Johann Michel

Qui interprète ?

Abstract: Who Interprets? Johann Michel brings Ricœur's work consecrated to Freud on the subject of interpretation to light ("Who interprets?"). The hermeneutic tradition from Schleiermacher and Dilthey privileges the what (discourse) and the how (method) of interpretation. This article searches for a more important place to the when (context) and the who (the interpreting subject). In this perspective, Michel makes Ricœur a privileged interlocutor. He s'attarde on the object of interpretation (such as is posed in *Freud and Philosophy*) in which the structures of signs have multiple meanings (equivocal), that Ricoeur names symbols et points to the fact that interpretation no longer has univocal signs for structures. Why do symbols demand to be interpreted? The response to this question conducts Johann Michel to announce that "there is no interpretation without subjects interpreting (the who) and without correlative techniques (the how)." Following Ricoeur, Michel attempts to enlarge the status of interpretants (the who) and the status of interpretative techniques (the how), beyond professional interpretations and savants who have the "know-how" of interpretative techniques. This demarcation permits reinforcing articulation between epistemology and reflexive philosophy.

On peut schématiser un certain nombre de problèmes liés à l'interprétation à l'aide d'adverbes, de pronoms ou de prépositions interrogatives qui ponctuent le langage ordinaire : *Quoi ? Qui ? Comment ? Quand ?* [...] La tradition herméneutique a généralement privilégié le *quoi* et le *comment*.

Le *quoi* désigne ici l'objet visé par l'interprétation : *Qu'interprète-t-on* ? L'herméneutique moderne, au moins depuis Schleiermacher, a fait des textes l'objet par excellence de l'interprétation en cherchant à fournir une théorie générale valable pour tout texte (littéraire, religieux, philosophique...) à déchiffrer. Dans cette lignée, on a assisté à un mouvement de «dérégionalisation» de l'herméneutique à la faveur d'une extension des objets susceptibles d'être interprétés (œuvres de cultures, «expressions durablement fixées» au sens de Dilthey). Dans ce mouvement, Paul Ricœur a joué un rôle majeur à la fois comme théoricien même de la dérégionalisation de l'herméneutique et comme praticien d'herméneutiques appliquées, d'abord à des symboles religieux[1] et,

1 Ricœur, *Philosophie de la volonté 2*.

Open Access. © 2022 the author(s), published by De Gruyter. BY-NC-ND This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
https://doi.org/10.1515/9783110735550-014

ensuite, à des segments plus larges que sont les textes et les actions.[2] Son essai sur Freud se présente, comme on va le voir, comme une extension de sa première herméneutique centrée sur les symboles religieux compris comme structure de signe à double sens. Il s'agit en réalité d'une double extension, l'une concerne le champ des objets symboliques à double sens (comme les rêves), l'autre concerne la méthode même d'investigation de ces productions qui trouvent leur origine dans l'inconscient.

Ces questions de méthodes nous renvoient au second terme du réseau sémantique de l'interprétation : le *comment*. Comment interpréter ? Quels moyens, quelles techniques, quelles méthodes doit-on mobiliser pour « bien » interpréter ? Faut-il par exemple privilégier des techniques grammaticales ou alors des techniques psychologiques d'interprétation des textes ? Ces questions de méthodes constituent le cœur de l'herméneutique moderne depuis Schleiermacher et Dilthey : comment surmonter la mécompréhension d'un texte ? Comment dépasser l'étrangeté linguistique, culturelle d'un texte à interpréter ? Ces questions de méthode sont également l'une des causes du schisme de l'herméneutique au 20e siècle provoquée par la révolution ontologique heideggérienne et prolongée par Gadamer : toute méthode étant jugée d'emblée aliénante, le renversement herméneutique consiste à privilégier la compréhension interprétative comme mode d'être au détriment de la compréhension comme mode de connaissance. La particularité de *De l'interprétation*[3] est de renouer avec le problème de la méthode herméneutique mais en déplaçant son centre de gravité. Ricœur cherche en effet à opposer deux méthodes d'interprétation des symboles, l'une dite de « recollection de sens » (qui vise à amplifier notre rapport signifiant au monde), l'autre dite de « soupçon » (qui vise à démasquer un sens latent ou illusoire), dont la psychanalyse freudienne est l'une des variantes.

Le pari de la présente contribution n'est pas d'évincer ou de gommer le *quoi* et le *comment* de l'interprétation tant ils sont centraux dans la démarche que propose Ricœur dans son essai, et plus généralement, dans les traditions herméneutiques. Mon objectif est d'ajouter deux autres champs d'interrogations qui, sans être ignorés, sont rarement explicités comme tels : le *quand* et le *qui* : *Qui* interprète ? *Quand* interprétons-nous ? En ce sens, notre démarche n'est pas philologique mais proprement philosophique. C'est, munis de nos propres problèmes et hypothèses de travail (que nous avons notamment développés dans *Homo interpretans*[4]), que nous cherchons à interroger *De l'interprétation*.

