

A PROPOS DE L'INTERPRETATION

Ronald Commers

Ma contribution trouve son origine dans la crise de l'interprétation caractérisant la philosophie. Dans son ouvrage *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Wolfgang Stegmüller a parlé d'une situation hasardeuse, conséquence d'une évolution qu'il considéra comme fatale. Cela reviendrait à dire que la philosophie du 20ème siècle traversa une phase ultime pour aboutir à une aliénation totale. La communication philosophique entre philosophes individuels appartenant à des origines diverses ne serait plus possible. La perte de la communication philosophique individuels appartenant à des origines diverses ne serait plus possible. La perte de la communication philosophique entre les écoles et même les disciplines en résulta. D'après Stegmüller, dans cette phase ultime, même les intentions cachées derrière le labeur philosophique ne pouvaient être révélées d'une école à l'autre. De cette manière, même le mot philosophie aurait perdu toute signification. Il n'engloberait plus rien de commun.

Nous pensons que nous sommes tous touchés par une rupture dans la communication. Si la situation soit aussi hasardeuse que Stegmüller semblait l'avancer, reste encore un doute. Cependant, qui pourra nier qu'il n'y a pas ou peu de dialogue entre l'heideggerien et disons, un philosophe dans la lignée de John Searle. Nulle intention commune, chose remarquable étant donné que l'heideggerien descend d'une philosophie 'intentionaliste' (Brentano et Husserl) en ce qui concerne les conceptions philosophiques, et que John Searle est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Intentionality*. Ceci est significatif, malgré l'indéniable ironie de cette remarque. Or, l'affaire paraît encore plus divertissante et significative lorsque nous tenons compte des problèmes relatifs à la compréhension des textes philosophiques qui ne doivent pas être sous-estimés. L'interprétation du texte philosophique s'est développée pour devenir un terrain problématique étendu engendrant une philosophie de l'interprétation.

La situation est telle que nous nous trouvons devant une

rupture dans la communication philosophique, soulevée par Stegmüller, ainsi que devant la problématique de l'interprétation qui y est liée. Elles se stimuleront mutuellement. C'est pour cette raison que nous avons cru bien faire en soulevant le problème de l'interprétation, et de le faire dans le cadre d'un intérêt historique évident, à propos de la philosophie: comment pouvons-nous saisir les textes de l'histoire de la philosophie? Et d'ailleurs, ceci n'a-t-il pas une importance de poids dans la problématique de l'interprétation elle-même?

En se basant sur la philosophie de Nietzsche et de Martin Heidegger, cette réponse se trouve confirmée. L'un et l'autre estimèrent que l'ensemble de l'histoire de la philosophie représentait une errance, et c'est cette vision précisément qui joua un rôle dans leurs interprétations personnelles des textes philosophiques. Mêmes si nous pouvons considérer comme pauvre la vision de Nietzsche à propos de Jeremy Bentham (cf. *Zur Genealogie der Moral*), comme je serais prêt à le faire, et fantastique celle de Heidegger à propos de Parménides (cf. *Einleitung in der Metaphysik*), c'est tout de même ainsi que le conflit des interprétations a été amorcé et l'enjeu n'est pas mince: qui est le philosophe nihiliste? Nietzsche et Heidegger dans ce cas ou Bentham et la philosophie toute entière succédant aux fragments de Parménides?

La particularité réside cependant dans l'apparence de lignes convergentes dans la littérature récente concernant l'interprétation des textes philosophiques, ce qui en opposition à la vision pessimiste de Stegmüller des années 60, peuvent peut-être mener à une représentation des choses plus optimiste. En se basant sur les publications des philosophes analytiques tels que Quentin Skinner d'une part et Richard Rorty d'autre part, nous avons l'impression que les choses prennent une tournure connue de Gadamer, bien que les divergences restent importantes. Mais, de manière plus générale, une conclusion prudente existe: l'établissement de convergences remarquables au niveau du débat d'interprétation. Quel que soit l'historique, l'interprète qui ne se défend pas de l'herméneutique heideggerienne considérée par Gadamer comme ligne de conduite sans pour autant devenir réellement méthodique, reconnaîtra que les considérations philosophiques du langage sont d'une importance primordiale. Et, curieusement, l'interprète qui suit les devises méthodiques de Quentin Skinner s'obligera de mettre l'accent sur l'importance des considérations philosophiques du langage.

Avant de stipuler de quelle manière ceci reste lié à la philosophie de l'histoire et ainsi à la manière de concevoir la philosophie en tant que telle, j'aimerais clarifier cette question

en me basant sur les deux auteurs que je confronte. J'aimerais remercier deux de mes professeurs, le professeur dr. em. Leo Apostel et le prof. dr. Rudolf Boehm de l'attention quelque peu irritée qu'ils ont témoignée à l'égard de la façon dont je présentais la problématique de l'interprétation dans le cadre d'une critique sur l'enseignement de la philosophie. Je tiens à remercier également les étudiants en philosophie de la V.U.B. pour le sérieux avec lequel ils m'ont aidé grâce à leurs réflexions sur les disputes d'interprétations.

En 1978, Quentin Skinner (Cambridge, Christ's College, political science) publia son ouvrage *The Foundations of Modern Political Thought* (CUP) en deux parties. La première partie traite la pensée politique de la Renaissance; la seconde la Réforme. L'auteur espérait donner une nouvelle approche de la formation de la pensée politique moderne. L'approche de Skinner avait déjà été soutenue méthodologiquement. Citons son article 'Meaning and Understanding in the History of Ideas' (*History and Theory*, 8 (1969), 3-53) entièrement consacré à la question de la méthode. Il est lié à son travail antérieur concernant les développements philosophiques du langage suite au travail du L. Wittgenstein (le thème: 'Language games') et surtout du travail postérieur de John Austin, *How to do things with words*, 1955 et à son oeuvre précédente. A partir de 1978, Skinner s'est principalement occupé du problème de l'interprétation du texte traitant la philosophie politique et de la problématique de la pensée moderniste par rapport à la question d'une éventuelle histoire des idées. C'est ainsi qu'il collabora au recueil *Ideas in context* dont il était le co-éditeur avec Richard Rorty et J. Schneewind. Qu'il se soit intéressé aux développements continents dans la philosophie de la modernité ressort de la publication du recueil qu'il a réalisée et pourvue d'une longue introduction, *The Return of the Grand Theory*.

