Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Artikel: Réflexions sur l'interprétation des textes

Autor: Bonzon, Sylvie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883302

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Réflexions sur l'interprétation des textes

par Sylvie Bonzon

La question dont procèdent ces réflexions pourrait être préalablement et provisoirement définie comme celle du passage d'une étude critique et scientifique d'un texte à sa reprise au niveau d'une pensée vivante.

Il ne s'agit pas d'abord d'une question de méthode, mais plutôt de rendre compte d'un fait, de justifier une possibilité. L'expérience montre en effet qu'une étude sérieuse et patiente d'un texte, attachée à déchiffrer le sens des mots avec tous les moyens offerts par la philologie, loin d'éloigner le texte de notre compréhension actuelle, enrichit au contraire celle-ci. Ou plutôt, éloignant le texte, le rétablissant dans son étrangeté, cette approche seule permet une lecture et une écoute enrichissantes. Il n'y a pas de compréhension véritable sans renoncement préalable à toute proximité illusoire, sans mise en question de ces consonances qui nous satisfont souvent d'autant plus qu'elles ne sont que l'écho de nos propres pensées.

Pourtant la question reste importante et difficile de savoir comment l'interprétation peut concilier cette exigence de fidélité avec la volonté de ne pas répéter simplement le texte. D'autre part, il faudrait aussi justifier cet intérêt pour les textes d'un point de vue philosophique. C'est-à-dire fonder pour la philosophie la valeur de l'histoire de la philosophie. Pourquoi en effet la réflexion ne commencerait-elle pas directement, pourquoi le philosophe ne chercherait-il pas à résoudre immédiatement les questions vitales qui se posent à la conscience de son temps? S'agit-il, dans ce goût pour les textes du passé, d'un intérêt vivant et créateur ou n'est-ce qu'une des formes de ce que A. Métraux nommait «la nostalgie du néolithique»?

I.

Pour approcher ces questions, tant de possibilité et de méthode que de justification, nous tenterons de réfléchir à la notion de texte et de nous demander d'abord: qu'est-ce qu'un texte pour qu'il justifie et

nécessite une interprétation? Il faut d'abord remarquer qu'on ne saurait à bon droit et sans s'en expliquer parler d'interprétation pour n'importe quelle sorte de texte. Du moins ne pourrait-on le faire qu'en un sens dérivé, et au risque de donner à ce terme une signification trop large pour être utilisée avec profit. Pour que l'interprétation soit justifiée et possible, il faut qu'un sens soit visé par le texte, c'est-à-dire que ce qui est en question dans le texte soit plus que lui et pourtant n'advienne qu'en lui. Il faut que le texte vise un sens. En effet, si le texte est fermé sur lui-même, l'interprétation n'est pas à proprement parler possible. On se trouve en face d'un ensemble de signes qui renvoient les uns aux autres sans que nous ayons la possibilité de pénétrer leurs relations. Le cas de l'œuvre d'art devrait être alors pris en considération, en tant qu'elle peut être comprise comme totalité une, sans visée extérieure, et pourtant signifiante. Mais cet aspect important du problème du sens ne peut être traité ici avec une information suffisante et il est préférable, vu la portée de la question, de la laisser – au moins provisoirement – en suspens. Et non sans être attentif au fait que – dans la mesure où le texte à interpréter peut être *aussi* œuvre d'art – cette mise entre parenthèses ne saurait être définitive sans porter préjudice à toute théorie de l'interprétation qui se voudrait complète. Notons seulement que le caractère particulier de l'interprétation pour l'œuvre d'art est attesté par la signification même du mot «interprétation» dans ce cas: l'interprétation d'une symphonie ou d'une pièce de théâtre, c'est d'abord son exécution, sa représentation. Et nous verrons que ce qui est premier ici doit également être intégré au cours complet de l'interprétation d'un texte.

