas un objet, mais un renvoi indéfini de signe à signe et c'est ce réseau de renvois qui constitue ce qu'on appelle globalement la signification. Enfin la signification n'apparaît que sous forme de traces et l'analyse des significations doit se détacher de la perspective illusoire selon laquelle on pourrait travailler dans et avec la signification pour prendre une autre voie, celle qui consiste à décrire les réseaux de traces que laissent les cheminements de la signification : le sens n'a pas de sens.

Cette conception ne fait pas magiquement disparaître ces scandales apparents que sont la « pluralité des images » selon laquelle se réfracte un objet symbolique et la « dissolution de l'objet » qui résulte de cette pluralité indéfinie. Mais, prenant acte des trois dimensions de l'objet symbolique, nous pouvons considérer cette multiplicité de réfractions et cette dissolution comme une donnée initiale, qu'il ne s'agit pas d'expliquer ou d'éviter, mais de décrire. Problème de méthode qui ne se substitue pas au problème philosophique posé par l'herméneutique et par la sémiologie, et qui apparaît comme le nouveau problème critique. Ce problème critique n'est pas à chercher dans la possibilité de la représentation — comment est-il possible pour l'homme de se représenter le monde et la vie ? — mais dans l'existence du sens et de l'interprétation : comment le sens et l'interprétation — qui ne sont qu'une seule et même chose — sont-ils possibles ?

Département de philosophie
Université d'Aix — Marseille I
et Université de Fès

BIBLIOGRAPHIE

- Aron, 1948 : R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard.
Bourdieu, 1979 : P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit.

- Davis, 1977 : J. Davis, *People of the Mediterranean*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Derrida, 1966 : J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Dilthey, 1947 : W. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 2 vol.
- Durand, 1969 : G. Durand, « Les chats, les rats et les structuralistes. Symbole et structuralisme figuratif », *Cahiers internationaux du symbolisme*, 17-18, p. 13-38.
- Fraisse, 1974 : P. Fraisse, *Psychologie du rythme*, Paris, P.U.F.
- Geertz, 1973 : Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.
- Gilsenan, 1980 : M. Gilsenan, « L'Islam dans l'Égypte contemporaine », *Annales*, XXXV, 3-4, p. 598-614.
- Laoust, 1965 : H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot.
- Panofsky, 1967 : E. Panofsky, *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard.
- Panofsky, 1975 : E. Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Piamenta, 1979 : M. Piamenta, *Islam in every day Arabic Speech*, Leiden, Brill.
- Popper et Eccles, 1977 : K. Popper-J.-C. Eccles, *The Self and its Brain*, Springer.
- Quine, 1960 : W.V. Quine, *Word and Object*, Wiley.
- Rabinow, 1977 : P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press.
- Rorty, 1979 : R. Rorty, *The Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Stegmüller, 1973 : W. Stegmüller, « Der sogenannte Zirkel des Verstehens », in K. Hübner et A. Menne, *Natur und Geschichte*, Hamburg.