Dans l'article mentionné ci-dessus ainsi que dans l'introduction à son ouvrage sur la pensée politique moderne, Skinner s'est distancié d'une grande partie de l'histoire des idées classique. Une évolution dans cette attitude réservée est visible entre 1969 et 1978, étant donné que dans la période qui suit prédominera l'influence d'un des auteurs contemporains les plus authentiques dans le domaine de la philosophie politique moderne, il s'agit de l'américain J. Pocock (cf. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, un ouvrage esquissant brillamment la naissance d'une pensée politique moderne en Angleterre, pensée partagée par Hobbes; mais surtout son magnifique magnum opus *The Machiavellian Moment* concernant la 'tradition atlantique' dans la pensée politique moderne, un ouvrage esquissant un

grand développement dans le 'vocabulaire' politique et dans lequel se trouve donc explicitement une forme d'histoire de la pensée dans un sens évolutif). Alors que dans les années 60, Skinner se manifeste avec prudence à propos de l'histoire des idées évolutive, en 78, il se situera totalement dans la lignée de Pocock, comme nous pouvons le constater dans sa remarque de la p. XI dans la Préface de son ouvrage de 1978:

I regard it as no less essential to consider the intellectual context in which the major text were conceived - the context of earlier writings and inherited assumptions about political society, and of more ephemeral contemporary contributions to social and political thought. For it is evident that the nature and limits of the normative vocabulary available at any given time will also help to determine the ways in which particular questions come to be singled out and discussed.

Il est évidemment question ici d'une méthode basée sur la disparition du 'sujet'. Ni l'auteur, ni même ses intentions ne se trouvent à l'avant-plan (comme cela était le cas dans l'article de Skinner de 1969), bien le fonctionnement profond et subtil du 'vocabularia'. C'est du Pocock, l'auteur qui a été capable d'éclaircir la pensée politique de Hobbes d'une manière jamais vue que Skinner prêta la méthode du vocabularia. Ce n'est pas cette pensée-là de Hobbes qui forma le point essentiel, mais bien les représentations de l'époque et la langue dans laquelle elles pouvaient être formulées. Nous remarquons le déplacement que j'ai signalé ci-dessus, déplacement qui signifie 'la disparition du sujet', car, dans cette méthode pocockienne, ce n'est plus ni le texte de l'auteur, ni les intentions particulières et très personnelles de cet auteur qui sont importants. Ce que dit l'auteur, et je peux y ajouter: ce que fait l'auteur lorsqu'il dit ce qu'il dit, est le développement d'un 'vocabularium' vivant qui permet de signifier et de donner un sens. Il est clair que ceci représente une rupture avec les formes antérieures de l'histoire intellectuelle et avec les procédés classiques de l'histoire des idées.

Il ne s'agira pas de conflits - je veux dire par là de conflits d'idées - entre auteurs en tant que sujets humains avec leurs propres conceptions personnelles, mais de conflits entre 'vocabularia'. Dans son ouvrage *The Machiavellian Moment*, Pocock a donné une démonstration convaincante de cette prise de position, car il y souscrit l'opposition et le combat entre diverses terminologies politiques, c.à.d. les terminologies 'Court' et 'Country'. Les intentions conscientes d'un auteur qui écrit et publie

un ouvrage tendent à disparaître. Si elles ne le sont pas entièrement, elles sont en tous les cas diminuées par l'importance accordée au développement profond ininterrompu et sommeillant dans un vocabulaire possédant une puissance super-subjective. Nous pouvons le constater: un auteur (p.ex. Thomas Hobbes) est l'instrument d'un vocabulaire actif. Il m'est arrivé d'avoir fait la comparaison avec les 'selfish gene' de Dworkin, puisque dans ce cas également) c.à.d. dans le travail sociobiologique dans un sens large), on suppose que ce ne sont pas tant les individus et leurs caractères particuliers et personnels qui sont importants, mais bien l'activité sous-terreine et sommeillante des gènes occupés uniquement à leur défense, leur survie et leur multiplication, à travers les générations d'individus. Un vocabulaire historique actif "utilise" ainsi un auteur individuel. Dans *The Ancient Constitution and the Feudal Law* Pocock fit déjà appel à cette méthode et il put ainsi esquisser la naissance d'une conscience historique véritable dans et à travers le conflit des vocabulaires politiques et juridiques-administratifs (cf. ici le vocabulaire du 'common law' par rapport au vocabulaire du 'statue law', ou l'ancienne conception constitutionnelle anglo-saxonne en opposition à une conception dite 'norman conquest' plus récente).

Dans son livre *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedsfilosofische opvattingen* (1984) F.R. Ankersmit n'a pas eu tort de rechercher une comparaison avec les conceptions de Michel Foucault dans lesquelles on retrouve également la 'disparition du sujet' avec ses intentions conscientes (cf. *Les Mots et les Choses, Surveiller et Punir*, e.a.). Cependant, il sera tout autant possible de relier l'ouvrage de Pocock et celui de Foucault au vaste travail de R. Kosseleck (cf. *Begriffsgeschichte und Semantik*) et à l'ouvrage de Niklas Luhmann (le double volume *Gesellschaftsstruktur und Semantik*). Toujours, 'le texte' devra se chercher derrière le texte, le primat du texte particulier est inexistant (p.ex. le *Leviathan* de Hobbes). Le texte exprime toujours autre chose, en fait plus que ce que l'auteur présente et prétend révéler.

Nous pouvons donc ici constater l'apparition d'un thème observé également dans le cadre d'une herméneutique influencée par la phénoménologie: c.à.d. la 'textualité' d'un texte. Ceci - une expression quelque peu cryptique - signifie très certainement que le texte possède une signification externe et extérieure aux intentions de l'auteur éventuellement formulées, en dehors de la perception personnelle de l'auteur. Dans la tradition herméneutique liée à l'oeuvre de Heidegger ce sont des hommes tels que Paul Ricoeur (cf. *Temps et Récit* ((trois volumes), *Le Conflit des*

interprétations, e.a.) et Jacques Derrida (e.a. sa *Grammatologie*) qui ont placé ce thème de la textualité dans un cadre interprétatif plus large: d'une part la 'Fundamental-ontologie', la 'Da-seinsanalyse' et le thème de 'Seinsvergessenheit' de Heidegger, et la psychanalyse de Sigmund Freud d'autre part.