D'autre part, il faut que le sens visé par le texte n'advienne qu'en lui. Sinon, si le sens existe comme tel «ailleurs», le texte n'a plus qu'une fonction de transmission; c'est la copie, le décalque d'une réalité indépendante de lui. Il n'a pas alors d'existence propre et n'exige rien qu'une simple lecture. S'il y a interprétation, ce sera celle de l'original, de la vérité déjà constituée que le texte nous transmet. C'est le cas du texte technique qui ne sert qu'à noter des résultats déjà obtenus. On peut aussi ranger dans cette catégorie les textes qui n'exigent qu'un déchiffrement sans résidu, par exemple les textes codés qui ne perdent ni ne gagnent rien en signification par l'effet de la transcription. Les textes allégoriques seraient du même ordre.

Mais dans le cas où le texte vise un sens qu'il apporte au langage, l'interprétation est justifiée: le détour par le texte est indispensable, il

faut viser le sens à travers le signe et c'est là le mouvement propre de l'interprétation. Et, non seulement justifiée, l'interprétation est nécessaire, parce que ce texte indispensable n'est pourtant pas là pour lui-même. Il est lié par le sens, la vérité qu'il apporte au langage et vers laquelle il «fait signe». Non pas qu'il ait un sens second distinct du premier et qu'il faille aller chercher «derrière» lui, mais son propre sens est précisément dans cette désignation, dans ce mouvement vers une vérité à laquelle il convie et qu'il apporte dans le même temps. Ainsi, dit Schleiermacher: «si un passage a une portée allégorique alors le sens allégorique est le seul et unique sens du passage qui n'en a pas d'autre et que personne ne saurait comprendre historiquement; ce ne serait pas du tout dans ce cas donner leur sens aux mots, puisqu'on ne leur donnerait pas la signification qu'ils ont dans le contexte; de même inversement lors d'une interprétation allégorique d'un passage qui ne l'est pas»[1].

Il faut tenir ensemble ces deux moments: le texte est lié par le sens et en même temps lieu de celui-ci. Il s'ensuit que l'interprétation doit saisir le sens en écoutant le texte, que «l'esprit» ne saurait être cherché ailleurs que dans la «lettre». C'est pourquoi on doit refuser une interprétation qui n'aurait pas pour premier souci ce qui est en question dans le texte. Quel que soit l'intérêt que peut présenter la connaissance de l'auteur ou des divers éléments pour lesquels le texte peut servir de source, ce n'est pas là son rôle premier. Enfin c'est à condition seulement de comprendre cette unité nécessaire du sens et du texte que l'on pourra justifier la critique de texte: c'est une critique qui doit toujours être faite au nom de ce que le texte apporte au langage (une «Sachkritik», cf. K. Barth), mais c'est en même temps et par là-même une critique du *texte*, qui n'a pas à chercher ailleurs que dans l'étude approfondie de celui-ci le chemin vers le sens.

II.

Mais ces remarques générales sont valables pour tout signe et ne nous apportent rien qui concerne spécifiquement l'interprétation des *textes* comme tels. Il n'est d'ailleurs pas a priori certain que celle-ci soit autre chose qu'une forme, sans particularités remarquables, de

---

[1] SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik*, in Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1959, 2, ed. Kimmerle, p. 155.

l'interprétation des signes en général. Pourtant un fait en tout cas est indéniable: c'est que l'interprétation des textes a parmi les problèmes d'herméneutique une éminence notoire. C'est d'abord en raison de la confrontation avec des textes que l'on a été amené à réfléchir au problème de l'interprétation; c'est avec la philologie classique et l'exégèse biblique que l'herméneutique est liée dès son origine. Et si la notion même d'interprétation tend aujourd'hui à s'étendre au-delà de toute limite, on remarque corrélativement une extension de l'emploi du mot «texte» qui, bien qu'elle ne soit pas toujours justifiée, est pourtant peut-être plus qu'un accident.

Il faut donc maintenant tenter d'approfondir cette notion de «texte»; cela nous permettra peut-être de comprendre pourquoi l'interprétation est d'abord interprétation de texte et dans quelle mesure nous pouvons être autorisés à étendre l'usage de ce terme.