2 Ricœur, *Du texte à l'action*.
3 Ricœur, *De l'interprétation*.
4 Michel, *Homo interpretans*.

Avec un autre arsenal de questions, c'est un peu de la même manière que Ricœur procède dans sa lecture de l'œuvre de Freud.

Poser le problème du *quand* et du *qui* permet de revisiter de manière substantielle l'acte d'interpréter et de repenser le problème du *quoi* et du *comment*. Poser la question du *quand* suppose d'interroger les conditions et les circonstances dans lesquelles une interprétation peut être sollicitée. Poser la question du *qui* suppose d'interroger le statut des interprétants engagés dans un processus de compréhension. Ce sont ces deux voies interrogatives que nous allons explorer à travers les lignes de l'essai magistral de Ricœur sur Freud.

1

Les premiers chapitres introductifs qui scandent l'essai sur Freud se polarisent assurément sur le *quoi* lorsque Ricœur s'emploie à délimiter rigoureusement ce qu'interpréter veut dire. C'est d'abord par une catégorie d'objet «visé» que se définit l'acte d'interprétation. Que vise l'interprétation ? Des signes. Des signes, nous dit Ricœur, qui ne sont pas nécessairement des textes, même s'ils peuvent être compris analogiquement avec des textes. Il s'agit en fait d'une catégorie particulière de signes linguistiques, qui, en plus de la dualité propre à tout signe linguistique (signifiant/signifié), comporte une dualité supplémentaire en tant que structure de signes à double sens. Ces structures de signe à sens multiple, Ricœur les appelle des *symboles*. En d'autres termes, l'objet de l'interprétation porte sur des structures de signes équivoques. *A contrario*, l'interprétation ne se pose pas pour des structures de signes univoques : «L'interprétation se réfère à une structure intentionnelle de second degré qui suppose qu'un premier sens est constitué où quelque chose est visé à titre premier, mais ce quelque chose renvoie à autre chose qui n'est visé que par lui».[5] Rapportée à sa première herméneutique des symboles religieux, la tache (comme sens littéral), par exemple, désigne analogiquement un sens second ou figuré comme souillure, comme situation du pécheur dans le sacré. Rapportée à l'extension de son herméneutique à d'autres catégories de symboles, la figuration du rêve (comme sens apparent) désigne par surcroit l'expression d'un désir infantile refoulé (selon l'hypothèse freudienne).

Pourquoi les symboles ainsi définis demandent-ils fondamentalement à être interprétés ? Parce que leur compréhension immédiate est troublée, parce qu'elle ne va pas de soi, parce qu'elle est problématique. Le sens véritable (profond,

5 Ricœur, *De l'interprétation*, 22.

latent, figuré…) n'est pas donné dans la spontanéité de la compréhension, mais suppose un détour, une médiation, une réflexion, bref, une enquête sur le sens. L'intérêt de la démarche de Ricœur est de lutter sur un double front.

1. D'une part, contre une logique symbolique, de tendance analytique, qui cherche à construire une langue idéale en l'épurant de toute forme d'équivocité : « Le point précis où la logique symbolique croise et conteste l'herméneutique est donc celui-ci : l'équivocité du lexique, l'amphibologie de la syntaxe, bref l'ambiguïté du langage ordinaire ne peuvent être vaincus qu'au niveau d'un langage dont les symboles ont une signification entièrement déterminée par la table de vérité qu'ils permettent de construire ».[6] La recherche de l'univocité peut avoir une pleine justification à l'intérieur de champs particuliers de savoirs, comme la logique, les sciences, voire même une partie de la philosophie en tant qu'elle est justement *Logos*. Mais cet objectif d'univocité ne saurait valoir pour tout rapport au monde, pour tout savoir et pour tout rapport au sens. Ce serait se priver, de manière appauvrissante, de la richesse poétique et imaginative suscitée par les structures de signes à double sens. C'est ainsi selon l'aphorisme fameux de Ricœur que « le symbole donne à penser » : il donne à penser au philosophe la situation de l'homme dans le cosmos, dans le monde, dans le mal, à condition précisément d'une reprise réflexive qui passe par un travail d'interprétation des symboles.
2. Sur un second front, la délimitation Ricœurienne de l'interprétation permet d'écarter une conception trop large du symbole telle qu'on la trouve par exemple chez Cassirer. Dans *La philosophie des formes symboliques*,[7] le symbole désigne toute médiation entre le sujet et le réel, tout rapport signifiant au monde et aux êtres, sans permettre de discriminer les structures de signes univoques et les structures de signes équivoques. Cette conception très (trop) large du symbole trouve une parenté profonde avec les courants que l'on peut qualifier *a posteriori* d'*interprétationnistes* qui reposent sur l'idée selon laquelle tout rapport au sens est de nature interprétative. On en trouve les premières formulations dans le second traité de l'Organon (*De l'interprétation*[8]) d'Aristote pour lequel est interprétation tout son émis par la voix lorsqu'il est doté de signification. Tout discours qui dit quelque chose sur quelque chose est interprétatif et suppose une interprétation. C'est à l'époque contemporaine que l'*interprétationnisme* s'est considérablement

