

## Recension de

---

**Laurent Stern, *Interpretive Reasoning*,  
Ithaca & London, Cornell University Press, 2005**

---

Olivier Ouzilou

(Université de Provence, Université de Paris-Ouest)

L'ouvrage de Laurent Stern propose au lecteur ce que l'on pourrait nommer, après Ryle, une « géographie logique »<sup>1</sup> des différentes postures interprétatives. À l'instar de l'auteur de *La notion d'esprit*, qui tenta de cartographier conceptuellement les différents termes que nous utilisons pour caractériser le mental, l'auteur tente ici de cerner l'espace logique au sein desquelles se meuvent les diverses possibilités interprétatives.

Contrairement à une certaine tradition herméneutique, l'auteur ne fait pas du processus interprétatif un préalable, même implicite, à toute forme de compréhension. Pour prendre un exemple d'inspiration wittgensteinienne<sup>2</sup>, il serait très fortement abusif de dire, lorsqu'une personne dont je connais l'hostilité à mon égard brandit un couteau devant moi suite à un échange houleux, que j'*interprète* son geste comme une menace. Une telle assimilation ôterait les critères mêmes d'identification de l'activité interprétative et tendrait, en réalité, à assimiler l'interprétation à la compréhension<sup>3</sup>. Au contraire, l'interprétation devient nécessaire précisément lorsque la compréhension immédiate fait défaut<sup>4</sup>. Ce refus de subordonner toute compréhension à un processus interprétatif initial n'exclut, toutefois, naturellement pas qu'une forme de compréhension minimale soit conceptuellement présupposée par l'exercice même de l'activité interprétative. Si le sens d'un propos ne me semble pas immédiatement clair et que je tente de l'interpréter, c'est certes que sa compréhension totale me fait défaut : je peux me demander, par exemple, si tel énoncé doit être considéré littéralement ou s'il n'est pas plutôt ironique, voire même, si je connais l'extrême subtilité de mon interlocuteur, s'il n'est

---

<sup>1</sup> G. Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 2005, p. 71.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 70.

<sup>3</sup> L. Stern, *Interpretive Reasoning*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2005, p. 57.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 46.

pas en réalité faussement ironique. L'interprétation en question ne peut cependant pas avoir lieu si certaines au moins des composantes de cet énoncé ne sont pas simultanément compréhensibles : je ne parviens pas, par exemple, à saisir le sens global de cet énoncé mais je comprends au moins son sens littéral et donc la signification hypothétique de son usage ironique, même si je n'ai pas encore suffisamment réfléchi au contexte d'expression et aux intentions possibles de mon interlocuteur pour pouvoir définitivement trancher cette question. D'un point de vue conceptuel, on dira donc que l'interprétation est une *activité* qui émerge dans des contextes spécifiques et qui est finalisée vers un certain *état* : la compréhension<sup>5</sup>.

Bien que toute interprétation ait ultimement une finalité descriptive, l'interprétation diffère en tant que telle de la simple description factuelle. Ce que l'on considère toutefois (de manière justifiée ou non) comme la meilleure interprétation disponible sera souvent exposée comme la *découverte* d'un fait préexistant à l'interprétation<sup>6</sup> et tendra ainsi à se présenter comme n'étant précisément plus une interprétation mais bien plutôt comme l'explicitation d'une propriété objective de l'objet interprété. Cette finalité descriptive ou ce réalisme minimal, qui n'est que l'envers de la prétention à la validité que présuppose toute interprétation et sur laquelle nous reviendrons, ne doit pas faire oublier une dimension constitutive de l'activité interprétative : lorsque je me pense en train d'interpréter un fait, un énoncé, une opinion, etc. je laisse au moins implicitement ouverte la possibilité d'interprétations alternatives. En *ce* sens, je ne prétends pas, quel que soit l'objectif de ma tentative, seulement décrire ou constater des faits. Toute interprétation contient toutefois bien en tant que telle une prétention à la validité objective : si nous estimons notre interprétation fondée, nous pensons que d'autres individus devraient tomber d'accord avec celle-ci. Il ne s'agit pas ici d'une simple prédiction mais plutôt de ce que je suis épistémiquement en droit d'attendre d'eux. En effet, interpréter implique bien le fait de donner des raisons (plus ou moins fortes ou révisables) en faveur de nos choix herméneutiques. Or, c'est la finalité même de l'exposition d'une *raison* épistémique que de solliciter l'accord d'une communauté d'être raisonnables<sup>7</sup> et de produire une adhésion intersubjective, c'est-à-dire indépendante de toute perspective ou intérêt individuel. On a pu en ce sens, parler de la « fonction transpersonnelle des raisons »<sup>8</sup>. Le problème de la légitimité de notre prétention à la validité et

