

L'INTERPRÉTATION

Terminale ES

Introduction

Nous avons vu que la **démonstration** était un procédé de connaissance **univoque**, qui ne laisse aucune place à une compréhension subjective de son résultat : la conclusion d'une démonstration doit être la même pour tous, elle s'impose en droit, et la force de la démonstration réside dans la nécessité de sa conclusion.

D'où une première différence entre la démonstration et l'interprétation : la démonstration ne cherche que la vérité, alors que l'interprétation ne cherche pas seulement la vérité, elle cherche aussi une signification, un sens. Par exemple, comprendre ce que dit autrui (question d'interprétation), ce n'est pas forcément adhérer à ce qu'il dit (question de la vérité). D'une manière générale, **il y a interprétation dès lors qu'il s'agit de donner une signification à un objet** (au sens large du terme évidemment, pas forcément objet matériel !), donc d'en faire un **signe**. On peut dire que la question que pose l'interprétation est la suivante : que veut dire ce signe ? Interpréter, c'est en effet faire parler des signes ; la première démarche de l'interprétation est donc déjà d'identifier parmi les objets ce qui doit être considéré comme signe, et ce qui au contraire ne doit pas l'être.

D'où une deuxième différence, qui est cardinale : le rapport de la signification à ce signe n'est pas **nécessaire** comme l'est la conclusion d'une démonstration ; une fois reconnu un objet comme un signe, l'enjeu d'une interprétation, c'est précisément d'associer la bonne signification au bon signe, parce que le signe n'est pas par lui seul suffisamment éloquent ; il n'est qu'un indice, tout comme les nuages sombres ne sont que l'indice plus ou moins fiable de la pluie à venir, dont on ignore quand elle va tomber, combien de temps, et même si elle va tomber. Parfois même, la signification du signe dépend de **l'intention** dans lequel le signe a été donné, mais il n'en a pas toujours (je peux interpréter les nuages comme le signe de la pluie, mais il n'y a pas d'intention derrière).

Ainsi, il apparaît bien que dans l'interprétation, il y a une marge d'erreur possible, parce que la signification n'est pas toujours clairement présente dans le signe. L'interprétation est donc un procédé marqué par **l'équivocité**¹, c'est-à-dire qu'on peut donner plusieurs interprétations concurrentes d'un même signe, tandis que dans une démonstration bien faite, il n'y a qu'une seule conclusion possible et aucune ambiguïté ne subsiste ; elle est univoque et elle nous conduit « comme par la main », écrit Spinoza. Une démonstration peut être difficile à comprendre, mais si elle est bien faite, on ne peut pas la discuter, tandis qu'on peut toujours discuter les interprétations, mêmes les bonnes : l'interprétation n'a pas de critère décisif de vérité.

Autre différence avec la démonstration : alors que la démonstration est un procédé rare dans la vie courante, l'interprétation est, elle, omniprésente. Constamment, l'homme est dans la nécessité d'interpréter ce qui l'entoure. Il doit interpréter ses sensations, mais aussi interpréter le sens des paroles d'autrui. Toute communication implique cette faculté de donner du sens, mais aussi de comprendre le sens des signes donnés ou reçus (on verra dans le chapitre sur le langage que les mots sont des signes). Face à autrui, je ne dois pas seulement comprendre ses gestes, ses attitudes, ses paroles. Je ne dois pas seulement distinguer par exemple des attitudes de colère ou de bienveillance. Je dois aussi faire attention aux signes que moi-même je transmets à autrui : je dois aussi veiller à la façon dont autrui va interpréter mon attitude et mes paroles. Un grand nombre de

1 Ce qui est équivoque a plusieurs sens possibles (littéralement : plusieurs voix égales) et s'oppose à « univoque ».

malentendus et de quiproquos dans les rapports inter-humains sont précisément dus au fait que le procédé par lequel nous accédons à autrui et à sa pensée est un procédé d'interprétation, laissant donc place à l'équivocité, à une part plus ou moins grande de flou, et d'une manière générale à une subjectivité laissée seule face à elle-même. En ce sens, l'enjeu d'une bonne interprétation est l'accord, la compréhension mutuelle et finalement une vie sociale pacifique.

Le **problème** auquel nous allons ici répondre porte justement sur cette part variable de subjectivité et d'équivocité de l'interprétation – c'est **celui de la valeur et du statut épistémologiques de l'interprétation**. Est-il vrai que l'interprétation n'est qu'une affaire de subjectivité, et que l'on interprète uniquement là où une connaissance exacte est impossible – tout comme nous interprétons le comportement d'autrui parce que nous ne savons pas directement ce qu'il a dans l'esprit ? A l'inverse, y a-t-il une part de rigueur et de méthode possibles dans l'interprétation, et peut-elle alors être l'origine d'une connaissance qui lui serait propre ? L'enjeu épistémologique de cette question est que si l'interprétation laisse une place à la subjectivité, voire à l'arbitraire, alors elle risque d'être conçue comme une forme dévaluée et inférieure de savoir, par rapport à la démonstration et à la connaissance scientifique notamment. **La comparaison avec la démonstration nous invite à penser que l'interprétation n'est pas rigoureuse.** Autrement dit : parce que l'interprétation laisserait une place à la subjectivité, elle serait un procédé incertain et ne permettrait pas d'accéder à une vérité objective, mais à une vérité seulement relative : on pourrait interpréter un peu comme on veut, sans contrôle d'objectivité. **D'un autre côté, l'interprétation est aussi la marque d'une profusion et d'une richesse de sens** qui fait tout l'intérêt et la qualité, par exemple d'une œuvre d'art – Oscar Wilde écrit dans la préface du *Portrait de Dorian Gray* qu'une grande œuvre se reconnaît précisément au fait qu'elle suscite des interprétations nombreuses et contradictoires ; **de plus, il nous est parfois même indispensable d'interpréter**, lorsqu'il n'y a pas d'autres moyens de connaître. Que faut-il alors en penser ?

Pour répondre à ce problème, il est nécessaire de s'interroger sur **l'objet** de l'interprétation – elle ne peut être pertinente que si le choix de l'objet est bon. Celle-ci se caractérise en effet par une multiplicité d'objets hétéroclites – on parle d'interprétation des rêves, des œuvres d'art, des textes religieux, de ce que nous percevons, de la parole d'autrui, des faits, des expériences, des lois, etc. ; bref, on risque de trouver l'interprétation un peu partout, comme la mauvaise herbe. Ce qu'il faut donc en premier lieu se demander, **c'est ce qui doit être objet d'interprétation** et ce qui *ne doit pas l'être*, c'est-à-dire ne peut pas l'être légitimement. La liberté du sujet, à l'égard de l'interprétation, commence dès le choix de l'objet à interpréter ; et **telle est la première erreur possible de l'interprétation : donner un sens à ce qui n'en a pas, ou plutôt ne doit pas en recevoir.**

I. L'interprétation des événements naturels : la critique du finalisme et de la superstition

I. 1) Qu'est-ce que le finalisme ?

Considérer une chose comme un signe à interpréter, c'est dire qu'elle a une signification, voire qu'il y a derrière elle une **intention** et même une **finalité** : on va considérer, par exemple, qu'une personne qui ne nous salue pas volontairement manifeste une forme de condescendance à notre égard ; mais qu'une personne qui nous bouscule involontairement ne manifeste pas pour cette raison une animosité à notre égard, et son geste ne peut pas avoir ce genre de significations. Or, ce qu'il faut d'emblée exclure de l'interprétation, du moins d'une interprétation visant une connaissance, ce

sont tout d'abord **les événements naturels**, au sens large et non réduit au vivant, c'est-à-dire les événements physiques qui se produisent dans le monde non-humain, par opposition au champ social et politique. Les événements naturels n'ont pas de signification, parce qu'ils ne sont pas provoqués par des intentions, par des raisons, tout au moins qui soient clairement assignables, contrairement aux actes humains. Un événement naturel n'est pas le signe d'un sens qu'il faudrait retrouver : il est produit, provoqué par des causes physiques, sans qu'il y ait là d'intention. **Bref, la nature répond à un « comment » que la science s'efforce de comprendre, elle ne répond à aucun « pourquoi »** - quitte à laisser à l'homme le sentiment d'un univers absurde.