6 Ricœur, *De l'interprétation*, 62.
7 Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*.
8 Aristote, *Catégories de l'interprétation*.

développé aussi bien du côté de la philosophie analytique (Donald Davidson[9]) que du côté de la philosophie continentale (Günter Abel[10]). Cette conception extensionniste de l'interprétation souffre du défaut majeur de ne pouvoir distinguer compréhension immédiate et compréhension médiate ou interprétative qui suppose une suspension du sens, un détour réflexif et une conquête du sens. Il y a des catégories de signes qui ne nécessitent pas une interprétation parce que le sens est saisi spontanément. Il en est ainsi dans la vie ordinaire où nous ne passons pas notre temps à interpréter. Imagine-t-on un instant un quotidien où nous devrions nous arrêter sur le sens de chaque signe, de chaque mot, de chaque énoncé, nous interroger à chaque fois sur leur signification ? Les typifications du sens de la vie courante sont ainsi faites qu'elles reposent sur des routines, des habitudes, des précompréhensions qui permettent de nous orienter sans trouble dans le monde ambiant, d'anticiper les intentions d'autrui, de circuler dans des univers familiers de signes. Le grand intérêt de la démarche de Ricœur consiste précisément à *limiter* le champ des signes ouverts à l'interprétation.

Toutefois, la limitation que propose Ricœur, au moins dans son essai sur Freud, nous semble, pour le coup, trop restrictive, au moins à un double titre.

1. D'une part, l'objet visé par l'interprétation est largement borné, dans *De l'interprétation*, aux signes linguistiques. Or, il y a d'autres registres de signes qui ne sont pas de nature linguistique et qui n'en demandent pas moins à être interprétés. La classification proposée par Peirce (symboles, indices et icônes[11]) offre une palette beaucoup plus riche pour rendre compte de la diversité des signes qui peuvent demander une interprétation. Certes, la notion de symbole chez Peirce n'est pas très éloignée de celle de Cassirer, à ceci près qu'elle recouvre essentiellement les signes linguistiques définis de manière conventionnelle. En revanche, l'introduction de grammaires indiciaires et de grammaires iconiques permet de sortir de la conception trop étroite de l'interprétation que l'on trouve chez Ricœur. Il y a par exemple toute une variante de signes naturels (et donc non linguistiques) qui peuvent renvoyer comme indices à d'autres signes (la fumée pour le feu, une trace dans la boue pour le passage d'un animal…) et demander une interprétation. Il y a encore des signes qui peuvent jouer la fonction d'icônes pour d'autres signes et d'autres objets. C'est le cas des images mentales comme les sou-

9 Davidson, *Enquête sur la vérité et l'interprétation*.
10 Abel, *Langage, signes et interprétation*.
11 Peirce, *Écrits sur le signe*.

venirs ou les rêves qui ne s'expriment pas d'emblée sous une forme linguistique et dont le contenu étrange, dont la signification troublée ou brouillée demande également une interprétation. C'est enfin le champ entier des images dans le domaine de l'art, du pictural au cinématographe en passant par la photographie,[12] qui offre au spectateur un monde de signes dont la signification est par définition non familière. La raison d'être de l'art, s'il en est, et pas seulement des mythes et des symboles, consiste justement à suspendre notre rapport usuel, littéral, familier au monde pour en proposer une refiguration étrange, impertinente, créatrice.[13] Parce que l'art défamiliarise, nous sort de nos repères de sens habituels, «transfigure le banal»[14] (pour parler comme Danto), il demande interprétation. Or, les signes de l'art qui appellent interprétation excèdent les unités de signes linguistiques et s'étendent à toute forme de signes, y compris les sons musicaux, lorsqu'ils «évoquent» par exemple le cycle des saisons (Vivaldi), la puissance de la Nature (la *Tempête* de Tchaïkovski), les sentiments (*Love Supreme* de Coltrane) ...

2. D'autre part, *De l'interprétation* souffre d'une seconde limitation préjudiciable en ce que l'ouvrage s'en tient essentiellement à une catégorie bien particulière de signes linguistiques : les signes à double sens. En d'autres termes, Ricœur prend surtout en compte un seul régime de *problématicité de sens*[15] : l'équivocité. On peut définir un régime de problématicité de sens comme un agencement de signes qui fait obstacle à une compréhension immédiate du sens. On peut en élargir la catégorisation au-delà des structures de signes à double sens. C'est le cas de *l'étrangeté* qui procède d'un rapport à un sens qui n'a pas été rencontré auparavant, dont l'incongruité rompt avec la familiarité des significations acquises (par exemple un mot étranger, un texte d'une époque lointaine, une pratique culturelle exotique, un univers social hors du commun). L'étrangeté du sens est parente de toute forme d'*irrégularité* en tant qu'elle brise les chaines habituelles de significations, les ordres routiniers des conduites et les manières typiques de comprendre le monde. La *confusion* procède d'un rapport à des significations tellement enchevêtrées et indistinguées qu'elles rendent la compréhension difficile et incertaine. Cette problématicité du sens peut prendre la forme de la méprise lorsque l'on confond deux termes, deux personnes,

12 Voir ici les travaux en cours de Samuel Lelievre (EHESS) sur la philosophie esthétique de Ricœur et sur le statut de l'image, notamment dans les arts visuels.