Ce qui caractérise essentiellement un texte, c'est certainement en premier lieu sa forme écrite. Pourtant, avant de réfléchir à la notion d'écriture, nous allons tenter de déterminer la place du texte au sein même de l'écrit. Pour que l'on puisse parler de «texte», il faut qu'une unité d'une certaine grandeur soit en présence, la dimension se trouvant elle-même déterminée par le sens un qui l'exige pour s'y constituer. Une telle caractérisation est certes fort vague et paraît peu utilisable. Pourtant il faut s'y arrêter car cet élément est important pour l'interprétation. Le texte présente un espace où l'unité l'emporte sur toutes les variations de ton et de sens qui peuvent s'y rencontrer; il procure cette «isotopie» dont parle la sémantique structurale, nécessaire à la compréhension des signes et créée par eux dans leurs relations réciproques. Entre le terme, mort, que nous fournit le dictionnaire et le mot chargé de sens que nous voulons comprendre, il y a nécessairement sa mise en place dans une phrase; un mot réduit à lui seul peut à peu près tout dire, la phrase est indispensable pour que face à la multiplicité des sens lexicaux, nous soyons à même de choisir. Et la phrase elle-même ne suffit pas, sinon dans les cas limite où elle est déjà un «texte» concentré, une unité complète de sens (cf. les aphorismes). Nous la comprenons toujours en fonction de celles qui l'entourent; le texte est cette région grâce à l'unité de laquelle nous pouvons déterminer le sens des mots; il est ce «contexte» auquel la critique, et c'est sa première tâche, rapporte les mots dans un mouvement de va-et-vient par lequel elle doit éviter à la fois de forcer le sens du texte par une définition des mots préalablement fixée et de diluer le

mot dans un contexte toujours plus vaste. Schleiermacher avait déjà particulièrement souligné l'importance de cette mise en œuvre du mot dans le texte[2].

En cela le texte joue le même rôle par rapport au mot que tout discours. Mais il doit jouer ce rôle sans l'aide des circonstances qui opèrent immédiatement la mise en œuvre dans le cas du langage parlé. C'est la raison pour laquelle la parole n'a en principe pas besoin d'interprétation. Dans le cadre d'une situation vécue à laquelle elle s'applique, la parole s'explique d'elle-même. En ce sens on pourrait dire avec Ebeling que: «la parole elle-même a une fonction herméneutique» et que «l'interprétation n'est requise que dans le cas où le procès de parole (Wortgeschehen) est perturbé pour une raison ou pour une autre»[3]. Le procès normal de parole implique en effet son application immédiate à une situation, parole et application ne sont pas séparables naturellement.

C'est pourquoi l'interprétation a pour tâche de rétablir le mouvement complet quand il a été brisé (cf. l'importance chez Ebeling de la prédication comme «application» pour l'interprétation des Ecritures). En cela l'interprétation de tout texte intègre le moment de l'exécution qui caractérise l'interprétation des œuvres d'art. Elle aura pour but de remettre le sens dans un procès de parole; pour que le texte «parle», il faut rétablir ces éléments «circonstanciels» qui soutiennent et accompagnent la parole. Les circonstances en effet ne sont pas une adjonction inoffensive et superfétatoire que l'on pourrait – voire devrait – laisser de côté pour mieux saisir une signification intemporelle. En les éliminant sans réflexion, on risque de ne plus trouver dans les paroles que des banalités inutilisables.

La parole n'exigerait une interprétation que si elle était interrogée sur des points extérieurs à la question de son sens: si l'on cherchait, par exemple, des renseignements sur le locuteur. C'est pourquoi, chez Schleiermacher en particulier, l'oral et l'écrit sont également objets de l'interprétation. Mais dans la mesure où c'est «la chose en question» qui importe, seul le texte écrit nécessite une interprétation.

Cette distinction a l'avantage de supprimer la tentation d'une interprétation des textes sur le modèle de la compréhension d'autrui. Le

---

[2] Cf. SCHLEIERMACHER o. c. pp 141 ss et ibid. cit. intr. p. 17: «Tout ce qui peut être tâche pour l'herméneutique est membre d'une phrase.»