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>8</sup> T. Burge, « Reason and the First Person », in *Knowing Our Own Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 254.

par conséquent de la nature des raisons que l'on avance pour justifier nos énoncés interprétatifs est, on le verra, le fil directeur de l'ouvrage.

L'auteur aborde le concept d'interprétation en un sens large : les exemples d'interprétation qu'il prend portent sur les oeuvres d'art, mais également sur des comportements humains, des énoncés et sur des croyances ou opinions<sup>9</sup>. Il est dès lors problématique de considérer, comme on a pu parfois le faire, la notion d'interprétation en relation trop étroite avec celle d'*intention* (qu'il s'agirait de déceler grâce à l'activité interprétative) à moins de concevoir, ce qui semble fort discutable, que toute croyance découle d'une intention. Disons, d'une manière plus générale, que l'interprétation porte sur la *signification* des actions, productions ou états mentaux d'un individu. Toute la question est dès lors de savoir si cette signification est en droit accessible aux individus dont on interprète les actions, productions, énoncés ou croyances.

Illustrons ce point. Imaginons que je doive expliquer pourquoi tel individu adhère au contenu d'une rumeur qui me semble parfaitement invraisemblable, voire même ridicule. Si le contenu de cette rumeur me paraît tel, il y a de fortes chances pour que les motifs de cette adhésion ne me soient pas immédiatement compréhensibles. C'est à cet instant qu'une tentative d'interprétation est requise. Une première démarche pourrait consister à enquêter sur ce que l'on nomme les "raisons internes"<sup>10</sup> de cette adhésion : je peux, autrement dit, tenter d'explicitier ce qui fait la rationalité de cette croyance *du point de vue des individus qui y adhèrent*. En ce sens, je tente de restituer leurs raisons épistémiques de croire : cette croyance n'est-elle pas apparemment sous-tendue par l'accumulation d'un grand nombre de témoignages ? Ne s'insère-t-elle pas aisément dans le système plus général que forment leurs croyances et qui, en retour, lui donne sens ? Une seconde démarche, non exclusive de la première, pourrait expliquer ce type de croyances en considérant que, bien que fondée sur des systèmes de raisons, l'adhésion au contenu de la rumeur n'en est pas moins le fruit d'erreurs de raisonnements et/ou d'un déficit d'informations. Il est peut-être vrai à la fois que les individus croient que leur adhésion est justifiée par les raisons exposées ci-dessous *et* que ces raisons contribuent au moins partiellement à expliquer cette même adhésion. Mais ils n'en ignorent pas moins le fait que certaines défaillances cognitives ont contribué à ce qu'ils perçoivent, de manière erronée, certains éléments *comme* des raisons ou des données en faveur de leur croyance alors que ces derniers ne la justifient

---

<sup>9</sup> L. Stern, *op.cit.*, p. 14.

<sup>10</sup> B. Williams, « Raisons internes et raisons externes », in *Philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 2007.

objectivement pas. Enfin, une troisième approche pourrait dire que ces deux perspectives sont au mieux incomplètes et au pire superficielles : cette croyance devrait en réalité être conçue comme une réaction symbolique à une situation sociale, par exemple comme la forme sublimée que prendrait chez eux la contestation de l'ordre dominant.