13 C'est le sens même du travail qui sera mené par Ricœur dans *La Métaphore vive*.

14 Danto, *La transfiguration du banal*.

15 Michel, *Homo interpretans*.

deux situations : l'une est prise pour l'autre de manière maladroite, indue, injustifiée. *L'obscurité* procède d'un rapport au sens caractérisé par ce qui littéralement ne se voit pas, ne se lit pas, ne s'entend pas immédiatement. Elle peut concerner un propos volontairement fumeux ou jargonneux ou encore tout un pan de la littérature et des pratiques culturelles dites ésotériques. L'obscurité est généralement causée non par un défaut de compétence de l'interprète, *a fortiori* s'il fait preuve d'équité herméneutique,[16] mais par un défaut de clarté de celui qui s'exprime.

L'équivocité ou la plurivocité relèvent bien d'un registre particulier de problématicité de sens mais ne saurait couvrir l'ensemble des agencements de signes qui demandent un travail de l'interprétation. Ainsi on ne peut affirmer avec Ricœur que «le problème de l'interprétation désigne réciproquement toute intelligence du sens spécialement ordonnée aux expressions équivoques ; l'interprétation, c'est l'intelligence du double sens».[17] Nous cherchons plutôt à affirmer, par extension, que *l'interprétation, c'est l'effort de surmonter des régimes de problématicité du sens* (dont l'équivocité n'est qu'un registre parmi d'autres) à la faveur de techniques que nous avons appelées des *interprétatiaux*. Les *interprétatiaux* désignent *des techniques ordinaires et savantes (clarification, explicitation, dévoilement, traduction, contextualisation…) constitutives de toute saisie médiate d'un ensemble de signes problématiques*.

Tout agencement de signes n'est pas *a priori* et nécessairement problématique à la compréhension immédiate. Tout dépend en partie à la fois des situations, des contextes et des expériences personnelles. C'est ainsi que la question du *quand* vient, sinon prendre le relais, au moins compléter la question du *quoi*. C'est l'apport du pragmatisme américain, en particulier la théorie de l'enquête de Dewey,[18] que de prendre à sa juste mesure les situations troublées, lorsque les interactions entre un organisme et un environnement sont soumises à des distorsions, des bouleversements, bref, ne vont plus de soi, et nécessitent toute une série de réajustements. Même si le pragmatisme laisse peu de place à un concept franc d'interprétation, sauf chez Peirce, il offre un cadre précieux pour déplacer le centre de gravité du champ de l'interprétation. *Quand inter-*

16 Georg Friedrich Meier est l'un des premiers à définir le principe d'équité herméneutique qui consiste pour l'interprète à tenir pour sensées et vraies les significations données dans une proposition, un discours, un texte… jusqu'à preuve du contraire (Meier, *Essai d'un art universel de l'interprétation*). Ce principe herméneutique sera reformulé ultérieurement notamment par Davidson en principe dit de charité.

17 Ricœur, *De l'Interprétation*, 17–18.

18 Dewey, *Logique*.

prétons-nous ? Telle est la question pragmatiste que l'on peut poser à la tradition herméneutique. Nous interprétons quand nous sommes confrontés à des régimes de problématicité de sens. Or, le caractère ou non problématique du sens peut profondément varier selon les formes de vie, les contextes culturels, les situations, le stock accumulé d'expérience de sens. Ainsi un même signe, dans un contexte donné, pourra être compris immédiatement (sans nécessiter une interprétation), alors qu'il sera vécu comme problématique dans un autre contexte. D'où la nécessité de mobiliser des *interprétatiaux* pour surmonter la problématicité du sens (par exemple la contextualisation d'un mot dans une phrase, d'une trace au regard d'un ensemble de traces…).

Il reste cependant que la question du *quand* se pose moins pour des agencements de signes dans des formes de vie données qui ont d'emblée une structure problématique et qui nécessitent donc un travail interprétatif. C'est le cas par exemple des symboles, des mythes et des œuvres d'art dans la mesure où ces expressions de signes ne livrent pas d'emblée leur signification. Elles n'ont pas nécessairement, au moins pour les œuvres d'art, la structure d'équivocité des signes linguistiques au sens étroit que lui donne Ricœur, mais comportent toujours un *surcroît* de sens (qui ne renvoie pas systématiquement à un sens profond ou latent) qui appelle un travail interprétatif.

L'intérêt de la psychanalyse freudienne, et surtout la manière dont Ricœur la retisse dans son herméneutique, consiste précisément à montrer que les signes qui se forment dans la conscience n'ont pas la transparence qu'on lui accorde habituellement, qu'il y a d'emblée un autre sens à découvrir dans ce qui se donne spontanément à elle. C'est le cas par exemple du rêve dont la signification n'apparait pas immédiatement : « C'est le rêve qui, toute question d'école mise à part, atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous disons ; il y a du sens manifeste qui n'a jamais fini de renvoyer à du sens caché ; ce qui fait de tout dormeur un poète ».[19] Si Ricœur ne pose pas vraiment la question du *quand*, c'est du fait d'une conception étroite de l'interprétation dont le *quoi* renvoie à des structures de sens qui ont d'emblée un caractère problématique, dont le sens immédiat ne va pas de soi. Si en revanche on défend une conception plus élargie de l'interprétation, qui excède le symbole, sans céder cependant sur le terrain de l'interprétationnisme, la question du *quand* se pose à d'autres agencements de signes qui ne se révèlent problématiques qu'en fonction de contextes et de situations.