[3] Cf. «Wort Gottes und Hermeneutik» in *Neuland in der Theologie, II*: «die neue Herm.» ed. Robinson u. Cobb, Zürich, 1965, p. 128.

procès ne saurait en être le même: comme Platon l'avait bien vu quand il reprochait au texte de «ne pouvoir se défendre» (*Phèdre* 275d), le texte ne répond pas à nos questions ni ne se défend contre nos erreurs sur lui. L'interprète doit renoncer à se situer d'abord dans une relation de sujet à sujet, il doit affronter le sens du texte dans son objectivité et son étrangeté première. Il faut toujours avoir présent à l'esprit que l'application est impossible *immédiatement* puisque le texte n'est pas un autrui qui me parle au sein de ma situation. Il faut donc laisser de côté la question du sujet pour ne pas être tenté par une interprétation fondée sur la comparaison et qui ne peut que détruire la différence spécifique du texte. Car toute interprétation qui questionne les écrits en tant qu'expression d'un locuteur est amenée à se fonder sur un être-en-commun entre le lecteur et ce sujet et tend à la limite à faire disparaître toute différence entre les textes. Ce serait le cas chez Schleiermacher dans la mesure où son herméneutique s'oriente vers une compréhension psychologique de l'individu et où la «Gleichsetzung» avec le lecteur original doit permettre à l'interprète de refaire le cheminement du créateur et par là d'expliquer le rapport de l'œuvre à l'auteur. Mais il semble que cette interprétation ne rende pas entièrement justice à l'œuvre de Schleiermacher, et en particulier à l'importance qu'il accorde à la langue[4]. Même si le sujet qui s'exprime dans le texte n'est pas considéré essentiellement dans son individualité, ce risque ne disparaît pas. Ainsi il apparaît chez Dilthey pour qui les textes sont des «expressions de la vie»; leur compréhension se fonde sur un «Erleben» qui dépasse le subjectivisme en raison de sa portée générale mais ne permet pas, semble-t-il, de saisir l'altérité comme telle. Et ce n'est pas son but puisque précisément c'est la compréhension de la vie qui est recherchée. Mais il faut noter aussi que cette interprétation des œuvres comme «expressions de la vie» conduit Dilthey à reconnaître l'importance du texte écrit; seule l'indépendance du texte à l'égard des éléments purement subjectifs qui accompagnent sa création comme toute expression au moment où elle est vécue, fait de l'herméneutique une technique valable objectivement; et sa fixité donne à l'interprétation la référence stable que lui refuse le vécu[5].

---

[4] Cf. Intr. Kimmerle o. c.;
J. M. Robinson in Neuland . . . o. c. pp 100 ss;
H. G. Gadamer: *Wahrheit u. Methode*, Tübingen, 1965 (2e ed.) pp. 175 ss.
[5] Dilthey: G. S. V 317 ss et VII 205 ss.

Enfin il semble que toute interprétation qui se fonderait sur une «affinité» entre le lecteur et le texte et utiliserait la «précompréhension» au lieu de l'expliquer par l'interprétation n'échapperait pas au risque de perdre la différence spécifique des textes au profit d'une signification commune préexistente (cf. Bultmann).

Il appartient d'ailleurs à la nature même de toute tradition littéraire de faire de nous de manière immédiate des contemporains des textes[6]. Le texte en effet n'est pas un morceau de pierre qui est simplement «resté là» et que nous découvrons comme signe d'un autre temps. Il nous a été transmis, recopié ou conservé volontairement par des hommes qui à chaque génération ont pensé qu'il avait un sens pour eux et en aurait un pour la génération suivante. Si la tradition écrite réalise cette contemporanéité immédiate, c'est qu'elle nous transmet un sens «idéal» du texte. Le texte en effet fixe le sens indépendamment des circonstances qui ont accompagné son énonciation, de ses sources et de sa destination. Cette fixation de l'idéalité du sens est condition de sa transmission, et par là de tout progrès dans l'ordre d'une tradition[7].