Malgré cette ligne de convergence ne perdons pas de vue qu'il existe des différences. En effet, l'orientation analytique ne présente nullement ce cadre spéculatif et interprétatif large. Afin de mieux comprendre, je me permets de rappeler les positions de Skinner. Au départ, il a été influencé par la pensée des historiens anglais, Robin George Collingwood (cf. *The Idea of History*) et Michael Oakeshott, ce qui l'amena e.a. à la localisation stricte et extrêmement limitée de son article 'Meaning and Understanding...' de 1969. L'ouvrage de 1978 est comme nous l'avons dit dans l'esprit de Pocock et présente une définition de la méthode plus large et surtout plus souple. En 1969, Skinner précisa ses objections, alors que dans la Préface de son ouvrage de 1978 il expliqua le pourquoi de ses positions positives. Il existe néanmoins une relation entre les deux. Dans l'ouvrage de 1978, Skinner tente de récomposer la philosophie politique entre le 13ème et le 16ème-17ème siècle. Pour lui, il s'agit de la pensée politique qui accompagna la naissance de l'Etat moderne. Cette pensée politique se trouvait dans un processus avec un point de départ et une finalité. Un bond en avant se fit à l'intérieur de ce processus. Au 13ème siècle, l'accent est mis sur l'idée d'un souverain personnel et sur les qualités et capacités de celui-ci. Plus tard, l'accent sera mis sur l'idée d'un ordre constitutionnel individuel et légal. Pour Skinner, il s'agit d'un concept (l'état) formé par l'histoire. Il ne s'agit pas des auteurs a ou b qui auraient proclamé x ou y. Bref, il s'agit de la création d'un tout nouveau vocabulaire formé petit à petit et qui remplacera un ancien vocabulaire d'usage à cette époque. Ce n'est pas le texte politique du grand penseur qui est important, bien le texte politique (quel que soit le texte politique) *en tant que résultat d'un changement de vocabulaire*. Lorsque, à ce propos, je référerai à l'ouvrage de Niklas Luhmann, je le ferai comme ceci: il s'agit du changement de la sémantique (le système de signification). Dans son ouvrage *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (et ailleurs), Luhmann a analysé les déplacements de concepts sur le plan éthique. Ainsi l'accent sera également mis sur les agglomérats des ouvrages bien plus que sur les grands auteurs.

Dans son article de 1969, Skinner précisa quelles étaient les approches du texte à ne pas prendre au sérieux. Ceci forme en quelque sorte la base négative de la devise méthodique de 1978. Il accentua pourtant plus tard ce qui suit. L'interprète recher-

che le contexte intellectuel des textes, étant donné que celui-ci mène à une meilleure compréhension du texte en tant que texte. Uniquement le contexte reconstruit permettra la compréhension du texte en tant que texte (non pas en tant que texte du grand auteur, avec ses particularités, sa psychologie, ses génialités). Le contexte intellectuel du texte n'est rien de plus ou de moins que le 'texte' derrière le texte: l'assemblage des textes controversés, des pamphlets, des dissertations, des manifestes etc. formant ensemble le vocabularium (et les vocabularia) de cette période.

En ce qui concerne l'interprétation du texte philosophique, nous pourrions donc d'une manière générale, dire ceci: le texte philosophique, sujet d'interprétation, doit être situé dans un champ de textes et ces textes 'environnants' font office de vecteurs dont la résultante est le texte à analyser. *Ce champ existe et peut être reconstitué.* Par ailleurs, c'est précisément ceci qui permet la compréhension du texte (se joignant à Skinner, on aurait tendance à dire *qu'uniquement* ceci permet cette compréhension). La devise méthodique contient une exclusivité moins agréable, comme nous pouvons le constater. A nos yeux, le texte n'aura de signification qu'à l'intérieur du champ fermé et originel, notamment lorsqu'il est reconstitué en tant que résultante dans un champ conceptuel en mouvement.

De cette façon l'interprète sera confronté à une exclusivité trop pesante. J'y reviendrai bientôt. En 1969, Skinner avait rejeté les orthodoxies interprétatives suivantes qu'il avait peut-être même présentées d'une manière trop caricaturale.

Primo: la signification (meaning) et la compréhension (understanding) résultent d'une exégèse précise du texte de l'auteur, placée dans un isolement total; la signification d'un texte peut être comprise à partir d'une analyse précise du texte et du texte seulement.

Secundo: la signification et la compréhension d'un texte résultent de la situation de ses idées historiques, c.à.d. de cette situation à l'intérieur d'un vaste développement d'idées.

Tertio: la signification et la compréhension d'un texte résultent de la connaissance et de l'analyse du contexte social et économique; ce contexte socio-économique permettrait de démasquer l'expression culturelle du texte lui-même. Abstraction faite du fait que la devise méthodique de Skinner peut être considérée comme une forme un peu particulière de cette orthodoxie, il est néanmoins remarquable qu'il n'établira jamais le lien entre ce contextualisme socio-économique et le contextualisme littéraire.

Donner au texte une situation centrale, lui accorder la valeur

de texte classique et le considérer comme l'expression d'idées éternelles nous place, d'après Skinner, en danger permanent. C.à.d.: nous attendons d'un texte qu'il nous dise ce que nous supposons qu'il dise. La méthode de Skinner porte évidemment l'empreinte d'une tendance objectiviste. Nous pouvons découvrir quelle a été l'activité du texte dans un champ littéraire (un conflit entre vocabulaires). Il nous reproche d'avoir, dans le première orthodoxie, appliqué notre paradigme, alors qu'il était inapplicable aux textes utilisés ainsi qu'à leurs contextes littéraires. Bref, il vise une 'incommensurability' spécifique.

Skinner a formellement référé à *An Essay on Metaphysics* (1940), essai de R.G. Collingwood, dans lequel celui-ci défend le fait que la pensée, de peu importe quelle période, est organisée d'après des constructions propres aux présuppositions caractéristiques et absolues de cette période. Sans aucune mauvaise foi, nous pouvons dans ce cas parler d'une 'historiosophie' spécifique qui proclame l'originalité incomparable des textes dans leur période et dans le champ des publications de cette période. Skinner partage cette 'historiosophie' avec Collingwood et Kuhn. D'ailleurs, ceci implique que l'interprétation peut et doit être une question historique pure.