19 Ricœur, *De l'Interprétation*, 25.

2

Le réseau sémantique qui permet de circonscrire l'interprétation ne peut se borner au *quoi* et au *quand*. Il n'y a pas d'interprétation sans sujets interprétants (*le qui*) et sans techniques corrélatives (le *comment*). Si la question du *comment* est centrale dans l'essai sur Freud, la question du *qui* est peu explicitée, dans la mesure même où la réponse de Ricœur est implicite et semble aller de soi. Qui est le sujet interprétant par excellence dans *De l'interprétation* ? C'est le psychanalyste et plus particulièrement Freud lui-même. Nul hasard si l'on se réfère au contrat de lecture fixé dès le début de l'ouvrage : Ricœur se donne pour tâche d'analyser non la pratique psychanalytique elle-même, mais le texte de Freud comme œuvre de culture. Voilà pourquoi, dans son essai, le philosophe ne pose pas vraiment la question du *qui* : elle est en quelque sorte donnée d'avance. Celui qui interprète (le rêve, les œuvres d'arts, les symptômes, les actes manqués…) est Freud lui-même. Et c'est cette interprétation qui fait l'objet de l'analyse de Ricœur : une interprétation philosophique de l'interprétation freudienne des symboles.

Au-delà de Freud, qui sont les interprétants pris pour cible par Ricœur dans son essai ? Ce sont des professionnels de l'interprétation, qu'il s'agisse des exégètes, des philologues, des maitres du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud…), des philosophes… Ce ne sont pas n'importe quels interprétants, mais des interprétants qui disposent d'un art, d'un savoir-faire, des techniques d'interprétation dont ne disposent pas les individus ordinaires. On voit ici en quel sens le *qui* et le *comment* s'appellent réciproquement. C'est en partie par le *comment* que l'on peut déterminer le *qui*. C'est en fonction de la maitrise d'*interprétatiaux* (les techniques grammaticales, le commentaire exégétique, les techniques de dévoilement du sens caché…) que l'on reconnait *qui* interprète.

Le privilège que Ricœur accorde dans son essai aux professionnels de l'interprétation est en cohérence avec le niveau des problèmes auquel il entend se placer : épistémologique. D'une part, un problème épistémologique interne au freudisme en tant qu'il conjugue un discours mixte dont l'articulation pose problème : une énergétique et une herméneutique, un langage de la force et un langage du sens. D'autre part, un problème interne aux sciences de l'interprétation en général en tant qu'elles se divisent sur la manière de saisir les symboles : l'école du soupçon et l'école de la restauration de sens. En d'autres termes, Ricœur inscrit d'abord et avant tout la question du *qui* et la question du *comment* à l'intérieur d'un champ épistémologique propre aux sciences herméneutiques. Ce qui veut dire que le problème de l'interprétation se pose par excellence à l'échelle de l'herméneutique, à l'échelle de l'art savant d'interpréter

les signes, et plus particulièrement, les signes à double sens. Ce parti pris est tout à fait cohérent avec sa démarche d'ensemble et avec tout un pan de la tradition herméneutique elle-même.

Sauf que ce parti-pris ne va pas entièrement de soi, c'est-à-dire dans le fait d'assimiler interprétation et herméneutique, techniques interprétatives et interprétations savantes, interprétants et professionnels de l'interprétation. C'est qu'il y a des manières d'interpréter, des techniques interprétatives que nous mobilisons, certes avec un degré moindre de sophistication, dans la vie ordinaire qui méritent une attention aussi importante que celles mobilisées par les exégètes, les psychanalystes, les philologues… De même que, dans la première partie de notre propos, nous avons cherché à élargir les *régimes de problématicité du sens* au-delà des symboles (et des structures linguistiques équivoques), de même cherchons-nous désormais à élargir le statut des interprétants (*le qui*) et le statut des techniques interprétatives (*le comment*) au-delà des professionnels de l'interprétation et des techniques savantes d'interpréter.

C'est du moins la voie que nous avons prise dans *Homo interpretans* en nous livrant à une enquête sur les techniques interprétatives dans la vie ordinaire. En un sens, les *interprétatiaux* (clarification, explicitation, contextualisation, traduction, dévoilement…) mobilisés dans les sciences herméneutiques sont *dérivés* de techniques mobilisées dans la vie courante lorsque nous sommes confrontés à une problématicité du sens (clarifier le sens d'un énoncé, démasquer un faux-semblant, contextualiser une situation troublée…). Les professionnels de l'interprétation n'ont pas le monopole de l'interprétation. Réciproquement, les techniques mobilisées par les sciences herméneutiques apportent une plus-value, des techniques maitrisées, des procédures de contrôles des hypothèses, des procédés de soumission à la critique par des pairs… que l'on n'attend pas de nos interprétations ordinaires comme prérequis. En somme, l'objectif qui est le nôtre est de déplacer les conflits que Ricœur pose à une échelle épistémologique pour les replacer à l'horizon d'une dualité entre l'échelle savante d'interpréter (au niveau proprement herméneutique) et l'échelle ordinaire d'interpréter (au niveau proprement anthropologique).