Il peut paraître contradictoire que l'idéalité du sens dans le texte soit présentée d'une part comme la faiblesse du texte «qui ne peut pas se défendre» et d'autre part comme la caution de la transmission du sens. Pourtant il semble qu'il faut tenter de tenir ces deux aspects ensemble. Car l'origine du sens est inséparable d'un procès de parole qui fait de lui un moment historique. Sinon nous nous retrouverions en face d'un sens toujours présent et la tradition perdrait toute signification. S'il doit être possible à chaque instant de réactiver une tradition, de faire «porter» dans le présent un texte qui nous vient d'un autre temps, c'est que, un jour, ce texte a pour la première fois parlé à des hommes dont il était concrètement le contemporain et qu'il a d'abord eu un sens pour eux. C'est la raison pour laquelle l'historial n'est finalement pas séparable de l'historique: ce n'est pas l'événement qui a eu lieu *en fait* qui compte mais la possibilité d'un événement, auquel il appartient essentiellement de se produire, précisément «en fait». (Cf. le problème du Christ historique qui ne peut être indifférent à la théologie.)

---

[6] Cf. Gadamer o. c. 367 ss.

[7] Cf. Dilthey ibid. et Husserl: *L'Origine de la géométrie*, trad. P. U. F. 1962, sp. pp. 185 ss.

Parce qu'il a été une fois exclu de la parole parlée, le texte peut aujourd'hui être repris en elle. Mais cette reprise ne saurait avoir lieu si la contemporanéité idéale du sens nous aveugle; elle risquerait de nous amener à négliger la réactivation du sens, à croire que comme tel il nous parle déjà et à l'utiliser comme un acquis. C'est pourquoi il faut d'abord que nous prenions conscience de la distance qui nous sépare de l'origine du texte. Et c'est à la critique, dans son effort pour rétablir le contexte original, que revient ce travail[8].

III.

Rétablir la distance historique, c'est comprendre que nous n'avons pas accès à une vérité intemporelle et toujours présente, mais qu'il n'y a de sens que «noté», «fixé», à un moment donné et dans un milieu culturel précis. Il n'y a pas de sens naturel mais tout sens est institué. Il appartient au sens d'être essentiellement lié au trait qui l'inscrit dans une culture, ou plutôt la culture est d'abord cette élaboration, cette «formation» comme figuration et éducation d'un sens qui ne peut être que «cultivé». Cette notation implique immédiatement le risque d'un oubli et sa nécessité même: car pour être un acte de culture, la notation doit devenir un acquis, point de départ pour de nouvelles figures du sens. Ainsi le sens est-il toujours une trace dont l'apparition conditionne à la fois la naissance et l'oubli.

Et si cette naissance et cette tradition oublieuse vont ensemble et ne peuvent être sauvées qu'ensemble, c'est que la trace n'est pas un pis-aller, le «souvenir» laissé par un être autrefois totalement présent. Si tel était le cas, notre intérêt pour les anciens textes ne serait jamais que délectation morose devant un album de photographies; mais faire revivre la trace, c'est la faire parler à nouveau, s'inscrire une nouvelle fois, c'est donc avec le risque d'un nouvel oubli la chance d'une nouvelle naissance.

Cette valeur des traces pour elles-mêmes, Heidegger la souligne en montrant que l'être même se constitue par elles, que, historial, il se confond avec sa propre tradition, sa localisation d'époque en époque. C'est pourquoi «le développement de la question de l'être doit saisir dans le sens propre du questionner lui-même en tant qu'historique l'assignation à s'informer de sa propre histoire...»[9]. Interroger son

[8] Cf. G. Ebeling: *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960, pp. 33 ss.

[9] Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6 p. 20.

histoire, comprendre son passé, faire de «l'histoire de la philosophie», c'est alors assumer comme nos propres possibilités ces traces qui nous précèdent, nous tendre vers leur réactivation pour que de ces «restes» oubliés jaillisse du sens à venir par nous. Notre présent ne serait qu'-instant vide s'il n'était pas cet espoir de la reprise future d'un sens passé.