Ce qui représente le fondement analytique-philosophique de Skinner se reconstruit aisément. Il suffit de se remémorer les paroles de Ludwig Wittgenstein (Skinner les stipule spécifiquement):

43. Mann kann für eine grosse Klasse von Fällen der Benützung des Wortes "Bedeutung" - wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung - dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. Und die Bedeutung eines Namens erklärt man manchmal dadurch dass man auf seiner Träger zeigt. (Philosophische Untersuchungen, art. 43).

Nous ne pouvons étudier les idées qu'en observant la nature de toutes les circonstances et activités (appelons cela 'les jeux de langage') dans lesquelles ces idées pourraient apparaître. La signification d'un mot se trouve dans l'utilisation de ce mot et cette utilisation nous mène au contexte pragmatique, c.à.d. au porteur de l'utilisation et au contexte dans lequel cela arrive.

Nous sommes très certainement confrontés à une différenciation significative. La distinction entre 'meaning' et 'use', entre la circonstance dans laquelle les mots apparaissent (phrases) et leur emploi par un acteur spécifique dans une situation donnée. Ici, nous sommes confrontés à l'intention spécifique de tenir un

propos spécifique. Ici joue la différence entre 'intention to do' et 'intention in doing', entre 'statements' et 'sentences' et intervient la critique de Strawson sur Russell dans son article de 1950 dans *Mind*, 'On Referring' (vol. 52, 320-344).

Dans la seconde orthodoxie également, notamment celle de la compréhension grâce à la révélation de l'origine socio-économique, une 'philosophie de l'intention' de style analytique intervient. D'après Skinner, se confrontent: (a) la connaissance des antécédants d'une action linguistique (Austin, Searle) et (b) la connaissance de l'action linguistique en elle-même. Dans cette deuxième orthodoxie de l'interprétation, une confusion entre les causes et les actes apparaîtra. 'Meaning' réfère à l'intention d'écrire un texte ('intention to do'); 'understanding' réfère aux données importantes lors de l'exécution d'un tel acte, données ne comportant aucun caractère causal.

Quoi qu'il en soit, quelques objections peuvent être signalées. Ci-dessus, je déplorai le caractère exclusif de la devise méthodique de Skinner. Dans ce que j'ai expliqué, j'ai pu remarquer que Skinner se débattait avec un historicisme criticable, notamment la reconstruction pure du contexte, ou la scission parfaite entre 'meaning' et 'understanding'. Il est évident que nous nous trouvons devant un paradoxe particulier. Par ailleurs, la conception de la méthode de Skinner devrait en première instance être appliquée à son texte. La signification doit être déduite de la reconstruction du champ des textes. Ou: pour pouvoir comprendre ses textes, nous devons tout d'abord 'ne pas lire', ou ne pas essayer de les comprendre à partir de ce qu'il y est écrit. C'est ainsi que nous arrivons au noyau du problème de l'exclusivité: qu'allons-nous considérer comme le contexte de l'oeuvre de Skinner? Cette question n'est certainement pas une 'open question'. Si déjà cela était le cas pour le texte contemporain, quelle importance cela prendrait-il pour les textes qui nous sont encore plus étrangers. Bref, lorsque la méthode est utilisée dans un sens autre que correctif, elle confronte à mon avis au problème insurmontable des lacunes dans la reconstruction du contexte littéraire. Nous avons déjà remarqué que la détermination littéraire du contexte doit également reposer sur une périodisation et cette périodisation repose sur une vision historique. Nous pourrions remarquer que ceci nous place directement dans une situation narrative: quelle période différencions nous? La réponse à cette question dépend de la vision sur l'histoire et l'on ne pourra accéder à cette vision qu'après avoir pris connaissance des textes. Les considérations sur le temps et le lieu ainsi que les considérations sur les contextes socio-économiques et politiques-administratifs joueront généralement un rôle. Il

subsiste un autre problème. Comment l'interprète peut-il être persuadé que seuls les contextes littéraires ont joué un rôle. Dans quelle mesure faut-il tenir compte des contextes oraux? De toute façon le rejet de la possibilité des thèmes universels me semble trop catégorique. Précisons à l'aide d'un exemple pris dans son article de 1969. Le contexte de la *République* de Plato aura probablement été bien différent du nôtre. Cependant, nous connaissons les plaidoyers de Trasumachos et de Glaukoon. Quels autres propos échangèrent ces gens imaginaires que ceux traitant de l'organisation sociale et des principes organisateurs de telle organisation. Ces derniers mots (organisation, etc.) m'appartiennent, ils sont de 'mon temps', et émergent d'un 'contexte'. Mais je suppose, à moins que le texte de Plato ne soit devenu totalement hermétique pour moi, que là où des êtres humains vivent ensemble dans des situations d'urgence, caractérisées par la pénurie, une déviation économique (donc une division du travail), apparaîtront des discussions semblables (pas nécessairement similaires). Il me semble qu'à ce niveau-là, il existe une relation entre mon scepticisme à l'égard du rejet fondamental des thèmes universels de Skinner et sa conception du contextualisme quelque peu caricaturale (sociale et économique), cette relation réfère à mon avis à une histoire de la philosophie restée implicite, quoique Skinner ait quand même référé à Collingwood et Oakeshott. Nous nous souviendrons de E. Carr, *What is History?*, en total désaccord avec les positions de Oakeshott, qui termina ses considérations par une allusion à ces célèbres mots: "and still she moves!". Il voulait dire par là que les généralisations historiques restaient possibles. Et même si cela suppose des 'narratifs' - un narratif n'étant pas l'autre - on est obligé de se demander comment des thèmes surgissent dans des contextes socio-économiques particuliers, thèmes qui ont un contenu identique bien qu'apparaissant dans un temps historique particulier. Je peux lire *Gilgamesj* (mais difficilement reconstruire le contexte littéraire) et je peux comprendre la fureur des habitants de Uruk. Je peux 'manipuler' *Gilgamesj* et en faire mon 'premier texte', tout comme il a été un des premiers textes. Ma narration me contraindra et supprimera l'arbitraire, car c'est précisément pour cette raison que je ne pourrai tout raconter à mes auditeurs. Et, lorsque 'mon' *Gilgamesj* sera devenu le *Leviathan* de Thomas Hobbes je pourrai, dans le cadre du travail superbe de Pocock et des contributions magnifiques de Skinner à l'Hobbes-Forschung, parfaire ma narration, ce qui me contraindra encore davantage. Un narratif n'est pas un arbitraire. Il aboutit à une justification des contextes, tels que j'aimerais les voir. (cf. pour une argumentation similaire concernant la défense

de l'oeuvre philosophique et scientifique de Marx et de Bentham, je réfère à mon livre *De overbodigheid en de noodzakelijkheid van de moraal*, 1982).