De fait, les croyances fantastiques peuvent s'éclairer de ces trois manières. Prenons l'exemple de la croyance aux OVNI<sup>11</sup> : n'existe-t-il pas une accumulation de témoignages en faveur de cette croyance ? Ne peut-on pas trouver, de plus, d'*apparentes* bonnes raisons scientifiques de croire en l'existence d'une vie extraterrestre ? Toutefois, l'adhésion à ce type de justifications peut être interprétée comme une erreur d'appréciation, qui elle-même serait la conséquence d'une faible connaissance de ces mêmes sciences ou d'une adhésion bien peu critique aux contenus des témoignages en question. Enfin, on a pu remarquer que « les croyances soucoupistes sont indissociables d'une critique de la société, d'une méfiance envers les gouvernements »<sup>12</sup>. N'est-il pas possible de répéter à leur propos ce qui a été dit concernant des individus croyant au monstre du Loch Ness ? À savoir :

« Si nous comparons leur position sociale à la position du monstre du Loch Ness dans les milieux scientifiques, il est possible d'attribuer un rôle social métaphorique à leur croyance. Non reconnu et non nommé, le monstre représente un opprimé scientifique dans une bataille sans fin contre l'*establishment*, enfermé dans une relation de subordination qui est analogue à la situation du mérite social non récompensé que ce type de groupe social est largement capable de percevoir comme étant la sienne »<sup>13</sup>

Les deux premières approches correspondent à ce que Stern nomme l'interprétation « naturelle » ou de « surface ». La première s'effectue sur un mode que l'auteur nomme "indicatif" : cette interprétation de la croyance est censée correspondre à la compréhension que l'individu lui-même en a. Autrement dit, l'attribution de sens qu'effectuent l'interprète et l'interprété sont congruentes. La seconde a lieu sur le mode « subjonctif » : il est presque certain que l'individu n'adhère pas immédiatement à mon interprétation mais je considère qu'en faisant porter son attention sur les erreurs qu'il a commises, je peux susciter cette adhésion et, surtout, que rien ne s'oppose *par principe* à cet accord. Mon interprétation se veut dès lors conforme à la compréhension qu'il *devrait* avoir de sa propre croyance s'il

---

<sup>11</sup> J. B. Renard, « Croyances fantastiques et rationalité », in *L'Année sociologique*, 60, 1, 2010, p. 127.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>13</sup> R. Grimshaw & P. Lester, *Surveying Monsters Enthusiasts* (inédit), 1981 pp. 23-24, cités et traduits par J. B. Renard, *op.cit.*, p. 130.

avait accès aux informations manquantes ou s'il évaluait ses raisonnements passés, c'est-à-dire s'il prenait conscience de l'inadéquation cognitive de sa situation. Bien évidemment, si l'individu parvient à améliorer sa position épistémique et s'il est vrai que sa croyance repose uniquement sur la conjonction de cette inadéquation et de la croyance au statut justificateur de ces données, il y a de fortes chances pour qu'il révise sa croyance initiale. La troisième approche est ce que l'auteur nomme une « interprétation profonde » (*deep interpretation*). En quoi consiste-t-elle ? Précisons tout d'abord qu'un élément est requis pour que la nécessité de ce type d'interprétation se fasse sentir : le fait que les données dont dispose l'interprété *sous-déterminent* très largement sa croyance et que sa caractérisation en termes d'inadéquation cognitive par manque d'informations échoue dès lors à expliquer pleinement l'émergence de cette même croyance. La particularité de l'interprétation profonde réside en ce qu'elle n'est *pas même censée* se rapporter à la compréhension que l'individu pourrait avoir de lui-même. Bien sûr, l'individu peut de fait y adhérer (si, par exemple, je parviens à le convaincre ou plutôt, comme on le verra, à le « convertir » à mes vues) mais cette adhésion potentielle n'est nullement prise en compte par l'interprète et n'entretient aucun rapport avec la question de sa validation. Dès lors, la possibilité de l'accord entre interprète et interprété est nécessairement indépendante de la manière dont ce dernier se comprend ordinairement. C'est dire que l'interprétation profonde *excède les critères usuels d'auto-compréhension dont nous disposons*. L'interprète est censé mieux comprendre l'interprété que ce dernier ne se comprend lui-même mais, également et surtout, mieux qu'il ne *peut* se comprendre.