L'attitude intellectuelle contraire s'appelle le « **finalisme** ». **Le finalisme est une interprétation de la nature qui consiste à croire que dans la nature les choses arrivent parce qu'elles ont une finalité.** Un événement naturel comme une tempête, un orage, l'éruption d'un volcan, ou même simplement le vol des oiseaux, ou encore la rencontre avec un chat noir, serait dans une optique finaliste non pas le fait du hasard, mais auraient un sens pour l'homme : un avertissement, une menace, une punition, une malchance future, etc. Les choses, pour le finalisme, arriveraient *pour* produire tel ou tel effet : on explique l'événement par son effet. Selon le finalisme, ce qui fait la signification d'un événement, c'est sa finalité. Les choses auraient des « **causes finales** » : ce qui les fait advenir, ce seraient des finalités, des buts, de sorte que les phénomènes naturels deviennent des signes. Souvent, les croyances au « **destin** » sont finalistes : « c'est le destin, ça devait se produire ainsi... ».

I. 2) Exemples

Prenons **l'exemple d'une éclipse**. Les astronomes expliquent l'éclipse non pas par une finalité, par un geste divin signifiant quelque chose à l'homme qu'il faudrait alors retrouver, mais par des « **causes efficientes** » : par le mouvement des planètes et plus généralement par les lois de l'attraction des corps ; l'éclipse n'est pour la science que le résultat de causes strictement matérielles, physiques, dépourvues de sens : l'éclipse s'explique par l'alignement de la Terre, de la Lune et du Soleil. Une perspective finaliste au contraire attribuerait un sens à l'éclipse² : par exemple, les anciennes religions y voyaient le signe d'une intervention divine, d'un avertissement ou d'une menace. L'événement était terrifiant parce qu'on lui supposait un sens, en l'occurrence religieux, et qu'en même temps, on était incapable de l'expliquer par des causes rationnelles. De même, par exemple, des intempéries conduisant à une mauvaise récolte étaient vues comme le signe d'une punition divine : d'où des sacrifices, des offrandes pour s'attirer les bonnes grâces des dieux, etc. Au Moyen-Age, on voyait souvent dans les **épidémies**, ravageuses, le signe d'un châtement divin, pour punir les hommes de leurs péchés. Ainsi, dans le finalisme, tous ces événements naturels ne sont pas expliqués par des causes au sens strict – mouvements des astres, conditions climatiques, infection par des bactéries ou des virus et manque d'hygiène, etc., mais par des raisons, c'est-à-dire par des finalités, et selon des intentions : tel événement est arrivé *pour* une raison « x », dans le but de « x », par exemple punir les hommes, et cela constitue leur sens, qu'un procédé d'interprétation plus ou moins obscur est supposé dévoiler – et étant donné l'opacité de la signification, il n'est d'ailleurs par rare que des individus se posent en faux spécialistes de l'interprétation, voire en charlatans : et c'est ainsi que les hommes ont eu besoin de prêtres, sorciers, astrologues, haruspices, etc.

Mais *qui* donc est finaliste ? On aurait tort de croire que le finalisme n'est qu'un préjugé propre à des cultures non scientifiques, et qu'il n'affecte que des paysans du Moyen-Age. **Le finalisme est en**

2 Pensez à Tintin dans *Le Temple du soleil* ! ;)

réalité une tendance naturelle de l'esprit humain (ce qui ne signifie pas légitime!) que l'on rencontre aussi chez nos contemporains et dans la vie quotidienne : il en est ainsi des croyances vagues au destin. Nos contemporains se laissent parfois aller à donner un sens, par exemple à une maladie ou à un retard opportun, qui aurait préservé tel individu de prendre un avion qui ultérieurement s'est écrasé : on dira que son ange gardien est intervenu, que son heure n'était pas arrivée, etc. ; on dira encore, que telle rencontre devait avoir lieu pour ceci ou cela, qu'il n'y a pas de coïncidence, etc. Ainsi, comme on le voit, **le finalisme consiste à peupler le monde matériel d'esprits et de croyances**. D'ailleurs, **les théories complotistes** reprennent sous une autre forme ce délire finaliste : pour le complotiste, tel ou tel événement *doit* forcément avoir un sens caché, alors même qu'il n'en a pas. C'est, sous une autre forme, toujours de la superstition.

I. 3) Les deux erreurs du finalisme : idiosyncrasie et anthropocentrisme

Cette analyse et en même temps cette critique du finalisme se trouvent de manière virulente chez Spinoza (*Ethique, I, Appendice* ; l'un des très grands textes de la philosophie)³. Et ce préjugé à une **origine** : **il vient de ce que les hommes eux-mêmes agissent en fonction de finalités**, c'est-à-dire selon des intentions, selon des buts. Parce que les hommes agissent en se représentant des fins⁴, ils en viennent à croire qu'il en est de même des choses naturelles : ils pensent donc que les choses naturelles agissent ELLES AUSSI selon des fins et des raisons. Ils voient que le soleil a pour effet de réchauffer et de permettre l'agriculture : ils croient alors que le soleil est là *pour* eux, précisément *pour* qu'il accomplisse ces fonctions. Autrement dit : Spinoza explique le **préjugé** du finalisme par le fait que l'homme **transpose** aux choses naturelles la façon dont lui-même il agit : selon des fins. C'est ce qu'on appelle de **l'idiosyncrasie** : c'est l'attitude mentale qui consiste à projeter sa propre image sur la réalité externe, et appliquer à d'autres choses des propriétés valables pour soi – par exemple, un hypocrite qui dirait que tout le monde est hypocrite. Ici, l'homme projette son mode d'action – une action finalisée, volontaire, douée d'intention, sur des êtres naturels qui n'agissent pas selon ce même mode, mais seulement par des causes efficientes. **La première erreur du finalisme, c'est donc de croire qu'est valable pour le monde naturel ce qui est valable pour l'homme** – c'est l'incapacité à concevoir qu'il puisse en être autrement qu'il n'est pour nous.

La deuxième erreur, conjointe à cette idiosyncrasie (qu'on peut appeler, ici, aussi anthropomorphisme), est celle de **l'anthropocentrisme**⁵. Non seulement dans le finalisme l'homme interprète les événements et les êtres naturels, mais en plus il les interprète comme si ces événements et êtres étaient faits **pour lui**, soit pour *son* bien, soit pour *son mal* ; bref, comme si l'homme, voire tel individu, était le centre de la nature, comme si tout le reste n'existait que pour lui et en vue de lui. Par exemple, dire que le soleil existe pour permettre à l'homme de voir, de se chauffer, de cultiver des plantes, c'est de l'anthropocentrisme ; de même, les superstitieux diront que si un avion s'est écrasé et que un homme a manqué l'embarquement parce que son réveil n'a pas marché, c'était *pour* lui éviter de mourir (son « ange gardien », etc), comme si le réveil ou un esprit s'intéressait à cet individu... Dans cette croyance, tout se passe comme si tout devait converger vers l'homme, comme si tout était dirigé vers lui, et réglé sur lui. **Or, l'homme n'est qu'un être parmi d'autres de la nature** : une partie de celle-ci dont elle n'a que faire. La critique de Spinoza,

3 On en trouve une aussi dans une autre forme (le finalisme devient Providence) chez Voltaire, cf. *Candide*. Vous pouvez lire le texte de Spinoza (on trouve des traductions en ligne).

4 Exemples : quand je sors de chez moi, je sors *pour* quelque chose en particulier, quand je parle c'est *pour* dire quelque chose et dans telle ou telle intention, quand je fais des études c'est *pour* tel métier, etc.

