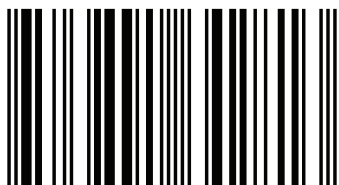


Paul Ricœur

Cette recherche se concentre sur la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne et sa relation étroite avec les sciences humaines et sociales. Cette problématique concerne aussi bien l'herméneutique ricœurienne des symboles et des signes, que les théories du texte, de l'action et de l'histoire. Notre recherche vise premièrement à analyser la dialectique que Ricœur s'efforce d'établir, aussi bien dans l'herméneutique que dans les sciences humaines et sociales, entre des approches explicatives et des approches compréhensives, entre l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique de la foi, entre l'archéologie et la téléologie, et particulièrement entre la compréhension et l'explication. Deuxièmement, la recherche propose une herméneutique du discours oral, en général, et du dialogue, en particulier. L'herméneutique proposée dépasse relativement l'herméneutique de Ricœur qui exclut explicitement le discours oral de son herméneutique. Toutefois, elle est également considérée comme une extension de l'herméneutique ricœurienne, car elle est fondée sur son paradigme du texte et celui de la traduction.



Enseignant-chercheur visiteur et chargé de cours au Département d'études orientales à l'Université de Cologne. Il est également chercheur associé au projet « A Study in Explanatory Power », université Duisburg-Essen. Il a obtenu son doctorat au Département de Philosophie à l'Université Bordeaux Montaigne.



978-3-8416-4281-3

Paul Ricœur : Méthode et dialogue

Darwish



Housamedden Darwish

Paul Ricœur

Problématique de la méthode et
herméneutique du dialogue



presses
académiques
francophones

Housamedden Darwish

Paul Ricœur

Housamedden Darwish

Paul Ricœur

**Problématique de la méthode et herméneutique du
dialogue**

Presses Académiques Francophones

Impressum / Mentions légales

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Information bibliographique publiée par la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek inscrit cette publication à la Deutsche Nationalbibliografie; des données bibliographiques détaillées sont disponibles sur internet à l'adresse <http://dnb.d-nb.de>.

Toutes marques et noms de produits mentionnés dans ce livre demeurent sous la protection des marques, des marques déposées et des brevets, et sont des marques ou des marques déposées de leurs détenteurs respectifs. L'utilisation des marques, noms de produits, noms communs, noms commerciaux, descriptions de produits, etc, même sans qu'ils soient mentionnés de façon particulière dans ce livre ne signifie en aucune façon que ces noms peuvent être utilisés sans restriction à l'égard de la législation pour la protection des marques et des marques déposées et pourraient donc être utilisés par quiconque.

Coverbild / Photo de couverture: www.ingimage.com

Verlag / Editeur:

Presses Académiques Francophones
ist ein Imprint der / est une marque déposée de
ICS Morebooks! Marketing SRL
4, Industrialia street, 3100 Balti, Republic of Moldova
Email: info@omniscryptum.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Impression: voir la dernière page

ISBN: 978-3-8416-4281-3

Copyright / Droit d'auteur © Housamedden Darwish

Copyright / Droit d'auteur © 2017 ICS Morebooks! Marketing SRL

Alle Rechte vorbehalten. / Tous droits réservés. Saarbrücken 2017

Paul Ricœur
Problématique de la méthode et herméneutique du dialogue

À mes amis

Ahmed Yousef, Joun'ah Ali, Mohammad Taha,

(et) **à tous** ceux qui croient en **la révolution syrienne**, en ses valeurs,
en sa lutte pour la justice, la dignité et la liberté et son combat contre
la tyrannie,

je dédie

ce travail en témoignage d'estime et de gratitude.

Remerciements

Je tiens à remercier très vivement Madame **Claudie LAVAUD** d'avoir accepté de diriger la thèse qui a donné naissance à ce livre. Je la remercie pour le temps qu'elle m'a très généreusement consacré et qui a contribué à l'évolution de ce travail. Le soutien, les discussions et l'initiation à la recherche m'ont été indispensables à l'accomplissement de cet ouvrage. De plus, ce travail n'aurait pu être effectué sans le soutien et l'aide de Madame **Christiane TEYTAUT**, à qui j'exprime ma plus sincère gratitude pour son soutien constant, sa gentillesse, sa patience, ses efforts et son aide précieuse. Je tiens aussi à témoigner de ma plus grande reconnaissance à l'association **AGIR** pour son aide inestimable et généreuse.

Les mots clés en français : herméneutique, méthode, sciences humaines et sociales, compréhension, explication, interprétation, texte, discours, action, histoire, dialogue.

Résumé en français : Cette recherche se concentre sur la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne et sa relation étroite avec les sciences humaines et sociales. Cette problématique concerne aussi bien l'herméneutique ricœurienne des symboles et des signes, que les théories du texte, de l'action et de l'histoire. Notre recherche vise premièrement à analyser la dialectique que Ricœur s'efforce d'établir, aussi bien dans l'herméneutique que dans les sciences humaines et sociales, entre des approches explicatives et des approches compréhensives, entre l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique de la foi, entre l'archéologie et la téléologie, et particulièrement entre la compréhension et l'explication. Deuxièmement, tout en analysant la relation entre la compréhension, l'explication et l'interprétation, la recherche propose une herméneutique du discours oral, en général, et du dialogue, en particulier. L'herméneutique proposée dans cette recherche dépasse relativement l'herméneutique de Ricœur qui exclut explicitement le discours oral de son herméneutique. Toutefois, elle est également considérée comme une extension de l'herméneutique ricœurienne, car elle est fondée sur son paradigme du texte et celui de la traduction. La recherche suggère que le paradigme ricœurien de la traduction peut être considéré, à la fois, comme le paradigme principal de l'herméneutique proposée du discours oral, d'un côté, et comme le troisième paradigme de l'herméneutique ricœurienne, de l'autre côté,

tout en sachant que le paradigme du symbole et celui du texte sont considérés respectivement comme le premier et le second paradigme de cette herméneutique.

Titre en anglais : Paul Ricoeur: Problematics of the Method and Hermeneutics of Dialogue.

Les mots clés en anglais : hermeneutics, method, human and social sciences, understanding, explanation, interpretation, text, discourse, action, history, dialogue.

Résumé en anglais : This book focuses on the problem of method in hermeneutics of Paul Ricoeur and its close relationship with the human and social sciences. The problem of method is discussed in Ricoeur's hermeneutics of symbols and signs and his hermeneutics of text and of action. The book analyses Ricoeur's dialectics between explanatory method and comprehensive method, the hermeneutics of suspicion and the hermeneutics of faith, archaeology and teleology, and particularly between understanding and explanation. This dialectic was established by Ricoeur in his work on the different theories of symbol, text, metaphor, action and history. While discussing the relationship between understanding, explanation and interpretation, the book proposes a hermeneutics of oral discourse in general and of dialogue in particular. The hermeneutics proposed goes beyond Ricoeur's hermeneutics which explicitly excludes spoken discourse. However, it is also considered as an extension of the hermeneutics of Ricoeur since it is based on Ricoeur's paradigm of text and translation. Thus, in addition to Ricoeur's hermeneutic paradigm of symbol and of text, this book suggests that Ricoeur's paradigm of translation is the main

paradigm of the proposed hermeneutics of oral discourse and can be considered as the third paradigm of Ricœur's hermeneutics.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|---------------|
| INTRODUCTION..... | 21 |
| Partie I: La problématique de la méthode dans l’herméneutique ricœurienne des symboles et des signes..... | 41 |
| <i>Chapitre I.1: La problématique de la méthode et la constitution de la phénoménologie herméneutique : la méthode propre de Ricœur.....</i> | <i>43</i> |
| I.1.1 L’articulation des dimensions réflexive, phénoménologique et herméneutique dans la philosophie de Ricœur..... | 44 |
| I.1.2 De la phénoménologie eidétique à la phénoménologie herméneutique..... | 52 |
| I.1.3 Le symbole : ses trois niveaux d’émergence et son analyse intentionnelle..... | 57 |
| I.1.4 De la symbolique du mal à l’herméneutique philosophique réfléchissante des symboles : la compréhension interprétative du symbole..... | 67 |
| I.1.4.1 L’étape phénoménologique..... | 68 |
| I.1.4.2 L’étape herméneutique..... | 71 |
| I.1.4.3 L’étape philosophique..... | 83 |
| I.1.5 Le conflit des herméneutiques et les trois étapes de la voie longue de l’herméneutique philosophique de Ricœur : sémantique, réflexive et existentielle..... | 89 |
| <i>Chapitre I.2: Le conflit méthodique dans et à partir de la psychanalyse freudienne : explication et interprétation, archéologie et téléologie..</i> | <i>99</i> |

| | |
|---|-----|
| I.2.1 La psychanalyse freudienne et l'herméneutique de la déconstruction..... | 101 |
| I.2.2 L'articulation entre interprétation herméneutique et explication énergétique dans la psychanalyse freudienne..... | 110 |
| I.2.3 La reprise réflexive de la topique freudienne : le freudisme comme archéologie du sujet..... | 128 |
| I.2.4 La reprise réflexive de l'économie freudienne : le freudisme comme archéologie du sujet..... | 135 |
| I.2.5 L'articulation entre une téléologie explicite et une archéologie implicite dans la phénoménologie hégélienne..... | 146 |
| I.2.6 La téléologie implicite du freudisme..... | 157 |
| I.2.6.1 Les concepts opératoires..... | 159 |
| I.2.6.2 La genèse du Surmoi : l'identification et l'idéalisation ... | 164 |
| I.2.6.3 La genèse du Surmoi : la sublimation..... | 178 |

Chapitre I.3: Vers une herméneutique générale des symboles : Le conflit de l'archéologie et de la téléologie.....

| | |
|--|-----|
| I.3.1 La surdétermination du symbole..... | 188 |
| I.3.2 L'articulation entre une interprétation téléologique non libidinale et l'interprétation archéologique freudienne de la conscience de soi dans les trois sphères de sens de l'avoir, du pouvoir et du valoir..... | 192 |
| I.3.2.1 La dialectique entre l'archéologie et la téléologie dans la sphère de l'avoir et celle du pouvoir..... | 195 |
| I.3.2.2 La dialectique entre l'archéologie et la téléologie dans la sphère du valoir..... | 201 |

| | |
|--|------------|
| I.3.2.3 La religion, en tant que phénomène culturel, et le conflit des herméneutiques..... | 210 |
| I.3.2.4 La médiation ricœurienne entre l'interprétation archéologique et l'interprétation téléologique des phénomènes religieux..... | 214 |
| I.3.2.4.1 Le fond pulsionnel de la religion et l'épigenèse du sentiment religieux..... | 215 |
| I.3.2.4.2 L'épigenèse des représentations religieuses et l'archaïque des fantasmes..... | 218 |
| I.3.2.4.3 La double épigenèse du sentiment religieux et des représentations religieuses et la question du langage..... | 222 |
| I.3.3 La question de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des symboles et l'originalité de cette herméneutique..... | 230 |
| | |
| Partie II: La problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du texte et du récit..... | 245 |
| <i>Chapitre II.1: La problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du texte.....</i> | <i>247</i> |
| II.1.1 Le déplacement dans l'herméneutique ricœurienne : du symbole au texte et du conflit des interprétations à l'opposition prétendue entre comprendre et expliquer..... | 249 |
| II.1.2 La définition du texte en tant que discours écrit..... | 258 |
| II.1.3 Les caractéristiques du discours..... | 262 |
| II.1.4 L'effectuation des traits du discours dans le langage oral et dans le langage écrit : le paradigme du texte..... | 269 |
| II.1.4.1 La fixation de la signification..... | 273 |

| | |
|--|---------|
| II.1.4.2 La dissociation de la signification de l'intention mentale de l'auteur..... | 276 |
| II.1.4.3 Le déploiement de références non ostensives..... | 282 |
| II.1.4.4 L'éventail universel des destinataires du texte..... | 290 |
| II.1.5 Le texte en tant qu'œuvre : de la sémantique à l'herméneutique..... | 294 |
| II.1.6 La dialectique entre la compréhension et l'explication dans la théorie du texte à partir de la compréhension : de la compréhension à l'explication..... | 297 |
| II.1.6.1 La compréhension en tant que conjecture..... | 298 |
| II.1.6.2 La validation des conjectures dans la théorie du texte : l'étape explicative..... | 304 |
| II.1.7 La dialectique entre l'explication et la compréhension dans la théorie du texte à partir de l'explication : de l'explication à la compréhension..... | 312 |
| II.1.8 Texte et métaphore : l'explication du sens et l'interprétation de la référence..... | 318 |
| II.1.8.1 De l'explication de la métaphore à l'explication de l'œuvre : la question du sens..... | 323 |
| II.1.8.2 Du texte à la métaphore : la question de la référence..... | 323 |
| <i>Chapitre II.2: Du texte au récit : la problématique de la méthode dans la théorie du récit.....</i> | 339 |
| II.2.1 Le récit et le <i>muthos</i> aristotélicien « la mise-en-intrigue »..... | 342 |
| II.2.2 La triple <i>mimèsis</i> | 347 |

| | |
|--|-----|
| II.2.2.1 <i>Mimèsis</i> I : la préfiguration ou la précompréhension du monde de l'action..... | 351 |
| II.2.2.2 <i>Mimèsis</i> II : la configuration et la médiation entre la précompréhension et la post-compréhension du monde de l'action : la dialectique entre la compréhension narrative et l'explication narratologique..... | 360 |
| II.2.2.2.1 Les caractéristiques de la mise-en-intrigue | 361 |
| II.2.2.2.2 La mise-en-intrigue : métamorphoses et expansions..... | 372 |
| II.2.2.2.3 La synergie entre intelligence narrative et explication sémiotique dans l'herméneutique ricœurienne et la sémiotique greimassienne..... | 379 |
| II.2.2.2.3.1 Les caractéristiques principales de l'approche explicative de la sémiotique narrative..... | 383 |
| II.2.2.2.3.2 L'herméneutique générale et la dialectique interne entre expliquer et comprendre dans l'herméneutique ricœurienne et la sémiotique de Greimas..... | 388 |
| II.2.2.2.3.2.1 La préséance de l'intelligence narrative par rapport à l'explication narratologique : la version compréhensive de l'herméneutique générale..... | 390 |
| II.2.2.2.3.2.2 La synergie entre l'explication et la compréhension dans la sémiotique : la version explicative de l'herméneutique générale..... | 396 |
| II.2.2.3 <i>Mimèsis</i> III : la refiguration et l'acte de lecture comme médiation entre le monde du texte et le monde du lecteur..... | 409 |

| | |
|--|-----|
| II.2.2.3.1 Les théories de la lecture entre le pôle de l'auteur et celui du lecteur..... | 414 |
| II.2.2.3.1.1 La rhétorique de fiction..... | 415 |
| II.2.2.3.1.2 La phénoménologie de l'acte de lire..... | 419 |
| II.2.2.3.1.3 L'esthétique de réception | 421 |
| II.2.2.3.2 La structure dialectique de l'opération de reconfiguration..... | 427 |

Partie III: Les expansions successives de l'herméneutique ricœurienne du texte. Comprendre et expliquer dans les sciences humaines et sociales et dans l'herméneutique du discours oral.....433

Chapitre III.1: La problématique de la méthode dans les sciences humaines et sociales : l'extension de l'herméneutique ricœurienne de la théorie du texte à la théorie de l'action et celle de l'histoire.....435

III.1.1 La convergence et la corrélation entre la théorie du texte, la théorie de l'action et celle de l'histoire.....437

III.1.2 La dialectique entre motif et cause dans la théorie de l'action.....443

III.1.3 Du texte à l'action : l'analogie entre le texte et l'action sensée en tant qu'elle est l'objet des sciences sociales.....449

 III.1.3.1 L'action sensée : l'objet des sciences sociales et humaines.....452

 III.1.3.2 L'application des critères de la textualité à l'action sensée.....456

 III.1.3.2.1 La fixation de l'action.....457

 III.1.3.2.2 L'autonomisation de l'action.....462

| | |
|---|---------|
| III.1.3.2.3 La pertinence et l'importance..... | 464 |
| III.1.3.2.4 L'action humaine en tant qu' « œuvre ouverte ».... | 466 |
| III.1.4 La dialectique entre la compréhension et l'explication dans les sciences humaines : de la compréhension à l'explication..... | 471 |
| III.1.4.1 La conjecture de la signification de l'action sensée..... | 471 |
| III.1.4.2 La validation des conjectures dans les sciences humaines : l'étape explicative..... | 475 |
| III.1.5 Le caractère paradigmatique de la deuxième figure de la dialectique entre comprendre et expliquer « de l'explication à la compréhension » pour les sciences sociales et humaines..... | 479 |
| III.1.6 La problématique de la méthode dans l'histoire : la dialectique entre expliquer et comprendre, entre l'objectivité et la subjectivité dans l'opération historiographique..... | 488 |
| III.1.6.1 Objectivité et subjectivité en histoire..... | 492 |
| III.1.6.2 La tension entre interprétation et objectivité : l'interprétation ou la dimension interprétative dans la triple phase de l'opération historiographique..... | 500 |
| III.1.6.3 Explication nomologique et intelligence narrative..... | 522 |
| III.1.6.4 L'imputation causale singulière et la médiation entre la compréhension narrative « l'explication par mise-en-intrigue » et l'explication historique..... | 535 |
| <i>Chapitre III.2: Vers une herméneutique du dialogue.....</i> | 545 |
| III.2.1 Pourquoi le discours oral n'est pas, selon Ricœur, un objet potentiel de l'herméneutique ?..... | 547 |

| | |
|---|-----|
| III.2.2 La nécessité théorique d'une herméneutique du discours oral..... | 553 |
| III.2.3 La place considérable de la parole dans la philosophie ricœurienne..... | 557 |
| III.2.4 Le paradigme du texte et le discours oral : la question de la distanciation..... | 562 |
| III.2.5 L'application des critères de la textualité aux discours télévisuels et radiophoniques..... | 567 |
| III.2.6 Le dialogue : comprendre, se faire comprendre et se comprendre soi-même..... | 576 |
| III.2.7 Comprendre, interpréter et expliquer dans le dialogue et la question de l'incompréhension et la mécompréhension..... | 588 |
| III.2.7.1 Expliquer et comprendre dans le dialogue..... | 593 |
| III.2.7.2 La signification du discours et l'intention du locuteur : la noétique et la corrélation du psychique et du sémantique..... | 602 |
| III.2.7.3 La compréhension du discours et la compréhension de l'intention : la polysémie, les connotations, l'aspect sémantique et l'aspect évaluatif du sens et de la compréhension..... | 608 |
| III.2.7.4 Compréhension, vérité et la tension conflictuelle dans la compréhension..... | 618 |
| III.2.8 Éthique et dialogue : la compréhension ou l'interprétation bienveillante..... | 625 |
| III.2.8.1 Équité et charité herméneutique : la présomption de la vérité et de la rationalité..... | 627 |
| III.2.8.2 Tolérance et respect..... | 638 |

| | |
|---|---------|
| III.2.8.3 L'éthique du « vouloir comprendre » : la compréhension d'autrui entre la ressemblance et la différence..... | 645 |
| III.2.9 Le paradigme de la traduction comme paradigme herméneutique..... | 654 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 669 |
| INDEX DES NOMS | 683 |

INTRODUCTION

Qu'est-ce que comprendre ?, Qu'est-ce qu'interpréter ? Et comment peut-on les améliorer ? Ces questions désignent, en gros, l'axe principal de la préoccupation de l'herméneutique. La spécificité ou l'originalité de l'herméneutique de Paul Ricœur tient au fait qu'elle souligne que ces questions sont inséparables de la question « qu'est-ce qu'expliquer ? ». En soulignant l'importance de l'explication, en tant que méthode scientifique, et la possibilité et la nécessité de l'articuler avec la compréhension, l'herméneutique ricœurienne se distingue relativement, à la fois, de l'herméneutique de Dilthey, de Heidegger, et de Gadamer. Elle se distingue de l'herméneutique de Dilthey par le fait qu'elle n'oppose pas la compréhension à l'explication, comme le fait Dilthey. Si ce dernier considère la compréhension comme la méthode des sciences humaines, et l'explication comme la méthode des sciences de la nature, Ricœur, tout au contraire, souligne l'articulation entre comprendre et expliquer dans l'herméneutique et dans les sciences humaines et sociales. L'herméneutique de Ricœur se distingue de l'herméneutique heideggérienne dans la mesure où Ricœur souligne que l'herméneutique ne pourrait pas se contenter d'être une ontologie de la compréhension. Elle doit se préoccuper, en plus, des questions méthodologiques et épistémologiques. C'est par ces préoccupations méthodiques et épistémologiques que l'herméneutique ricœurienne se distingue également de celle de Gadamer.