Dans ce qui précède, j'ai dit que d'une certaine façon, c.à.d. en tenant compte de l'intérêt pour le langage et comme nous l'avons vu pour la textualité, de convergences surgissent entre des écoles d'interprétation visiblement différentes. A ce moment-là, j'ai déjà rappelé le nom de Gadamer. Je peux certes renvoyer à l'ouvrage de Paul Ricoeur. Dans son ouvrage *Wahrheit und Methode*, Hans Georg Gadamer a posé le problème de l'interprétation d'une manière très générale. Ceci a le désavantage de nous limiter à des principes de base d'interprétation restant partiellement obscurs et à une anthropologie philosophique et une histoire de la philosophie plutôt fantomatique. Et c'est cela justement qui lie des auteurs tels que Gadamer, Ricoeur et Rorty.

Le lecteur de *Wahrheit und Methode* est confronté à une critique sur la pensée de 'l'Aufklärung'. Gadamer part du principe qu'une telle chose existe de façon monolithique. 'L'Aufklärung' est la critique des préjugés. La pensée de 'l'Aufklärung' annonce la libération et s'arracha des chaînes de la pensée étriquée. Gadamer a critiqué ceci et parle du préjugé de 'l'Aufklärung'. Il entend par là: la conception supposant que la pensée pourrait être débarrassée radicalement des préjugés. Il a critiqué la réaction romantique à propos de 'l'Aufklärung' d'une façon remarquablement analogue. En effet, dans cette pensée romantique (une autre représentation fixe) il ne s'agit pas du rejet du passé (cf. 'Aufklärung') à cause de ses limites, mais de la reconstruction précise du passé afin de pouvoir le comprendre de l'intérieur. Pour Gadamer, l'idée d'une reconstruction précise du passé contenait un mal, un mal incapable d'affronter le mal de la critique des préjugés de la philosophie de 'l'Aufklärung'. Là où 'l'Aufklärung' (dans la version de Gadamer évidemment) tenta de démontrer l'obscurité de la pensée qui la précéda afin d'apporter la lumière d'une façon critique, l'historisme romantique grâce à la compréhension de contextes particuliers du texte, essaye d'apporter quelque lumière là où tout semblait être obscur.

L'historisme romantique montre avec déférence et humilité la valeur très spécifique d'un texte, d'un auteur ou d'un courant. Chaque moment de l'histoire a sa vérité et celle-ci ressort de la reconstruction précise. Gadamer suppose que l'historisme (cf. William Dilthey, et bien sûr R. Collingwood) se morcellait alors en ce qu'il appela le préjugé particulier de 'l'Aufklärung': celui de

la séparation entre la lumière et l'obscurité. Conformément à cette conviction, l'historisme se serait représenté qu'il existe quelque chose qui ferait penser à la réalité propre, fermée, figée et indéchiffrable d'un texte.

Dans la construction idéale de l'historisme de Gadamer, - une construction idéale caractérisée par une contradiction intérieure de format car elle se représente à la fois 'l'Aufklärung' et l'historisme comme une réalité figée, fermée et indéchiffrable - nous reconnaissons quelque chose de la méthodologie de Skinner. Nous ne pouvons cependant pas prétendre que les *intentions* imputées par Gadamer à l'historisme romantique présentent quelque analogie avec celles de Skinner.

C'est dans le but de présenter son 'projet' de compréhension que Gadamer a eu recours à ce dessin. Toute référence à une réalité stable, inchangée (le texte) y fait défaut. L'herméneutique de Gadamer (à l'opposé de celle de F. Schleiermacher et celle de W. Dilthey) s'appuie sur l'idée des préjugés inévitables dans chaque pensée et donc sur l'impossibilité d'une interprétation 'véritable' (une contradiction en soi) en accord avec une réalité objective. Dans ses termes:

Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, wie man der Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest.

Et il poursuit à la même place (p. 251, o.c.):

Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich 'an den Sachen' erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere 'Objektivität' als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet.

Il est impossible de trouver cela très clair. Ceci est une constante dans les digressions répétitives de Gadamer à propos d'une situation d'interprétation globale. Ces digressions sont en accord avec une herméneutique générale comme il ressort du Fundamentalontologie à la fois obscur et trivial de Heidegger.

Pourtant Gadamer nous fait part de quelques idées passionnantes, telles que la signification de la distance temporelle (la distinction entre 'avant', et 'depuis'), la notion de la 'Wirkungsgeschichte' et la représentation tout à fait générale de l'histo-

ricité. Mais tout au long de son texte la question de la démarcation posée par Gadamer lui-même à divers endroits reste problématique ("le besion de projets exacts et en rapport avec l'affaire"). Dans l'optique de Gadamer, l'existence humaine est personnelle et collective (avec les deux 'histoires' qui y sont comprises), limitée et également déterminée. Cela se passe de telle manière que, à l'intérieur des limites impossibles à repérer, les déterminations et les limites ne peuvent être précisées. Une connaissance totale est exclue étant donné que ce que l'on voudrait savoir ne peut se comprendre tout à fait dans la vision de ce que l'on doit savoir. Une identité est exclue dans le processus de la connaissance et de la vie.