5 **L'anthropocentrisme** consiste à placer l'homme au centre de la nature. **L'anthropomorphisme** consiste à prêter des caractéristiques humaines à ce qui n'est pas humain.

c'est qu'on ne voit pas pourquoi tout devrait être là *pour l'homme*, alors qu'il n'est qu'une partie infime de la nature ; l'homme n'est pas une exception dans la nature, ce n'est pas un « empire dans un empire » (cf. ch. liberté). En fait, comme le souligne Spinoza, **le finalisme pense le monde à l'envers** : il renverse l'ordre exact de la causalité – ordre que retrouve la science, mais aussi le bon sens – et fait de l'effet la cause, et de la cause, l'effet : le soleil n'existe pas parce qu'il donne la lumière à l'homme, c'est parce qu'il existe qu'il donne de la lumière sur Terre. Ainsi, il y a clairement **une concurrence directe entre une explication scientifique, rationnelle et physique des événements, et une interprétation finaliste ; l'une se fait toujours aux dépens de l'autre**. Si aujourd'hui nous n'interprétons pas une **épidémie** comme une punition infligée par des dieux aux hommes, c'est uniquement parce que notre connaissance a progressé : nous avons une autre explication, cette fois-ci bien prouvée (virus, bactérie, etc.) ; nul besoin, en ce cas, de recourir à la superstition.

Ce propos doit faire écho à la critique que Spinoza formule du **libre arbitre** (cf. ch. Liberté) : Spinoza ne se contente pas de nier le libre arbitre, il en analyse aussi l'origine. La démarche est ici la même : pour Spinoza, l'origine même du préjugé du libre arbitre ou du finalisme suffit à en rendre suspecte l'idée et participe de leur critique. Dans le libre arbitre, l'homme fait l'erreur de se croire une exception (« un empire dans un empire ») alors que dans le finalisme, l'homme imagine au contraire une confusion entre lui et le reste de la nature ; mais dans les deux cas, fondamentalement, l'erreur consiste à partir *d'abord* de l'homme pour *ensuite* penser la nature. Bien au contraire, la méthode spinoziste consiste à partir d'abord de la nature (*l'Éthique* commence par Dieu, synonyme de nature), pour en reconnaître la nécessité dépourvue de finalités, avant d'en venir à l'homme.

I. 4) La fausse logique du finalisme : réduction à l'ignorance, confusion cause et raison

Un exemple de ce préjugé finaliste et anthropocentrique, que donne Spinoza, est celui d'un accident. Spinoza dévoile alors **la logique fallacieuse** d'un tel préjugé. Voici : une tuile tombe d'un toit et tue un homme passant en dessous. Le préjugé finaliste consiste à dire : cette pierre est tombée précisément dans le but de tuer l'homme ; il n'y a pas de hasard, au sens où il y a une raison, une finalité à tout événement ; c'était son « destin ». On objectera par des causes efficientes et physiques : la pierre est tombée parce que le bâtiment était vieux, et parce que le vent soufflait fort. Mais le finaliste n'en reste pas là ; il dira : pourquoi le vent soufflait fort précisément à ce moment-là ? Pourquoi cet homme est passé à cet endroit, et pas ailleurs, et pourquoi cet homme-ci et pas un autre homme ? Ainsi, **le finaliste transforme de pures coïncidences en événements dotés de sens**. On objectera encore : le vent s'est levé parce que la mer avait déjà commencé à s'agiter la veille, on dira que l'homme venait rendre visite à un ami, etc. Mais le finaliste dira encore : et pourquoi la mer était-elle agitée ? Et pourquoi rendait-il visite à son ami ? C'est sans fin : comme les enfants, le finaliste n'est jamais à court de « pourquoi ». C'est ce raisonnement vicié que Spinoza appelle **une « réduction à l'ignorance »**⁶ : l'argumentation du finaliste, c'est toujours de renvoyer à un autre pourquoi, c'est toujours d'essayer de montrer qu'on est dans l'ignorance des raisons des choses. C'est là que l'argument est fallacieux : du constat de notre ignorance des prétendues raisons, le finaliste tire la prétendue preuve qu'il y a des raisons. Autrement dit, c'est parce qu'on ne connaît pas les

6 Par référence à la « réduction à l'absurde » dont la réduction à l'ignorance est une contrefaçon : la réduction à l'absurde permet notamment en mathématiques de rejeter une hypothèse en montrant que sa conséquence nécessaire est fausse.

raisons des choses (réduction à l'ignorance), c'est parce qu'on ne peut pas donner d'autres raisons, qu'il croit que les raisons qu'il invoque sont les bonnes. **L'erreur est précisément là, c'est que ce n'est pas parce que on ne peut pas donner les raisons des choses, qu'il y a forcément des raisons à ces choses** – et encore moins telle ou telle raison déterminée, l'attitude correcte consistant au contraire à supposer, jusqu'à preuve du contraire, qu'il n'existe pas de telles raisons, ou du moins qu'elles sont inconnaissables, s'il y en a. En fait, le raisonnement finaliste est le suivant : nous ne sommes pas capables de connaître les raisons des événements (parce que notre connaissance est limitée, etc.), donc il y a des raisons (première erreur), et voici la raison (deuxième erreur). Comme on le voit, **le finaliste présuppose en réalité au début de son raisonnement ce qu'il est censé prouver**, à savoir des finalités. De la même manière, un finaliste ne pourra jamais être pris au dépourvu : il trouvera, à la façon des astrologues, toujours une justification aux expériences qui le contrediront, et il s'appuiera toujours sur l'impossibilité de lui prouver le contraire. Tout comme le font, de nouveau, les théories **complotistes** : vous ne pouvez pas expliquer autrement, donc mon explication est bonne ; vous ne pouvez pas prouver que j'ai tort, donc j'ai raison. **Pour le dire autrement : dans le finalisme ou le complotisme, il y a plus que des causes, il y a des raisons, c'est-à-dire une signification, une raison, un « pourquoi ».**

Le finalisme débouche donc logiquement sur de la **superstition**. On comprend bien qu'une telle superstition se mélange aisément à la religion – Spinoza distingue clairement les deux. La superstition, c'est la tendance à voir dans la nature des signes du destin, des signes des dieux, d'une chance ou d'une malchance à venir ; en général, à donner à la nature des sens qu'ils n'ont pas. Dans la préface du *Traité théologico-politique*, Spinoza prend l'exemple d'Alexandre le Grand qui avait recours aux oracles pour connaître l'avenir. Cela passait par l'interprétation de signes naturels : le vol d'oiseaux, à gauche ou à droite, signifiait fortune ou infortune. Ou encore la lecture dans les entrailles des animaux ; il y a avait des devins, qui cherchait à connaître l'avenir en interprétant les entrailles de tel ou tel animal préalablement éventré⁷. Or Alexandre avait recours à ces superstitions précisément lorsqu'il était inquiet. Le but, c'était de se rassurer sur l'issue favorable ou non d'une bataille à venir. De fait, la cause de la superstition chez l'homme, outre l'ignorance des causes, c'est **la crainte**, mais aussi l'espoir, produits ensemble par l'ignorance du futur ; l'interprétation des événements naturels permet à l'homme de lui donner l'illusion d'une connaissance.

Ainsi, le finalisme et la superstition – c'est en fait la même chose, c'est une interprétation fautive de la nature, qui précisément n'a pas à être interprétée comme si elle avait un sens, mais qui doit seulement être expliquée de manière physique, et en général, scientifique ; attitude qui résulte d'un besoin inhérent à l'homme de trouver du sens dans le monde qui l'entoure. Comme le qualifie Spinoza, il s'agit d'un « **délire** » qui consiste à « **faire délirer la nature avec soi** ».

Pour conclure sur cette partie, nous avons vu avec Spinoza la critique de l'interprétation finaliste de la nature. **Dans cette perspective, l'interprétation est un procédé fautif, opposé à la connaissance**, qui ne reste qu'une pure subjectivité, qu'un pur produit de **l'imagination** et qui est entretenu par **l'ignorance des causes réelles** des choses, c'est-à-dire des causes naturelles. Tout comme le montrait autrement Bachelard (cf. ch. Vérité), la science dévoile la structure du réel grâce à la **raison** et à la méthode, tandis que **l'imagination** ne produit que des croyances ; ici, elle produit même un type particulier de fausse croyance, le finalisme. La critique du finalisme est aussi une critique de l'imagination. Il n'est donc pas étonnant de voir Spinoza opposer au finalisme les **mathématiques** : elles montrent aux hommes « une autre norme de vérité » (*Ethique, I, Appendice*)

7 Cette fois-ci, la référence va à Astérix, dans *Le Devin* ! On notera le procédé du devin, qui tire profit de la crédulité des braves gens : pour que ses interprétations soient plus facilement acceptées, il prend soin de prophétiser des événements heureux. L'esprit de l'homme est tel qu'il tend en effet à accrédi-ter ce qu'il aimerait croire (cf. chapitre sur la vérité).

en procédant par démonstration et en étudiant les choses en elles-mêmes, sans considérations de finalités.