Dans son essai, Ricœur donne des pistes pour articuler l'échelle épistémologique et l'échelle réflexive. La médiation de la philosophie réflexive donne une tournure plus existentielle à l'interprétation dans la mesure où elle vise à recouvrer notre acte d'exister dans toute l'épaisseur de nos œuvres. Perdu, égaré dans l'existence, le sujet ne peut se conquérir qu'au prix d'une exégèse continuelle des signes de son existence : « C'est pourquoi une philosophie réflexive doit inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les

sciences qui tentent de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme».[20] Mais ce projet, magnifique dans son ambition éthique, reste encore justement philosophique propre à l'éthos du philosophe, comme professionnel de l'interprétation, capable «d'inclure les résultats, et les méthodes, et les présuppositions» des sciences de l'interprétation. Ce projet, qui s'inscrit dans une lignée qui va de Descartes à Nabert en passant pas Spinoza, ne permet pas en revanche d'inclure nos manières plus ordinaires d'interpréter lorsque nous sommes face à une problématicité du sens. D'où l'opportunité d'élargir justement l'interprétation aux sujets ordinaires, au dévoilement ordinaire du monde. La seconde herméneutique de Ricœur, après sa rencontre de l'œuvre de Gadamer, centrée sur la *refiguration* permettra de donner une ampleur très importante aux interprétations ordinaires des lecteurs confrontés à des textes, sans que ces lecteurs soient assimilés à des professionnels comme les critiques littéraires.

3

La question du *qui* est particulièrement sensible dans le champ de la psychanalyse. C'est le présupposé initial de *De l'interprétation* qu'il faut réinterroger à la lumière de la pratique analytique elle-même, c'est-à-dire dans le dispositif de la cure. Dans un article magistral, Jean Laplanche[21] en propose une argumentation serrée. Ricœur n'est pratiquement pas cité, mais le titre de son article («La psychanalyse comme anti-herméneutique») est sans ambiguïté quand on sait la réception de l'essai sur Freud, particulièrement chez les lacaniens. Mais le propos de Laplanche est plus subtil que les vaines polémiques suscitées par les lacaniens les plus zélés. Laplanche reconnaît certes l'importance du travail d'interprétation des rêves dans l'œuvre du père de la psychanalyse. Mais cette reconnaissance ne doit pas revenir à assimiler la méthode analytique à un ensemble de codifications et de traductions stéréotypées qui viendraient se plaquer artificiellement sur les rejetons de l'inconscient. La raison principale tient, selon Laplanche, dans le fait que la structure même de l'inconscient est rebelle à toute forme de théorisation secondaire : «La méthode psychanalytique, dans son originaire, n'a pas de clés, mais des tournevis. Elle démonte les serrures, elle ne les ouvre pas. Ainsi seulement, cambrioleur par effraction, elle tente de s'approcher du trésor, terrible et dérisoire, des signifiants inconscients».[22]

---

20 Ricœur, *De l'interprétation*, 57.

21 Laplanche, «La psychanalyse comme anti-herméneutique». Dans la suite de Laplanche, on trouvera des développements très féconds dans la thèse Yi, *Herméneutique et psychanalyse*.

22 Laplanche, «La psychanalyse comme anti-herméneutique», 160.

Que l'on puisse reconnaître avec Laplanche l'hétérogénéité de l'inconscient dans sa logique pulsionnelle à l'égard d'une traduction entièrement codifiée n'empêche pas une reprise au moins partielle de la force dans la sphère du sens, au prix justement d'un travail interprétatif approprié. Freud mobilise bien dans l'*Interprétation des rêves* tout un registre de «codes» pour interpréter le contenu latent du rêve comme le complexe d'œdipe. Le psychanalyste dispose donc bien de «clés» lorsqu'il cherche à entrer par effraction dans le psychisme d'un autre. Il est entendu que Freud construit cette codification à partir de l'expérience analytique elle-même, c'est-à-dire sur la base d'un travail d'interprétation déjà opéré par l'analysant lui-même. Toutefois, pour reprendre l'un des «cas» fameux de la clinique freudienne, ce n'est pas le «petit Hans» qui élabore lui-même «la théorie sexuelle infantile». Freud opère bien une théorisation secondaire ou une retraduction de la traduction originaire que l'analysant opère en amont sur lui-même.