Nous savons comment le même thème forma la base du *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. Gadamer s'est suffisamment écarté de la philosophie de l'histoire de Hegel (et donc de sa théorie de l'interprétation) (cf. 'Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins', partie de 'Die Grenze der Reflexionsphilosophie'). Il va de soi qu'il reste le problème de l'interprétation se rapportant à l'oeuvre de Hegel. Il s'agit d'un problème de discrimination pure entre les intentions de Hegel dans un sens causal et les intentions de son texte dans un courant (et un contexte) de textes. Est-ce que Hegel se représentait une identité dans le processus, ou se représentait-il cette identité à travers un déroulement donné du processus? Dès lors, dans *Le Conflit des interprétations*, Paul Ricoeur a indiqué que chez Hegel il ne s'agissait pas du processus de la conscience (comme un adepte de Descartes ou un adepte de Locke aurait pu le concevoir) mais bien du processus du 'Geist'. Le problème est aussi simple que cela: trouvons-nous chez Hegel réellement une pensée totalisatrice qui s'établit en totalité close et finie ou non? Ceci signifie alors que la totalité doit toujours être conçue comme un processus totalisateur dans lequel - d'après Bloch - ni le totum, ni l'ultimum ne peuvent être 'vus' par les visions limitées dans le processus. Que Gadamer nous rappelle ce problème de l'interprétation primordial me semble une chose essentielle. La considération de l'herméneutique et donc de l'interprétation du texte est et reste éminemment un problème de la philosophie de l'histoire. Il ne faut pas ignorer que les projets de la connaissance et du savoir font surgir des dangers, tout d'abord le danger d'une connaissance et d'un savoir total que l'on croit établis dans notre 'finitude'. Qu'il s'agisse d'Hegel ou d'un projet de science unifiante d'après le modèle de Comenius ou d'Otto Neurath, de Descartes ou de Rudolf Carnap, ne change pas la problématique. Cette question sera très importante, puisqu'on s'apercevra que tout project implique également une di-

mension de pouvoir. Ceci sera aussi valable, mutatis mutandis, en ce qui concerne le projet du 'gai savoir' de Foucault et son analyse du savoir en tant que pouvoir.

Gadamer évoque la finitude. Ceci le rapproche, comme nous pouvions le présumer, de la position de Skinner. Il implique que le savoir sera toujours historique. Je ne peux clore l'histoire du savoir par *mon* savoir, car je demeure dans ma finitude de telle manière qu'après ma fin, l'histoire de ce que l'on veut savoir et de ce que l'on doit savoir continue. Cela reste vrai, même si le "je" ne correspond pas à mon je personnel et à ma fonction d'être fini, mais à une quelconque synthèse de "je". La raison qui motive sa prise de position est aisément visible et me semble très séduisante (cf. il me semble avoir défendu une telle prise de position dans mon livre cité ci-dessus; voir aussi mon article 'Praxis of eschaton. Een kritiek op Ernst Blochs geschiedenisfilosofie' dans *Marxisme van de Hoop - Hoop van het Marxisme*, 1979). De par notre historicité, nous ne pouvons nous faire une image ou arrêtée de 'je' (ni individuelle ni collective). Cependant, nous avons quand même l'impression que 'je' est un substrat détaché en perpétuel mouvement échappant à notre temporalité particulière, qui ne se laissera jamais, ni occasionnellement ni définitivement, 'substantialiser' dans et par nos interprétations particulières. 'L'historicité' citée plus haut, - le terme figure chez Gadamer, l'heideggerien, comme il apparaît sans cesse chez E. Bloch, l'hégélien - signifie que nous sommes des êtres temporels, rien de plus et que nous sommes incapables, de par notre position temporelle, d'entourer le 'alef et le tav' dans nos actes signifiants et symbolisants.

Admettons qu'il exista et qu'il existe des versions d'un 'Aufklärung' totalement naïf. Elles se sont imaginées un substrat substantialisé permanent. Mais qui étaient donc ces 'Aufklärer' naïfs? Il est évident que, à propos du sceptique qu'était David Hume (chez Peter Gay dans son ouvrage *The Enlightenment: an Interpretation*, en quelque sorte de nec plus ultra de l'Aufklärung européenne), tout comme le fait R.G. Collingwood, nous pouvons dire:

Philosophically, this conception (Hume's) was self-contradictory. If that which we come to understand better is something other than ourselves, for example the chemical properties of matter of our improved understanding of it in no way improves the thing itself. If, on the other hand, that which we understand better is our own understanding, an improvement in *that* science is an improvement not only in its subject but in its object also. By coming to think

more truly about the human understanding we are coming to improve our own understanding. Hence the historical development of the science of human nature entails an historical development in human nature itself. (*The Idea of History*, 83-84).

Nous devons avouer que les généralisations de Collingwood sont plutôt fantasques, étant donné qu'il ne nous faut que peu d'argumentations pour démontrer que ce développement historique de la science de la nature humaine, - nous nous demandons en fait ce qui est indiqué ici - ne garantit nullement un développement historique de la nature humaine et que ce dernier n'est sûrement pas 'inclus' dans le premier (entailment!). La prétendue psychologie du travail et l'ergonomie auront très certainement progressé. En Corée du Sud, des milliers d'ouvriers sont logés dans des maisons de travail, c'est là qu'ils dorment et qu'ils mangent et qu'ils fabriquent de magnifiques voitures au nom d'un marché mondial tout aussi magnifique. Pourtant, au 19ème siècle déjà, Charles Dickens (*Hard Times*) a exprimé - avec tout le sarcasme dont il était capable à l'égard des plans du spécialiste du 'work-house', Jeremy Bentham - des doutes radicaux à l'égard d'un tel avenir pour l'homme. Nous pouvons bien sûr nous demander ce que Collingwood a voulu dire par 'historical development'. Se basant sur le point de vue des *Misters Bounderby's*, la militarisation du travail, que ce soit en Corée du Sud ou ailleurs (cf. le taylorisme, le stakhanovisme, etc.) serait une 'énorme' contribution au développement de l'humanité.

Je persiste à me demander si la conclusion de Gadamer concernant 'son' 'Aufklärung' est correcte. Quoi qu'on en dise, nul autre penseur que David Hume a autant précisé les limites de notre raison. Kant n'avait plus qu'à détailler ce thème, de manière brillante comme nous le savons. Et alors, lorsque nous considérons Hume et Kant comme des philosophes de 'l'Aufklärung', je garde mes doutes quant à l'image de 'l'Aufklärung' de Gadamer. John Toland, ce 'Aufklärer' radical (cf. M. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*), n'a-t-il pas écrit une première lettre à la 'reine' Serena, lettre dans laquelle il démontra que la pensée est totalement empreinte de préjugés et que l'homme ne peut obtenir une liberté relative de l'esprit qu'en s'isolant des communications sociales (cf. John Toland, *Lettres to Serena*; le livre contient une critique philosophique de Spinoza, un coup habile lorsqu'il s'agit d'expliquer cette philosophie là)? Il faut croire que Gadamer avait perdu de vue ces données pour parler ainsi de son 'Aufklärung', afin de légitimer son idée de l'interprétation du texte.