Il faut donc bien voir que non seulement ici l'interprétation n'est pas une connaissance, mais que **c'est aussi le produit d'un manque de connaissance, avec laquelle elle est en concurrence**. C'est par la vérité, par la connaissance scientifique et rationnelle, que les hommes et les peuples peuvent chasser de leur esprit l'illusion et la superstition : la connaissance ne met pas uniquement fin à l'ignorance (que le scientifique sait aussi admettre), elle met fin aux délires de l'imagination. L'analyse critique du finalisme par Spinoza revient donc à dire que le finalisme n'est pas QUE une tendance naturelle de l'esprit humain : **c'est aussi un préjugé que le progrès de la science et de la culture (et de leur démocratisation) peut combattre**.

Transition :

Toutefois, il convient de ne pas se précipiter pour rejeter en bloc l'interprétation ; il ne faut pas en conclure que l'interprétation, comme procédé général n'est qu'un délire sans rien de sérieux. Simplement, **ce qu'il faut exclure du champ de l'interprétation, de ce qui peut et doit être interprété, c'est tout ce qui est objectivement dépourvu de sens et d'intention**. Au contraire il n'y a d'interprétation juste, légitime, que de ce qui peut être doté d'un sens et d'une intention. Il y a donc une contrainte objective qui limite la part de subjectivité dans l'interprétation, et cette limite réside dans le choix de l'objet.

La réponse à la critique de Spinoza, pour sauver le procédé de l'interprétation, consisterait à dire que s'il ne faut pas interpréter la nature parce que celle-ci n'agit pas d'après des finalités, **il est en revanche toujours pertinent d'interpréter ce qui relève de l'homme**, qui lui, agit d'après des finalités. Mais c'est toutefois encore se heurter à un problème inhérent à l'interprétation : celui non plus de l'absence de sens (la nature) mais du trop-plein de sens. Nous allons étudier ce point à travers la question de l'interprétation de la loi.

REMARQUE IMPORTANTE : cette II^{ème} partie permet de traiter un autre thème du programme : « **la justice et le droit** ».

II. Le danger de l'équivocité : l'interprétation de la loi (texte de Beccaria)

Là où ce risque de l'équivocité est grave, c'est lorsqu'il s'agit de l'interprétation de la loi – la loi qui après tout s'énonce de manière verbale, et donc semble laisser prise au problème de l'interprétation. Or, un juge ne doit pas juger en fonction d'un avis personnel et subjectif. Il doit se fonder sur la loi. Il y a là un enjeu majeur : c'est celui de **rendre la justice de manière objective**.

C'est précisément pour cette raison que **Beccaria a soutenu que les juges ne devaient pas être les interprètes de la loi**. Cf. Beccaria, *Des Délits et des peines*, §4. (1764). Selon lui, seules les lois doivent déterminer les peines des délits et crimes. Il est nécessaire de punir mais les punitions doivent être rationnelles : elles ne doivent pas être fondées sur les passions, les sentiments et les intérêts privés. C'est donc le législateur (celui qui fait les lois : le roi, le parlement...) qui doit déterminer les peines. Le magistrat (le juge) n'a pas le pouvoir de faire les lois ni de choisir comme bon lui semble les peines ; il n'est pas libre d'interpréter la valeur des peines, celle-ci est fixée par la loi : il ne fait qu'appliquer. D'une manière générale, pour Beccaria, la loi s'impose au juge, il n'a pas la liberté de la faire ni de l'interpréter. Que fait alors le juge ? Il se contente de voir si l'acte est

contraire ou non aux lois, et il donne une peine en conséquence, selon ce qui est déjà fixé par la loi. **Le juge est donc un exécutant** qui doit pour ainsi dire n'agir que de manière mécanique.

Beccaria, § 4 :

« *En présence de tout délit, le juge doit former un syllogisme parfait : la majeure doit être la loi générale, la mineure l'acte conforme ou non à la loi, la conclusion étant l'acquittement ou la condamnation.* »

Le **sylogisme** est un type de démonstration qui consiste à lier trois termes entre eux par le moyen de deux propositions ; l'une est la majeure, l'autre la mineure ; exemple :

Majeure : Tous les hommes sont mortels.

Mineure : Les Athéniens sont des hommes.

Conclusion : Les Athéniens sont mortels.

Cette citation est intéressante car on voit bien que **le modèle idéal de la justice doit être la démonstration et non l'interprétation** : dans un syllogisme **la conclusion est nécessaire**, il n'y a aucune autre possibilité. Le juge doit uniquement 1° examiner les faits, et 2° appliquer la loi en conséquence, strictement conformément à la loi.

Reprenons le texte de Beccaria distribué en classe :

1ère partie : 1-9. l'opposition de deux rapports ou méthodes face à la loi : l'interprétation de l'esprit de la loi, et l'application à la lettre (= interprétation littérale, qui n'est justement pas une).

La thèse de Beccaria, c'est qu'il est nuisible, « **dangereux** » même, d'interpréter les lois selon un prétendu esprit de la loi. On peut donc déjà faire **une remarque** : ce n'est pas seulement une idée **fausse**, c'est une idée **dangereuse**, c'est-à-dire qu'elle a des **conséquences néfastes** sur la pratique (ici, de la justice). Interpréter selon l'esprit de la loi, c'est chercher le sens caché et implicite de la loi, c'est chercher l'intention du législateur, la finalité de la loi : pourquoi cette loi a-t-elle été faite, que veut faire le législateur avec cela ? Il y a un faux principe, une mauvaise façon de concevoir la justice, qui dit que le juge doit consulter « **l'esprit de la loi** » (interpréter). L'esprit de la loi, c'est l'intention du législateur qui a fait la loi, c'est son but, ce que le législateur a cherché à faire à travers elle, c'est donc **au-delà de la simple formulation verbale** de la loi. L'esprit de la loi n'est pas transparent dans la loi, il n'est jamais explicite, c'est pourquoi pour chercher l'intention du législateur il faut nécessairement interpréter la loi, pour en connaître l'esprit, pour ainsi dire caché derrière les mots. En conséquence : si l'interprétation stricte de la loi est estimée contraire à l'intention première de la loi, alors il faudrait ne pas appliquer la loi, ou la modifier, l'adapter : l'esprit de la loi serait jugé supérieur à la formulation strictement verbale.

« **Interpréter selon la lettre** », au contraire, c'est appliquer rigoureusement, strictement ce qui est dit mot pour mot. **Attention à l'expression** : ici « interpréter » n'est pas à proprement une interprétation. Exemple : la plaisanterie. Soit on prend la plaisanterie à la lettre en ne s'occupant que des mots, que de leur sens objectif, soit on l'interprète à partir de l'intention du plaisantin, selon l'esprit dans lequel la plaisanterie a été faite.

Pour la loi, interpréter selon la lettre signifie qu'on ne cherche **pas d'exception** sous prétexte que ce serait contraire à l'esprit de la loi. Exemple : la loi qui interdit le vol. On peut l'interpréter selon l'esprit, ou selon la lettre. Si le juge interprète selon la lettre, il jugera **tous les cas de la même manière**. Les peines peuvent varier, mais alors seulement selon ce qui est prescrit par la loi, par exemple selon le montant de ce qui a été volé. Au contraire, le juge peut être tenté d'interpréter

selon l'esprit de la loi. Par exemple, il considérera que cette loi a été faite pour interdire le vol de biens secondaires : des objets, etc. Il fera alors une **distinction selon les cas** : il sera plus indulgent par exemple si le vol a été commis par nécessité vitale plutôt que pour un objet de luxe : par exemple, une personne qui vole de la nourriture alors qu'elle meurt de faim. Le juge se dira que l'esprit de la loi n'a pas pour but de punir celui qui cherche simplement à protéger sa vie, mais que son objectif était de protéger les fruits du travail des gens, bref leur propriété. Le juge qui cherche à interpréter cette loi selon l'esprit va alors être **plus indulgent** dans le cas de celui qui vole pour une nécessité vitale. Mais dans d'autres côtés il pourrait au contraire, selon sa libre interprétation, se révéler plus punitif.