Par contraste avec sa résistance à l'assimilation de la méthode psychanalytique à une herméneutique, l'argumentation percutante de Laplanche, dans sa relecture de Freud, consiste à dire, avec une accentuation quasi-heideggérienne, que le seul véritable herméneute est l'analysant lui-même (comme *Dasein*) et non l'analyste. On voit ici en quoi Laplanche déplace la question du *qui*. Si l'on prend en compte l'expérience de la cure, et non comme Ricœur l'œuvre textuelle de Freud, le travail interprétatif est d'abord et avant tout réalisé par l'analysant lui-même. Or, l'analysant ne dispose pas, sauf lorsqu'il est analyste lui-même, des «clés» ou des «tournevis», des techniques savantes pour surmonter la problématicité du sens de ses rêves, de ses actes, de ses paroles qui apparaissent au prime abord étranges, obscures ou équivoques. Le rêveur, fût-il poète, est comme étranger à lui-même. C'est le dispositif de la cure (à travers l'opération fondamentale du *transfert*) qui doit aider le patient à retrouver les significations véritables qui se dissimulent derrière les rejetons de l'inconscient, bref à accéder aux scènes primitives du sens. Toutefois, l'expérience du transfert n'implique pas que l'analyste lui-même se substitue au travail interprétatif de l'analysant.

La reconnaissance de la condition originaire de l'interprétation dans l'analysant revient-elle pour autant à dénier l'appartenance du discours psychanalytique aux sciences herméneutiques, comme le revendique Laplanche ? Notre plaidoyer consisterait plutôt à affirmer une double reconnaissance du sujet interprétant (le *qui*) : l'analyste et l'analysant. Le problème est alors de savoir si les opérations interprétatives que la méthode analytique met en exergue, à l'échelle savante, peuvent vraiment s'assimiler à un procédé équivalent à la pratique exégétique. Le problème, en d'autres termes, est de savoir si l'on peut assimiler les productions de l'inconscient, lorsqu'elles parviennent à passer dans du sens, à un quasi-texte, fût-il systématiquement déformé. Reconnaissons déjà qu'il y a

toute une gamme de pulsions d'origine inconsciente qui ne se traduisent pas en «représentations», qui ne parviennent pas à se traduire dans la sphère du langage, même de manière déguisée. C'est le cas de «l'angoisse sans objet», des symptômes et des somatisations qui laissent le sujet littéralement sans voix, sans possibilité même d'opérer une traduction originaire ou de se livrer à la méthode des associations libres. Nous avons bien affaire dans ce cas à une énergétique pure, à un investissement pulsionnel irréductible à toute reprise dans l'ordre du discours.

Ce qui résiste le plus à l'assimilation des rejetons de l'inconscient à un texte, fût-il obscur ou déformé, est le caractère indexical de la cure. Celle-ci se joue ici et maintenant dans l'oralité ostentatoire de la plainte, dans l'expression de symptômes, dans la restitution en situation de bribes de récit (comme les restes diurnes), dans des fragments de discours qui ne sont pas des textes. La cure s'invente dans l'événement de l'interaction vivante de l'analyste et de l'analysant, avant toute forme d'autonomisation et de fixation de la parole en écriture.

Le modèle du texte semble en revanche plus pertinent lorsque la psychanalyse freudienne, en dehors de la pratique de la cure, s'emploie à déchiffrer non seulement des mythes fondateurs et des grands textes de notre culture[23] mais aussi des quasi-textes et des «expressions durablement fixées» comme les œuvres d'art.[24] Le psychanalyste se fait alors exégète de notre culture, de ses symptômes[25] et de ses illusions.[26] Ainsi, toutes les expressions vitales d'un peuple, d'une culture ou d'une civilisation peuvent être déchiffrées comme un livre ouvert sur le bureau du psychanalyste. Encore s'agit-il d'un livre sans auteur individualisé, un texte dont les forces véritablement agissantes (Eros, Thanatos…) se dissimulent sous les mythes, les totems et les tabous de la civilisation. La psychanalyse se meut alors en une vaste interprétation de la culture dont elle reconstruit l'intrigue comme une lutte de titans, dont elle traque les malaises, les pulsions de mort et les principes sacrificiels. On peut alors à bon droit faire de la psychanalyse, comme le propose Ricœur, une «herméneutique spéciale», avec ses méthodes d'interprétations propres et ses codages particuliers.

La configuration est en revanche différente lorsque la psychanalyse demeure restreinte à la cure analytique : ni l'analysant, ni l'analyste n'ont affaire à des «expressions durablement fixées» assimilables à un quasi-texte. Le texte, s'il en

23 Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*; Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen.*

24 Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci.*

25 Freud, *Malaise dans la civilisation.*

26 Freud, *L'avenir d'une illusion.*

est, est à construire dans l'interaction de la cure, par la méthode des associations libres, encore que la fixation du dire en dit, le passage du discours oral au discours écrit ne soit nullement l'objectif thérapeutique de l'espace analytique. L'herméneutique de provenance textuelle ou exégétique, pour cette raison, semble inadaptée à interpréter les grammaires déformées du sens qui se donnent dans la pratique de la cure. Ainsi rejoint-on, sur ce point, l'objection que Laplanche formule contre Ricœur.