'l'Aufklärung' de Gadamer est 'un' Aufklärung. Il contient l'image quelque peu teutonne de la philosophie: notamment le projet d'une auto-constitution de la raison, "der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft." Le jeu n'en vaut pas la chandelle, c.à.d. l'affirmation que la pensée et la connaissance humaines sont marquées par les préjugés, plus même, qu'il existe des préjugés légitimes. *Le problème profond qui subsiste est celui de la précision des critères de légitimité.* Il me semble une fois de plus que le traitement de cette problématique importante, sur laquelle Gadamer a fixé notre attention, est impossible sans éclaircissement d'une conception de l'histoire dans un sens analytique et descriptif; une conception - narrative et permettez-moi d'ajouter encore qu'une narration n'est pas l'autre - qui s'occupe réellement d'histoire afin d'être également projet. C'est une ligne annoncée par I. Kant dans son *Idee einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* et à laquelle nous devons encore travailler dans le sens des recherches de F. Braudel et I. Wallerstein. L'interprétation du texte reste toujours image de *notre travail*; elle ressort d'une *division du travail* libérateur et enchaînant et de l'organisation des relations inter-humaines dans des situations *d'urgence* et de *pénurie*.

Je signale ceci avec l'intention de me répéter. J'avais déjà évoqué ceci dans mon analyse de la devise d'interprétation de Skinner. Là où chez Skinner nous constatons une philosophie de l'histoire implicite, nous nous heurtons chez Gadamer à une philosophie de l'histoire fantomatique très générale, déterminée par la pensée nihiliste de Heidegger. Pour conclure cette réflexion, j'aimerais revenir là-dessus. Bien plus: c'est une justification obligatoire.

Admettons de façon très générale que la dimension de la finitude soit comprise dans l'interprétation du texte, dans la compréhension des textes. Cette finitude/historicité exclut tout rêve de philosophie de substantialité dans un sens 'platonien'. Une telle philosophie de la substantialité nécessiterait une finitude que notre temporalité ne peut nous garantir. Pensons à l'histoire de Paracelsus, comme elle nous est racontée par Jorge Luis Borges dans 'La rose de Paracelsus'. L'auteur, Borges, trouve sa place. Qui, parmi les contemporains a traité le thème de l'interprétation et de la narration de façon plus 'complète' que cet argentin dont l'oeuvre a été plus d'une fois comparée à celle de Heidegger en ce qui concerne le thème de la temporalité. Borges nous conte comment, chez Paracelsus, arriva l'étudiant agité. Celui-ci pria le maître de lui dévoiler le secret de la rose. La rose serait jetée au feu mais réssusciterait de ses cendres grâce au savoir totale de l'alchimiste. Le maître reste impassible

et lui dit qu'il n'a pas ce savoir. La rose jetée au feu se fâche et l'étudiant déçu quitte la demeure. Le maître reste et, dans la paume de sa main, la rose renaît de ses cendres. Je n'hésiterais pas à considérer la dimension de l'interprétation suivante comme étant essentielle: une interaction ininterrompue entre *primo*, l'histoire du texte (le 'avant' de Gadamer y compris); *secundo*, l'histoire de notre compréhension du texte (dans lequel le 'depuis' de Gadamer et donc le 'Wirkungsgeschichte' jouent un rôle). Chacun verra que cette interaction a également une histoire. Et pourquoi n'admettrait-on pas très généralement qu'un texte acquière ses significations par et à travers le courant du temps dans lequel les interactions entre le texte et la compréhension se trouvent?

Gadamer nous propose-t-il plus? Je n'ai franchement rien trouvé. Quoi qu'il en soit, il nous laisse avec le problème de la démarcation. En effet, il prétendit que le 'Wirkungsgeschichte' devait exclure les interprétations fantastiques. Il faut tirer les lignes d'une 'prudence herméneutique'. Supposons que la compréhension du texte suppose 'l'invasion' dans un 'Ueberlieferungsgeschehen', dans lequel passé et présent sont en relation continue. Ceci n'implique-t-il pas justement une recherche explicite et une précision des méthodes et de styles d'interprétation? Je pense que nous devons nous défaire de ce que de nombreux herméneuticiens sont occupés à faire: substituer la répétition devenue monotone de 'l'essence de l'interprétation' mentionnée plus haut à la recherche philosophique dans un sens historique comme j'espère pouvoir le préciser. L'important n'est pas l'accentuation ininterrompue de notre sujétion, de notre temporalité, de notre historicité comme conditions à notre compréhension, - en fait pour justifier combien nous sommes impuissants lorsqu'il s'agit de notre compréhension et de la généralisation - mais bien cette temporalité et cette historicité que nous devons préciser. Ce sont là des questions d'une recherche sévère, d'une analyse et d'un éclaircissement. La reconnaissance d'une telle 'essence' (cf. nos interprétations font partie d'un 'Ueberlieferungsgeschehen'; ce que nous signifions et comment nous signifions, ceci est *lié et perspectiviste*) nous met en état d'obligation. De quelle manière? Cela nous force, dans nos situations temporelles, c.à.d. dans notre période historique à préciser et dans notre 'historicité' à analyser, à l'explication de nos méthodes de compréhension. Cela sera impossible sans préciser les 'perspectives existentielles' de ces méthodes. C'est à l'ouvrage de Abraham Edel (cf. *Ethical Judgment, Science and the Structure of Ethics et Methods in Ethics*) que j'emprunte l'expression 'perspective existentielle'. Ceci signifie

les présuppositions concernant ce qui *existe* qu'un auteur, une discipline, une théorie a employées implicitement ou explicitement dans son langage. Elles concernent le *temps*, l'*espace*, les *personnes*, la *scène* (cf. les 'stage-settings' de Edel), etc. Nous trouvons une réalisation de la méthode de Edel, si l'on veut, chez Niklas Luhmann. Dans ses recherches Luhmann a parlé du langage éthique lors du passage à la modernité, - à propos la même période est effleurée dans *Foundations of Modern Political Thought* de Skinner - de la perspective - 'chose', de la perspective - 'temps' et de la perspective - 'socialité'. Dans leur langage, les auteurs ont utilisé des suppositions concrètes parmi ces trois perspectives. Pour Luhmann, et je me range à son avis, nous disposons d'un instrument d'analyse important et des éléments d'une méthode d'interprétation plus généralisante. Celui qui connaît l'oeuvre de Luhmann sait comment tout ceci est lié à une philosophie de l'histoire précise. D'ailleurs, Luhmann a traité le problème du 'Selbstreferenz' d'une manière très approfondie.