Avant, et afin de clarifier cette spécificité de l'herméneutique ricœurienne, il convient de mettre en relief ce que nous considérons

comme la caractéristique principale de la philosophie ricœurienne. En effet, il est difficile de classer la philosophie de Ricœur. Cette difficulté provient, semble-t-il, du fait que la philosophie ou le système philosophique de Ricœur est ouvert à presque toutes les disciplines. Cette caractéristique, c'est-à-dire l'ouverture à presque toutes les disciplines de la connaissance, a fait de Ricœur comme « un philosophe des frontières », ce qui veut dire que notre philosophe essaie dans sa philosophie et ses réflexions d'inclure et d'intégrer, globalement et mutuellement, les différents domaines de la connaissance, en évitant de se cantonner à un seul domaine ou de s'occuper d'une seule discipline, et de laisser de côté l'interrelation qui rapproche l'une des disciplines des autres. Les frontières sur lesquelles repose la pensée de Ricœur ont pris deux dimensions divergentes dans leur orientation : extérieure et intérieure. Nous entendons par dimension intérieure les discours ayant une forme et un contenu proprement philosophique, et par dimension extérieure les discours qui appartiennent à autre discipline que la philosophie comme la science et la théologie. Cette variété de discours se révèle, d'une part, là où Ricœur entre dans un long dialogue et dans de grandes discussions philosophiques avec les grands courants de la philosophie, à savoir la phénoménologie, la philosophie réflexive, l'herméneutique, la philosophie linguistique, l'épistémologie, l'éthique et la philosophie politique, et d'autres domaines encore. Elle se révèle, d'autre part, lorsqu'il s'agit d'exposer et de présenter, d'un côté, un dialogue ouvert avec les courants scientifiques à savoir le structuralisme, la psychanalyse, la linguistique et la sémiotique ; et avec les théologiens

quand il traite profondément les théories de Karl Parthe et Rudolf Bultmann et d'autres théologiens, de l'autre côté. En conséquence, l'influence exercée par Ricœur sur les courants théologiques est d'une importance considérable.¹

La question qui nous semble très importante de clarifier, est la suivante : jusqu'à quel point Ricœur a réussi à établir les corrélations entre le domaine philosophique d'une part, et le domaine religieux et le domaine scientifique d'autre part, et cela sans qu'il franchisse les frontières qui les séparent les uns des autres ? L'importance de cette question tient au fait qu'elle nous permet de montrer, d'une part, l'influence mutuelle entre ces disciplines, et, d'autre part, la possibilité, voire la nécessité, d'établir des corrélations entre elles.

En ce qui concerne la relation entre la philosophie et la religion ou plutôt la théologie, Ricœur distingue en permanence les régimes propres aux discours philosophiques, et ceux propres à la théologie, et cela afin d'éviter la confusion des genres et des disciplines. Malgré cela, il est souvent soupçonné et accusé d'être un « crypto-théologien ».² Ainsi, certains vont même jusqu'à qualifier les œuvres philosophiques les plus réputées de Ricœur, *Temps et récit* en l'occurrence, d'œuvres théologiques, en considérant que l'intérêt manifeste qui motive Ricœur pour choisir le récit n'était guère

¹ Cf. par exemple : François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology school*, Paris : Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillé », 2004. Dans ce livre l'auteur montre l'influence de l'herméneutique de Ricœur sur la théologie en général, et sur l'exégèse biblique, en particulier.

² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1990, p. 37.

innocent, car « la thématique du récit renvoyant implicitement au vieux fond biblique qui serait la face cachée de l'œuvre de Ricœur ».³

Les penseurs qui critiquent Ricœur, à propos de l'aspect théologique, ne distinguent pas chez lui - semble-t-il - entre la motivation profonde de son engagement philosophique et de son existence personnelle et communautaire d'une part, et la structure de l'argumentation dans ses travaux qui est tout à fait philosophique, d'autre part. Ricœur lui-même ne prétend pas que ses convictions et ses croyances religieuses soient restées sans effet ou sans influence sur l'intérêt qu'il porte à tel ou tel problème.⁴ La séparation chez Ricœur entre philosophie et théologie, tout en gardant leur corrélation, a abouti à une grande problématique concernant leur rapport conciliatoire. Cette problématique se manifeste dès lors qu'il aborde la question de l'existence de Dieu. Tandis que cette existence est évidente et incontestable dans le domaine religieux, en tant qu'elle est le fondement de toute religion, elle reste chez lui, en tant que question philosophique, en suspens. Ainsi, on comprend les raisons qui poussent Dominique Janicaud dans son œuvre « *Le tournant*

³ Olivier Mongin, Note éditoriale, dans : Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1994, p. 9.

⁴ Pour clarifier ses idées sur cette question, Ricœur écrit en se défendant : « Je pense n'avoir offert à mes lecteurs que des *arguments* qui n'engagent pas la position du lecteur, que celle-ci soit de rejet, d'acceptation ou de mise en suspens, à l'égard de la foi biblique ». Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 36. Dans *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris : Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1995, p. 227, Ricœur écrit également à ce sujet : « J'ai distingué entre l'argumentation philosophique dans l'espace public de la discussion, et la motivation profonde de mon engagement philosophique et de mon existence personnelle et communautaire ».

théologique de la phénoménologie française »⁵ à mettre à part le cas de Ricœur en ce qui concerne ce « tournant ». Selon lui, Ricœur ne contribue pas, comme le font Levinas et Jean-Luc Marion, à la confusion des genres de connaissances au nom d'une critique de l'ontologie et du logos.

Ricœur rétorque à l'accusation de "crypto-philosophie" qu'on ne peut pas trouver, dans la foi biblique, les solutions définitives des questions ou des apories philosophiques, parce que la relation entre la philosophie et la foi biblique ne peut pas prendre le schéma question-réponse. Dans le domaine religieux, Ricœur met l'accent sur le fait que la notion de réponse est mise en face de la notion d' « appel », et non pas en face de celle de « question ».⁶ En effet, tandis que Roger Mehl dans son livre "*La condition du philosophe chrétien*", souligne que la théologie a besoin de la philosophie au niveau de la conceptualisation et de la critique qui sont des exigences de la théologie même⁷, Ricœur insiste sur le fait qu'on ne peut pas opposer la conviction et la critique, comme si la conviction ne concernait que la religion, et la critique ne s'attachait qu'au domaine philosophique.⁸ Ricœur ne nie pas ainsi

⁵ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris : Éd. de l'Eclat, coll. « Tiré à part », 1990. Sur Ricœur, voir p. 13.

⁶ Il distingue entre les deux, en écrivant : « Une chose est de répondre à une question, au sens de résoudre un problème posé, une autre de répondre au sens de correspondre à la manière d'exister proposée par le "Grand Code" ». Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 37.

⁷ Cf. Paul Ricœur, « La condition du philosophe chrétien », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, *op. cit.*, p. 242. Cet article a été publié initialement in *Esprit*, 1948. Dans cet article Ricœur analyse le livre de Roger Mehl « La condition du philosophe chrétien » dans lequel Mehl met l'accent sur le fait que la dogmatique a besoin de la philosophie. Ricœur objecte cette idée.

⁸ Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 211.

l'influence réciproque ou l'interpénétration entre le domaine philosophique et le domaine religieux. Il affirme à ce propos qu' « il y a des phénomènes d'osmose du domaine religieux et le domaine philosophique ».⁹ Or, il tend cependant à légitimer les points de vue de la philosophie et ceux de la théologie à l'intérieur des limites de la discipline qui leur correspond, et cela afin d'éviter la « fausse synthèse » entre eux.

Dans notre recherche, nous nous concentrerons sur le rapport entre l'herméneutique ricœurienne et les sciences humaines et sociales. C'est dans ce rapport précisément que se manifeste la préoccupation méthodologie de l'herméneutique ricœurienne, dans laquelle réside l'originalité de cette herméneutique. En effet, Ricœur est beaucoup plus qu'un philosophe, c'est-à-dire qu'il s'intéresse en même temps à la philosophie et à la “non-philosophie”, notamment aux sciences humaines, en mettant l'accent sur le fait que la vie et la force de la philosophie consistent en une relation étroite avec son autre, et proviennent également de cette relation.¹⁰ Parallèlement, la démarche scientifique contemporaine elle-même exige cette relation, car elle ne considère plus que la philosophie soit son adversaire, mais elle la considère désormais comme complémentaire.¹¹ Le rapport

⁹ Ricœur écrit à ce propos : « La philosophie, n'est pas simplement critique, elle est aussi de l'ordre de la conviction. Et la conviction religieuse possède elle-même une dimension critique interne ». *Ibid.*, p. 245.

¹⁰ C'est dans ce sens que Charles Taylor, considère la philosophie ricœurienne comme « une philosophie sans frontières ». Cf. Charles Taylor, « Une philosophie sans frontières », *Magazine littéraire*, n° 390 septembre 2000, pp. 30-31.

¹¹ Cf. *Les grands entretiens du Monde, Tome II : Penser la philosophie, les sciences, les religions avec...*, Le Monde, Paris, 1994, pp. 73-133. Dans ces entretiens, certains philosophes et scientifiques (Dominique Lecourt et Gerald

philosophie/science a dépassé le quasi-divorce qui existait au milieu du vingtième siècle entre la philosophie et les sciences humaines, à cause de la mécompréhension du rôle joué par la philosophie dans les domaines scientifiques, ainsi qu'à cause de la méfiance mutuelle entre les philosophes et les scientifiques.¹² En effet, les scientifiques ont longtemps pensé que les sciences n'avaient pu progresser puissamment qu'en se libérant de la "tutelle" de la philosophie. Mais les philosophes eux-mêmes reconnaissent maintenant que le rôle du philosophe n'est pas de dire aux scientifiques ce qu'ils devraient faire. En revanche, les scientifiques reconnaissent, à leur tour, que les philosophes pourraient interpréter ce que font les scientifiques mieux qu'eux-mêmes,¹³ car l'étude philosophique de la connaissance scientifique relie cette connaissance avec leurs contextes socio-historiques, et relève en même temps leurs dimensions ontologiques et éthiques. En outre, cette étude philosophique contribue à une analyse constructive des fondements épistémologiques et méthodologiques de la science. Cette contribution épistémologique et méthodologique occupe une place centrale dans notre recherche.

Edelman, en l'occurrence) affirment la corrélation et l'influence mutuelle entre la philosophie et les sciences.

¹² Sur ce dépassement, Ricœur écrit : « Je suis très conscient de l'impossibilité où nous sommes aujourd'hui de répéter la philosophie de 1945. Je reconnais d'abord que la philosophie ne survivra qu'au prix d'un *dialogue étroit* avec les *sciences humaines* ; la période du splendide isolement est terminée ». Paul Ricœur, « Le philosophe », *Bilan de la France : 1945-1970*, colloque de l'association de la presse étrangère, Paris : Éd. du Plon, 1971, p. 57. Cité dans : François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris : Éd. La Découverte, 1997, p. 345.

¹³ *Les grands entretiens du Monde*, Tome II : Penser la philosophie, les sciences, les religions avec..., pp. 82, 126.

Nous allons mettre en évidence le projet ricœurien qui consiste à établir un dialogue et une relation étroite entre la philosophie et les sciences, les sciences humaines et sociales en particulier, tout en préservant les limites et les frontières qui les distinguent, et qui les séparent les unes des autres. Le rapport entre l'herméneutique et les sciences humaines et sociales sera examiné sur le plan méthodologique. À ce niveau, l'analyse concerne précisément la place que peut occuper l'explication, en tant que méthode scientifique, aussi bien dans l'herméneutique que dans les sciences humaines et sociales, d'un côté, et le rôle de la compréhension et la dimension interprétative dans ces sciences, de l'autre côté. Ainsi les questions dont nous chercherons les réponses sont les suivantes : Comment peut-on concilier une approche explicative et une approche compréhensive ? Quelle est la place que peuvent occuper l'objectivation scientifique et la méthode de l'explication, sous toutes ses formes variées, dans le domaine de l'herméneutique : le domaine de la compréhension et de l'interprétation ? L'interprétation et la compréhension ont-elles une place dans la méthodologie des sciences humaines ? En posant ces questions à l'herméneutique ricœurienne, nous considérons que nous pourrions y trouver une analyse profonde dans la mesure où la question de la méthode y occupe une place centrale. Cette préoccupation méthodologique s'explique par le fait que le dialogue permanent que Ricœur tenait à établir et à conserver entre la philosophie et son autre, les sciences humaines et sociales en l'occurrence, était concentré, à un degré considérable, sur la problématique de la méthode. Cette attitude attentive à l'importance de la problématique méthodologique et à la

nécessité et la fécondité d'un dialogue permanent et ouvert entre la philosophie et son autre constitue l'originalité de l'herméneutique ricœurienne, et la distingue des autres formes dans l'herméneutique contemporaine comme l'herméneutique de Heidegger et celle de Gadamer par exemple.

Notre recherche a donc pour objet d'analyser la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne, tout en clarifiant sa relation étroite avec les sciences humaines et sociales. Nous considérons que la préoccupation ricœurienne de la question de la méthode, aussi bien dans l'herméneutique que dans les sciences humaines et sociales, accompagne le parcours ricœurien, au moins depuis la percée herméneutique de sa philosophie en 1960. Or, en soulignant la préoccupation méthodologique et épistémologique de l'herméneutique ricœurienne, il ne s'agit pas de minimiser la dimension ontologique de cette herméneutique. En effet, Ricœur s'efforce de rassembler les préoccupations méthodologiques, épistémologiques et ontologiques dans son herméneutique. Il ne s'oppose pas à l'ontologie heideggérienne de la compréhension, en tant que telle. Ce qui est contesté dans une telle ontologie, c'est son caractère immédiat. Autrement dit, Ricœur considère que cette ontologie doit être médiatisée et précédée par une analyse épistémologique de l'acte de comprendre. C'est-à-dire qu'avant d'analyser la compréhension comme mode ou façon d'être, il faut d'abord l'aborder comme mode de savoir ou de connaissance. Cette sorte de médiation est une caractéristique immanente à l'herméneutique ricœurienne. Celle-ci est une herméneutique de soi

par excellence car l'objet et l'objectif final de cette herméneutique est la compréhension de soi. Or, en récusant l'intuition immédiate du sujet par lui-même ou la transparence du sujet à lui-même – propre à la méthode cartésienne, fichtéenne et husserlienne – Ricœur met l'accent sur le fait que la compréhension de soi doit être médiatisée par une interprétation des signes, des symboles et des textes. En outre, en montrant l'analogie entre le texte et l'action, celle-ci est devenue à partir des années soixante-dix l'un des objets principaux et privilégiés de l'herméneutique de Paul Ricœur. Ainsi, dans l'itinéraire herméneutique de Paul Ricœur on pourrait distinguer relativement trois stades ou trois phases : l'herméneutique des symboles et des signes, l'herméneutique du texte et l'herméneutique de l'action. Cette distinction est relative dans la mesure où il y a une forte imbrication entre ces trois phases de l'herméneutique ricœurienne. En insistant sur cette imbrication nous voulons mettre l'accent sur la continuité d'un projet qui traverse toutes les œuvres de Ricœur.

L'objectif de notre recherche sera de tracer la problématique de la méthode dans les trois phases de l'herméneutique ricœurienne. Nous soutenons la thèse selon laquelle la dialectique entre expliquer et comprendre, que Ricœur essaie d'établir dans son herméneutique du texte et de l'action, se trouve également, dans son herméneutique des signes et des symboles. Nous mettrons en relief l'articulation, que Ricœur a soulignée dans sa lecture et son interprétation de la psychanalyse freudienne, entre la compréhension ou l'interprétation herméneutique et l'explication énergétique. Nous nous demandons, en plus, si le conflit des interprétations, entre une herméneutique du

souçon, celle de Nietzsche, Marx et Freud en l'occurrence, et une herméneutique de la confiance ou de la foi, la phénoménologie de la religion en l'occurrence, ne peut pas être placé sous le titre d'un conflit entre une approche explicative et une approche compréhensive. Nous traçons, dans notre recherche, la tentative ricœurienne d'établir une articulation entre comprendre et expliquer aussi bien dans son herméneutique du texte et de l'action que dans les sciences humaines et sociales. Cette dialectique concerne ainsi la théorie du texte « qui a atteint son apogée dans la théorie ricœurienne du récit », la théorie de la métaphore, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire. Enfin, nous tenterons de montrer la possibilité voire la nécessité de faire une sorte d'extension de l'herméneutique ricœurienne. Cette extension concerne précisément la constitution d'une ébauche d'une herméneutique du discours oral à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action. Et c'est dans ce projet d'extension que réside notre thèse principale.

Notre projet de construire une ébauche d'herméneutique de l'oralité suit l'herméneutique ricœurienne, tout en essayant d'y porter un complément nécessaire. Autrement dit, notre tentative de construire une herméneutique du discours oral, en général, et du dialogue, en particulier, peut être considérée à la fois, comme extension et comme dépassement de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action. Elle peut être considérée comme extension parce qu'elle s'appuie sur les critères et les fondements de l'herméneutique ricœurienne du texte. Afin de montrer la possibilité de construire une telle herméneutique, à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte, nous nous

demandons si les caractéristiques constitutives du paradigme ricœurien du texte ne se trouvent pas également dans certaines sortes du discours oral, le discours télévisuel et radiophonique en l'occurrence. En outre, s'il y a herméneutique là où il y a situation de malentendu ou d'incompréhension, comme l'affirme Ricœur à l'instar de Schleiermacher, nous nous donnons pour tâche de montrer la place considérable que pourrait occuper le phénomène de l'incompréhension, dans l'échange oral de la parole, en général, et dans le dialogue en particulière. Ce faisant, nous voulons mettre en évidence la possibilité et la nécessité de construire une herméneutique de l'oralité. Or, cette construction n'est pas seulement une extension de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action, elle forme, en plus, un dépassement de cette herméneutique. Elle est dépassement dans la mesure où Ricœur souligne, à plusieurs reprises, que le discours oral n'exige pas une attention particulière de l'herméneutique. C'est la raison pour laquelle Ricœur exclut ce discours de son herméneutique, en considérant qu'une herméneutique éventuelle de la conversation, n'est qu'une « pré-herméneutique ».

Tout en analysant la relation entre la compréhension, l'explication et l'interprétation, la thèse propose une herméneutique du discours oral, en général, et du dialogue, en particulier. La tentative de montrer la possibilité et la nécessité de construire une herméneutique de l'oralité, peut être considérée comme extension de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action, non seulement parce qu'elle s'appuie fortement sur le paradigme ricœurien du texte, mais également parce qu'elle se base sur l'analyse ricœurienne du

paradigme de la traduction. Celui-ci pourrait être considéré, après le paradigme du symbole et celui du texte, comme le troisième paradigme de l'herméneutique ricœurienne. L'acte de traduire va être rapproché, à la fois, de l'acte de comprendre, de l'acte d'expliquer et de celui d'interpréter. Nous procéderons à une analyse du rapport complexe entre comprendre, expliquer et interpréter dans le dialogue. En évoquant ce paradigme, nous voulons approfondir l'analyse du phénomène de l'incompréhension dans l'échange de la parole et dans le dialogue. En soulignant avec Ricœur que « comprendre, c'est traduire », nous nous efforcerons, d'un côté, de mettre en évidence la place considérable du phénomène de l'incompréhension dans le dialogue, et, de l'autre côté, de chercher un remède de ce phénomène, considéré partiellement comme maladie. Ce remède sera cherché principalement dans ce que nous appellerons « éthique du dialogue et de la compréhension ».

Notre recherche se divise en trois parties. La première partie aborde comme l'indique son titre « la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des symboles et des signes ». Cette partie se divise en trois chapitres. Le premier chapitre se donne pour tâche de mettre en évidence l'approche herméneutique ricœurienne des symboles : ses présuppositions philosophiques, son objet, ses étapes et sa finalité. En ce qui concerne les présuppositions de l'herméneutique ricœurienne des symboles, nous tenterons de clarifier l'articulation des dimensions réflexive, phénoménologique et herméneutique dans la philosophie de Ricœur, tout en mettant en évidence le déplacement de cette philosophie d'une phénoménologie eidétique, pratiquée dans *Le*

volontaire et l'involontaire à une phénoménologie herméneutique dominante depuis *La symbolique du mal* dans ses œuvres. Quant à l'objet de cette herméneutique, les questions qui se posent sont : Qu'est-ce que le symbole ? Qu'est-ce qui le distingue du signe, du mythe, etc. ? Quels sont les niveaux ou les dimensions de son émergence ? Dans quelle mesure peut-on parler d'une interdépendance ou d'un recours mutuel entre le concept de symbole et celui de l'interprétation ? En mettant en évidence les trois étapes de la compréhension interprétative des symboles, nous voulons montrer, à la fois, la propre méthode herméneutique de Ricœur, et la préoccupation méthodologique et épistémologique de son herméneutique et sa visée ontologique. Enfin, nous mettrons en scène le déplacement de l'herméneutique ricœurienne d'une théorisation et d'une mise en œuvre d'une méthode herméneutique propre dans *La symbolique de mal*, vers une confrontation, à la fois, dialogique et conflictuelle avec d'autres méthodes herméneutiques rivales. Cette confrontation dialogique et conflictuelle entre des herméneutiques rivales, sera l'objet principal des deux chapitres suivants. La confrontation de l'herméneutique ricœurienne avec la psychanalyse freudienne, est prise comme un cas exemplaire et clarifiant du conflit des interprétations ou plutôt des herméneutiques.