Ainsi, interpréter selon l'esprit de la loi aboutit à modifier l'application de la loi, à la nuancer voire à lui trouver des exceptions, selon les situations, au nom précisément de la diversité très grande des situations possibles et de la nécessité de s'y adapter.

Or, le problème, c'est qu'il est laissé au seul juge la liberté d'interpréter selon l'esprit de la loi. Chaque juge n'aura donc pas la même conception du but et de la finalité de la loi. Il sera en outre difficile de dire dans quels cas la loi doit s'appliquer de manière stricte, et dans quels cas au contraire il faut se montrer indulgent. Par exemple, il ne sera pas toujours facile de dire si le vol a été commis par nécessité vitale ou non. **C'est justement ce que veut éviter Beccaria**. Il ne s'agit pas de dire que tous les cas doivent être traités de la même manière. Mais **c'est le législateur qui doit prévoir plusieurs lois, afin que le juge sache comment traiter les cas particuliers**. Ce qu'il faut faire, pour Beccaria, afin d'éviter d'avoir à chercher l'esprit de la loi, c'est avoir des lois précises, qui sont capables de prendre en compte des situations différentes. **Seule la loi doit dire s'il y a des cas particuliers**, et non pas le juge selon son avis personnel.

Beccaria précise aussi autre chose : sa thèse est **contraire à l'opinion commune**. Il écrit en effet que chercher l'esprit de la loi, c'est une idée qui est reçue comme un « **axiome** » (l.1), c'est-à-dire reçue comme une **évidence**. C'est un principe qui d'habitude n'est pas remis en cause et qui est accepté sans avoir été examiné par la raison. Les hommes tiennent pour évident que la loi doit être interprétée, et ainsi corrigée selon les situations auxquelles elle s'applique.

Que signifie cette métaphore : « une digue bientôt rompue par le torrent des opinions » ? La digue, c'est la loi ; et le torrent des opinions, c'est l'esprit de la loi. Pour le moment Beccaria se contente de dire que cette opposition entre la loi et l'esprit de la loi est perçue comme un « **paradoxe** » (l. 5) par ceux qui défendent l'interprétation selon l'esprit, ce qui montre encore que cette conception de la justice (l'esprit de la loi) est tenue pour une évidence, mais fausse.

Pourquoi alors l'opinion commune pense qu'il faut chercher l'esprit des lois ? Beccaria explique dans la suite de cette 1^{ère} partie : l'opinion est plus sensible à un « **léger inconvénient** » immédiat, plutôt qu'à des conséquences plus graves, mais plus lointaines. Qu'est-ce que ça signifie ? **Le léger inconvénient**, c'est celui qui résulte de **l'interprétation littérale**, c'est-à-dire stricte de la loi. L'inconvénient, on l'a vu avec l'exemple plus haut, c'est que **la loi est rigide** et qu'elle risque de confondre des cas et des situations en réalité différents. Elle risque donc de paraître parfois trop dure et de manquer d'indulgence, bref de ne pas savoir s'adapter aux particularités. Les conséquences « funestes », ce sont celles qui résultent au contraire de l'interprétation selon l'esprit. **À ce point du texte l'auteur n'a pas encore expliqué quelles sont ces conséquences** : il ne le fait qu'à la fin du texte. Mais ce qu'on peut déjà dire, c'est que pour Beccaria il n'y a pas à hésiter : il faut choisir le moindre mal, il faut opter pour la position qui permet d'éviter le plus grand mal. Donc on a d'une part une interprétation selon l'esprit qui a des conséquences funestes, et d'autre part une interprétation selon la lettre, qui n'a que de légers inconvénients. En **conclusion, il faut choisir la seconde option, c'est un moindre mal : Beccaria admet donc que l'application littérale n'est pas sans inconvénient, simplement elle en a moins que son alternative, l'interprétation.**

Dans la suite du texte, Beccaria va justifier ce choix.

2ème partie : l. 9-21. De cette partie, Beccaria explique en effet pourquoi on ne peut pas se fier à l'esprit de la loi : l'interprétation est subjective et aléatoire.

a) Dans les deux premières phrases, jusqu'à l.13. B constate **la complexité de l'esprit humain** : il est composé de nombreuses idées, qui sont liées entre elles. Ce que veut montrer par là Beccaria, c'est qu'**une libre interprétation des lois peut prendre n'importe lequel de ces chemins** d'idées (des « voies ») et arriver ainsi à des conclusions qui seront différentes entre les hommes. Or ces idées et leur agencement sont différents selon les individus : c'est ce qu' énonce ensuite l'auteur. Chacun ayant son point de vue, l'interprétation selon l'esprit sera donc livrée aux caprices d'une compréhension subjective, personnelle, voire arbitraire.

b) **En effet, la conséquence de cette complexité d'idées**, de ces chemins multiples et ainsi des opinions propres à chacun, c'est que **le prétendu esprit de la loi ne sera finalement que le résultat aléatoire de l'un de ces chemins**. Un juge peut en effet faire des erreurs de raisonnement. Il peut mal apprécier la situation qu'il est en train de juger, il peut se méprendre sur les intentions du coupable, par exemple. Le prétendu esprit de la loi serait aussi le résultat de la « violence des passions » du juge (l.15). Le juge peut par exemple être plus ou moins sensible à tel ou tel délit ou crime, selon ses opinions personnelles, selon ses expériences personnelles : par exemple, un juge qui a lui-même été victime d'un vol sera sans doute moins tolérant envers ce délit : il y réagira de manière affective, passionnelle.

« **la personne lésée** » = c'est quoi ? Celle qui a subi le tort, la victime.

L'interprétation du juge sera aussi fonction des rapports que le juge entretient avec le coupable et avec la victime. Il peut **se prendre de sympathie** pour la victime ou pour le coupable, parce que, pour une raison ou une autre, il s'en sentira plus proche.

Bref, l'interprétation du juge dépendra de moult « causes minimales » et il percevra la situation selon les « **fluctuations** » (variations aléatoires) de son âme.

Ainsi, Beccaria dresse une liste des raisons pour lesquelles l'interprétation selon l'esprit de la loi est en réalité une interprétation CONTINGENTE. Cette interprétation est en fait personnelle : même si le juge est de bonne foi et qu'il s'efforce de faire de son mieux, il sera influencé par des facteurs qui n'ont rien à voir avec la justice. L'auteur montre ainsi qu'une telle interprétation dépendra des sentiments, des opinions, **et non pas de la raison** : l'esprit de la loi n'existe donc pas, il n'y a pas UN seul esprit de la loi, mais il y a autant d'esprits de la loi qu'il y a de juges différents. Cela **ôte donc toute crédibilité et toute légitimité** à une interprétation selon l'esprit de la loi ; car variable selon chaque magistrat. Ainsi, on voit mieux pourquoi l'esprit de la loi est contraire à la loi : la loi et la justice doivent se fonder sur la raison ; on dit même que la justice doit être **aveugle**. Dans sa **représentation allégorique**, la justice a les yeux bandés, cela veut dire qu'elle doit être **impartiale**. Elle doit être neutre et ne pas prendre parti.

Selon l'idée même de la loi et de la justice, en effet, la loi doit être la même pour tous. Elle doit être **univoque**, alors que **le prétendu esprit de la loi est au contraire équivoque**. **Or, on ne peut vraiment parler de justice que lorsque la loi s'applique à tous de la même manière** (sous les mêmes conditions, avec les mêmes peines). **Non seulement cette conception de la loi est contraire à l'idée de la loi, mais en plus elle a des conséquences pratiques graves** : c'est ce que développe ensuite l'auteur dans la troisième partie du texte.