La position que je choisis ici est en rapport avec le développement néfaste d'une herméneutique dans la ligne de Heidegger, développement imprégné de Freud ou d'un certain freudianisme florissant. Nous pouvons facilement vérifier ceci dans les ouvrages de Paul Ricoeur, Jacques Derrida en autres Deleuzes. Dans une mesure moindre chez Rorty, heureusement. L'herméneutique est trop souvent synonyme d'une position philosophique permettant le cabotinage autour de thèmes tels que la temporalité, l'impuissance humaine à comprendre et à connaître, l'insaisissabilité du sujet dans les efforts à connaître et l'historicité toujours limitante et provoquante l'incapacité. Une philosophie contemporaine du 'péché' d'où émerge une légitimation dissimulée et séculaire prenant la forme d'un vieux discours religieux. Voilà disparu le côté passionnant des visions fondamentales de cette herméneutique. Il ne subsiste qu'une philosophie herméneutique offrant une interprétation 'générale': valoriser la psychanalyse de Freud afin d'inculquer 'l'impossibilité fondamentale' de la connaissance de soi humaine; 'l'interprétation' (le perspectivisme fatal) en tant que 'condition humaine'.

Dans l'ouvrage de Paul Ricoeur, excellent en ce qui concerne les vues sur cette philosophie herméneutique qu'il apporte au lecteur, nous nous heurtons continuellement à l'explication toujours répétée de l'anthropologie philosophique de Freud: la psychanalyse en tant que conception de la vie viennoise, réplique d'une pensée plus ancienne suggérant le monstre invisible et lointain (ou profond) en chacun de nous. Bernard Mandeville, le chroniqueur moralisateur et janséniste de la fin de 17ème et de début de 18ème siècle parla de ce 'monstre' (A

Treatise of Hypochondriack Passions ...), Freud parle de la place de l'Es', là où doit être le 'je'. Dans l'ouvrage de Ricoeur, nous voyons comment ce vieux thème, résultat de la sécularisation et de la modernité, est lié à la philosophie réactionnaire de Heidegger. Cependant, Ricoeur le situe aussi sur un plan religieux dans lequel le péché, le kerygma, la foi, la révélation sont les moments 'libérateurs'. Un retournement par rapport au 17ème siècle, lorsque les penseurs argumentaient que l'annoncé, le kerygma (les évangiles) n'étaient rien d'autre que les dérivés d'une recherche indépendante et libre de l'esprit des êtres humains.

La 'grammatologie' de Derrida s'appuie presque entièrement sur une interprétation de Freud et reste donc liée à cette dimension d'impuissance et d'incapacité citée plus haut. Les textes ne disent jamais ce qu'ils disent. Derrière eux, il y a toujours l'image négativiste: par la détermination de soi et de son entourage, l'homme perd ses points d'appui. Et Derrida peut préciser ceci, il possède les critères pour conclure: que le texte est mensonge sans que nous puissions savoir pourquoi. Le 'j'ai oublié mon parapluie' devient alors le thème de la recherche nous donnant la possibilité de nous pâmer comme nous le ferions devant le 'Ceci n'est pas une pipe' de Magritte.

C'est pour cela que je voudrais conclure ainsi, admettant que mon point de vue est cependant suffisamment clair bien que je me demande s'il a été suffisamment expliqué. La perspective que la problématique de l'interprétation nous offre du côté analytique et du côté phénoménologique est entravée. Nous devons nous demander si l'échec d'un projet européen ne doit pas être pris en compte, une espèce de 'Untergang des Abendlands' et une 'fin des idéologies' peut-être annoncées trop rapidement. Il est évident que le progrès historique est plus qu'un projet européen et qu'il forme - avec ses bases juives et chrétiennes limitées et limitatives - une partie de cette évolution de l'humanité qu'il faut interpréter.

La formation d'une conception historique in concreto est une partie non négligeable de chaque activité philosophique. L'activité philosophique est historique et l'histoire elle-même est le sujet de nos efforts à donner un sens, bref, soumis à une interprétation philosophique. Ceci demande beaucoup plus qu'une 'philosophie de la temporalité' générale, engendrant des trivialisés à la Heidegger, philosophie qui, liée à la psychanalyse freudienne peut servir pour des légitimations séculaires de la foi. En tous les cas, cela suppose que les représentations historiques implicites derrière la théorie de l'interprétation 'exclusive' seront clarifiées dans un sens analytique. De cette façon, je vois

encore des possibilités permettant une communication dans la philosophie contemporaine, et ma conclusion sera, provisoirement, plus optimiste que celle de Stegmüller il y a bientôt 20 ans.

Peut-être est-ce évident que - à l'aide de ce que j'ai expliqué et en mettant l'accent sur les théories de l'interprétation divergentes - l'affaire de l'interprétation n'a pas été traitée de façon épuisante. Bien qu'ayant consacré beaucoup d'attention à Luhmann et Edel, je n'ai pas persisté à expliquer leurs convictions. Cela pourrait cependant avoir de l'importance pour une théorie de l'interprétation s'expliquant dans sa philosophie de l'histoire. En outre, je n'ai pas prêté attention à l'interprétation liée à la sémiotique, not. à l'oeuvre récente d'Umberto Eco, et à Carlo Ginzburg sur la recherche des 'traces' (signes) dans la recherche historique et dans l'interprétation des textes historiques. Nous ne pouvons également prétendre que la voix de ces hommes s'occupant depuis des décennies des aspects techniques et structurels de la communication humaine soit entendue dans les autres traitements de l'interprétation. Dans un sens multidisciplinaire, il subsiste assez de tâches qui permettent d'analyser l'interprétation d'une manière synthétique. Un traitement visant à la soustraire au discours trivial et profond des vingt dernières années.

Il nous reste alors l'espoir que parler de la signification et de la compréhension des textes représentera plus que ce nihilisme de l'interprétation prodigue qui se penche avec tant d'importance sur le 'j'ai oublié mon parapluie'. Ce monde demande plus, même si nos représentations 'atlantiques' sont légèrement épuisées et qu'un dada impitoyable nous provoque depuis 60 ans à accepter un nouveau kitsch ou une nouvelle naïveté ou les deux.

Rijksuniversiteit Gent
Vrije Universiteit Brussel