Le deuxième chapitre est consacré à la lecture et à l'interprétation ricœurienne de la psychanalyse freudienne. Celle-ci est considérée comme herméneutique du soupçon, qui s'oppose à une herméneutique de la foi, pratiquée par la phénoménologie de la religion et par Ricœur lui-même. En mettant en évidence la lecture ricœurienne de la

psychanalyse freudienne, nous visons à montrer que le souci ricœurien de la question méthodique, et la tentative de mettre en évidence la possibilité et la nécessité d'une articulation entre comprendre et expliquer, sont présents fortement dans son herméneutique des symboles et des signes. Cette lecture sert à montrer le caractère mixte ou composé du discours et de la méthodologie de la psychanalyse freudienne. Ainsi, sur le plan méthodique, l'approche de la psychanalyse freudienne est composée de l'explication énergétique et de l'interprétation herméneutique. Sur le plan épistémologique le discours freudien compose un langage de force avec un langage de sens. Concernant l'interprétation ricœurienne de la psychologie freudienne, nous nous demanderons jusqu'à quel point la psychanalyse freudienne peut être considérée comme une archéologie du sujet, qui s'oppose à une téléologie du sujet, à la manière de la phénoménologie hégélienne. Le chapitre aborde finalement la dialectique, que Ricœur s'efforce d'établir, entre une téléologie explicite et une archéologie implicite dans la phénoménologie hégélienne, et entre archéologie explicite et une téléologie implicite dans la psychanalyse freudienne.

Quant au troisième chapitre, il est consacré à la mise en évidence et à l'analyse de la tentative ricœurienne de construire une ébauche d'une herméneutique générale des symboles, à partir de la dialectique entre l'archéologie et la téléologie. Nous analysons, à ce propos, l'articulation, que Ricœur tente de montrer, entre une interprétation téléologique non libidinale et une interprétation archéologique freudienne de la conscience de soi dans les trois sphères de sens de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Enfin, nous nous penchons sur

l'originalité de l'herméneutique ricœurienne, tout en nous demandant jusqu'à quel point Ricœur a réussi à établir une dialectique, à la fois, *entre* des méthodes herméneutiques rivales, et dans ou au cœur de ces méthodes herméneutiques, y compris sa propre méthode herméneutique. La médiation ricœurienne, entre l'interprétation archéologique et l'interprétation téléologique des phénomènes religieux, a une valeur exemplaire dans la mesure où cette médiation pourrait montrer la possibilité d'une articulation entre une herméneutique du soupçon et une herméneutique de la foi. Enfin, nous nous penchons à montrer l'originalité et la spécificité de l'herméneutique ricœurienne des symboles, tout en nous interrogeant : jusqu'à quel point Ricœur a-t-il réussi à réaliser les tâches principales de l'herméneutique sur le plan épistémologique et méthodologique ? Ces tâches sont, selon Ricœur lui-même, triple : donner un organon à l'exégèse ou à l'intelligence du texte, établir le fondement méthodique et épistémologique des sciences humaines et sociales, arbitrer le conflit des interprétations et tenter d'explorer la possibilité d'une médiation entre elles.

La deuxième partie, intitulée « La problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du texte et du récit », est consacrée entièrement à l'analyse de la tentative ricœurienne de résoudre l'antagonisme entre expliquer et comprendre dans la théorie du texte en général et dans celle du récit en particulier, ainsi que dans la théorie de la métaphore. Elle se divise en deux chapitres. Le premier consiste à montrer la dialectique entre la compréhension et l'explication dans la théorie du texte et celle de la métaphore. Ce chapitre constituera une

mise en évidence du déplacement ricœurien d'une herméneutique des symboles, concentrée sur une médiation entre des interprétations ou des herméneutiques rivales, à une herméneutique textuelle préoccupée d'articuler expliquer et comprendre, dans l'interprétation, dans l'herméneutique. Dans quelle mesure le texte peut-il être considéré comme paradigme herméneutique ? Comment et pourquoi ce paradigme exige une dialectique entre comprendre et expliquer ? Afin de traiter ces questions, nous mettrons en évidence le fondement de la théorie ricœurienne du texte à savoir sa théorie du discours. En clarifiant les caractéristiques constitutives du paradigme du texte, nous montrerons d'abord pourquoi ces caractéristiques nécessitent une insertion légitime de l'explication dans l'approche herméneutique du texte. Enfin, nous mettrons en évidence les deux trajets de la dialectique, que Ricœur établit, entre expliquer et comprendre, aussi bien dans la théorie du texte que dans la théorie de la métaphore.

Le deuxième chapitre aborde la dialectique entre comprendre et expliquer, concernant un type particulier du texte, à savoir le texte narratif. Nous y mettrons en évidence, l'articulation que Ricœur tente d'établir entre les trois moments de l'opération mimétique. Ce faisant, notre objet sera principalement de montrer la dialectique entre comprendre et expliquer que Ricœur établit dans son approche du récit de fiction. Cette dialectique est manifestée, dans l'herméneutique ricœurienne du récit, à plusieurs niveaux : d'abord, entre la *mimèsis* I et la *mimèsis* II, c'est-à-dire entre l'intelligence préalable ou la précompréhension de l'action et sa configuration dans le récit ; deuxièmement, entre l'intelligence narrative et l'explication

narratologique, c'est-à-dire entre la compréhension préalable de ce qu'est le récit et l'explication sémantique structurale du récit ; finalement, entre la *mimèsis* II et la *mimèsis* III, c'est-à-dire entre la configuration du récit et sa reconfiguration par le destinataire. Ces trois moments dialectiques constituent *ensemble* l'arc herméneutique de l'interprétation. La mise en évidence de ces trois moments et de leurs relations dialectiques, nous permet de montrer les derniers efforts que Ricœur a faits, dans son herméneutique du texte, pour résoudre l'antagonisme de la compréhension et de l'explication.

La troisième partie est intitulée « Les expansions successives de l'herméneutique ricœurienne du texte : comprendre et expliquer dans les sciences humaines et sociales et dans l'herméneutique du discours oral ». Elle consiste à mettre en évidence deux sortes d'extension de l'herméneutique ricœurienne du texte. Le premier chapitre aborde la première extension opérée par Ricœur lui-même. Elle concerne l'analogie entre le texte et l'action sensée, en tant que celle-ci est l'objet des sciences humaines et sociales. La question qui se pose est : est-il possible de transposer la méthodologie issue de l'herméneutique textuelle aux sciences humaines et sociales ? Ce chapitre s'interroge sur le caractère herméneutique des sciences humaines et sociales. Afin de mettre en évidence ce caractère, nous montrerons d'abord l'analogie, que fait Ricœur, entre le texte et l'action sensée. Cette analogie pourrait montrer la possibilité de transposer la méthodologie de l'herméneutique ricœurienne du texte, et la possibilité et même la nécessité d'articuler la compréhension et l'explication dans cette méthodologie. Qui plus est, concernant la théorie de l'histoire, son

caractère herméneutique se montrera, par la dialectique entre comprendre et expliquer, entre objectivité et subjectivité, d'un côté, et par la mise en évidence du caractère interprétatif immanent aux trois phases constitutives de l'opération historiographique.

Le deuxième chapitre est consacré à établir une deuxième extension de l'herméneutique ricœurienne. Nous nous y interrogeons sur la possibilité et la nécessité de construire une herméneutique du discours oral, en général, et du dialogue, en particulier, à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action. Nous montrerons d'abord pourquoi Ricœur exclut le discours oral de son herméneutique, et pourquoi il est nécessaire, selon nous, de construire une herméneutique de l'oralité. Afin de montrer que cette herméneutique peut être construite à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action, nous procéderons, dans un premier temps, à établir une analogie entre le discours télévisuel et radiophonique et le paradigme ricœurien du texte. Cela nous permettra de démontrer que les trois sortes de distanciation, constitutive du paradigme du texte, se trouvent également dans certaines sortes de discours oral. Dans un deuxième temps, nous mettrons en évidence la place que peut occuper le phénomène de l'incompréhension dans l'échange oral de la parole, en général, et dans le dialogue en particulier. Cela exige une mise en question du rapport entre comprendre, expliquer et interpréter dans le dialogue. Dans un troisième temps, nous proposerons un remède partiel du phénomène de l'incompréhension dans le dialogue. Cette solution partielle réside dans ce que nous appellerons l'éthique du dialogue et de la compréhension. Enfin, en évoquant le paradigme

ricœurien de la traduction, nous visons principalement à clarifier, à partir de ce paradigme, le rapport dialogique avec l'autre.

Nous concluons avec une proposition selon laquelle le paradigme de la traduction peut être considéré comme un paradigme de l'herméneutique du dialogue. Le paradigme de la traduction peut être également considéré, comme le troisième paradigme de l'herméneutique ricœurienne. Cette herméneutique a, selon cette proposition, trois paradigmes constitutifs : symbole, texte, traduction. Dans ce sens, l'extension visée par notre recherche ne s'appuie pas uniquement sur l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action. Elle se base également sur le paradigme ricœurien de la traduction. Le parcours herméneutique de Ricœur se réduit à trois devises principales : « Le symbole donne à penser », « Expliquer plus pour comprendre mieux », et « Comprendre c'est traduire ». Cette dernière formule peut être, à la fois, le slogan de l'herméneutique ricœurienne de la traduction et de l'herméneutique du dialogue, dont nous aspirons à établir une ébauche.

Partie I: La problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des symboles et des signes

Dans l'herméneutique ricœurienne des symboles et des signes, la problématique de la méthode prenait la forme de concurrence ou de conflit entre interprétation réductrice et interprétation récupératrice ou amplifiante, entre archéologie de la conscience et téléologie du sens. Dans l'herméneutique du texte et l'herméneutique ricœurienne de l'action, la problématique de la méthode s'est concentrée sur la dialectique entre compréhension et explication qui « devenait –écrit Ricœur– la grande affaire de l'interprétation et constituait désormais le thème et l'enjeu majeur de l'herméneutique ».¹⁴ En prenant comme un point de départ dans cette première partie la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des signes et des symboles, nous nous concentrerons dans les deux parties suivantes sur la dialectique que Ricœur essaie de construire entre la compréhension et l'explication autant dans l'herméneutique du texte et celle de l'action que dans les sciences humaines et sociales.

Cette partie se divise en trois chapitres. Le premier chapitre est consacré à exposer et à analyser la propre méthode herméneutique de notre philosophe. Dans les années soixante, l'herméneutique ricœurienne des signes et des symboles était une herméneutique de restauration, de construction. Cette herméneutique était développée et appliquée depuis *La symbolique du mal* qui marque l'entrée de Ricœur dans la scène de la philosophie herméneutique. Dans le deuxième

¹⁴ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris : Éd. Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p. 49.

chapitre nous nous concentrons sur la dialectique de l'archéologie et de la téléologie que Ricœur tente d'établir *dans* et *entre* la psychanalyse freudienne et la phénoménologie hégélienne. Ricœur établit cette dialectique, en montrant que la psychanalyse freudienne, en tant qu'archéologie explicite, renvoie de soi à une téléologie implicite, et que la phénoménologie hégélienne, en tant que téléologie explicite, renvoie de soi à une archéologie implicite. Le troisième chapitre est consacré à la tentative ricœurienne de contribuer à la constitution d'une herméneutique générale dans laquelle se trouve la possibilité d'une conciliation entre certaines herméneutiques radicalement opposantes, l'archéologie et la téléologie en l'occurrence. Nous y montrons comment Ricœur met en œuvre l'ébauche d'une dialectique entre l'archéologie et la téléologie dans les trois sphères économique, politique et culturelle.

Chapitre I.1: La problématique de la méthode et la constitution de la phénoménologie herméneutique : La méthode propre de Ricœur

Dans l'herméneutique des symboles Ricœur souligne qu'il y a un recours mutuel entre l'interprétation et les symboles. Théoriser l'herméneutique ricœurienne, en tant que méthode interprétative des symboles, exige de clarifier ce recours mutuel ou cette interdépendance entre symbole et interprétation dans sa première version de l'herméneutique. Ce chapitre est consacré à cette clarification. Nous allons d'abord mettre en lumière l'entrecroisement des dimensions phénoménologique, herméneutique et réflexive dans la philosophie ricœurienne. Ainsi en mettant en évidence cet entrecroisement, nous voulons montrer, à la fois, les présuppositions philosophiques, l'objet et la finalité de la méthode herméneutique ricœurienne. Cette méthode est appliquée et développée depuis le déplacement de la philosophie ricœurienne d'une phénoménologie eidétique à une phénoménologie herméneutique, dominante depuis *La symbolique du mal*.

Afin de clarifier en quoi consiste le symbole et ce qui le distingue des idées voisines, une critériologie du symbole et une analyse intentionnelle sont nécessaires. La critériologie du symbole, élaborée par Ricœur, vise, à la fois, à distinguer et à articuler trois niveaux ou dimensions de l'émergence des symboles « cosmique, onirique et poétique ». L'analyse intentionnelle sert à distinguer le concept de symbole des autres concepts proches comme le mythe et le signe. La suite de ce chapitre est consacrée à analyser en détail les trois

étapes « phénoménologique, herméneutique et philosophique » qui constituent la propre méthode de l'herméneutique ricœurienne et l'enjeu philosophique de cette méthode herméneutique.

I.1.1 L'articulation des dimensions réflexive, phénoménologique et herméneutique dans la philosophie de Ricœur

Ricœur caractérise la tradition philosophique à laquelle il appartient par trois traits : « Elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie husserlienne* ; elle veut être une variante *herméneutique de cette phénoménologie* ». ¹⁵ En ce qui concerne le rapport entre la dimension herméneutique et la dimension phénoménologique de sa philosophie, Ricœur considère qu'il y a deux manières de faire ce qu'il appelle « la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique ». ¹⁶ Deux manières correspondent à deux voies. Une voie courte, celle de Heidegger qui fait de l'herméneutique une ontologie de la compréhension en rompant, du coup, avec les dimensions méthodologiques et épistémologiques de l'herméneutique héritées de Dilthey, par la transformation qu'il opère de la

¹⁵ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1986, p. 25. Cet article est la version française et partielle d'un texte publié dans *Philosophy in France today*, Cambridge University Press, 1983, sous la direction d'A. Montefiore. Cette version est également reprise dans *l'Encyclopédie philosophique*, Paris : PUF, 1987 (sous la direction d'A. Jacob).

¹⁶ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, p. 7. Cet article a été publié initialement in *Interprétation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag* : Würzburg, Echter-Verlag, 1965, pp. 32-51.

compréhension d'un mode de connaissance en celui d'être. En effet, Heidegger ne se préoccupe de montrer que la dimension ontologique de la compréhension, c'est-à-dire qu'il ne traite la compréhension qu'en tant qu'une façon d'être, une façon selon laquelle l'homme ou plutôt le Dasein existe. Heidegger laisse ainsi de côté la compréhension en tant qu'une façon de savoir. Cette ontologie de la compréhension est une ontologie directe et immédiate, car elle s'intéresse uniquement au Dasein sans aucune préoccupation méthodique de la façon selon laquelle ce Dasein pourrait être compris.

Une deuxième voie longue, par laquelle Ricœur fonde l'herméneutique dans la phénoménologie en prenant « son départ au plan même où la compréhension s'exerce, c'est-à-dire au plan du langage ».¹⁷ Selon cette voie, l'ontologie de la compréhension doit être précédée et médiatisée par une épistémologie de la compréhension et de l'interprétation. Ainsi, l'ontologie, qui est le fondement de la philosophie et le point de départ chez Heidegger, devient pour Ricœur une visée, plus qu'une donnée. Elle est, comme la décrit Ricœur lui-même, « la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion ».¹⁸

Cette image de la greffe que Ricœur a choisie pour mettre en lumière l'interrelation entre son herméneutique et la phénoménologie husserlienne, montre bien, comme l'explique justement Jean Greisch, qu'il n'y a pas d'affinité naturelle ou de filiation directe entre les deux domaines et que « rien, dit-il, ne nous permet de présumer que

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

l'herméneutique et la phénoménologie aient été prédestinées à se rencontrer ».¹⁹ Afin de montrer, à la fois, la différenciation et l'entrecroisement entre son herméneutique et la phénoménologie husserlienne, Ricœur formule, d'une part, une critique herméneutique de l'expression idéaliste de la phénoménologie et met l'accent, d'autre part, sur le fait que la phénoménologie est inéluctablement et inévitablement l'indépassable présupposition de l'herméneutique.

La critique herméneutique de la phénoménologie ne concerne pas cette phénoménologie dans son ensemble, mais ce qui est exactement visé par cette critique c'est la version husserlienne idéaliste de cette phénoménologie. Ricœur récuse fermement des propositions de base de cet idéalisme : l'idéal de la scientificité ou de la justification dernière, l'intuitionnisme, l'immanence de la conscience, le primat du sujet transcendantal, la responsabilité radicale de soi. L'herméneutique, selon Ricœur, va, à ce propos, exactement à l'encontre de ces thèses idéalistes. Ainsi elle oppose l'idéal de la scientificité et de la justification dernière par l'insistance sur le primat ontologique de l'appartenance. À l'exigence de l'intuition comme fondation principale, elle oppose que toute compréhension est nécessairement médiatisée par une interprétation. À la subjectivité, en

¹⁹ Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble : Jérôme Million, coll. « Krisis », 2001, p. 20. En expliquant la même idée, il écrit : « Elle (l'image de la greffe) signifie qu'il n'y a pas de filiation directe entre les deux pensées, comme si la phénoménologie aurait nécessairement dû déboucher sur l'herméneutique. Jean Greisch, « La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, p. 327.

tant qu'elle est le lieu de la fondation dernière et de l'immanence indubitable, elle insiste sur le fait que cette conscience immanente de soi est plus douteuse que celle de la chose, contestant ainsi les prétentions fondationnelles du sujet. À la prétention que le sujet est la source du sens, elle souligne que le sujet doit chercher son sens propre hors de lui-même « surtout dans les signes, les symboles et les textes ». Enfin, à l'ultime responsabilité radicale de soi du sujet méditant, elle invite à faire de la subjectivité la dernière, et non pas la première, catégorie de la compréhension.²⁰

Cette critique herméneutique de la phénoménologie husserlienne dans sa version idéaliste met en lumière l'abîme qui sépare l'herméneutique ricœurienne de l'idéalisme phénoménologique. Mais après cette critique radicale comment Ricœur peut-il alors viser la constitution d'une *phénoménologie herméneutique* ? Comment peut-il parler, à la fois, de la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie et d'un abîme qui sépare les deux domaines ? Est-ce qu'il y a encore une possibilité de concilier ces deux domaines qui semblent contradictoires ? En effet, Ricœur considère que cette critique, nonobstant sa radicalité, ne constitue que l'envers négatif d'une recherche qui s'efforce d'établir une relation dialectique entre phénoménologie et herméneutique. Cette relation dialectique a été constituée par l'insistance sur l'interdépendance et la corrélation entre

²⁰ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ... », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 53. Cet article a été publié initialement in E. W. Orth (éd.), *Phänomenologische Forschungen*, I, Fribourg-Brisgau, Verlag Karl Alber, 1975. Cf. aussi : Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens, op. cit.*, pp. 20-21.

phénoménologie et herméneutique. Ainsi il s'attache à montrer la possibilité d'une phénoménologie herméneutique

[...] en établissant, d'une part, que par-delà la critique de l'idéalisme husserlien, la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique ; d'autre part, que la phénoménologie ne peut exécuter son programme de constitution sans se constituer en une interprétation de la vie de l'ego.²¹

Nous allons voir plus loin l'importance et le résultat de cette interdépendance ou de cette corrélation entre la phénoménologie et l'herméneutique et notamment à propos de la présupposition phénoménologique de l'herméneutique. Mais il faut mentionner, pour l'instant, que cette présupposition se manifeste par quatre thèses fondamentales que partage l'herméneutique avec la phénoménologie : « toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet étant »²² ; la dialectique entre la distanciation « l'épochè » et l'appartenance « le vécu » ; le caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique »²³ ; et enfin l'ouverture nécessaire de la phénoménologie de la perception sur l'expérience historique. La présupposition phénoménologique de l'herméneutique se manifeste ainsi comme une *greffe tardive* dans la mesure où la discipline herméneutique s'est constituée bien avant l'émergence de la phénoménologie husserlienne. Mais elle est une greffe nécessaire autant que l'herméneutique se veut être une discipline philosophique qui ne s'en tient pas à être seulement une discipline régionale limitée comme l'exégèse biblique et l'herméneutique juridique par exemple.

²¹ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ... », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 55.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 59.

La dimension réflexive et la dimension herméneutique se joignent dans la philosophie de Ricœur, par l'articulation qu'il réalise entre la compréhension de soi et l'interprétation. Cette compréhension de soi ne peut pas être directe et immédiate pour deux raisons essentielles. La première est que le saisi direct du soi par une intuition immédiatisée à la manière de Descartes, Fichte et Husserl n'aboutit qu'à un cogito vide, nonobstant son caractère apodictique invincible. Cela nécessite de remplir ce cogito vain par des interprétations des expressions objectives de la vie. En outre, ce cogito vide a, depuis toujours, été rempli par ce que Ricœur appelle un faux *cogito* ou une conscience fautive. Ce cogito ou cette conscience doit être l'objet d'une critique. Ainsi, la philosophie réflexive ne peut réaliser son idéal à savoir la compréhension de soi que par un détour herméneutique. En revanche, cette herméneutique, qui s'efforce d'atteindre cet idéal réflexif, doit être nécessairement une herméneutique critique. En outre, la nécessité de la dimension critique de l'herméneutique réfléchissante de Ricœur s'explique par la deuxième raison du refus ricœurien de la possibilité d'une compréhension immédiate de soi. Cette deuxième raison s'explique par le fait que non seulement le « soi » ne peut pas être saisi immédiatement mais de même les expressions de la vie, par lesquelles ce « soi » s'objective, ne peuvent pas être saisies et comprises directement. Cette dernière impossibilité procède du fait que la compréhension se heurte d'abord aux *mésinterprétations* de la conscience fautive. En expliquant ces deux raisons Ricœur écrit :

Ainsi, la réflexion doit être doublement indirecte, d'abord parce que l'existence ne s'atteste que dans les documents de la vie, mais aussi parce

que la conscience est d'abord fautive et qu'il faut toujours s'élever par une critique correctrice de la mécompréhension à la compréhension.²⁴

En effet, l'articulation de ce triple « l'herméneutique, la philosophie réflexive et la phénoménologie » caractérise la philosophie ricœurienne toute entière. C'est cette articulation entre les trois dimensions, et non pas une seule dimension, qui montre l'un des aspects originaux de la philosophie ricœurienne. Il est vrai que Heidegger et Gadamer ont déjà formulé leur versions d'une phénoménologie herméneutique, mais l'originalité de l'herméneutique réfléchissante de Ricœur tient, d'un côté, au fait qu'elle comprend une place considérable pour l'épistémologie et pour un détour méthodologique par une confrontation dialogique et dialectique avec les sciences humaines et sociales, et d'un autre côté, au fait qu'elle est une herméneutique médiatisée de soi et de l'existence, et non pas une herméneutique immédiate de l'être ou de l'étant.²⁵ La

²⁴ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 22.