3ème partie : l. 21-32. Conséquences de l'interprétation selon l'esprit : l'interprétation selon l'esprit est en contradiction avec le principe même de la justice mais aussi de la liberté.

Les conséquences d'une interprétation selon l'esprit de la loi, c'est **donc que chaque juge, chaque tribunal va juger de manière différente une seule et même affaire**. Les hommes qui sont

traduits en justice seraient donc des « **malheureux** », leur vie est la « **victime** » (l. 24) ; le terme est fort, de l'inconstance et de l'imprécision de l'interprétation des juges. Ici l'argumentation de Beccaria est particulièrement efficace : il renverse la situation en faisant des condamnés des victimes, et non plus seulement des coupables. Le sort des individus, leur châtement, mais aussi leur condamnation ou leur relaxation (libération), serait suspendu à une compréhension arbitraire de la loi. Or qui aimerait être jugé de cette manière ? Qui aimerait être condamné sur un simple caprice du juge ? **C'est donc véritablement au nom du principe même de la justice que Beccaria critique la conception de la justice qui se base sur l'esprit de la loi.** En prétendant oeuvrer pour plus de justice, partant peut-être d'un bon sentiment, l'interprétation de la loi aboutit paradoxalement en réalité à l'effet contraire.

Si ces principes de justices sont inacceptables, c'est bien en raison de l'inconstance, de l'incohérence des jugements qui en résulteraient. **La justice se contredirait elle-même** parce qu'un même individu ne serait pas jugé de la même manière par des tribunaux différents, mais aussi parce qu'un même tribunal jugerait de manière différente des cas semblables. Ainsi, ce que montre Beccaria, c'est que l'on n'aurait pas UNE justice unique, cohérente avec elle-même, mais on aurait à la place un chaos de jugements contradictoires.

A cela s'oppose la « **voix constante et précise de la loi** », qui elle au contraire permet aux magistrats de ne pas juger selon leurs sentiments, et seule permet d'avoir une seule et même justice, pour tous les tribunaux et égale pour tous les hommes – à condition de l'appliquer littéralement. La loi, elle, est claire et explicite, il ne faut pas l'obscurcir en cherchant son esprit.

Précisons pour terminer que si Beccaria oppose la loi à l'interprétation de la loi, c'est parce qu'il est en effet **contraire à l'idée même de justice** que chacun soit jugé de manière différente. On ne sera pas traité de la même manière selon que l'on tombe sur tel ou tel juge ou tel ou tel policier. Tout serait différent. **On voit bien ici le risque d'une libre interprétation de la loi : c'est que chacun ne sera pas jugé de la même manière, la loi finalement ne sera pas la même pour tous, ce qui est contraire à l'idée de loi et rompt l'égalité des citoyens face à la loi.** Ceux-ci ne pourraient donc que perdre confiance dans la justice de leur nation. La fonction même de la loi, son principe, est **d'être universelle** et de s'appliquer avec égalité sur tous les citoyens. Par exemple, une loi qui interdit le vol interdit TOUS les vols et cela pour tout le monde. La loi est toujours universelle dans son objet. Tous les citoyens doivent être égaux devant la loi, et être traités de la même manière. La loi sert précisément à éviter que les jugements soient aléatoires. Elle ne doit donc pas varier selon les individus qui la font appliquer et respecter, mais elle doit **être impersonnelle**, ne pas varier selon l'individu qui l'applique ni selon à qui elle s'applique. Elle doit être la même pour tous, sur tout le territoire. Donc non seulement ce n'est pas équitable du tout, mais en plus, la loi devient simplement **inutile** : parce que la fonction de la loi, c'est précisément d'être **universelle**, d'être la même pour tous. La loi n'aurait pas de raison d'être si les juges pouvaient l'interpréter comme ils veulent, à leur convenance personnelle ; pire, elle deviendrait un prétexte pour des magistrats peu scrupuleux d'exercer un pouvoir arbitraire sur les citoyens. Les magistrats se verraient ainsi attribuer un pouvoir trop grand, devenant de « petits tyrans » : c'est alors que l'interprétation des lois deviendrait une menace pour la **liberté** des citoyens. Ce qui protège les citoyens de cet abus de pouvoir, c'est la limitation du rôle du juge ; cette limitation est possible dès lors qu'il n'est qu'un exécutant de la loi. **Le juge doit être au service de la loi, la loi ne doit pas être au service du juge.**

Pour conclure sur le texte, nous avons vu que **dans la première partie du texte**, Beccaria oppose sa propre thèse à l'opinion commune, qui, elle, tient pour évident qu'il faut chercher l'esprit de la loi. Beccaria explique **ensuite** que cet esprit de la loi n'est rien d'autre que le règne des passions et de l'arbitraire. **Dans la dernière partie du texte**, l'auteur expose les conséquences inacceptables de cette opinion dans la façon de rendre la justice : les jugements seraient aléatoires et

les citoyens finalement ne seraient pas égaux devant la loi. La diversité des jugements rendus selon l'esprit de la loi est contraire à l'idée même de la loi et de la justice qui doivent demeurer universelles. **L'équivocité de l'interprétation s'oppose à l'univocité de la loi**, qui seule est un frein contre les interprétations personnelles du juste et de l'injuste. Ainsi, **le magistrat ne doit pas interpréter la loi, qui est élaborée par le législateur au-dessus de lui, mais se contenter de l'appliquer de manière rigoureuse. IL N'Y A PAS DE JUSTICE POSSIBLE SANS LOI. La loi est doit être la protectrice de l'arbitraire et des abus de pouvoir.**

Dans cette perspective **l'interprétation est conçue comme un mode incertain et purement subjectif de compréhension**, parce que le sens (l'esprit de la loi) qu'elle cherche n'est pas explicitement exprimé (par la loi, verbalement) et que ce sens est **équivoque**. Il faut donc en quelque sorte **réduire le plus possible la marge d'interprétation** : elle est un procédé trop peu rigoureux.

Toutefois il ne faut pas en rester à une telle dévalorisation de l'interprétation : nous allons voir qu'elle peut devenir une méthode féconde en sciences sociales, en s'appliquant aux actions humaines.

III. L'interprétation, méthode légitime d'une connaissance de l'homme

III. 1) La spécificité de l'homme dans la nature justifie une autre méthode

En effet, la critique spinoziste du finalisme nous enjoint à ne pas penser la nature sur le modèle de l'homme, et la philosophie de Spinoza, en général, nous invite à considérer à l'inverse l'homme comme un être parmi d'autres de la nature – à penser d'abord la nature, puis l'homme à son exemple, et non l'inverse. Néanmoins, nous allons ici montrer que l'interprétation est un procédé essentiel et nécessaire pour les **sciences humaines**, parce que l'objet qu'elles se proposent d'étudier, à savoir l'homme, dispose néanmoins d'une spécificité. En conséquence, il faut mettre en oeuvre une méthode également spécifique afin de respecter cette spécificité de l'objet. Ainsi, le mode de connaissance ne saurait être le même qu'en sciences naturelles, parce que l'objet est différent et que le problème ne se construit pas de la même manière.

On l'a vu, les sciences de la nature (physique, chimie, biologie) ne cherchent pas à *interpréter* leurs objets d'études : elles cherchent à les **expliquer**, c'est-à-dire à en donner les **causes** et les **lois** par démonstration. Or, ce sont des sciences qui portent sur des êtres de la nature, dépourvus d'esprit. Mais il en est tout autrement dès lors que l'on se propose d'expliquer les actions des êtres humains : ceux-ci ne sont pas des êtres inanimés, strictement matériels. Chez l'homme, il y a une caractéristique supplémentaire : c'est un être conscient, doué d'esprit, de réflexion (et même libre, croiraient certains) ; il agit par son intelligence et par ses émotions. **Comment alors pourrait-on appliquer à l'explication des conduites humaines les mêmes méthodes que celles des sciences naturelles ?** Cette dimension spirituelle, rationnelle, affective n'est évidemment pas prise en compte par les sciences naturelles. Les planètes qu'étudient l'astronome n'ont ni raison, ni émotions, ni conscience en général. Or un homme n'est pas seulement un corps physique ou même biologique et animal, ce n'est pas seulement une masse de molécules ou un organisme vivant. Bref, l'homme relève aussi de **l'esprit** et par suite de la **culture**, et pas seulement de la **nature**.