Cette caractéristique fait toute la particularité de ce troisième mode d'imputation de sens. La différence entre les deux types d'interprétation (naturelle et profonde) tient donc à la question de savoir si la source potentielle de confirmation de mon interprétation est interne ou externe à l'individu interprété<sup>14</sup>. Le problème de l'interprétation profonde est que la possibilité de l'accord entre interprétants ou entre interprétant et interprété auquel elle peut parvenir est malgré tout *subordonnée à l'existence d'une adhésion théorique commune*. Il faut, pour reprendre notre exemple, que j'adhère à l'idée selon laquelle les croyances peuvent constituer des réactions sublimées à l'ordre social pour pouvoir acquiescer à ce type d'interprétation ou d'attribution de sens. On peut dire, dès lors, que cette forme d'interprétation s'extrait, au moins en partie, du sens commun et de

---

<sup>14</sup> J. Gibson, « Interpretation, Sincerity and Theory », in *Contemporary Aesthetics*, 8, 2010, p. 6.

ce que l'on nomme notre « psychologie populaire » en instaurant elle-même d'autres critères d'intelligibilité du mental. Elle semble en partie véhiculer sa propre normativité puisqu'elle possède en quelque sorte en elle-même ses critères de vérification et que la réaction négative possible de l'interprété à l'interprétation de son comportement ou de sa croyance non seulement ne sera pas prise en compte mais vaudra la plupart du temps comme une confirmation de la validité de l'interprétation en question. Il est toutefois nécessaire de différencier l'*interprétation* profonde dont les outils théoriques peuvent être rudimentaires et qui est ancrée dans des situations ordinaires d'incompréhension, d'une part, des *théories* interprétatives profondes d'autre part. On pourrait ainsi (et cela a souvent été fait) bâtir une théorie du mode de formation des croyances à partir de notre dernière exemple d'interprétation profonde : cette théorie soutiendrait, par exemple, que les croyances (ou certaines croyances) sont l'expression inconsciente de la manière dont les individus perçoivent leur propre position au sein de la société. On voit que ces critères d'intelligibilité peuvent aisément donner l'impression d'élucider le sens d'une partie de la vie mentale des agents sociaux. Les philosophies paradigmatiques de l'interprétation profonde sont évidemment aux yeux de l'auteur le produit de ceux que l'on a qualifié de "maîtres du soupçon", autrement dit Marx, Nietzsche et Freud, qui développèrent, à un niveau spéculatif et chacun à leur manière, cette tendance herméneutique.

L'auteur pose dès lors un certain nombre de questions critiques concernant ce type d'interprétation : quelles sont les conditions de vérité de telles « interprétations profondes » ? Comment peuvent-elles éviter l'arbitraire ? Peut-on réellement se passer d'interprétation profonde ? L'extension du sens commun que ces théories proposent peut-elle *devenir* elle-même un sens commun, c'est-à-dire soit enrichir soit se *substituer* à nos attributions ordinaires de sens ? Peut-on, par exemple, imaginer que des analyses en termes de « conscience de classe » remplacent nos procédures usuelles d'imputation de croyances ? Ou bien, au contraire, ne peut-on pas penser que la réalisation de ce type de théorie implique la cessation de la pertinence de leurs propres méthodes interprétatives, au sens où, par exemple, un monde sans classe rendrait superflue les procédures d'interprétation des croyances annexée à l'idée de classe sociale<sup>15</sup> ?

Un des autres intérêts de ce livre tient à la manière dont il interroge les contraintes qui pèsent sur l'activité interprétative. En effet, ces différentes postures interprétatives seraient sous-tendues par des principes auxquels elles se réfèrent, implicitement ou non : le « principe

---

<sup>15</sup> L. Stern, *op.cit.*, pp. 58-62.

d'universalité » (PU) et le « principe restrictif » (PR). Avant d'expliciter leurs contenus, remarquons que ces principes sont liés à la visée d'un accord intersubjectif que présuppose toute interprétation et donc à l'idée même de prétention à la validité. Toutefois, quels sont les différents types d'accord exigés ? Autrement dit, à quel *type de communauté* faisons-nous référence ? PU correspond à une exigence forte validation intersubjective : il énonce que *toute* personne raisonnable et informée peut (et, en un sens, doit) tomber d'accord avec mon interprétation<sup>16</sup>. Il ne s'agit pas, là non plus, d'une "prédiction" au sens strict : un interprète informé et raisonnable peut parfaitement avoir un moment d'égarement mais il doit, s'il exerce de la manière attendue son jugement, être en accord avec mon interprétation. PR énonce une exigence beaucoup plus faible de validation puisqu'il correspond à l'idée selon laquelle *seules* les personnes raisonnables et informées adhèrent à mon interprétation. En réalité, PR opère une inversion : il ne s'agit pas de dire que toute personne compétente est susceptible d'accepter mon interprétation mais que le *fait d'accepter* mon interprétation constitue lui-même le *critère* d'identification ou la "preuve" de la compétence de l'interprète. On voit que ce principe est restrictif au sens où il en appelle à une communauté potentielle plus restreinte comme, par exemple, les membres de ma « communauté théorique » et que c'est de l'appartenance à cette communauté que l'on peut inférer les aptitudes réelles de l'interprète.