²⁵ Nous marquons, sur ce point, notre désaccord avec Jean Grondin qui essaye d'atténuer l'originalité de l'articulation entre les dimensions phénoménologique, herméneutique et réflexive dans la philosophie ricœurienne. Jean Grondin justifie son jugement en soulignant d'une part, que la geste de l'herméneutique a été amorcée par Husserl lui-même (nous sommes d'accord avec Jean Grondin sur ce point qui est déjà souligné par Ricœur lui-même), et il insiste, d'autre part, sur la dimension réflexive qui n'est pas absente dans la phénoménologie herméneutique soutenue par Heidegger. Cf. Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 2003. Nous rejoignons à ce propos l'interprétation de Pierre Colin qui met l'accent sur le fait que la phénoménologie herméneutique de Ricœur se distingue clairement des autres versions de cette phénoménologie par le fait que la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie a été opérée dans le cadre de la tradition réflexive de Jean Nabert. Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., pp. 15-35. François Dastur va dans le même sens en soulignant à ce propos la véritable originalité de l'herméneutique réfléchissante de Ricœur qui se distingue de l'herméneutique

phénoménologie, dans sa version non-idéaliste comme celle du premier Husserl, constitue ainsi un présupposé indépassable de l'herméneutique ricœurienne. En revanche, l'idéal de la philosophie réflexive, à savoir la compréhension de soi, constitue l'horizon visé et la finalité de cette herméneutique. Nous aborderons au fur et à mesure cette compréhension de soi qui constitue la finalité et non pas le point de départ de l'herméneutique ricœurienne.

La phase herméneutique de la philosophie ricœurienne est la place où la problématique de la méthode se manifeste et où la confrontation dialogique et dialectique avec les sciences humaines et sociales se noue. La forte imbrication que nous avons soulignée entre les trois stades de l'herméneutique ricœurienne « l'herméneutique des signes et des symboles, l'herméneutique de texte et celle de l'action »

explicitante soutenue par Heidegger et Gadamer. Françoise Dastur, « De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, op. cit.*, pp. 37-50. Cf. aussi : Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris : Éd. du Serf, coll. « Passages », 2006, pp. 44-49. Se distinguer de Heidegger par sa voie longue ne se traduit aucunement chez Ricœur par un abandon de la préoccupation ontologique de l'herméneutique. Or l'originalité de l'herméneutique ricœurienne, par rapport à l'herméneutique heideggérienne, s'explique par le fait que son herméneutique « n'est ni purement ontologique, ni purement épistémologique, puisqu'il s'agit d'une *herméneutique onto-épistémologique* ». *Ibid.*, p. 161. Ainsi l'herméneutique de Ricœur ne constitue pas, à nos yeux, « une déclaration de guerre à l'encontre de la conception heideggérienne de l'herméneutique » comme l'estime Jean Greisch dans son livre : *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Éd. du Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie » sous la direction de Jean-François Courtine, 2000. C'est la préoccupation méthodique-épistémologique qui distingue l'herméneutique ricœurienne de celle de Heidegger. En revanche, c'est la visée ontologique omniprésente dans l'herméneutique de Ricœur qui met fortement en lien cette herméneutique et l'herméneutique de Heidegger. Ces deux dimensions « épistémologique et méthodologique d'une part et ontologique de l'autre » caractérisent l'herméneutique ricœurienne dans tous ses stades.

peux être mentionnée à nouveau à propos de trois dimensions fondamentales « phénoménologique, herméneutique et réflexive » de la philosophie ricœurienne. En mettant l'accent sur ces deux sortes d'imbrication dans la philosophie ricœurienne, nous voulons souligner de nouveau la continuité qui caractérise l'itinéraire philosophique de Ricœur. Ainsi, le déplacement d'un stade à un autre dans l'herméneutique ricœurienne, et l'accentuation sur une dimension plus qu'une autre, dans tel ou tel stade, ne peuvent pas être traduits par un abandon des autres stades ou des autres dimensions.

I.1.2 De la phénoménologie eidétique à la phénoménologie herméneutique

Bien que Ricœur ne parle de l'image de la greffe herméneutique sur la phénoménologie qu'à partir de l'année 1965 dans son article décisif « Existence et herméneutique », cette greffe a déjà été amorcée à partir de l'année 1960 dans le second livre du second tome de sa grande œuvre *Philosophie de la volonté*.²⁶ Dans *La symbolique du mal* la philosophie ricœurienne s'est déplacée, sur le plan méthodologique, d'une phénoménologie eidétique pratiquée dans *Le volontaire et l'involontaire* à une phénoménologie herméneutique dominante désormais dans ses œuvres.

Dans *Le volontaire et l'involontaire* l'entreprise phénoménologique de Ricœur visait à analyser et à décrire

²⁶ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1950. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, Paris : Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1960, 1988.

phénoménologiquement la volonté dans ses structures eidétiques pour l'articuler ultérieurement, dans une relation dialectique, avec les registres multiples de l'involontaire. Ainsi, Ricœur y distingue, au niveau de sens, quatre significations essentielles du dire : je veux « la volonté » : je décide « la décision », je meus mon corps « la motion volontaire ou l'action », je consens « le consentement ». Il articule ensuite ces structures eidétiques de la volonté avec des manifestations précises de l'involontaire « les raisons ou les mobiles conscients ou inconscients, les habitudes et la nécessité du caractère, de la vie de l'inconscient ... etc. ». Cette description eidétique qui cherche à atteindre l'essence pure de l'acte de la conscience, a requis une double mise entre parenthèse ou une double abstraction : abstraction de la faute « qui résulte de la volonté mauvaise » et abstraction de la transcendance, c'est-à-dire qui ne s'intéresse pas à la condition existentielle concrète de la volonté. Ricœur était conscient de la limite de cette méthode et il le met en lumière, en écrivant : « La description pure, comprise comme une élucidation des significations, a des limites ; la réalité jaillissante de la vie peut être ensevelie sous les essences ».²⁷

À cause de ces limites et afin de les dépasser, Ricœur s'est déplacé « dans le *livre I* du second tome de *la philosophie de la volonté* » de l'innocence de la description phénoménologie pure du volontaire et de l'involontaire à la description empirique de la volonté historiquement mauvaise et à la réalité du mal qui, comme l'affirme

²⁷ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 37.

Ricœur, n'existe que comme un fait, comme une structure contingente, historique et non pas comme une essence. Or, à la fin de *L'homme faillible*, une autre révolution méthodologique a été exigée à cause de la complexité de l'effectivité de la faute et parce qu'on ne peut accéder au concret de la volonté mauvaise qu'à travers l'interprétation d'un langage mythico-symbolique. Ainsi, *La symbolique du mal* était totalement consacrée à opérer cette interprétation. On pourrait considérer cette interprétation comme la première étape de la constitution de la phénoménologie herméneutique de Ricœur. Ainsi, dans cette deuxième révolution *La symbolique du mal*, Ricœur a tenté de « passer de la possibilité du mal humain à sa réalité, de la faillibilité à la faute ». ²⁸

Par le tournant linguistique dans sa philosophie, Ricœur a participé au tournant linguistique général dans la philosophie française à la fin des années cinquante. Dosse écrit à ce propos : « En valorisant le symbole comme mode d'accès, Ricœur participe au *linguistic turn* à la française qui se généralise sous l'impulsion du programme structuraliste déjà bien défini et porteur de grandes promesses » et il souligne que « le projet de Ricœur ne s'inscrit pas en continuité avec le projet structuraliste ». ²⁹ En outre, Dosse considère cette inspiration comme l'une des trois raisons qui ont influencé le tournant herméneutique et linguistique de la philosophie ricœurienne. Aux yeux

²⁸ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 167.

²⁹ François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, op. cit., pp. 312-313. Nous verrons dans la suite que l'objet linguistique était à partir des années soixante un des objets essentiels et privilégiés dans l'œuvre de notre philosophe

de Dosse, la deuxième raison est le programme de démythologisation de Bultmann qui vise à réinterroger philosophiquement et herméneutiquement la tradition biblique. La troisième raison est le besoin d'une exploration de l'approche psychanalytique, et non pas seulement de point de vue phénoménologique, du phénomène de l'inconscient qui semble comme une béance résultée de la tension entre le volontaire et l'involontaire.

En effectuant ce tournant herméneutique Ricœur a réalisé en même temps le tournant linguistique de sa philosophie. Ce tournant herméneutique et linguistique ne se traduit aucunement chez Ricœur par un abandon des dimensions phénoménologique et réflexive de sa philosophie. La phénoménologie comme présupposé de l'herméneutique, et l'idéal réflexif comme visée restent nettement présentes. Ce tournant linguistique et herméneutique n'aboutissait aucunement à un renoncement à la philosophie du sujet ou de la conscience en faveur d'une philosophie du langage.³⁰ En effet, Ricœur

³⁰ Johann Michel a ainsi tout à fait raison de s'opposer à l'interprétation de Bernard Stevens exposée dans son livre : *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1991. Bernard Stevens y soutient qu'il y a une discontinuité dans la philosophie de Paul Ricœur pour autant qu'on puisse distinguer un *première Ricœur* appartenant à l'idéalisme subjectiviste et un *deuxième Ricœur* influencé par l'herméneutique postheideggerienne. Johann Michel met en évidence, d'une manière convaincante, la continuité qui caractérise la philosophie ricœurienne en soulignant d'abord que Ricœur supporte le premier Husserl avec sa phénoménologie non-réaliste contre la version de l'idéalisme subjectiviste du dernier Husserl. Deuxièmement, la thématique existentialiste indissociée de la phénoménologie ricœurienne éloigne Ricœur de toute version idéaliste de la phénoménologie. Ainsi, Ricœur a critiqué la phénoménologie idéaliste dès l'introduction de *Le volontaire et l'involontaire* où il écrit : « Le *cogito* est intérieurement brisé (...), le moi, plus radicalement, doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même », Paul

ne dissocie jamais la compréhension de soi de la compréhension des signes, des symboles et de toutes expressions de la vie par lesquelles ce « soi » s'objective. Au contraire, la deuxième compréhension « la compréhension des signes et des symboles ... » est la voie nécessaire et obligatoire de la première compréhension « la compréhension de soi ». Ainsi, en soulignant la corrélation ou plutôt le parallélisme entre ces deux sortes de compréhension et en reconnaissant sa filiation à la philosophie réflexive de Jean Nabert, Ricœur écrit :

[...] avec Nabert, je tiens ferme que comprendre est inséparable de se comprendre, que l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explicitation ; ce qui veut dire, d'une part : il n'y a plus de problème de sens, si les signes ne sont pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre ; d'autre part, en sens inverse : il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par la voie longue de l'interprétation des signes. Bref, mon hypothèse de travail philosophique, c'est la réflexion concrète, c'est-à-dire le cogito médiatisé par tout l'univers des signes.³¹

Nous avons cité cette longue citation sans l'interrompre parce que Ricœur y souligne d'une manière décisive la dimension réflexive, inspirée surtout de Jean Nabert, de sa philosophie. En outre, cette citation nous permet de mettre l'accent sur le fait que, selon Ricœur,

Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, op. cit. p. 14. Troisièmement, avec l'introduction de l'involontaire absolu (qui recouvre le caractère, l'inconscient et la vie) toute ambition d'une sorte de l'auto-fondation semble-t-elle impossible. Finalement, la dimension réflexive ne disparaît pas après le tournant herméneutique et linguistique de la philosophie de Paul Ricœur et on ne peut pas parler à ce propos d'un abandon de la philosophie de la conscience après le déplacement vers la philosophie du langage. Cf. Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, op. cit., pp. 29-44.

³¹ Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 169. Cet article a été publié initialement in *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, Paris : Armand Colin, 1966, n° 3, pp. 73-89.

la philosophie réflexive doit nécessairement être herméneutique si elle veut atteindre son idéal à savoir la compréhension de soi. Enfin, cette citation montre d'une manière patente et forte l'interdépendance entre les symboles et les signes d'une part, et l'interprétation ou la réflexion interprétative d'autre part.

Comment Ricœur a-t-il expliqué cette interdépendance entre symbole, réflexion et interprétation ? Quelle est l'importance de cette interdépendance pour la problématique de la méthode dans l'herméneutique de Ricœur ? Comment Ricœur a-t-il dépassé la régionalité de *La symbolique du mal* en essayant de constituer une herméneutique philosophique du symbole ? Nous allons expliquer, dans le paragraphe suivant, les clarifications méthodologiques que Ricœur fait dans l'introduction de *La symbolique du mal* et qui consistent, d'un côté, à distinguer trois dimensions du symbole, en montrant leur convergence ou leur structure unifiée, et à procéder, de l'autre côté, à une analyse intentionnelle de cette structure afin de la discerner d'une série de structure voisine, et de saisir ainsi son essence. Après la mise en lumière de ces clarifications méthodologiques, nous pourrions expliquer comment Ricœur a envisagé de constituer son herméneutique philosophique des symboles, et comment ces symboles peuvent être compris ou interprétés.

I.1.3 Le symbole : ses trois niveaux d'émergence et son analyse intentionnelle

La symbolique du mal constitue donc un moment décisif dans l'itinéraire philosophique de Ricœur parce qu'il marque le passage à la phase herméneutique de sa philosophie. Or, sans nier les

préoccupations épistémologique et méthodologique de *La symbolique du mal*, l'enjeu de base de cet ouvrage reste en gros et principalement le problème du mal et non pas la question épistémologique ou méthodologique d'une herméneutique des symboles en général. Nonobstant cette régionalité initiale, Ricœur ne considère cette région de l'émergence du symbole que comme point de départ. Il essaye d'élargir ce point de départ dans ses ouvrages ultérieurs dans les années soixante (*De l'interprétation : Essai sur Freud* 1965,³² *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique* 1969). Or, *La symbolique du mal* reste une étude herméneutique par excellence dans la mesure où l'interprétation du langage de l'aveu est la seule porte d'accès à la compréhension du mal. Ainsi, il s'efforce d'élucider la symbolique du mal telle qu'elle se manifeste dans le langage de l'aveu qui est de part en part symbolique. En expliquant le caractère linguistique et symbolique inhérent à l'expérience de l'aveu, Ricœur écrit :

[...] il n'y a pas en effet de langage direct, non symbolique, du mal subi, souffert, ou commis ; que l'homme s'avoue responsable ou s'avoue la proie d'un mal qui l'investit, il le dit d'abord et d'emblée dans une symbolique dont on peut retracer les articulations grâce aux divers rituels « de confession » que l'histoire des religions a interprétés pour nous.³³

C'est dans ce contexte que Ricœur a formulé sa première définition de l'herméneutique dont le projet est de déchiffrer

³² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1965.

³³ Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 285. Cet article a été publié initialement in *Il Problema della Dimittizzazione* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1961), Archivio di Filosofia, direction E. Castelli, 31, 1961, pp. 51-73.

l'ambivalence des symboles conçus comme expressions à double sens.³⁴ Mais quels sont les niveaux de manifestation des symboles ? Et quelle est la distinction entre le symbole d'un côté, et le signe, la métaphore, l'allégorie et le mythe d'un autre côté ? En accentuant l'amplitude et la variété des zones de l'émergence du symbolisme, et en soulignant ultérieurement la nécessité méthodologique et épistémologique d'une énumération et d'une étude détaillée de ces zones pour une herméneutique générale des symboles, Ricœur élabore ce qu'il appelle une « critériologie du symbole ». Il y discerne trois dimensions ou trois modalités différentes du symbole : cosmique, onirique et poétique. Ces trois modalités du symbole correspondent à trois disciplines distinctes : la dimension cosmique est l'objet privilégié de la phénoménologie du sacré « celle de Mircea Eliade et Van der Leeuw par exemple » ; la dimension onirique occupe une place centrale dans la psychanalyse ; enfin la dimension poétique est étudiée par des théories de l'imagination poétique comme celle de Gaston Bachelard.³⁵

En effet, Ricœur ne se borne pas à juxtaposer ces trois niveaux du symbole. Il affirme que « ces trois dimensions – cosmique, onirique et poétique – du symbole sont présentes en tout symbole authentique ».³⁶

³⁴ Ricœur reconnaît sa dette (à propos de sa définition du symbole comme expression à double sens) à la phénoménologie de la religion en général, et à celle de Mircea Eliade en particulier. Cf. Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 31.

³⁵ Cf. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 173.

³⁶ *Ibid.*, p. 174. Il ajoute plus loin : « Il faudrait comprendre qu'il n'y a pas trois formes incommunicables de symboles ; la structure de l'image poétique est aussi celle de rêve lorsque celui-ci tire des lambeaux de notre passé une prophétie de

Ainsi, Ricœur souligne l'articulation de ces trois dimensions du symbole et de ses interprétations différentes. En ce qui concerne la fonction cosmique du symbole, en suivant et citant Mircea Eliade, Ricœur met l'accent sur le fait que les éléments du monde « le ciel, la lune, la terre, etc. » sont des symboles par excellence dans la mesure où ils sont des manifestations du sacré. Ces symboles-choses sont la matrice et la ressource des symboles, comme expressions linguistiques, et de leurs significations.

Quant à la dimension onirique du symbole que nous produisons quand nous rêvons, Ricœur souligne que les interprétations psychanalytiques « autant freudienne que jungienne » se présentent comme archéologie d'un dormeur, d'un peuple, d'une culture ou même de l'humanité toute entière. Cette archéologie peut être complétée par la téléologie de la phénoménologie dans la mesure où interpréter les symboles psychiques, comme des expressions déguisées de nos désirs ou de nos refoulés, est une phase complémentaire, et non pas alternative, de les interpréter comme des expressions de nos possibilités d'évolution et de maturation. Ainsi, Ricœur nous invite à articuler dans l'interprétation des symboles l'archéologie et la téléologie, la régression et la progression. Cette relation dialectique, entre les interprétations téléologiques et les interprétations archéologiques des psychiques, sera une des thèses fondamentales de l'interprétation ricœurienne de Freud exposée dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*. En expliquant cette thèse et en

notre devenir et celle des hiérophanies qui rendent manifeste le sacré dans le ciel et les eaux, la végétation et les pierres ». *Ibid.*, p. 177.

montrant la complémentarité entre la dimension onirique et la dimension cosmique des symboles, Ricœur écrit :

La replongée dans *notre* archaïsme est sans doute le moyen détourné par lequel nous nous immergeons dans l'archaïsme de l'humanité et cette double « régression » est à son tour la voie possible d'une découverte, d'une prospection, d'une prophétie de nous-mêmes. C'est cette fonction du symbole comme jalon et comme guide de « *devenir soi-même* » qui doit être reliée et non point opposée à la fonction « *cosmique* » des symboles, telle qu'elle s'exprime dans les hiérophanies décrites par la phénoménologie de la religion.³⁷

Cette citation revêt une importance considérable dans la mesure où Ricœur y montre, avec clarté, sa vision d'une articulation possible entre l'archéologie et la téléologie, entre la régression et la progression. La constitution de cette articulation sera, dans les années soixante, l'une des visées ou des objets essentiels de l'herméneutique ricœurienne des signes et des symboles.³⁸ Or, cette complémentarité entre la dimension cosmique et la dimension onirique du symbole doit être articulée avec la troisième dimension du symbole à savoir l'imagination poétique. Mais Ricœur souligne que cette imagination n'est pas la représentation de quelque chose d'absent. Elle évoque, bien au contraire, une présence et nous parle de la chose elle-même. Elle, comme le dit Gaston Bachelard, « nous met à l'origine de l'être

³⁷ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 176.