Au premier sens de ce terme, la culture désigne tout ce par quoi l'homme s'arrache à sa vie naturelle. Est ainsi « culture » tout ce qui pour l'homme n'est pas **donné** par la nature, mais tout ce qui est **acquis** : le naturel est inné, le culturel est acquis. Ce qui est naturel à l'homme, c'est d'avoir un corps et des besoins comme la nutrition. Mais il y a culture dès lors que l'homme institue par exemple des règles alimentaires ; d'une manière générale, des règles de vie en société, ou encore des systèmes de représentations du monde (religions, par ex.). L'homme développe aussi des outils et des techniques : tout cela relève aussi de la culture. Ainsi, la culture désigne à la fois des manières de faire, d'agir, de sentir, mais aussi des manières de penser. On remarquera que la culture ne se surajoute pas simplement à la nature, sans en même temps l'affecter. Par exemple, manger est naturel pour l'homme, mais ce qu'il mange, ses goûts alimentaires, ses manières de manger – les pratiques associées au repas, relèvent en revanche de la culture. Les besoins naturels sont donc modifiés par la culture, la culture investit et transforme ces besoins, de sorte qu'il est très souvent difficile d'apercevoir une stricte frontière entre la nature et la culture.

Ainsi, **le fait que l'homme soit un être à la fois spirituel et culturel nous permet de penser qu'on ne peut pas expliquer ses actes de la même manière que l'on explique les mouvements des atomes**, la combinaison des molécules ou la croissance d'une plante. Pourtant, ce qu'on appelle les sciences humaines proposent justement de faire de l'homme l'objet de leur étude. Le problème que pose ces sciences est le suivant : **comment peuvent-elles être des sciences, comment peuvent-elles revendiquer une forme de savoir, si l'explication des sciences naturelles n'est pas transposable à l'homme ?** Soit ces disciplines ne sont pas des sciences, soit alors elles doivent se doter d'une autre forme d'explication, d'une autre méthode, qui prenne en compte la spécificité de l'homme. C'est ce que nous allons désormais voir, et c'est là que l'interprétation va se révéler non seulement légitime, mais absolument nécessaire.

III. 2) La démarche de Weber

Max Weber (1864-1920) est, avec Durkheim, l'un des grands fondateurs de la sociologie ; Weber est le principal représentant de la sociologie dite « compréhensive ». Mais là où Durkheim insiste sur la nécessité pour la sociologie de livrer des explications causales du comportement des individus, **Weber, lui, sans pour autant renier l'exigence d'une causalité rationnelle, insiste sur la mise en évidence des intentions et des finalités des agents sociaux**, et d'une manière générale, sur les raisons et les motifs des actions sociales, qui seuls les rendent intelligibles. Weber part de l'idée que l'homme est un être doué de rationalité et qu'il donne un sens à ses actions. L'explication sociologique doit donc pouvoir retrouver ces motivations pour comprendre les actions des hommes, et le modèle de l'explication des sciences naturelles ne peut donc pas s'appliquer aux sciences sociales, parce que ce modèle laisserait justement de côté l'essentiel : la rationalité et le sens. Or, pour rappel, le sens, c'est précisément ce que cherche l'interprétation.

Par exemple, si je me lève pour aller me promener, mon acte n'est pas celui d'un automate : ce n'est pas qu'une succession de mouvements (mes jambes marchent, mon bras se tend, etc.). Si je me lève, ce n'est pas par un simple ressort, c'est parce que j'ai une intention, un but ; ici simplement me promener.

Or, retrouver ces finalités et le sens des actions sociales, c'est ce que **Weber** appelle justement « **interpréter** ». La sociologie – et par suite également l'histoire, se conçoit donc comme **une science de l'interprétation**, au sens non pas d'une science dont l'interprétation est l'objet, mais **une science dont la méthode est l'interprétation** ; voici la **définition** qu'il donne de la sociologie :

« Nous appelons sociologie une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité

sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. » (Weber, *Economie et société*, tome 1, ch 1., 1921, posthume). → *A connaître par cœur !*

« **Comprendre par interprétation** », **non pas démontrer par des lois** ; toutefois cette démarche ne rompt donc pas avec une explication causale, Weber parle bien de cause et d'effet ; et les sciences humaines ont repris ce vieux principe d'Aristote stipulant que connaître scientifiquement, c'est connaître par les causes (entre autres critères). De sorte que pour reprendre les termes mêmes de la question que nous avons posée, **non seulement l'interprétation n'est pas un savoir déficient, mais bien plus, elle s'inscrit même dans la continuité de la démarche d'explication causale**. Cependant, les causes dont il s'agit ici ne sont pas des causes matérielles, physiques, comme en sciences naturelles ; ce ne sont pas non plus des causes externes à l'individu, comme chez Durkheim : ces causes, ce sont les finalités des actions humaines. On conçoit donc les actions humaines (« l'activité sociale ») comme des effets dont les causes résident dans les finalités de ces actions. Ce sont donc des causes finales, celles qu'on avait exclues avec Spinoza des êtres naturels (partie I, critique du finalisme) que l'on retrouve ici légitimement. **Autrement dit : le finalisme voit des raisons où il n'y a que des causes, mais, selon la méthode de Weber⁸, les actions et croyances humaines sont en même temps des causes et des raisons** : c'est-à-dire qu'elles s'expliquent (cause) par les idées et les intentions des hommes (raisons).

III. 3) Les quatre types de rationalité selon Weber

Par conséquent, la notion centrale qui permet d'expliquer le comportement social des individus est celle de « **rationalité** ». La rationalité signifie que le comportement des hommes est **intelligible**, compréhensible grâce à des finalités : il y a rationalité dès lors que l'on peut faire *un lien logique* entre l'action d'un homme et ce pour quoi il l'a fait. Cela ne préjuge absolument pas du bien-fondé ou non des actions sociales ; ce qui est rationnel n'est pas nécessairement raisonnable, et le sociologue, historien ou autre ne doit pas juger, mais décrire et expliquer. Comme le montre Weber, **cette rationalité se divise en quatre grands types théoriques** (cf. *Economie et société*, I.), ce sont les grands axes de l'explication des conduites humaines, les grandes causes qui expliquent le comportement des hommes. Déjà, la « **rationalité en finalité** » concerne le rapport entre un moyen et une fin. En économie, le modèle classique de *l'homo oeconomicus* exploite à fond ce type de rationalité : les agents économiques choisissent toujours ce qui leur coûte le moins et leur rapporte le plus. Par exemple, choisir le moyen de transport le moins cher relève par excellence d'une rationalité en finalité. Ensuite, la « **rationalité en valeurs** », ou « axiologique », est celle d'actions déterminées par des motifs de valeurs : l'attachement à un principe de liberté, à la patrie, à l'honneur, à l'hospitalité, à la religion, etc. : l'individu fait ce qu'il estime être juste et bien. Par exemple, dans le vote politique, l'individu vote aussi par un choix de valeurs, pas seulement d'intérêt. En troisième lieu, la « **rationalité affective** », ou émotionnelle, s'applique à l'action qui est déterminée par des émotions, des sentiments : la peur, la colère d'une foule, etc. ; Weber prend l'exemple d'une panique à la bourse. Ou encore, le soldat qui se sacrifie par amour pour sa patrie agit par valeur (la patrie) mais aussi par un sentiment (l'amour, l'appel du sacrifice, l'exaltation). Dernier grand type, la « **rationalité traditionnelle** » : l'individu agit par respect et attachement envers les traditions de sa culture. Il agit ainsi parce qu'il estime qu'il doit faire ce qui s'est toujours fait, et faire comme le font ses ancêtres, ses parents, sa communauté, etc. Bien sûr, plusieurs types de rationalité peuvent coexister pour une même action ou croyance.