Si la trace est première, il faut alors reconsidérer la notion banale d'écriture comme technique secondaire au service d'un langage qui nous donnerait l'être même. C'est ce qu'un article de J. Derrida[10] invite à faire, montrant dans la possibilité même de l'écriture la condition de tout langage, parole et écriture au sens banal n'étant l'une et l'autre que dérivées par rapport à cette «archi-écriture»: «Nous voudrions suggérer que cette Dérivation (celle de l'écriture au sens banal), si réelle et si massive qu'elle soit, n'est possible qu'à une condition: que le langage original qu'on oppose à l'écriture soit déjà une écriture[11].»

Sans reprendre dans son ensemble cette analyse, je voudrais en retenir ici un point qui me paraît particulièrement important: c'est la notion de trace comme différence, comme distance. Pour Derrida toute la métaphysique privilégie la présence et se donne l'assurance d'un logos absolu, antérieur à tout texte et indépendant de lui: «à l'intérieur de cette époque, la lecture et l'écriture, la production et l'interprétation des signes, le *texte* en général comme tissu de signes, sont toujours seconds; les précèdent une vérité ou un sens déjà constitués par et dans l'élément du logos[12]». L'écriture y est alors méprisée comme simple notation. Mais si tout sens est déjà trace, tout langage est essentiellement notation; il est l'écart par rapport à une proximité immédiate et muette: la faille par laquelle tout sens naît pour nous, et à cause de laquelle tout être n'est jamais pour nous que sens. C'est dire qu'il est toujours signifiant, c'est-à-dire dicible et dit dans notre langage, n'a jamais l'étrangeté totale d'un autre absolu dans lequel nous risquerions de nous perdre; c'est dire aussi qu'il fonde une réalité toujours déjà orientée et composée en un ordre; c'est dire enfin que le sens n'est jamais notre possession, mais que bien plutôt nous nous réglons sur lui pour nous disposer selon une orientation qui permette son infinie constitution par nous.

---

[10] in *Critique* Déc. 1965, pp. 1016–1042, et Janv. 1966, pp. 23–53.
[11] ibid. Janv. p. 30.
[12] Derrida, ibid, Déc. p. 1025.

La critique platonicienne de l'écriture est instructive sur ce point. Platon blâme les défenseurs de l'écriture car: «mettant leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses». (*Phèdre* 275a). Et en 275d il souligne la naïveté de ceux qui «se figurent que les écrits sont plus que le moyen pour celui qui sait de se rappeler ce dont il s'agit dans le texte». Mais à ce mépris de l'écriture comme mnémotechnique s'oppose la louange de la vraie écriture, celle dont les signes sont tracés dans l'âme.

Cette écriture est bien la trace d'une vision antérieure et implique par là-même une certaine déchéance. Mais cette vision totale n'est en somme que présumée, et le discours vrai s'ancre dans un savoir qui est réminiscence, c'est-à-dire réactivation et réappropriation d'une trace. Dès qu'il parle, l'homme vit sa distance, sa différence par rapport à une plénitude à laquelle, comme homme, il sait n'avoir pas droit, mais dont il sait aussi que pour lui, en tant qu'homme, elle n'aurait à proprement parler pas de sens. Ce n'est pas l'homme, pour Platon, qui «voit», mais une âme désincarnée; l'homme, lui, vit dans le monde du sensible qui est à la fois occasion et obstacle pour la réminiscence, et s'il peut dire la vérité, c'est seulement en retrouvant ce sens écrit en lui qui déjà n'est plus la présence. L'écriture instaure le langage comme tel, dans sa relation d'extériorité à un être; le discours platonicien dont on se souvenait vraiment indépendamment d'une écriture, c'est le mouvement de la «vision» du vrai. Mais dans la mesure précisément où c'est toujours un mouvement, où la vision est toujours un «telos», ce discours reste lié à un certain type de langage, à une «archi-écriture» qui est pour l'homme le seul lieu du sens et que, pour Platon, il doit retrouver dans son âme.

IV.