³⁸ Nous reviendrons plus tard à la tentative ricœurienne de construire cette dialectique entre l'archéologie et la téléologie aussi bien *dans* la psychanalyse freudienne et la phénoménologie hégélienne qu'*entre* cette psychanalyse, considérée comme archéologie, et la phénoménologie, en tant que téléologie. Nous consacrerons les deux chapitres suivants, entièrement, à la tentative ricœurienne de construire cette dialectique entre archéologie et téléologie.

parlant » ; « elle devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime ».³⁹

Le problème du symbole est toujours celui du langage dans la mesure où l'onirique, le poétique et le cosmétique ne peuvent être exprimés et saisis que par le langage et à partir de lui. Alors, comment peut-on distinguer le symbole, défini comme expression à double sens, des autres formes linguistiques comme le signe, la métaphore, l'allégorie, le mythe, etc. ? En d'autres mots, comment peut-on clarifier l'essence et la structure commune des trois modalités du symbole, « cosmique, onirique et poétique », afin de les distinguer des autres signes linguistiques ? Afin de formuler une définition technique du symbole, qui le distingue des notions voisines, Ricœur procède à une analyse intentionnelle et il l'effectue de la manière suivante :

1. Le symbole et le signe : Nous avons déjà souligné que le symbole est essentiellement une formule linguistique, un signe dans la mesure où les dimensions cosmique, onirique et poétique s'expriment et véhiculent l'intention de « signifier » par le discours, par la parole, par les signes. Mais dire que tout symbole est un signe ne signifie pas que tout signe est un symbole. Tout signe recèle une intentionnalité, une visée hors de lui-même. La spécificité du signe symbolique, qui le distingue des autres signes en général, tient au fait que son intentionnalité est toujours double. Ainsi, et à la différence des signes techniques qui sont transparents et qui ne disent que ce qu'ils veulent dire littéralement, l'essence du symbole réside dans une intentionnalité seconde, latente et opaque. Cette seconde intentionnalité ou second

³⁹ *Ibid.*

sens n'est accessible que par le premier sens. En expliquant l'opacité du symbole qui exige le travail de l'interprétation, Ricœur écrit :

[...] les signes symboliques sont opaques parce que le sens premier littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui. [...] cette opacité fait la profondeur même du symbole, inépuisable comme on dira.⁴⁰

En expliquant ce lien analogique de sens littéral patent et du sens symbolique latent, Ricœur a introduit la notion de « l'être comme » qui jouera un rôle très important dans son étude ultérieure sur la métaphore.⁴¹

2. Le symbole et l'analogie : Ricœur met en lumière le fait que le lien analogique entre le sens premier « littéral » et le sens second « symbolique » n'est pas une simple similitude. Ce lien analogique ne peut pas être objectivé ou conclu comme l'analogie de proportionnalité du type : $A/B = C/D$. À l'opposé de ce type d'analogie ou de comparaison externe, l'analogie dans le symbole est essentiellement interne. C'est seulement en « vivant » dans le sens littéral qu'on peut accéder au sens symbolique. En vivant dans le sens premier, le sens symbolique nous sera donné analogiquement par le sens premier. Ainsi, ce n'est pas l'interprète du symbole qui construit le sens symbolique car celui-ci est donné analogiquement par le sens littéral. Nous allons analyser plus tard cette donation qui constitue un caractère

⁴⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁴¹ En expliquant l'analogie entre le double sens du symbole « *tache* », il écrit : « le sens littéral et manifeste vise donc au-delà de lui-même quelque chose qui est *comme* une tache ». *Ibid.* Le rôle considérable que joue la notion de « l'être comme » dans l'analyse ricœurien de la métaphore se manifeste surtout dans la septième étude de : Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris : Éd. Du Seuil, coll. « Point/Essais », 1975, pp. 273-320.

essentiel du symbole et qui occupe une place considérable dans la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des symboles.

3. Le symbole et l'allégorie : Afin de distinguer le symbole de l'allégorie, Ricœur, en citant Jean Pépin dans son livre *Mythe et allégorie*,⁴² souligne que le rapport, entre le sens premier et le sens second dans l'allégorie, est une sorte de traduction dans le mesure où « le signifié premier, c'est-à-dire le sens littéral, est contingent et le signifié second, le sens symbolique lui-même, est suffisamment extérieur pour être directement accessible ».⁴³ En revanche, la relation entre les deux sens dans le symbole ne peut pas et ne doit pas être réduite à cette sorte de traduction car le symbole donne son sens en l'évoquant, en le suggérant comme énigme. « Il le donne, dit Ricœur, dans la transparence opaque de l'énigme et non par traduction. J'opposerai donc la *donation de sens en trans-parence* dans le symbole à l'interprétation par *tra-duction* de l'allégorie ».⁴⁴

4. Le symbole comme un signe à double sens et le symbole dans la logique symbolique : Une autre distinction est nécessaire pour compléter l'analyse intentionnelle qui vise à saisir l'essence du symbole et à le distinguer des autres notions voisines. Le symbole, dans la logique symbolique ou formelle, remplace les signes

⁴² Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris : Aubier/Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1958.

⁴³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit.*, p. 179.

⁴⁴ *Ibid.* Nous expliquerons plus tard comment Ricœur préfère parler d'interprétation allégorisante plutôt que d'allégorie parce qu'il considère que le symbole précède l'herméneutique, tandis que l'allégorie est déjà une herméneutique.

ordinaires, les concepts, les termes. Le symbole ou le signe dans la logique symbolique pourrait valoir pour n'importe quoi, et un calcul pourrait être raisonné sans se demander ce que ces termes symboliques incorporent réellement. Ainsi, dans la logique formelle ou symbolique, les signes ou les symboles ne sont pas « des abréviations d'expressions verbales connues, mais des « caractères » au sens leibnizien du mot, c'est-à-dire des éléments de calcul ». ⁴⁵ Le symbole, en tant que caractère et élément de calcul, s'oppose totalement au symbole conçu comme signe à double sens dans la mesure où celui-ci est lié essentiellement à ses contenus. En outre, dans ce contenu le sens premier a une relation étroite avec le sens second pour autant que celui-ci ne peut être saisi que par et à travers le sens premier.

5. Le symbole et le mythe : En ce qui concerne le dernier critère de son analyse intentionnelle du symbole, Ricœur, tente de distinguer entre symbole et mythe, tout en reconnaissant, à la fois, la difficulté et la nécessité d'une telle distinction. Ricœur rejette d'abord la thèse qui distingue entre une interprétation symbolique et une interprétation allégorique, et qui les considère, en même temps, portant sur le même contenu des mythes. En soulignant la forte radicalité et primitivité qui caractérisent le symbole et le distinguent, en même temps, du mythe conçu comme un repris narratif développé du symbole, Ricœur écrit :

[...] j'entendrai toujours par symbole [...] les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donnanter de sens. [...] En ce sens, le symbole est plus radical que le mythe. Je tiendrai le mythe pour une espèce de symbole. Comme un symbole développé en forme de récit,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 180.

et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique.⁴⁶

Après avoir élaboré cette critériologie du symbole, c'est-à-dire les niveaux ou les dimensions de l'émergence des symboles, et après l'accomplissement de son analyse intentionnelle directe du symbole, Ricœur pose la question décisive du statut philosophique de la méthode herméneutique mise en œuvre dans *La symbolique du mal*. La réponse à cette question était retardée jusqu'à la conclusion de cet ouvrage où Ricœur a mis en lumière la formule kantienne « Le symbole donne à penser ». Cette formule est devenue l'adage de l'herméneutique ricœurienne dans les années soixante, avant d'être remplacée, à partir des années soixante-dix, par un autre aphorisme à savoir « expliquer plus pour comprendre mieux ».

Nous avons déjà mentionné que dans *La symbolique du mal* Ricœur s'est occupé principalement du problème du mal. Or c'est seulement dans la conclusion de cet ouvrage que Ricœur a essayé de répondre à la question cruciale posée au début, à savoir quel est le statut philosophique de la méthode d'une herméneutique du symbole. En expliquant, dans la suite, la première tentative explicite de Ricœur de constituer et de formuler théoriquement une herméneutique philosophique, nous allons montrer les trois étapes de la

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 180-181. Afin de clarifier cette différence entre le symbole et le mythe, il ajoute : « par exemple l'exil est un symbole primaire de l'aliénation humaine, mais l'histoire de l'expulsion d'Adam et d'Eve du Paradis est un récit mythique de second degré mettant en jeu des personnages, des lieux, un temps, des épisodes fabuleux ; l'exil est un symbole primaire et non un mythe, parce que c'est un événement historique rendu analogiquement signifiant de l'aliénation humaine ; mais la même aliénation se suscite une histoire fantastique, l'exil de l'Eden, qui en tant qu'histoire arrivée in *illo tempore* est mythe ». *Ibid.*

compréhension des symboles. Ces trois étapes constituent la propre méthode de Ricœur. Cette méthode est appliquée, théorisée et développée dans les écrits ricœurains dans les années soixante. Ces trois étapes de la compréhension constituent une réalisation concrète antécédente de ce que Ricœur appellera plus tard la greffe herméneutique sur la phénoménologie. L'articulation, que nous avons déjà analysée, entre les dimensions phénoménologique, herméneutique et réflexive, se manifeste d'une manière forte et explicite dans ces trois étapes de la compréhension du symbole.

I.1.4 De la symbolique du mal à l'herméneutique philosophique réfléchissante des symboles : la compréhension interprétative du symbole

La formule kantienne « Le symbole donne à penser » était insérée au début de *La symbolique du mal* et considérée comme son « étoile directrice ». ⁴⁷ Or, c'est dans la conclusion, qui porte cet adage comme titre, que Ricœur a essayé d'élucider et de préciser ce que le symbole donne à penser. Mais, comment cette pensée à partir du symbole peut-elle être atteinte et réalisée ? Ricœur met l'accent sur le fait que le symbole suscite toujours une compréhension qui se réalise nécessairement d'une manière interprétative. La réalisation de cette compréhension passe par trois étapes successives : phénoménologique, herméneutique et réflexive ou philosophique. En mentionnant le point de départ et la visée de cette compréhension,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 378. En effet, cette formule « Le symbole donne à penser » qui constitue l'aphorisme de la première phase de l'herméneutique ricœurienne était l'objet d'un article paru en 1959 dans *Esprit* : Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-août 1959, pp. 60-76.

Ricœur écrit : « Je vois trois étapes de ce « *comprendre* ». Trois étapes qui jalonnent le mouvement qui s'élanche de la *vie* dans les symboles vers une *pensée* qui soit pensée à partir des symboles ». ⁴⁸

I.1.4.1 L'étape phénoménologique

Selon Ricœur, l'excellent modèle de l'approche phénoménologique des symboles est celui de Mircea Eliade.⁴⁹ Cette approche vise à comprendre le symbole dans sa totalité cohérente. Bien que cette compréhension soit concentrée sur la vie dans les symboles, elle contient la possibilité d'une amorce à une pensée autonome. Ainsi, être proche de l'objet étudié et y vivre n'empêche point la possibilité du commencement d'une intelligence ou d'une pensée autonome. En prenant la pratique de Mircea Eliade comme exemple, Ricœur mentionne quatre figures de la compréhension phénoménologique. Ces quatre figures montrent l'existence d'une sorte de pensée autonome amorcée même dans la compréhension phénoménologique. Cette compréhension qui reste en gros une pensée *dans* les symboles est la première étape de la compréhension ou de la pensée *à partir* des symboles.

⁴⁸ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *art. cit.*, p. 68.

⁴⁹ Notons que la phénoménologie de la religion de Mircea Eliade, préconisée par Ricœur dans les années cinquante et soixante, était ultérieurement, dans *La métaphore vive*, l'objet d'une critique sévère de la part de Ricœur. Cette critique coïncide avec une autocritique c'est-à-dire avec une critique au symbole en tant qu'objet privilégié de l'herméneutique ricœurienne. À cet égard, Ricœur écrit : « *La métaphore vive* est, finalement, dans un rapport critique à *La symbolique du mal* et à Eliade, en ce sens que je m'y demandais s'il n'y a pas une structure de langage qui a été mieux étudiée, mieux connue que le symbole, notion vague mise à toutes les sautes, depuis le symbole chimique jusqu'au symbole de la monarchie ». Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 126. Nous y reviendrons.

La première figure ou le premier niveau de la compréhension phénoménologique du symbole s'efforce de se concentrer sur un seul symbole. Dans ce premier niveau, comprendre un symbole c'est montrer la multiplicité de sa signification, ses dimensions différentes et inépuisables, et l'unité de cette multiplicité et de ces dimensions. En prenant le symbole de ciel comme exemple, Ricœur écrit :

[...] c'est le même ciel qui est transcendance de l'immense, indication de l'ordre et d'un ordre lui-même à la fois cosmologique, éthique et politique. Comprendre, c'est répéter en soi-même cette unité multiple, cette permutation au sein du même thème de toutes les valences.⁵⁰

La deuxième figure de la compréhension phénoménologique du symbole est bien liée à la première dans la mesure où la compréhension des multiples valences d'un même symbole nous fournit la capacité ou la possibilité de comprendre analogiquement un ou d'autres symboles similaires d'une manière ou d'une autre. Dans ce deuxième niveau c'est la comparaison et l'analogie intentionnelle qui sont dominantes. Ainsi la compréhension d'un symbole peut être réalisée par la compréhension d'un ou de plusieurs autres symboles. C'est l'affinité ou la ressemblance entre des symboles qui nous permet, à ce niveau, de comprendre un ou des symboles à partir d'une compréhension d'autres symboles.

La troisième figure de la compréhension phénoménologique du symbole consiste à le comprendre, selon Ricœur

[...] par un rite et un mythe, c'est-à-dire par les autres manifestations du sacré : ainsi le symbolisme de l'eau s'éclaire par les symbolismes gestuels de l'immersion, où l'on discerne à la fois une menace – le déluge est un

⁵⁰ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *art. cit.*, p. 69.

retour à l'indifférencié – et la promesse d'une renaissance : l'eau qui sourd et qui féconde.⁵¹

La quatrième figure de la compréhension phénoménologique du symbole concerne les multiples niveaux d'expérience ou de représentations qu'unifie un seul symbole. Ces quatre façons de la compréhension phénoménologique des symboles visent à saisir la totalité cohérente et homogène des symboles, pour autant qu'on puisse parler alors d'un système symbolique. La constitution de cette cohérence ou de ce système symbolique est un travail de l'interprétation. Chaque symbole exprime une totalité, mais cette totalité est partielle dans la mesure où elle dit tout à propos d'une dimension des manifestations du sacré, mais elle ne peut pas révéler, toute seule, toutes les dimensions de ces manifestations du sacré. Dans le symbole d'eau, par exemple, se manifestent des dimensions qui ne se sont pas manifestées dans le symbole de ciel et visa versa. En effet, Ricœur souligne que chaque symbole « est le centre de gravité d'une thématique inépuisable et pourtant limitée ; mais tous ensemble ils disent la totalité ».⁵² Pourquoi Ricœur considère-t-il cette compréhension phénoménologique comme une étape qui doit être suivie par une autre étape si on veut arriver à une pensée à partir du symbole ? Qu'est-ce qu'il manque à cette compréhension phénoménologique ? Pourquoi faut-il nécessairement dépasser ce niveau vers une autre sorte de compréhension ? L'explication de l'étape herméneutique et l'étape philosophique nous fournira les réponses à ces questions.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 70.

I.1.4.2 L'étape herméneutique

Ricœur met l'accent sur le fait qu'on ne peut pas demeurer dans l'étape phénoménologique qui reste très souvent une intelligence désengagée et non concernée. Autrement dit, la question de la vérité-croyance n'est pas posée dans la compréhension phénoménologique. Dans la première étape, dite phénoménologique, le sujet connaissant ou l'interprète n'est donc pas situé. C'est en insérant la question de la vérité-croyance, qu'on entre dans le cercle herméneutique entre la compréhension et la croyance. Ainsi, ce qui manque à l'étape phénoménologique c'est précisément la question de la vérité-croyance qui est distinguée de la vérité comme cohérence qui caractérise généralement la compréhension phénoménologique des symboles. En expliquant cette vérité-cohérence dans l'étape phénoménologique et la nécessité de la dépasser vers la vérité-croyance, Ricœur écrit :

[...] s'il arrive au phénoménologue d'appeler vérité la cohérence propre, la systématisme du monde des symboles, c'est une vérité sans croyance, une vérité à distance, une vérité réduite (...). Cette étape ne peut être qu'une étape, celle d'une intelligence panoramique, curieuse mais non concernée. Il faut maintenant entrer dans un rapport passionné en même temps que critique avec les symboles.⁵³

Entrer dans le cercle herméneutique c'est donc insérer la question de la vérité-croyance ; c'est engager une relation entre les significations symboliques et ma propre croyance, en passant de la question « qu'est-ce que signifie le symbole ? » à la question « qu'est-ce que signifie cette signification pour moi ? ». En clarifiant la possibilité et la nécessité de poser une telle question, Ricœur écrit :

⁵³ *Ibid.*

[...] le monde des symboles n'est pas finalement un monde tranquille et réconcilié : [...] tout symbole est iconoclaste par rapport à un autre, de la même façon que tout symbole livré à lui-même tend à s'épaissir, à se solidifier dans une idolâtrie [...]. C'est seulement en participant à cette dynamique que la compréhension peut accéder à la dimension proprement critique de l'exégèse et devenir une herméneutique.⁵⁴

À l'encontre de la description et de l'intelligence comparatiste dans l'étape phénoménologique, l'interprétation dans l'étape herméneutique, qui est appliquée chaque fois à un symbole, à un texte singulier, se produit par une dialectique entre le sens donné par le symbole et l'initiative de l'interprète. Cette dialectique montre la possibilité voire la nécessité d'articuler la réflexion philosophique sur l'herméneutique du symbole. Cette articulation est la finalité des trois étapes de la compréhension des symboles. Bien que cette articulation n'atteigne son apogée que dans la dernière étape, dite philosophique, elle s'est déjà amorcée dans l'étape phénoménologique et elle se renforce fortement dans l'étape herméneutique qui est caractérisée essentiellement par son cercle entre croyance et compréhension. Ricœur énonce cette circularité entre compréhension et croyance, en reprenant la tradition augustinienne et anselmienne. Ainsi, il écrit : « il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre ».⁵⁵ Comment peut-on engager ce cercle, en évitant qu'il soit un cercle vicieux ou mortel ?

Il faut souligner d'abord que la croyance concernée n'est pas nécessairement une croyance au sens religieux.⁵⁶ Ce que nous devons

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, I. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit.*, p. 482.

⁵⁶ Nous suivons à ce propos Jean Greisch qui souligne que « Malgré les connotations religieuses de la formule « croire pour comprendre », dans laquelle

croire pour comprendre c'est que le sens est déjà là dans le plein du langage. À ce niveau, *le symbole donne à penser* signifie d'abord que ce n'est pas moi qui possède et pose le sens, tout au contraire ce sens est déjà donné par le symbole. En outre, de cette présupposition selon laquelle le sens est déjà donné dans la plénitude et la richesse du langage, s'ensuit l'impossibilité d'un commencement radical dans la philosophie. En effet, Ricœur ne condamne pas la recherche philosophique d'un commencement, d'un point de départ, bien au contraire il considère que la compréhension philosophique des symboles elle-même fait partie de cette recherche. Ce qu'il récuse strictement et précisément c'est de chercher un point de départ sans présuppositions.

L'une des présuppositions fondamentales de la philosophie herméneutique de Ricœur, dans toutes ses phases, c'est que la vie, l'être, l'existence, le cosmos, etc. possèdent originairement du sens ; ils sont essentiellement signifiants. Or, cette signification immanente à l'être est le support des significations des symboles qui y sont liées. La possibilité de la compréhension des symboles dépend et procède principalement de cette structure signifiante de l'être. En revanche, la compréhension de l'être ou de sa signification n'est jamais immédiatement possible ; elle ne peut être atteinte qu'au travers de la compréhension des signes, des symboles et des textes en tant

résonne l'écho de la « *fides quarens intellectum* » augustinienne et anselmienne, le terme ne doit pas être réduit à son acception religieuse ». Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, op. cit., p. 138.

qu'expressions objectives de la vie.⁵⁷ En mettant l'accent sur le fait que les présuppositions sont immanentes à toute pensée et à toute philosophie, y compris la compréhension des symboles, et en mettant à nu les présuppositions de cette compréhension, Ricœur écrit :

[...] il n'y a pas de philosophie sans présupposition ; une médiation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu, et où tout a déjà été dit en quelque façon ; elle veut être la pensée avec ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir ; de se ressouvenir, en vue de commencer.⁵⁸

Cette tâche de *se ressouvenir en vue de commencer* a, selon Ricœur, une importance considérable dans notre époque, dite moderne. Cette époque est caractérisée par deux traits qui sont, à la fois, opposés et complémentaires : l'oubli et la restauration,⁵⁹ la

⁵⁷ Ce point était souligné par Ricœur à plusieurs reprises. Ainsi, il écrit : « Si la vie n'est pas originairement signifiante, la compréhension est à jamais impossible ; mais, pour que cette compréhension puisse être fixée, ne faut-il pas reporter dans la vie elle-même cette logique du développement immanent que Hegel appelait le *Concept* ? ». Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 9. Et encore « dans l'univers sacré la capacité de dire est fondé dans la capacité du cosmos de signifier. La logique du sens, dès lors, procède de la structure même de l'univers sacré. Sa loi est celle des correspondances ». Paul Ricœur, « Parole et symbole », *Le symbole*, (Colloque international du 4 au 8 février 1974), Jacques-E. Ménard (éd.), Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p. 155. Cf. également: Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1977, pp. 61-62.

⁵⁸ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, op. cit., p. 480.