8 Il y en a d'autres : Durkheim n'explique pas par des raisons, mais uniquement par des causes collectives.

Tous ces concepts, ces « types », sont des **outils de méthode** pour le sociologue (ou historien, ou économiste) permettant d'expliquer les comportements des individus et retrouver donc leur signification. Mais ici, **interpréter, c'est-à-dire comprendre**, dans la démarche de Weber, désigne un procédé intellectuel, et non pas affectif. On peut « comprendre » – c'est ce que doit faire le sociologue, que parce qu'on peut faire un lien, intellectuel, entre les motifs d'un individu et ses actions ; on postule qu'il y a une cohérence entre les représentations des individus et leurs pratiques, ce qui ne signifie pas que l'on partage le point de vue de l'agent social – ni même que la théorie qu'il donne de sa propre pratique ne constitue pas l'explication sociologique elle-même ; le sociologue n'est pas dupe, le discours subjectif de l'individu n'est pas forcément la cause réelle de son action, et les finalités qu'il faut retrouver sont pour une part implicites voire non conscientes.

III. 4) Exemple de Weber : l'affinité entre protestantisme et capitalisme

Prenons un exemple de la démarche de Weber : **le rôle du protestantisme dans le développement du capitalisme**. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904), Weber cherche à montrer comment **les croyances religieuses** des entrepreneurs protestants ont favorisé l'émergence du capitalisme au XVII-XVIII^e siècle. Il cherche alors à mettre en évidence un lien de congruence, d'affinité logique et affective, entre d'une part l'éthique des protestants (leurs normes de conduite, le sens de leurs actions, les éléments de leur dogme religieux) et d'autre part l'esprit du capitalisme (la vision de la société et du travail des entrepreneurs). **Or il y a, remarque Weber, une continuité entre la religion protestante et une certaine mentalité que l'on trouve chez les entrepreneurs capitalistes.**

Déjà, la doctrine protestante insiste davantage que la doctrine catholique sur l'idée que l'homme a pour vocation de travailler, et que la possession oisive de richesses est condamnable. C'est ce qu'on appelle **l'ascétisme** des protestants, et cela favorise un réinvestissement des profits plutôt que leur dilapidation. Weber montre ensuite que les protestants, surtout calvinistes, croient en la **prédestination**. Selon eux, Dieu a déjà décidé de toute éternité du sort de chaque individu. Dieu ne sauve pas tous les hommes (certains seront condamnés), mais seulement une minorité bien choisie. Mais comme les protestants croient en plus que l'homme n'est pas libre et que Dieu a décidé avant la naissance des individus et de toute éternité s'ils seront condamnés ou sauvés, les actes commis durant la vie terrestre n'auront aucune influence sur la décision divine et le déroulement des événements. Tout est déjà joué, quoi que l'on fasse, selon cette doctrine.

On pourrait donc croire que cette doctrine amène à la passivité et à l'inaction. Or Weber montre que c'est le contraire, parce que **les protestants ne savent pas s'ils sont les élus** ou s'ils seront condamnés. En conséquence, bien qu'ils ne puissent influencer, selon leur croyance, sur la décision de Dieu et les événements, **ils vont chercher avec inquiétude des signes de leur élection** montrant que Dieu les porte en sa faveur. Et c'est là qu'il y a un rapport avec le capitalisme : pour les entrepreneurs protestants **le travail et le succès dans les affaires sont perçus comme le signe de leur élection**. En quelque sorte, ils cherchent à se rassurer et à se persuader de leur salut à travers leur réussite économique. Ainsi, ils s'interdisent de consommer les fruits de leurs profits, ils préfèrent les cumuler et les réinvestir, ce qui est tout à fait conforme à la mentalité capitaliste qui cherche toujours à réinvestir afin de faire de nouveaux profits (le capitalisme, c'est d'abord l'accumulation du capital et son réinvestissement). C'est pourquoi il y a une affinité, une congruence entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme : dans les deux cas, le profit devient une fin en soi, il n'est pas vu comme un moyen de satisfaire des besoins, sinon celui de travailler et réinvestir.

Ici, on a donc un exemple, donné par Weber lui-même, d'interprétation sociologique : **le sociologue doit retrouver le sens et les finalités des actions des individus en étudiant leurs**

représentations (leur conception du monde, de la vie), leurs croyances et leurs valeurs. Et on a bien une explication de type causal : ici, la cause, c'est le protestantisme, et l'effet, c'est une certaine action sociale, en l'occurrence le travail capitaliste. Mais il faut noter que le sociologue doit bel et bien interpréter : le sens et les finalités des actions sociales ne sont pas toujours évidentes ; et interpréter, c'est chercher un sens caché ou équivoque. Le sociologue doit faire un travail d'analyse et de recherche pour retrouver ces finalités

Ce que cela montre, c'est que l'interprétation est un procédé indispensable à la connaissance, en l'occurrence à la compréhension des activités humaines. On a vu que la sociologie de Weber faisait du procédé de l'interprétation non pas un procédé subjectif, mais une méthode rigoureuse, qui seule peut prendre en compte la spécificité de l'homme et fournir une connaissance des causes de son comportement social. C'est pourquoi l'interprétation est bien ici un procédé *nécessaire* : sans elle, c'est l'intelligibilité même des actions humaines qui est impossible, et par suite, c'est remettre en cause l'idée même de sciences *humaines*.

Enfin, il convient de préciser le sens des notions **d'explication** et de **compréhension**. « Expliquer » est parfois distingué de « comprendre » : « la nature, nous l'expliquons ; la vie de l'esprit, nous la comprenons » (Dilthey). L'explication serait un procédé propre à la nature, mettant au jour les rapports de causalité, tandis que la spécificité de l'esprit doit relever de la compréhension du sens. Mais ce que nous avons vu ici avec Weber, c'est que tout en prenant en compte cette spécificité, la « compréhension par interprétation » relève aussi de l'explication dont elle est une forme : les raisons des acteurs sociaux sont aussi les causes de leurs croyances et actions.

Conclusion

Le problème auquel nous avons cherché à répondre était celui du **statut épistémologique de l'interprétation** : est-ce seulement un procédé déficient et subjectif de représentation du monde, en l'absence d'une connaissance rigoureuse ? Ou bien peut-elle être un procédé fécond de connaissance ?

La première partie de notre propos a montré que l'interprétation n'avait pas sa place dans l'explication des phénomènes naturels ; qu'elle était alors l'expression d'une attitude superstitieuse, soutenue par un défaut de connaissance. **Mais nous avons vu ensuite** que l'interprétation était au contraire tout à fait justifiée et même nécessaire dès lors que l'objet qu'il s'agit d'expliquer n'est autre que l'homme dans sa dimension spirituelle, culturelle et sociale : **la pertinence de ce procédé est donc relative à l'objet que l'on se propose de penser**. Mais il faut insister sur ce point : dans ce domaine, l'interprétation, comme on l'a vu, est radicalement distincte de l'attitude superstitieuse du finalisme, qui est une attitude anthropocentrique et idiosyncrasique fondée sur la seule imagination et les affects comme la peur. **La différence entre une « bonne » et une « mauvaise » interprétation – au sens de « légitime » et « illégitime » ne repose donc pas uniquement sur une différence d'objets** : la démarche est elle-même distincte. En effet, l'interprétation et la compréhension, comme démarches appliquées aux sciences humaines, sont au contraire des procédés rigoureux et méthodiques qui supposent un travail poussé de recherches, de documentation et de réflexion critique, et de modélisation – pourquoi pas même statistique, de l'objet. **De telle sorte que l'interprétation comme démarche des sciences humaines se rapproche bien plus de l'explication mécaniste en sciences naturelles que de l'interprétation finaliste de la nature.**

Remarque de méthode : ce propos, construit à la façon d'une dissertation, ne se contente donc pas de répondre simplement un « oui » et « non » contradictoires ou un « ben, ça dépend quoi » ni non plus par un « question de point de vue » à la question qui est posée ; et ni dans l'introduction, ni dans la conclusion (qui rappelle le problème soulevé et discuté) on n'exprime de manière contradictoire la réponse. Au contraire, 1° on précise bien en quel sens et sous quelles modalités la question reçoit une réponse positive et une réponse négative et 2° on montre même que les réponses (I, II, III) sont cohérentes entre elles, et liées logiquement. De telle sorte que l'important n'est pas le « oui » ou le « non », mais bien le contenu même du propos.