Mais si le texte doit être compris comme trace et comme écart sans être subordonné pourtant à une vérité constituée ailleurs qu'en lui, si donc le texte doit être à la fois le signe vers le sens et le lieu du sens, il faut que l'écart, la différence, soit supprimé dès que pensé; il faut penser l'unité avec la différence comme il fallait penser l'origine avec l'oubli. Après avoir montré qu'en un certain sens la différence est encore «réelle», donc le texte second, chez Heidegger: «le logos *de* l'être (...) est la première et la dernière ressource du signe, de la

différence entre le signans et le signatum»[13]. Derrida poursuit: «Mais cette situation reste ambiguë. Ce que nous venons de formuler ainsi ne vaut qu'à condition d'être aussitôt contredit: la dissimulation nécessaire, originaire et irréductible du sens de l'être, sans laquelle il n'y aurait pas d'histoire de l'être qui soit de part en part *histoire* et histoire de *l'être*, l'insistance de Heidegger à marquer que l'être ne se produit comme histoire que par le logos et n'est rien hors de lui, etc ..., tout cela indique bien que fondamentalement la différence entre le signifiant et le signifié *n'est rien*»[14].

Le langage en tant qu'écriture originelle dit la différence toujours là, le sens toujours noté; et en tant qu'écriture aussi, il dit que cette différence n'est rien, parce qu'il n'y a pas d'autre lieu pour le sens. Cette différence posée et annulée est la possibilité même de tout discours: il y a pour l'être une possibilité essentielle d'être texte, c'est-à-dire de se développer en un tout structuré et logique, parce qu'il est cette «participation du même à l'autre», condition de tout discours; et le «dire multiple de l'être» est le signe de cette possibilité nécessaire.

Il appartient au langage de dire à la fois cet écart et cette unité qu'il est. C'est ainsi aussi que Hegel en avait compris la fonction quand il disait de l'œuvre d'art spirituelle: «elle présente le divin dans l'élément de la représentation et dans le langage créé par l'esprit; elle présente donc le rapport vivant du divin et de l'humain au sein de l'unité des deux»[15].

On peut également penser au mythe pour éclairer cette fonction du langage qui dit et par là apporte l'unité tout en marquant la différence. Le mythe – tel que la littérature grecque par exemple l'accueille – place l'unité dans quelque «monde d'autrefois», où les dieux et les mortels vivaient ensemble; mais il s'agit de plus et d'autre chose que d'un passé révolu que l'on se raconterait avec mélancolie. C'est la fonction même du mythe que d'apporter au langage cet «autre», c'est-à-dire de réaliser avec lui cette unité qui n'est jamais qu'au niveau du langage. C'est par le récit même que le contact est en quelque sorte

---

[13] Cf. ce que nous avons vu plus haut (pp. 36 s.) concernant le risque à conserver la référence à un sujet du discours.

[14] DERRIDA ibid. Déc. p. 1029.

[15] *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. Aubier 1941, II, p. 241.

rétabli avec ce monde autre qui ne peut être fondement de celui-ci qu'à la condition de pouvoir toujours être «répété», ramené par le dire. Et il est frappant que par le récit lui-même soit lié non seulement l'homme à un exemple qui lui enseigne et lui assigne sa place, mais aussi le dieu lui-même: raconter l'exploit du dieu, rappeler une relation antérieure de celui-ci avec soi-même, sa famille ou l'humanité, c'est disposer le dieu à écouter la requête, à agir à nouveau selon cette relation autrefois établie et aujourd'hui célébrée. Cette importance du récit comme tel apparaît aussi bien dans des textes poétiques grecs sous la forme du «de même qu'alors... ainsi aujourd'hui» (p. ex. Sappho fgt. 1 D), que dans les textes de l'Ancien Testament où, dans la prière, Israël invoque Dieu comme le «Dieu de ses pères».