⁵⁹ Notons que la « restauration » qui constitue une des finalités principales de la première phase de l'herméneutique ricœurienne concentrée sur les signes et les symboles, disparaîtra dans les phases suivantes. Dans l'herméneutique du texte qui a son apogée dans *Temps et récit*, Ricœur abandonne définitivement cette sorte de l'interprétation dite restauratrice ou encore récupératrice. Cet abandon peut être expliqué par deux raisons complémentaires : la première c'est le rôle positif donné à la réception du texte par le lecteur. La deuxième c'est le rejet de l'idée, qui peut être suggérée ou supposée par l'utilisation de ces expressions à savoir que le sens est déjà là et qu'il est seulement dissimulé. Nous analyserons plus tard en détail ce point. Cf. à ce propos : Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*,

logique symbolique formelle, d'un côté, et le symbolique traditionnel et l'herméneutique moderne, d'un autre côté. Mais de quoi s'agit-il par cet oubli et cette restauration ? Aux yeux de Ricœur, il y a, d'une part, « oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré, perte de l'homme lui-même en tant qu'il appartient au sacré ». ⁶⁰ Ce caractère se manifeste surtout par la tendance, qui a une forte présence dans notre époque, à formaliser le langage et à le faire moins équivoque et plus technique. Cette tendance, qui vise à un langage évident autant que possible, trouve sa culmination dans la logique formelle. D'autre part, et en dépit de cette tendance et peut-être à cause d'elle, au moins partiellement, il y a également dans notre époque, une exigence opposée visant à surmonter cet oubli des signes du sacré, à respecter le symbole en tant qu'une source énigmatique donatrice de sens et à restaurer ce sens. Cette deuxième tendance ou exigence est représentée par l'herméneutique, dite également moderne. Ricœur cite à ce propos Schleiermacher, Dilthey et surtout Bultmann et sa démythologisation. L'opposition entre ces deux tendances ne se traduit pas, chez Ricœur, par une querelle entre le passé et le présent, entre la symbolique traditionnelle et la logique symbolique formelle ou entre les Anciens et les modernes. En soulignant la modernité des deux tendances, Ricœur écrit :

[...] c'est la même époque qui tient en réserve la possibilité de vider le langage, en le formalisant radicalement, et celle de le remplir à nouveau,

op. cit., p. 35. Cf. aussi : Paul Ricœur, « Reply to David Pellauer » in *The philosophy of Paul Ricoeur*, Lewis Edwin Hahn (éd.), Chicago/La Salle: Open Court, coll. « The Library of Living Philosophers », 1995, p. 124.

⁶⁰ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 480.

en se remémorant les significations les plus pleines, les plus lourdes, les plus liées par la présence du sacré à l'homme.⁶¹

Ainsi, l'herméneutique en tant qu'un des héritages de la modernité vise à surmonter la dénaturation du symbolisme qui est faite par cette modernité elle-même, et à restaurer le sens de ce symbolisme. Mais, en reconnaissant dans le symbole une source énigmatique du sens, s'agit-il d'une herméneutique régressive ? Non point. Vouloir à nouveau être interpellé, engagé, intéressé et passionné ne signifie aucunement revenir à, ce que Ricœur appelle, la première naïveté. Cette première naïveté, qui correspond à l'immédiateté du sens ou de la croyance, est déjà et à jamais perdue. Seulement une compréhension médiatisée par l'interprétation des symboles peut nous mener à une restauration de ce sens perdu, à une seconde naïveté. Ainsi, nous comprenons la première partie du cercle herméneutique « comprendre pour croire ». Elle désigne la dimension critique intrinsèque et immanente à l'herméneutique ricœurienne dans tous ses stades.

En effet, l'herméneutique ricœurienne tâche d'être philosophique à travers une articulation entre une pensée *dans les symboles* et une autre *à partir des symboles*. Cette herméneutique philosophique se veut être, à la fois, réflexive et critique ; c'est-à-dire, elle veut articuler une pensée donnée, immédiate et liée avec une pensée médiante et libre. C'est par le cercle herméneutique que se manifeste la possibilité d'insérer les symboles et leurs enseignements dans la philosophie qui se veut toujours être autonome. Le symbole n'est pas étranger au discours philosophique et il y avait toujours dans le passé un lien

⁶¹ *Ibid.*, p. 481.

indissociable entre le langage symbolique et l'interprétation. Ricœur veut ainsi montrer, à la fois, la continuité et la nouveauté de l'herméneutique moderne par rapport à l'herméneutique ou à l'interprétation ancienne. D'une part, il y a une continuité car « l'herméneutique des modernes prolonge les interprétations spontanées qui n'ont jamais manqué aux symboles ». ⁶² D'autre part, il y a une nouveauté dans la situation moderne de l'herméneutique par rapport à ces interprétations spontanées. Cette nouveauté procède du caractère critique immanent à l'herméneutique moderne. Seulement par cette herméneutique critique nous pouvons atteindre la seconde naïveté qui remplace la croyance originnaire et la première naïveté. À ce propos, Ricœur écrit :

[...] de toute manière, quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'immédiateté de la croyance. Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originnaire, les grandes symboliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté. Bref, c'est en *interprétant* que nous pouvons à nouveau *entendre* ; ainsi est-ce dans l'herméneutique que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement. ⁶³

À la place de la forme précritique de la croyance immédiate de la première naïveté, l'herméneutique s'efforce ainsi d'atteindre une croyance postcritique, une seconde naïveté. En ce qui concerne l'élucidation de sa première formule du cercle herméneutique, Ricœur, en suivant et citant Bultmann, ⁶⁴ souligne le rôle considérable et

⁶² *Ibid.*, p. 482

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Ricœur cite précisément un article de Rudolf Bultmann, intitulé « Le problème de l'herméneutique » (1950), où il écrit : « toute compréhension comme toute interprétation est ... continuellement orientée par la manière de poser la question et par ce qu'elle vise (par son *Woraufhin*). Elle n'est donc jamais sans présupposé, c'est-à-dire qu'elle est toujours dirigée par une précompréhension de la chose au

inéluçtable que joue la précompréhension dans toute compréhension et toute interprétation. Dans l'interprétation du texte, il y a une dialectique entre cette précompréhension et le texte en tant qu'expression singulière de la vie, pour utiliser l'expression de Dilthey. C'est seulement grâce à cette dialectique qu'on peut atteindre la seconde naïveté, la compréhension ou la croyance postcritique. C'est dans ce contexte que Ricœur défend et prône avec prudence la démythologisation de Bultmann en tant qu'aspect pertinent et immanent à toute critique et à toute interprétation des symboles ou des mythes qui sont, comme nous l'avons montré, des symboles développés en forme de récit. Cette défense prudente tient au fait que, selon Ricœur, il faut bien distinguer démythologiser de démythiser ou encore de démystifier. En mettant en lumière l'immanence de la démythologisation à toute critique, Ricœur écrit :

Toute critique « démythologise » en tant que critique : c'est-à-dire pousse toujours plus loin le départage de l'historique (selon les règles de la méthode critique) et du pseudo-historique c'est le *logos* du *mythos* que la critique ne cesse d'exorciser.⁶⁵

sujet de laquelle elle interroge le texte. Ce n'est qu'à partir de cette précompréhension qu'elle peut en général interroger et interpréter ». Et encore : « le présupposé de toute compréhension est le rapport vital de l'interprète à la chose dont parle directement ou indirectement ce texte ». Cité dans Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », *art. cit.*, p. 71. Notons à ce propos que Ricœur a montré depuis le commencement du premier stade de son herméneutique son refus de la version psychologique de la compréhension. Ainsi, et en suivant Bultmann, il souligne que le rapport vital entre l'interprète et la chose dont parle le texte ne signifie aucunement une sorte de coïncidence psychologique. Ainsi, il écrit : « ce n'est pas une parenté de la vie à la vie que l'herméneutique requiert, mais de la pensée avec la chose même dont il est question ». *Ibid.*, p. 72. Cette attitude antipsychologiste va être renforcée et va occuper une place importante dans son herméneutique du texte et celle de l'action.

⁶⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 484.

Démythologiser, ce n'est donc pas l'évacuation des mythes, mais c'est un processus dans lequel on déconstruit le mythe-explication afin de libérer le mythe-symbole. La démythologisation appartient partiellement à ce que Ricœur appelle ultérieurement l'herméneutique du soupçon. Mais comme le dit Ricœur, en citant Heidegger, « la destruction est un moment de toute nouvelle fondation ».⁶⁶ Ainsi, Ricœur prône et valorise la démythologisation en tant que destruction mais il souligne que cette destruction n'est qu'une étape dans un processus dont la finalité est la démythologisation en tant que construction et restauration. Afin de clarifier les deux phases de la démythologisation comme le conçoit Ricœur, il convient d'évoquer succinctement les trois niveaux ou les trois phases de la démythologisation que Ricœur distinguait chez Bultmann : la démythologisation scientifique, la démythologisation philosophique et la démythologisation qui procède de la foi.

La démythologisation scientifique concerne le mythe en tant qu'explication du monde, c'est-à-dire elle vise à dépouiller le mythe de toute prétention étiologique. Selon cette démythologisation, le mythe en tant qu'une explication pseudo-scientifique est déjà dépassé par la culture moderne. Or, la démythologisation ne doit pas être réduite à cette fonction épistémologique destructive et négative. En effet, la démythologisation ne pourrait plus être démythisation dans le mesure où le mythe en tant qu'histoire fausse est déjà éliminé et périmé dans et par la culture moderne. Ce qui est important, aux yeux de Ricœur, ce n'est plus la démythologisation en tant qu'œuvre de science mais

⁶⁶ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 43.

c'est la démythologisation en tant qu'œuvre de philosophie, et celle qui procède de la foi. En effet, à ce niveau, la démythologisation est une sorte de démythisation « pour laquelle le mythe est une illusion qu'il faut détruire ». ⁶⁷

Quant à la démythologisation philosophique, elle est liée au cercle herméneutique entre croire et comprendre, entre la précompréhension et les mythes, les symboles et les textes interprétés. À ce niveau, la démythologisation se déplace de la destruction du mythe en tant que pseudo-savoir à une interprétation existentielle, à une compréhension de soi ou à une appropriation au travers des représentations objectives des mythes. En d'autres termes, rejeter le mythe en tant qu'explication pseudo-scientifique du monde ne signifie aucunement qu'il est dépouillé du sens. Ce rejet du mythe n'est qu'une phase négative marginale. La phase positive de la démythologisation consiste d'abord à saisir le sens du mythe par des interprétations existentielles qui transforment les énoncés des mythes et leurs prétentions objectivistes en discours sur le soi afin de le comprendre. Nous verrons que cette sorte de démythologisation fait partie de la troisième étape de la compréhension du symbole, dite philosophique. En expliquant ce niveau de la démythologisation, Ricœur écrit :

[...] démythologiser, c'est alors interpréter le mythe, c'est-à-dire rapporter les représentations objectives du mythe à cette compréhension de soi qui s'y montre et qui s'y cache. [...] La restitution de l'intention du mythe, à l'encontre de son mouvement objectivant, exige un recours à l'interprétation existentielle, à la manière de Heidegger de *Sein und Zeit* ; cette interprétation existentielle, loin d'exprimer une exigence de l'esprit

⁶⁷ Jérôme Porée, « Mal d'injustice et crise de la symbolisation », *Répliquer au mal : symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur*, Porée, J. et Vincent, G. (éd.), Rennes : PUR, coll. « Philosophica », 2006, p. 36.

scientifique, heurte de front la prétention – philosophique et non scientifique elle-même – d'épuiser le sens de la réalité par la science et la technique.⁶⁸

La troisième modalité de la démythologisation évoquée par Ricœur c'est celle qui procède de la foi chrétienne elle-même. L'interprétation existentielle en tant que travail de la démythologisation philosophique, est en droit applicable à n'importe quel mythe. Alors, à ce niveau de la démythologisation, l'accent doit être mis sur la spécificité de l'Évangile et de la foi chrétienne. Le noyau kérygmatisé de la prédiction chrétienne originaire, qui exige d'être démythologisé, contient en lui-même une sorte de démythologisation. Ricœur indique que cette sorte de démythologisation était amorcée et développée par Saint Paul et Saint Jean. Cette analyse ricœurienne de la démythologisation chez Bultmann montre pourquoi Ricœur valorise la démythologisation en tant que critique ayant pour tâche de dépasser le mythe en tant qu'explication pseudo-scientifique du monde, vers une interprétation créatrice du mythe-symbole. Traiter le mythe en tant que symbole exige qu'on comprenne son sens second ou symbolique au travers de son sens premier et littéral. La démythologisation joue ici

⁶⁸ Paul Ricœur, « Préface à Bultmann », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., pp. 383-384. Cet article a été publié initialement in *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris : Éd. du Seuil, 1968. Nous expliquerons plus loin que, malgré l'accord en principe entre Ricœur et Bultmann (à propos de l'interprétation existentielle et de son importance considérable dans l'herméneutique d'un côté, et en ce qui concerne la critique de la version psychologique diltheynienne de la compréhension dans l'herméneutique, d'un autre côté.), Ricœur a adressé à Bultmann la même critique qu'il a déjà adressée à Heidegger en ce qui concerne l'abord trop direct de la question ontologique. Ricœur considère que l'herméneutique de Bultmann est trop centrée sur l'interprétation existentielle et qu'elle néglige ainsi la nécessité d'une étape sémantique et objective du sens avant de le transformer en signification existentielle dans l'appropriation, dans la décision existentielle.

un rôle important dans la mesure où elle nous permet de dépasser le mythe-explication vers le mythe symbole. Autrement dit, la démythologisation du mythe vise à dépasser son sens premier vers le sens symbolique. C'est pourquoi Ricœur critique Bultmann qui réduit parfois le mythe à son sens littéral sans prendre en considération sa structure symbolique.⁶⁹ En soulignant l'importance de distinguer entre le sens premier et le sens symbolique dans le mythe-symbole, et en critiquant Bultmann qui ignore parfois cette distinction lorsqu'il opère la démythologisation, Ricœur écrit :

Bultmann seems to ignore the complexity of myth. And so when he speaks, for example, of the necessity to demythologize the myth of the threefold division of the cosmos into Heaven, Earth, and Hell, he is treating this myth only in terms of its literal interpretation or rather misinterpretation. But Bultmann does not realize that there is a symbolic as well as a pseudo-symbolic or literal dimension in myth, and that demythologization is only valid in relation to this second dimension.⁷⁰

⁶⁹ Ricœur dit à ce propos : « there are two concepts of myth. One is myth as the *extension* of a symbolic structure. In this sense it is pointless to speak of a demythologization for that would be tantamount to desymbolization – and this I deny completely. But there is a second sense in which myth serves as an *alienation* of this symbolic structure; here it becomes reified and is misconstrued as an actual materialistic explanation of the world. If we interpret myth *literally*, we misinterpret it. For myth is essentially *symbolic*. It is only in instance of such misinterpretation that we may legitimately speak of demythologization; not concerning its symbolic content but concerning the hardening of its symbolic structures into dogmatic or reified ideologies ». Paul Ricœur, « Myth as the Bearer of Possible Worlds », Entretien avec Richard Kearney in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 487. Cet entretien a été publié initialement in *Dialogue with Contemporary Thinkers*, Manchester: Manchester University Press, 1984, pp. 36-45. Une version abrégée de cet entretien a été publiée initialement in *The Crane Bag Journal Of Irish Studies* 2, n° 1-2, 1978, pp. 260-266.

⁷⁰ « Bultmann ignore, semble-il, la complexité du mythe. Alors, quand il parle, par exemple, de la nécessité de la démythologisation du mythe de la triple division du cosmos en Paradis, Terre et Enfer, il ne traite ce mythe que sur le plan de son interprétation ou plutôt de sa mésinterprétation littérale. Mais Bultmann ne se rend pas compte du fait que, dans le mythe il y a une dimension symbolique aussi bien

Alors, tourner le dos au mythe-explication signifie en même temps qu'on l'aborde en tant que symbole. C'est ainsi que se réalise la circularité herméneutique entre croire et comprendre d'une manière productive. Comprendre le symbole exige d'abord, comme une présupposée, qu'on croit au sens déjà produit dans la plénitude du langage. En revanche, on ne peut croire que par une compréhension interprétative et critique du symbole. Le dépassement décisif de ce cercle se produit dans la troisième étape de la compréhension du symbole. Cette étape, proprement philosophique, consiste à penser *à partir* des symboles et non plus *dans* les symboles.

En expliquant la dernière étape de la compréhension des symboles, nous essayerons de répondre tout particulièrement aux questions suivantes : comment peut-on dépasser le cercle herméneutique d'une manière qui le rend bien productif ? Pourquoi ne peut-on pas se contenter de cette étape herméneutique ? D'où vient la nécessité de dépasser cette étape, qui reste une pensée dans le symbole, vers une pensée à partir de lui ? Quelle sorte de pensée peut être donnée par le symbole sur le plan réflexif et ontologique ? Enfin, en quoi consiste l'interprétation créatrice privilégiée par Ricœur ? Et quelle est la différence entre cette interprétation et celle de l'allégorie ou de la gnose ?

1.1.4.3 L'étape philosophique

Le déplacement de l'étape herméneutique ou de la pensée dans les symboles à l'étape proprement philosophique ou à la pensée à partir

qu'une dimension pseudo-symbolique ou littérale, et que la démythologisation est seulement valable par rapport à cette deuxième dimension ». *Ibid.*

des symboles, exige de transformer le cercle herméneutique en pari qui permet de le dépasser. Dépasser le cercle herméneutique ne signifie aucunement l'annuler ou l'effacer, tout au contraire, ce dépassement conserve l'étape herméneutique et même l'étape qui la précède à savoir l'étape phénoménologique comme un point de départ, comme une base d'un processus. Dans ce processus, tout en pensant dans les symboles, on s'efforce de penser également et notamment à partir des symboles. Mais en quoi consiste ce pari par lequel ce dépassement du cercle herméneutique se produit ? Ricœur répond :

Je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique. Ce pari devient alors la tâche de *vérifier* mon pari et de la statuer en quelque sorte d'intelligibilité ; en retour cette tâche transforme mon pari : en pariant *sur* la signification du monde symbolique, je parie en même temps *que* mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent.⁷¹

Ce pari se traduit alors par une visée réflexive et ontologique. Cette visée qui constitue pour Ricœur la *terre promise* de sa philosophie. La tâche d'une pensée philosophique à partir des symboles est donc la vérification de ce qu'indiquent ces symboles. Cette vérification n'a rien à voir avec la vérification au sens empirique dans la tendance positiviste ; elle est, en effet synonyme, chez Ricœur, de l'interprétation créatrice. Avant d'expliquer en quoi consiste cette interprétation, il convient de mettre en lumière les deux autres sortes de l'interprétation, qui s'opposent à l'interprétation créatrice à savoir l'interprétation allégorique et l'interprétation gnostique.

⁷¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 486.

L'interprétation allégorique constitue, pour Ricœur, une menace pour le rapport herméneutique entre le symbolisme et la pensée philosophique. Cette menace se produit si les sens des mythes ou des symboles sont réduits à une philosophie cachée ou déguisée derrière eux. Nous avons déjà montré qu'à l'encontre de l'allégorie où la relation, entre le sens premier et le sens second, se présente comme une sorte de traduction, dans le symbole le sens second est donné et suggéré comme énigme. Ricœur montre que dans l'allégorie le sens premier est considéré comme un vêtement imaginaire qui cache derrière lui un sens philosophique. Ainsi, l'interprétation allégorique consiste à traduire ce premier sens dit imaginaire en un sens ou une idée philosophique. C'est pourquoi Ricœur préfère parler d'une interprétation allégorique plutôt qu'une allégorie car celle-ci contient déjà une sorte d'interprétation d'une idée par une image. L'allégorie est ainsi déjà une herméneutique, tandis que le symbole la précède. En citant les interprétations stoïciennes des fables d'Homère et d'Hésiode comme exemple de l'allégorisme, Ricœur écrit :

[...] la fable n'était qu'un vêtement ; une fois tombée, sa dépouille est rendue vaine ; à la limite, l'allégorisme implique que le sens vrai, le sens philosophique a précédé la fable qui n'a été qu'un déguisement second, un voile intentionnellement jeté sur la vérité pour égarer les simples. Ma conviction est qu'il faut penser non point *derrière* les symboles, mais à partir des symboles, *selon* les symboles, que leur substance est indestructible, qu'ils constituent le fond *révélant* de la parole qui habite parmi les hommes ; bref, le symbole *donne* à penser.⁷²

Alors, à l'encontre de l'allégorisme, l'interprétation créatrice, prônée par Ricœur, ne traite pas le symbole comme une philosophie

⁷² Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 295.

déguisée derrière une enveloppe imaginative. Cette sorte d'interprétation consiste à penser ce qui est révélé et suggéré par le symbole. Ce pouvoir révélateur est, à la fois, ontologique et réflexif. Autrement dit, cette interprétation concerne en même temps la compréhension de soi et celle de l'être de tous les étants. Le deuxième péril qu'affronte l'interprétation créatrice des symboles c'est la gnose. Ricœur refuse strictement l'interprétation gnostique des symboles, en la considérant comme une « mythologie dogmatique » qui consiste à rationaliser les symboles et à les figer sur le plan imaginatif. Ce péril a une spécificité dans le problème du mal et son symbolisme qui constitue un cas privilégié de l'herméneutique ricœurienne des symboles.

En refusant ces deux sortes de l'interprétation, « l'interprétation allégorique et l'interprétation gnostique », Ricœur a choisi d'aborder le sens des symboles et de le former par et dans une interprétation créatrice. Cette interprétation est, comme nous l'avons dit, la vérification de ce que les symboles indiquent à propos de la réalité humaine. C'est pourquoi Ricœur appelle une des tâches de cette interprétation « la déduction transcendantale du symbole ». En justifiant et expliquant comment l'interprétation créatrice peut être considérée comme déduction transcendantale, Ricœur écrit :

La déduction transcendantale, au sens kantien, consiste à justifier un concept en montrant qu'il rend possible la constitution d'un domaine d'objectivité. Or si je me sers des symboles de la déviation, de l'errance, de la captivité, comme d'un détecteur de réalité, si je déchiffre l'homme à partir des symboles mythiques du chaos, du mélange et de la chute, bref si j'élabore, sous la conduite d'une mythique de l'existence mauvaise, une empirique de la liberté serve, alors je puis dire qu'en retour j'aurais

« déduit » — au sens transcendantal du mot — le symbolisme du mal humain.⁷³

On comprend ainsi que ce qui est visé par la compréhension des symboles, ce n'est pas une pensée cachée derrière les symboles, tout au contraire, cette compréhension tâche de penser à partir des symboles, en vérifiant, en interprétant ce que ces symboles indiquent à propos de la réalité en général, et la réalité humaine en particulier.