Quels rapports entretiennent ces principes avec les types d'interprétation mentionnés plus haut ? La thèse de l'auteur est la suivante : en me livrant à une interprétation naturelle ou de « surface », je mobilise PU puisque j'avance simplement des raisons usuelles en faveur de mon interprétation. C'est précisément parce que ces raisons sont ordinaires que je peux exiger de l'interprété qu'il adhère à mon interprétation, même si cette dernière, comme c'est le cas dans le type d'interprétation naturelle « subjonctive », ne correspond pas à la manière dont il se comprend immédiatement lui-même. Si je procède à une interprétation profonde, j'avance toutefois des raisons d'une autre nature, qui ne seront précisément pas acceptées par l'interprété. C'est pourquoi le corolaire de l'interprétation profonde est l'imputation à autrui d'une forme d'auto-illusion ou de duperie de soi (*self-deception*)<sup>17</sup>. C'est parce que l'interprété se dupe lui-même que, pour reprendre notre exemple précédent, sa croyance n'est pas une simple erreur. C'est également pour cette raison que l'interprète ne peut être épistémiquement affecté par le désaccord avec l'interprété que peut

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 15.

occasionner son interprétation, désaccord qu'il caractérisera, par exemple comme une forme de « résistance » irrationnelle. Les « raisons » de l'« interprète profond » (*deep interpreter*) ne pourront en réalité être reconnues et acceptées comme des raisons décisives que par les membres de sa communauté « théorique » (religieuse, philosophique, politique, etc.). Le freudien ne pourra, par exemple, faire adhérer son interlocuteur à son interprétation qu'en mobilisant des outils théoriques visant à lui montrer que tout comportement traduit nécessairement un conflit pulsionnel. Mais comment doit-il procéder face à ceux qui refusent un tel dépassement de notre psychologie ordinaire ou qui adhèrent à une autre théorie profonde (*deep theory*), qui affirme par exemple que tout comportement est réductible à l'appartenance de classe qu'il est censé trahir ? C'est en ce sens que, pour l'auteur, les interprétations et les théories profondes sont *essentiellement* contestables<sup>18</sup>.

À partir de ce cadre théorique, l'auteur affine son analyse. L'interprète profond ne peut-il pas lui-même s'illusionner sur le statut épistémique et la prétention à la validité de sa propre théorie (lorsqu'il prétend, par exemple, parler au nom de la science) ? Certaines théories scientifiques, qui ne consistent pas en interprétation profonde, ne sont-elles pas momentanément, et plus ou moins explicitement, susceptibles de recourir à PR, afin par exemple de tester la fécondité épistémique d'une nouvelle hypothèse pourtant fragile ? De même, l'avènement d'un nouveau paradigme scientifique ne peut-il pas être initialement soutenu par PR ? L'auteur utilise ensuite ces distinctions pour analyser des controverses ordinaires, esthétiques, philosophiques en tentant d'explicitier à chaque fois ce qui sous-tend l'appel à l'universalité des modes d'interprétation. Il aborde, enfin, le problème de la dimension *morale* de la pratique interprétative. Comment éviter, en cas de désaccord, de disqualifier l'interprété lui-même ? L'imputation d'une forme d'illusion ou de duperie de soi à l'interprété ou à n'importe quel interlocuteur ne compromet-elle pas la possibilité même d'une *discussion* au sens strict ? Comment concilier l'appel à PU que contient notre proposition interprétative et la tolérance à l'égard des interprétations concurrentes que l'on estime épistémiquement inférieures ? De par la portée de ses analyses, cet ouvrage contient des conclusions qui peuvent intéresser la philosophie de l'esthétique (le champ d'étude propre à l'auteur) mais également les sciences sociales en général ainsi que ce domaine de la philosophie contemporaine de la connaissance que l'on appelle l'« épistémologie du désaccord ».

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 106.