Pour tenter de penser selon une autre voie encore cette trace qui n'est pas trace *de* quelque chose, nous pouvons peut-être nous référer à la théorie husserlienne de la perception par profils, par esquisses. Pour la perception la chose dans sa totalité n'est jamais donnée, toujours seulement présumée à partir d'esquisses qui concordent. C'est dire que la chose elle-même n'appartient pas au même plan de sens, n'a pas le même mode d'être pour nous que les esquisses qui nous la donnent. On pourrait dire semblablement que la vérité une des textes, l'unicité du sens n'est pas pour nous selon le même mode que les traces que nous pouvons nous efforcer de suivre et de ranimer. C'est une vérité présumée, espérée, mais dont la présence «en personne» ne pourrait que supprimer, avec la possibilité d'un écart, celle de tout texte et de tout langage.

Car si le langage pouvait être «la» vérité, la multiplicité des paroles ne serait jamais que répétition banale ou mensonges; et l'interprétation deviendrait impossible: elle doit refaire du texte une parole, faire à nouveau apparaître l'écriture première qui apporte le sens. Mais si cette parole à retrouver n'était pas déjà notation, texte, si elle adhérait à la vérité, l'interprétation ne pourrait que la répéter servilement et la diversité des interprétations ne pourrait être que scandale. Au contraire l'écart qu'implique tout texte comme notation offre un espace où l'interprétation peut se tenir, et exige qu'elle vienne le ranimer toujours à nouveau, pour que la fixation par laquelle le sens naît ne se fige pas en une fixité mortelle pour lui.

Cette importance de la possibilité d'une notation pour tout langage et toute interprétation explique le caractère exemplaire de l'inter-

prétation de texte; elle peut faire comprendre aussi l'extension de l'emploi de ces deux mots: la distance annulée dont ils parlent par leur référence à l'écriture est la possibilité pour nous de dire un monde signifiant, la liaison intime de ce monde à ce dire sans laquelle il se perdrait dans une nature brute et pour nous ne serait plus. Avec le texte – le mot le dit – apparaît l'ordre, l'articulation en un tout sensé; alors l'univers comme cosmos est texte, mais c'est dire aussi que le cosmos n'est pas un ordre naturel, mais institué et à instituer bien que depuis toujours déjà institué. Et tout ce qui participe à cette institution infinie, tout ce qui apporte l'être au sens, peut s'appeler «texte» et réclame une «interprétation».

V.

Nous avions en commençant caractérisé le texte par sa visée, son ouverture sur un sens qui n'advient qu'en lui. C'est aussi ce que veut dire la notion d'écart et de différence que nous avons tenté d'approcher. Cette unité du texte comme sens dit et sens visé, comme écart supprimé, on pourrait en d'autres termes dire que c'est son intentionalité. Le texte comme trace à réactiver toujours est exemplaire de la conscience qui vise et doit toujours à nouveau viser, n'ayant pas de lieu où «retenir» un contenu, incapable de la possession d'un sens.

Husserl en faisant de l'intentionalité ce qui constitue la conscience a montré le caractère originaire de cet écart qui seul nous permet de viser un monde sensé. Comme le texte qui ne peut que «noter» le sens, mais qui par cette notation l'apporte selon la seule voie possible, la conscience intentionelle vise et constitue à la fois tout sens. Le mouvement husserlien vers la «*Lebenswelt*» met en évidence l'unité de ces deux moments et pourrait aider à comprendre aussi comment la reprise des textes est exigée par le sens même de l'écriture. Car le nécessaire «questionnement en arrière» vers le monde de la vie toujours premier, mais déjà monde donc en un certain sens déjà institué, déjà trace et jamais nature chaotique et sauvage, est conséquence de l'originarité de la trace; et cette originarité seule peut justifier quant à son sens une interprétation des textes et rendre compte de sa possibilité.

Ce questionnement montre que la naissance du sens n'est pas une victoire contre le non-sens, mais contre l'évidence du «cela va de soi»

qui menace tout sens dès l'institution par laquelle il existe; c'est dire que la naissance du sens n'est jamais absolue; et c'est aussi redonner à l'interprétation des textes sa véritable tâche: reconquérir son enracinement par *et* contre la tradition, en se détournant de tout «exotisme», de tout intérêt pour la diversité dépaysante des pensées étrangères qui n'est que «dissimulation de la perte du sol propre»[16].

---

[16] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, p. 21.