Alors, la question qui se pose à ce propos est la suivante: est-ce que la compréhension des symboles et de ce qu'ils indiquent pourrait nous servir à enrichir nos compréhensions de soi-même, et à revenir à un cogito fondateur et exalté à l'instar du cogito cartésien, fichtéen ou husserlien ? Ricœur s'oppose depuis *Le volontaire et l'involontaire* à l'autofondation de sujet et il parle alors de la conscience de soi comme une tâche, comme une visée parce que cette conscience ne peut jamais être donnée. Ce que Ricœur s'efforce toujours d'affirmer c'est « que le sujet n'est pas le centre de toute chose, qu'il n'est pas le maître du sens — il est un élève, un disciple du sens ».⁷⁴ En effet, le cogito ricœurien reste, même après ce travers des trois étapes de la compréhension des symboles, un cogito brisé qui s'oppose, à la fois, au cogito éclaté « celui de Descartes en l'occurrence » et au cogito humilié « celui de Nietzsche par exemple ».⁷⁵ C'est pourquoi Ricœur

⁷³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit.*, p. 486.

⁷⁴ Paul Ricœur, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz « dir. », Paris : Éd. du Cerf, coll. « Procope », 1990, p. 35. Cet entretien était réalisé à l'université de Munich à l'occasion d'un cycle de conférences sur « ipséité et altérité », pendant le semestre d'hiver 1986-1987.

⁷⁵ Le cogito blessé est d'abord blessé par la finitude et la singularité du *Dasein*, par l'antécédence de l'être comme *Dasein* (comme existence) sur la conscience de

ne veut pas réduire l'interprétation créatrice ou le pouvoir révélant ou indiquant des symboles à une simple déduction transcendantale qui consiste à élargir la compréhension de soi. Car, si on se contentait de se servir de l'interprétation créatrice des symboles pour élargir et enrichir notre compréhension ou conscience de soi, ce soi serait un soi enrichi et semblable au soi éclaté toujours refusé et critiqué par Ricœur. Le cogito ricœurien, comme le résume bien Jean-Philippe Pierre dans son excellent article « Paul Ricœur, le continuateur endetté (1913-2005) » :

[...] n'est, dit-il, ni cogito exalté soucieux du fondement premier, ni cogito humilié perdu dans la mise en abîme de sa généalogie, mais un cogito blessé ouvert sur l'autre que lui-même en lui-même. Il n'est pas la source de tout le sens. Mais sans être autofondatrice, la raison herméneutique n'est pas pour autant dépossédée de sa capacité d'élucidation.⁷⁶

Ainsi, tout en refusant de limiter le pouvoir révélateur des symboles ou de le réduire à une simple compréhension de soi enrichie, Ricœur met l'accent sur le fait que ce que les symboles indiquent et révèlent a une fonction ontologique qui concerne « le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants ». C'est donc, la situation de l'être de l'homme dans l'être du monde, qui est également et surtout indiquée et révélée par les symboles. C'est dans ce contexte qu'apparaissait l'une des significations considérables, très heideggérienne à l'époque, de l'adage *le symbole donne à penser*. En

soi et la réflexion théorique. C'est dans *Soi-même comme un autre* que l'herméneutique ricœurienne de soi a atteint son apogée. Ricœur s'y penche à situer son cogito blessé entre un cogito exalté et un autre humilié. Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*

⁷⁶ Jean-Philippe Pierre, « [Paul Ricœur, le continuateur endetté \(1913-2005\)](#) », p. 11. Cet article est déjà publié dans *Exchorésis*, N° 4, Juillet 2007.

considérant cette signification comme une seconde révolution copernicienne, Ricœur écrit : « le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse ». ⁷⁷ La philosophie guidée par les symboles vise ainsi à élaborer « des concepts existentiels, c'est-à-dire non seulement des structures de la réflexion, mais des structures de l'existence en tant que l'existence est l'être de l'homme ». ⁷⁸

I.1.5 Le conflit des herméneutiques et les trois étapes de la voie longue de l'herméneutique philosophique de Ricœur : sémantique, réflexive et existentielle

Ces trois étapes de la compréhension des symboles en général, et l'étape dite herméneutique et celle dite philosophique en particulier, occupent, de plus en plus, une place centrale dans la méthodologie de l'herméneutique ricœurienne des signes et des symboles dans les années soixante. Cette herméneutique est développée et exposée dans les articles publiés entre 1960 et 1969 et regroupées dans *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique* aussi que dans *De l'interprétation : Essai sur Freud*. Ainsi dans un article très important publié en 1965 « Existence et herméneutique », Ricœur, en clarifiant sa voie longue de fonder l'herméneutique sur la phénoménologie, souligne la nécessité de trois étapes de cette fondation : étape sémantique, étape réflexive et étape existentielle.

⁷⁷ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 2. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 486.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 487-488.

L'étape sémantique contient, à la fois, une critériologie des symboles « leurs niveaux d'émergence et leur analyse intentionnelle », et la compréhension phénoménologique et la compréhension herméneutique des symboles. Ce qui est remarquable dans cette étape, dite sémantique, c'est que le tournant linguistique, amorcé dans l'année 1960, est renforcé et consolidé de plus en plus dans les années soixante, avant d'atteindre son apogée à partir des années soixante-dix. En soulignant l'importance de cette étape sémantique ou linguistique, même et peut-être surtout, pour une philosophie ayant une visée ontologique, Ricœur écrit : « C'est d'abord et toujours dans le langage que vient s'exprimer toute compréhension ontique ou ontologique ».⁷⁹ C'est aussi dans cet article que dans *De l'interprétation : Essai sur Freud* que Ricœur a mis l'accent sur l'interdépendance et la corrélation entre le concept de l'interprétation et celui de symbole. Il y écrit à ce propos : « symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs ; il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans

⁷⁹ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 15. Ricœur a commencé, depuis les années soixante à se référer à des linguistiques comme Emile Benveniste, Noam Chomsky, Algirdas Julien Greimas et Louis Hjelmslev. Il considère le langage comme le point principal où s'entrecroisent toutes les recherches philosophiques contemporaines. Il écrit à ce propos : « nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles ». Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 13. Sans prétendre avoir la capacité de formuler cette grande philosophie, et en mettant en doute la possibilité de l'élaboration de cette philosophie par une seule personne, Ricœur présente son travail sur Freud comme une contribution à la recherche philosophique qui vise à « explorer quelques articulations entre les disciplines ayant affaire au langage ». *Ibid.*, p. 14.

l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste ». ⁸⁰ À la critériologie des symboles, Ricœur ajoute, comme tâche de cette étape sémantique, une énumération des styles des procédés herméneutiques. Cette énumération doit être complétée par une analyse critique de la diversité des méthodes herméneutiques. L'analyse critique de ces herméneutiques ou de ces interprétations diverses consiste à montrer, à la fois, la validité et les limites de cette validité de chaque système herméneutique ou de chaque méthode d'interprétation. En montrant ces limites qui procèdent de la structure théorique de chaque méthode herméneutique, cette analyse critique s'efforce d'« exercer sa tâche la plus haute, qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations ». ⁸¹

⁸⁰ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., pp. 16-17. Il souligne la même interdépendance et la corrélation entre la définition de symbole et celle de l'interprétation dans son livre sur Freud où il écrit : « Selon nous le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 19. Notons à ce propos que c'est dans ce contexte que le deuxième stade de l'herméneutique ricœurienne centré sur le texte, a été déjà amorcé. Ainsi, en mettant alors l'accent d'une part, sur le fait que « la notion de « texte » déborde celle d'« écriture » ». *Ibid.*, p. 35, et d'autre part, sur le fait que le symbole en tant qu'expression à double sens, est l'objet ou le thème privilégié de l'herméneutique, Ricœur y écrit : « nous entendons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble des signes susceptibles d'être considéré comme un texte ». *Ibid.*, p. 18. C'est une des raisons qui explique pourquoi nous avons souligné l'imbrication entre les plusieurs stades de l'herméneutique ricœurienne. Nous y reviendrons.

⁸¹ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., pp. 18-19. La critique, comme dimension indispensable dans l'herméneutique ricœurienne dans tous ses stades, ne vise ainsi pas à dévaluer l'objet concerné mais elle s'efforce de montrer la limite d'une méthode ou d'une théorie, tout en conservant sa valeur et sa validité. Nous reviendrons plus tard à ce point.

L'étape réflexive et l'étape existentielle concernent ce que nous avons déjà expliqué à propos de la troisième étape de la compréhension philosophique des symboles. L'étape réflexive est une étape intermédiaire qui assure le passage de l'herméneutique d'un plan sémantique concerné à l'analyse linguistique et critique des symboles et de leurs interprétations, à un niveau existentiel qui constitue la finalité ultime et « la terre promise » de la philosophie ricœurienne. Sur le plan réflexif, ce qui est visé, c'est la compréhension de soi. Cette compréhension, nous l'avons déjà mentionné, ne peut pas être une compréhension directe ou immédiate. Elle doit alors être médiatisée par la compréhension interprétative des signes et des symboles. La fonction intermédiaire de l'étape réflexive tient au fait qu'elle met en relation notre effort d'exister et les expressions de cet effort ou de cette existence. En complétant sa définition négative de la réflexion conçue comme le contraire de l'intuition, par une définition positive, Ricœur écrit : « la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir ». ⁸² En effet, Ricœur articule dans sa philosophie l'ontologie, « effort d'exister », la réflexion, « la compréhension de soi », l'herméneutique, « l'interprétation de l'expression de l'existence ». La compréhension de soi exige obligatoirement la compréhension ou l'interprétation de l'œuvre et de l'acte d'exister

⁸² Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 325. Cet article a été publié initialement sous le titre « Herméneutique et réflexion » in *Demitizzazione e immagine* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1962), Archivio di Filosofia, direction E. Castelli, 32, 1962, pp. 19-34.

exprimées par ce soi. En outre, « c'est dans ce soi, dit Ricœur, que nous avons chance de reconnaître un existant ». ⁸³

Le « je suis » est la première « vérité » et le point de départ de la philosophie ricœurienne. Nous avons expliqué qu'en même temps que cette vérité première ou ce cogito est, à la fois, vain et invincible, il est déjà et depuis toujours rempli par ce que Ricœur appelle un faux *cogito*, une conscience fautive. De l'envie de remplir ce cogito et de la nécessité d'une attitude critique, vis-à-vis, de la fautive conscience résultent inéluctablement deux choses : d'un côté, toute tentative visant à remplir ce cogito, à redécouvrir le sujet de ce cogito par des interprétations de son œuvre et de ses actes, doit être articulé avec une critique de la conscience fautive ; d'un autre côté, un conflit des interprétations s'érigent entre, d'une part, des herméneutiques tournées vers l'*arché* comme la psychologie freudienne, et d'autre part, des herméneutiques tournées vers le *telos* à la manière de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. À l'archéologie et à la téléologie, Ricœur ajoute une troisième tendance rivale à savoir une eschatologie telle qu'elle se présente par exemple dans la phénoménologie de la religion.

Ce conflit des interprétations, des herméneutiques rivales et hétérogènes, est inséparable d'une ontologie impliquée et plurielle. Elle est impliquée dans la mesure où l'être ne peut être saisi ou aperçu qu'en tant qu'être interprété, et jamais comme être séparé. C'est donc, du cercle herméneutique incontournable que procède cette implication

⁸³ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 20.

de l'ontologie de la compréhension dans la méthodologie de l'interprétation. En outre et corrélativement, cette ontologie ne peut pas être une ontologie unifiée dans la mesure où l'être se dit toujours au pluriel. Ainsi, l'ontologie ricœurienne, conçue toujours comme visée ou comme horizon, se distingue clairement de l'ontologie heideggérienne. En expliquant ce qu'il caractérise son ontologie visée et ce qui la distingue de l'ontologie heideggérienne, Ricœur écrit :

L'ontologie de la compréhension reste impliquée dans la méthodologie de l'interprétation, selon l'inéluctable « cercle herméneutique » que Heidegger lui-même nous a appris à tracer. De plus, c'est seulement dans un conflit des herméneutiques rivales que nous apercevons quelque chose de l'être interprété : une ontologie unifiée est aussi inaccessible à notre méthode qu'une ontologie séparée ; c'est chaque fois chaque herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui le fonde comme méthode.⁸⁴

Le conflit des herméneutiques ou la pluralité des interprétations procède donc du fait que « l'être se dit de multiples façons » comme l'affirme Ricœur à plusieurs reprises en citant Aristote. Ainsi chaque système herméneutique reflète l'être et la dépendance du soi à cet être. Cette dépendance prend des formes archéologique, téléologique et eschatologique. Les questions qui se posent à ce propos : quelle est la possibilité d'articuler ces multiples façons d'interpréter dans une herméneutique générale ? Est-ce que le conflit des interprétations peut être tranché ? Est-ce qu'il y a une place d'envisager une sorte de complémentarité dialectique entre ces méthodes interprétatives rivales ? Les réponses à ces questions revêtent une importance considérable dans la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des signes et des symboles. Cette

⁸⁴ *Ibid.*, p. 23.

importance tient au fait que c'est dans l'espoir de contribuer à la constitution d'une herméneutique générale que Ricœur a tenté de faire une médiation philosophique entre les herméneutiques rivales. En outre, cette médiation vise à intégrer les interprétations rivales dans une réflexion philosophique.

Afin de mettre en scène ce conflit des interprétations qui était le thème central de son herméneutique dans les années soixante, Ricœur se penche sur les herméneutiques extrêmement opposées. D'un côté, il y a une herméneutique de la reconstruction, essentiellement téléologique, visant à la « recollection » ou à la « restauration » du sens. De l'autre côté, se trouvent les herméneutiques de la déconstruction, avec une orientation archéologique dominante, fondées sur l'exercice du « soupçon » dont les trois grands maîtres sont Marx, Nietzsche et Freud. Ricœur, comme nous l'avons déjà montré, a déjà mis en œuvre et théorisé une forme d'herméneutique de reconstruction. Or, il a tenté plus tard de confronter sa méthode herméneutique avec des autres méthodes herméneutiques opposantes. Ainsi, la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne se déplace d'une théorisation et d'une mise en œuvre d'une méthode herméneutique propre dans *La symbolique de mal*, vers une confrontation, à la fois, dialogique et conflictuelle avec des autres méthodes herméneutiques rivales.

Par ce déplacement, Ricœur n'essaye pas simplement de défendre sa propre méthode herméneutique, tout en réfutant les méthodes opposantes. Tout au contraire, il souligne la fécondité de ces méthodes rivales, tout en essayant d'explorer la possibilité de les intégrer, du

moins partiellement, dans sa propre méthode. En effet, ce qui est intéressant aux yeux de Ricœur à ce propos, c'est la possibilité d'une médiation entre les méthodes herméneutiques concurrentes. Cette médiation constitue une tâche de la philosophie en tant que telle.⁸⁵ Ainsi, l'herméneutique ricœurienne des symboles est une herméneutique du conflit entre les herméneutiques.⁸⁶ Bref, mettre en

⁸⁵ Ricœur souligne cette tâche de la philosophie à plusieurs reprises. Nous y reviendrons.

⁸⁶ Avant de se préoccuper du thème du conflit dans son herméneutique des signes et des symboles, Ricœur souligne depuis sa philosophie de la volonté le caractère ontologique de ce trait. Il écrit à ce propos : « Le conflit tient à la constitution la plus originaire de l'homme ; l'objet est synthèse, le moi est conflit ». Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, op. cit., p. 148. En soulignant la centralité de la notion de conflit dans la philosophie de Ricœur en général, et dans son herméneutique en particulier, Domenico Jervolino écrit : « L'herméneutique ricœurienne est caractérisée par le thème de « conflit » des interprétations, par sa « tension » spécifique entre des styles interprétatifs divers et opposés dans la mesure où sa conception du sujet de l'interprétation est déjà conflictuelle et « tensionnelle » : un sujet tendu, inquiet, duel, qui doit se perdre pour se retrouver, sortir hors de lui, s'ouvrir à l'autre alors qu'il est tout de même tenté de se replier sur lui-même, de se proclamer autosuffisant : une volonté qui est appelée à prendre en charge en soi un involontaire, se l'approprier, se reconnaître comme liberté finie qui continue d'être menacée par la « vanité » des « passions » et sur laquelle continue de peser la menace du naufrage face à un involontaire vu comme impossibilité absolue, comme refus et désespoir ontologique. L'herméneutique du conflit renferme le secret du conflit des herméneutiques : une fois de plus le cogito dans l'intégralité et de sa signification semble être le centre, le cœur secret de l'entreprise philosophique de Ricœur ». Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris : Ellipses, coll. « Philo », 2002, p. 22. En outre, Ricœur considère que le conflit fait partie de l'action humaine sur le niveau social, économique, politique etc., et il écrit à ce propos : « [...] le conflit est une structure de l'action humaine. Il ne faut pas rêver d'une vie naturellement pacifiée. La société n'est pas un Eden. Nous avons à prendre en charge nos conflits, comme nous l'enseigne la tragédie grecque, où nous voyons surgir des conflits entre les hommes et les dieux, entre les enfants et les vieillards, entre les frères et les sœurs... Dans la tragédie grecque, c'est à la sagesse pratique que fait appel le spectacle du désastre ». « [Pour une éthique du compromis](#) », interview de Paul Ricœur, Propos recueillis par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publiés par la revue *Alternatives Non Violentes*, n° 80, Octobre 1991.

scène le conflit des interprétations et explorer la possibilité d'une sorte de méditation entre elles, constituaient un des buts principaux de l'herméneutique ricœurienne des symboles. Nous y reviendrons, mais il convient d'abord de clarifier cette situation herméneutique conflictuelle.

Chapitre I.2: Le conflit méthodique dans et à partir de la psychanalyse freudienne : Explication et interprétation, archéologie et téléologie

Ce chapitre et le chapitre qui le suit sont consacrés au conflit des interprétations ou plutôt des herméneutiques, qui est le thème principal de l'herméneutique ricœurienne dans les années soixante. Afin de clarifier la vision ricœurienne de ce conflit méthodique nous nous concentrerons, dans ce chapitre, sur la lecture et l'interprétation ricœurienne de Freud. Il est vrai que le conflit des interprétations, comme le conçoit Ricœur, dépasse sa confrontation avec Freud. Mais nous considérons que cette confrontation revêt une valeur exemplaire pour ce conflit. La lecture ricœurienne de Freud prête une attention particulière au conflit ou à la corrélation dialectique entre la compréhension ou l'interprétation herméneutique et l'explication énergétique dans la méthode de la psychanalyse. Constituer une articulation dialectique entre compréhension et explication aussi bien dans l'herméneutique que dans les sciences humaines et sociales, est, à partir des années soixante-dix, l'ultime préoccupation méthodique de l'herméneutique ricœurienne. La lecture ricœurienne de Freud montre que cette préoccupation méthodique n'était pas absente à l'époque de l'herméneutique des symboles et des signes. Ricœur souligne depuis son article « objectivité et subjectivité en histoire »⁸⁷ en 1952, que la

⁸⁷ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Histoire et Vérité*, Paris : Éd. du Seuil, 1967, pp. 27-50. Cet article était le texte d'une communication aux *Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire* (Sèvres, Centre international d'Études pédagogiques), déc. 1952.

complémentarité entre ces deux « méthodes » constitue la propre méthode des sciences humaines et sociales.

Au-delà de la dialectique entre compréhension et explication, l'interprétation ricœurienne de la psychanalyse freudienne s'occupe principalement des oppositions les plus extrêmes dans le conflit des herméneutiques à savoir l'opposition entre archéologie et téléologie. Ainsi la reprise réflexive de la psychanalyse freudienne montre dès l'abord que cette psychanalyse constitue une archéologie. Cette archéologie va être opposée provisoirement et d'une manière radicale à la téléologie hégélienne. Malgré cette opposition radicale, Ricœur tente de montrer la possibilité voire la nécessité d'établir une dialectique entre et dans l'archéologie freudienne et la téléologie hégélienne. Cette dialectique se produit du fait que la téléologie hégélienne comporte implicitement une archéologie et que l'archéologie freudienne contient une téléologie implicite. C'est à partir de cette dialectique entre archéologie et téléologie que Ricœur essaie de contribuer à la constitution d'une herméneutique générale. La tentative ricœurienne d'amorcer cette herméneutique générale des symboles, dans laquelle se trouve la possibilité d'articuler l'archéologie et la téléologie, sera l'objet du troisième et dernier chapitre de cette partie.

L'interprétation ricœurienne de Freud était pour notre philosophe l'occasion, à la fois, d'appliquer sa propre méthode herméneutique et de confronter cette méthode, amplifiante ou restauratrice, avec l'herméneutique freudienne réductrice. Ricœur tente par cette confrontation de transformer cette opposition *extérieure*, entre des

systèmes ou des méthodes herméneutiques rivales, en une dialectique, à la fois, *intérieure* et *extérieure* dans ces méthodes. Ainsi, la méthode ricœurienne vise à se composer d'une manière dialectique de l'articulation entre l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique de la foi.⁸⁸ Nous verrons à quel point Ricœur a réussi à établir une dialectique, à la fois, *entre* des méthodes herméneutiques rivales, et *dans* ou au cœur de ces méthodes herméneutiques, y compris sa propre méthode herméneutique.