En revanche, cette restriction n'enlève rien au fait qu'une autre intelligence herméneutique est pleinement requise pour interpréter les signes et les symptômes qui émergent de l'interaction analytique, à la fois du côté de la traduction originaire de l'analysant et du côté de la retraduction qu'opère l'analyste lui-même en mobilisant toute une palette de codage. C'est cette retraduction qui apparente, sur certains aspects, le travail de l'analyste au travail de l'herméneutique médicale. Certes, le psychanalyste (qui peut être aussi médecin comme l'était Freud lui-même) rapporte des signes et des symptômes à une histoire pour poser son diagnostic (généalogie de la cure, évolution des symptômes, histoire de vie du patient), et peut se prononcer sous certaines réserves sur l'avenir du patient comme pronostic (malgré le caractère interminable de la cure…).

Il y a cependant une dimension indexicale dans le jugement médical et dans la pratique analytique, une composante événementielle dans le fait pour le médecin ou pour l'analyste d'interpréter, dans le moment opportun, des *semeia* par nature fragiles et évanescents. Une autre herméneutique, autre que celle qui interprète des signes durablement fixés, est nécessaire pour saisir la dimension processuelle et interactive des signes et des symptômes qui se donnent à voir et à entendre dans l'événement de la cure. A ce titre, on peut dire que la psychanalyse est triplement herméneutique. D'une part, en tant qu'elle reconnaît l'activité de traduction originaire de l'analysant. D'autre part, en tant qu'elle reconnaît l'activité de retraduction de l'analyste dans la dimension indexicale de la cure, retraduction irréductible au modèle du texte. Enfin, en tant qu'elle reconnaît la capacité d'interpréter des œuvres de culture durablement fixées, de fait assimilable à un quasi-texte.

On mesure mieux en quoi la question du *quand* (et celle corrélative celle du *où*) affecte directement le statut du *qui*, du *quoi* et du *comment* de l'interprétation, en quoi un cadre pragmatiste permet de repenser la tradition herméneutique, en quoi la prise en compte de déictiques contribue à distinguer des pratiques interprétatives différentes. On ne peut faire le reproche à Ricœur de se focaliser, dans son essai sur Freud, sur les techniques savantes d'interpréter (le *comment*), sur les professionnels de l'interprétation (le *qui*), sur les symboles (*le quoi*) parce que le contrat de lecture qu'il s'est fixé dès l'amorce de son ouvrage est clairement affiché : analyser le discours freudien comme œuvre de culture.

Toutefois, si l'on change pragmatiquement de contexte, de déictiques (le *quand* et le *où*), si l'on prend notoirement en compte la pratique de la cure, il faut élargir le *qui* aux analysants eux-mêmes, aux techniques ordinaires d'interprétation (le *comment*). C'est ce même mouvement d'élargissement qui nous a conduit à prendre en considération les régimes de problématicité du sens au-delà des structures de signes équivoques et à proposer *in fine* un concept plus large d'interprétation, sans céder cependant sur le terrain de l'interprétationnisme.

Bibliographie

Abel, Günter (2011): *Langage, signes et interpretation*. Lukas Sosoe (Trans.). Paris: Vrin.

Aristote (2007): *Catégories de l'interprétation* (*Organon 1 et 2*). Gérard Deledalle (Trans.). Paris: Vrin.

Cassirer, Ernst (1972): *La philosophie des formes symboliques*, Volumes I–III. Ole Hansen and Jean Lacoste (Trans.). Paris: Minuit.

Danto, Arthur (2019): *La transfiguration du banal. Une philosophie de l'art*. Claude Hary-Schaeffer (Trans.). Paris: Points.

Davidson, Donald (1998): *Enquête sur la vérité et l'interprétation*. Pascal Engel (Trans.). Paris: Jacqueline Chambon.

Dewey, John (1993): *Logique: Théorie de l'enquête*. 2nd ed. Gérard Deledalle (Trans.). Paris: PUF.

Freud, Sigmund (1987): *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Janine Altounian (Trans.). Paris: Gallimard.

Freud, Sigmund (1992): *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*. Paule Arbex (Trans.). Paris: Folio.

Freud, Sigmund (1993): *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Cornélius Heim (Trans.). Paris: Gallimard.

Freud, Sigmund (2010): *Malaise dans la civilisation*. Bernard Lortholary (Trans.). Paris: Points.

Freud, Sigmund (2011): *L'avenir d'une illusion*. Bernard Lortholary (Trans.). Paris: Points.

Laplanche, Jean (1997): *Herméneutique: Textes, sciences*. Paris: PUF.

Meier, Georg Friedrich (2018): *Essai d'un art universel de l'interprétation*. Christian Berner (Ed. and Trans.). Lille: Septentrion.

Michel, Johann (2017): *Homo interpretans*. Paris: Hermann.

Peirce, Charles Sanders (1978): *Écrits sur le signe*. Gérard Deledalle (Trans.). Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (1975): *La métaphore vive*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (1998): *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (2009): *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Points-Essais.

Yi, Mi-Kyung (2000): *Herméneutique et psychanalyse, si proches … si étrangères*. Paris: PUF.