I.2.1 La psychanalyse freudienne et l'herméneutique de la déconstruction

L'étape sémantique de l'herméneutique philosophique de Ricœur exige, comme nous l'avons montré, une énumération des styles des procédés herméneutiques. Or, Ricœur reconnaît le manque de moyen qui lui permet de réaliser, d'une manière complète et satisfaisante, cette énumération. L'incapacité de produire cette énumération procède du fait que les styles herméneutiques sont aussi nombreux que complexes. À la place de cette énumération complète des styles herméneutiques, et dans le chemin de sa réalisation, Ricœur trouve qu'il convient de partir des oppositions herméneutiques les plus extrêmes. Ainsi, le conflit des interprétations oppose d'abord une herméneutique visant à la « récollection du sens », à une

⁸⁸ Dans son livre sur Freud, Ricœur proclame que le problème, qui était à l'origine de ce livre, est « le conflit — en moi-même, dit-Ricœur, et en hors de moi-même dans la culture contemporaine — entre une herméneutique qui démystifie la religion et une herméneutique qui tente de ressaisir, dans les symboles de la foi, une possible interpellation, un kérygme ». Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 361.

« herméneutique du soupçon ». Nous avons déjà clarifié l'herméneutique en tant que récollection du sens. Cette herméneutique est déjà mise en œuvre par Ricœur lui-même dans *La symbolique du mal*. Elle contient, chez Ricœur, comme nous l'avons vu, trois étapes : phénoménologique, herméneutique et philosophique « réflexive et existentielle ». À l'encontre du « soupçon » dominant dans les herméneutiques de déconstruction, ce qui est supposé ou présupposé dans cette herméneutique de la construction c'est la foi, la croyance, la confiance au sens déjà donné par le symbole. Mais ce sens n'est donné qu'à penser.

La phénoménologie de la religion au sens large « dont les protagonistes sont Eliade, Van der Leeuw et Leenhardt » est présentée par Ricœur comme une des représentations principales de l'herméneutique en tant que récollection du sens. Ricœur distingue trois présuppositions fondamentales qui constituent la philosophie implicite de la phénoménologie de la religion. Cette phénoménologie présuppose d'abord que les symboles religieux, tout comme le rite et le mythe, contiennent une intention, un objet visé. Cet objet visé est précisément ce que la phénoménologie de la religion se propose de restaurer par une description qui se veut être « neutre ». Cette description va à l'encontre d'une explication qui réduit le phénomène religieux à ses causes ou à ses fonctions, etc. La neutralité de cette description tient au fait que la question de la vérité est soupçonnée ou mise entre parenthèse à ce niveau. La foi qui caractérise cette herméneutique se manifeste dans ce que Ricœur appelle « le souci de l'objet », c'est-à-dire l'analyse phénoménologique cherche à saisir

l'objet intentionnel des symboles. En montrant la distinction entre la description amplifiante et l'explication réductrice, Ricœur écrit :

On *réduit en expliquant* par les causes (psychologiques, sociales, etc.), par la genèse (individuelle, historique, etc.), par la fonction (effective, idéologique, etc.). On décrit en dégageant la visée (noétique) et son corrélat (noématique) : le *quelque chose* visé, l'objet implicite dans le rite, dans le mythe et dans la croyance.⁸⁹

Poser la question de la vérité-croyance c'est entrer dans le cercle herméneutique entre croire et comprendre. Le cercle herméneutique consiste ainsi à croire au sens déjà donné par les symboles, mais ce sens ne peut pas être donné d'une manière immédiate. Alors il faut comprendre le symbole pour croire. La croyance ou la foi qui résulte de la compréhension des symboles, est une croyance post-critique. La croyance initiale dans la phénoménologie de la religion se manifeste par une attente, une certitude et une confiance qu'il y a quelque chose comme kérygme visé par les symboles et adressé à moi. C'est cette croyance à un kérygme donné par le symbole, qui anime la recherche dans la phénoménologie de la religion. C'est pourquoi, on ne peut pas s'en tenir à la neutralité phénoménologique. À l'encontre des signes techniques qui peuvent être vides ou comme un simple objet de calcul, la symbolique religieux est un langage lié en un double sens. En expliquant cette double liaison, Ricœur écrit :

Le symbole est *lié*, lié en un double sens : lié à... et lié *par*. D'un côté, le sacré est *lié* à ses significations primaires, littérales, sensibles : c'est ce qui fait son opacité ; de l'autre côté, la signification littérale est *liée par* le sens symbolique qui réside en elle ; c'est ce que j'ai appelé le pouvoir révélant du symbole, lequel fait sa force en dépit de son opacité.⁹⁰

⁸⁹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 39.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 41.

C'est dans ce lien entre le sens littéral et le sens symbolique que réside la plénitude du langage. La seconde présupposition de la phénoménologie de la religion consiste donc à postuler qu'il y a une vérité des symboles religieux. Le remplissage de cette plénitude, de l'intention signifiante des symboles, constitue leur vérité au sens phénoménologique distingué de celui du positivisme logique et son critère de la vérification empirique. Autrement dit, trouver ou plutôt retrouver la plénitude signifiante des symboles religieux, signifie saisir leur vérité.

Enfin, la troisième présupposition dans laquelle se manifeste la foi qui caractérise cette herméneutique stipule que l'objet visé par les symboles, a une portée ontologique. En effet, c'est précisément la croyance à la plénitude du langage, au kérygme qui peut être révélé par l'objet, par le langage, par les symboles, qui est contestée par l'herméneutique du soupçon. Cette dernière, c'est-à-dire l'herméneutique du soupçon, ne considère pas qu'il y ait un tel sens à restaurer. Dans l'herméneutique comme restauration de sens il faut se déplacer d'une simple analyse descriptive « neutre » de l'objet étudié, le symbolique religieux en l'occurrence, à une compréhension herméneutique comme écoute : écoute à ce que les symboles pourraient nous dire. Être à l'écoute c'est être passionné et intéressé, être interpellé par le *quelque chose* visé par le symbole. Afin de clarifier cette dernière présupposition ontologique de la phénoménologie de la religion en tant qu'herméneutique de la confiance, et en suivant Heidegger quant à la portée ontologique du langage, Ricœur écrit :

Le souci de l'objet dans notre premier point, le souci de la plénitude des symboles, dans notre second point, font déjà allusion à la compréhension ontologique, qui atteint son point culminant dans la philosophie du langage présentée par Heidegger, selon laquelle les symboles sont comme une parole de l'être. [...] En ce sens, la philosophie implicite de la phénoménologie de la religion est une rénovation de la théorie de la réminiscence ; le souci moderne pour les symboles implique un nouveau contact avec le Sacré ...⁹¹

Nous reviendrons plus tard sur l'opposition extrême entre les présuppositions d'une phénoménologie de la religion en tant qu'herméneutique de la confiance ou de la recollection du sens, d'un côté, et les hypothèses de travail de la psychanalyse concernant le phénomène religieux, en tant qu'une herméneutique du soupçon. Il faut d'abord montrer les traits de base qui caractérisent l'herméneutique comme exercice du soupçon, et qui permettent d'y englober des penseurs assez différents et même étrangers l'un à l'autre, comme Marx, Freud et Nietzsche. D'abord, ils ont en commun de refuser les présuppositions de la phénoménologie de la religion : le primat de l'objet, la vérité et la plénitude du langage et sa portée ontologique.

En effet, l'importance considérable attribuée par Ricœur à ces penseurs, à ces trois exégètes de l'homme moderne, tient principalement au fait qu'ils partagent l'idée selon laquelle la conscience est d'abord une conscience « fausse ». Par cette affirmation, ils sont plus radicaux que Descartes dans la mesure où le doute cartésien est porté sur la conscience des choses et non pas sur la

⁹¹ Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 315.

conscience elle-même. Avec l'école du soupçon on s'est donc déplacé d'un doute sur les choses à un doute sur la conscience. Le sens et la conscience du sens ne coïncident plus car la conscience n'est plus considérée comme origine du sens. La critique est donc adressée à l'illusion de la conscience immédiate de soi. Alors une critique destructrice des illusions et des mensonges de la conscience est nécessaire. Or, ce travail destructeur n'est que l'autre phase de leurs entreprises qui vise à construire à nouveau la conscience, le sens, la vérité. Afin d'atteindre cette vérité postcritique chacun d'entre eux a inventé sa propre herméneutique qui en détruisant les mensonges et les illusions de la conscience, se donne pour tâche de dévoiler, de démasquer la vérité cachée et latente. En expliquant ce point fondamental commun aux trois maîtres du soupçon, Ricœur écrit :

L'essentiel c'est que tous trois créent, avec les moyens du bord, c'est-à-dire avec et contre les préjugés de l'époque, une *science* médiate du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens. ce qu'ils ont tenté tous trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes « conscientes » de déchiffrages avec le *travail* « inconscient » du chiffage qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au psychisme inconscient. A rusé, rusé et demi.⁹²

Ce qui est donc visé par l'école du soupçon ce n'est pas de détruire la conscience en tant que telle, tout au contraire, la destruction de la conscience fautive, c'est-à-dire des illusions et des mensonges de la conscience immédiate, vise à une extension de la conscience. Bref, l'école du soupçon considère d'abord la conscience dans son ensemble une conscience fautive et mystifiée ; d'où procède la nécessité d'une

⁹² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 44.

démystification de la conscience fausse afin de la libérer des illusions et des mensonges.

L'œuvre de Freud « l'un des maîtres du soupçon » était à partir de l'année 1960 l'un des objets principaux de la philosophie ricœurienne. Ricœur y a consacré une lecture systématique qui aboutira plus tard à la publication de son grande œuvre : *De l'interprétation : Essai sur Freud* en 1965.⁹³ Par cette confrontation avec Freud, Ricœur a confronté son herméneutique de la foi à l'herméneutique du soupçon représentée surtout par la psychanalyse freudienne.⁹⁴ Ce déplacement au conflit des herméneutiques permet à Ricœur de faire extension à son herméneutique des symboles. Cette extension tient au fait que tandis que dans *La symbolique du mal* l'herméneutique ricœurienne était centrée sur les symboles conçus

⁹³ Michel Henry qualifie ce livre comme « l'un des meilleurs exposés de la psychanalyse qu'on puisse disposer aujourd'hui ». Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologique », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, *op. cit.*, p. 127. En ce qui concerne la confrontation de Ricœur avec l'œuvre freudienne, en général, Vinicio Busacchi considère qu'elle constitue « un dialogue complexe entre tradition philosophique et tradition scientifique, un des plus riches et des plus denses qu'il ait menés ». Vinicio Busacchi, Postface « Le désir, l'identité, l'autre : La psychanalyse chez Paul Ricœur Après l'Essai sur Freud », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel, présentation par Jean-Louis Schlegel, postface par Vinicio Busacchi, Paris : Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008, pp. 303-317. La citation p. 303. Les textes rassemblés dans ce livre se trouvent également dans le [Fonds Ricœur](#).

⁹⁴ Dans son autobiographie, Ricœur écrit à cet égard : « Dès la publication de la *Symbolique du mal* en 1960, j'entrepris une lecture à peu près exhaustive de l'œuvre de Freud, comme en témoignent mes cours de Sorbonne entre 1960 et 1965. Je découvris bien vite que c'était une herméneutique opposée à celle pratiquée dans ma symbolique du mal que Freud a inaugurée dans l'*Interprétation du rêve* ». Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 35.

comme signes à double sens, ce sont les signes en général, y compris les symboles bien entendu, qui sont devenus l'objet de l'herméneutique ricœurienne.⁹⁵ Cette modification de l'objet et de la tâche de l'herméneutique ricœurienne procède principalement de sa confrontation avec la psychanalyse freudienne d'une part, et avec la tendance structuraliste dominante dans les années soixante, d'autre part.

Ricœur divise son œuvre sur Freud en deux parties : lecture et interprétation.⁹⁶ Dans sa lecture, Ricœur tente de montrer que le

⁹⁵ En expliquant ce changement dans l'objet de son herméneutique, Ricœur écrit : « On remarque toutefois que, dans les années soixante, mon herméneutique reste centrée sur les symboles, tandis que les symboles restent définis par la structure sémantique du double-sens. Un accueil plus large de l'analyse structurale demandait un traitement « objectif » de *tous* les systèmes de signes, au-delà de la spécificité des symboles. Il devait en résulter à la fois une redéfinition de la tâche herméneutique et un remaniement plus complet de ma philosophie réflexive. C'est dans mon travail sur la psychanalyse *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), qu'un premier bilan est fait de ce remaniement ». Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁶ Cette distinction entre lecture et interprétation est discutable par Ricœur lui-même. Or, lire une œuvre c'est la comprendre par elle-même, c'est reconstruire sa pensée et ses idées sans ajouter des idées étrangères à cette pensée. Lire un auteur c'est donc mettre entre parenthèse nos propres convictions. En revanche, interpréter une œuvre c'est la reprendre dans un autre discours, dans un autre registre de pensée. En bref, dans la lecture, on reste *dans* l'œuvre en tentant de saisir ce que veut dire cette œuvre, tandis que dans l'interprétation, on sort *hors* de l'œuvre en essayant de penser *à partir* de cette œuvre. Ainsi en distinguant entre lecture et interprétation philosophique de l'œuvre freudien, Ricœur écrit : « La lecture de Freud est un travail d'historien de la philosophie : elle ne pose pas de problèmes différents de ceux que rencontre la lecture de Platon, de Descartes, de Kant, et peut prétendre au même genre d'objectivité. Une interprétation philosophique est un travail de philosophe : elle présuppose une lecture qui prétend à l'objectivité, mais elle prend position à l'égard de l'œuvre ; elle ajoute à la reconstitution architectonique de cette œuvre une reprise dans un autre discours, celui du philosophe qui pense à partir de Freud, c'est-à-dire après lui, avec lui et contre lui. Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 160. Nous y reviendrons.

discours freudien⁹⁷ est un discours mixte qui comporte, à la fois, deux univers de discours : un discours ressortissant au sens et à l'interprétation et un autre discours énergétique. Dans son interprétation, Ricœur reprend réflexivement le discours freudien et tente d'articuler la théorie psychanalytique conçue comme archéologie du sujet avec une téléologie dont la phénoménologie de l'esprit de Hegel constitue un exemple clarifiant. En effet cette articulation consiste à montrer que chacune de ces deux disciplines comporte l'autre implicitement. Ainsi, Ricœur s'efforce de montrer d'un côté, que la psychanalyse freudienne considérée comme archéologie

⁹⁷ L'utilisation de cette expression « discours freudien » par Ricœur était contestée par la psychanalyste Jacques Sédot qui écrit à cet égard : « il n'y a pas de « discours » freudien. Le mot « discours » renvoie trop au champ philosophique comme quelque chose d'organisé, de structuré, avec une logique interne, ce que l'on ne trouve absolument pas dans la psychanalyse ». Jacques Sédot, « Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique », *Paul Ricœur et les sciences humaines*, sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paris : Éd. La Découverte, « Armillaire », 2007, p. 101. Or, nous considérons que Ricœur justifie l'utilisation de cette expression lorsqu'il explique pourquoi l'œuvre freudienne peut être lue et interprétée comme les œuvres philosophiques de n'importe quel philosophe. Ricœur écrit à ce propos : « [...] la lecture de Freud ne pose pas de problème différent de ceux que rencontre la lecture de Platon, de Descartes, de Kant, et peut prétendre au même genre d'objectivité. Pourquoi ? D'abord parce que Freud a écrit une œuvre qui ne s'adresse pas à ses élèves, à ses collègues ou à ses patients, mais à nous tous : en faisant des conférences, en publiant des livres, il a accepté d'être placé par ses lecteurs et ses auditeurs dans le même champ de discussion que les philosophes ; [...]. Ajouterai-je un argument plus décisif encore ? C'est Freud qui est venu sur notre terrain. Comment ? eh bien, parce que l'objet de son investigation [...] c'est le désir, dans un rapport plus ou moins conflictuel avec un monde de la culture, avec un père et une mère, avec des autorités, avec les impératifs et les interdictions, avec des œuvres des arts, des buts sociaux et des idoles ; c'est pourquoi, lorsque Freud écrit sur l'art, la morale et la religion [...] d'emblée, sa science et sa pratique se tiennent au point d'articulation du désir et de la culture ». Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, *op. cit.*, pp. 162-163.

explicite, comporte en elle-même une téléologie implicite, et de l'autre côté, que la phénoménologie hégélienne, en tant que téléologie explicite, comporte en elle-même une archéologie implicite. Ce faisant, Ricœur veut montrer que la dialectique entre archéologie et téléologie ne se produirait pas seulement entre les deux disciplines mais qu'elle se trouve également au cœur même de chacune d'elles. Enfin, nous montrerons en quoi réside l'opposition de la psychanalyse de Freud aux présuppositions de la phénoménologie de la religion.

La lecture ricœurienne de Freud a une importance considérable dans la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne. Cette importance tient au fait que dans son traitement de Freud, Ricœur montre l'articulation entre la compréhension herméneutique et l'explication énergétique dans le cœur de la théorie psychanalytique. Cette articulation entre expliquer et comprendre sera à partir des années soixante-dix l'objet principal de l'herméneutique ricœurienne. Qui plus est, en articulant l'archéologie freudienne avec la téléologie, Ricœur met à nu le conflit et la complémentarité entre l'herméneutique du soupçon ou l'archéologie d'une part, et l'herméneutique de la foi ou la téléologie d'autre part.

I.2.2 L'articulation entre interprétation herméneutique et explication énergétique dans la psychanalyse freudienne

La problématique épistémologique et méthodologique de la psychanalyse se présente par ce que Ricœur considère comme un discours composite et mixte. Ce discours mêle et articule le langage de la force justiciable d'une énergétique « investissement,

désinvestissement, contre-investissement pulsionnel, etc.» et le langage du sens justiciable d'une herméneutique « représentations, interprétation, sens du rêve, etc. ». Malgré cette ambiguïté, Ricœur ne considère pas le discours freudien comme un discours équivoque. Cette dualité constitue la fragilité épistémologique de la psychanalyse en tant que celle-ci est une sémantique du désir. Ricœur préconise ce discours mixte puisqu'il est approprié à la réalité étudiée : la réalité humaine. Le problème épistémologique de la psychanalyse freudienne tient au fait que ces deux sortes de discours ne se composent pas d'une manière intégrante toujours dans l'œuvre de Freud. De là procède la possibilité d'une dualité, épistémologique et méthodique, alternative : sur le plan épistémologique, ou bien la psychanalyse se situe du côté de la science de la nature comme la biologie et l'anatomie par exemple, si elle se borne seulement à un registre énergétique, ou bien elle appartient aux sciences humaines comme l'histoire et l'exégèse par exemple, si elle s'en tient à un seul registre herméneutique. Ainsi cette dualité se traduit, sur le plan méthodologique par l'alternative suivante : soit une explication énergétique causale, soit une interprétation ou une compréhension phénoménologique. Or, en soulignant la complémentarité de ces deux registres dans la psychologie freudienne, Ricœur met l'accent sur le fait que « le freudisme n'existe que par le refus de cette alternative ».⁹⁸

Ricœur tâche ainsi de mettre en lumière le fait que « l'énergétique *passse par* une herméneutique et que l'herméneutique *découvre* une

⁹⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 78.

énergétique ».⁹⁹ Afin de montrer l'articulation entre ces deux univers de discours, Ricœur recourt à une lecture, à la fois, chronologique et téléologique. Le trait *chronologique* de cette lecture tient au fait qu'elle prend les premiers travaux de Freud comme point de départ, tout en traçant chronologiquement les œuvres suivantes. En revanche, cette lecture est *téléologique*¹⁰⁰ dans la mesure où elle aborde les œuvres freudiennes afin de prouver sa présupposition selon laquelle la psychanalyse n'existe que par l'articulation entre l'explication énergétique et l'interprétation herméneutique.

Selon la lecture de Ricœur, cette corrélation entre herméneutique et énergétique se manifeste dans l'œuvre de Freud à partir de *L'Interprétation des rêves*, avant d'atteindre son apogée dans la *Métapsychologie*. Ainsi chaque œuvre de Freud est lue à la lumière des œuvres qui la suivent c'est-à-dire qui viennent ultérieurement d'elle dans le temps. Autrement dit, elle est une lecture *téléologique* étant donné que les œuvres de Freud sont interprétées par Ricœur à partir d'une finalité « l'articulation entre l'explication énergétique et l'interprétation herméneutique » qui atteint son apogée, selon Ricœur, dans les derniers travaux de Freud. Dans sa périodisation de l'œuvre de Freud, Ricœur considère que Freud se déplace, d'une manière

⁹⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁰ Nous suivons à cet égard Johann Michel qui souligne le caractère téléologique de la lecture ricœurienne de l'œuvre de Freud. En qualifiant cette lecture comme une interprétation hégélienne, il écrit : « En effet, l'interprétation de Ricœur est de bout en bout *téléologique*. (...) Si bien que Ricœur réinterprète rétrospectivement l'*esquisse* à la lumière des écrits postérieurs de Freud : la *Métapsychologie* serait la « vérité » de l'*Interprétation des rêves* qui, elle-même, serait la « vérité » de l'*Esquisse* ». Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op. cit.*, p. 129.

progressive, d'un divorce initial entre explication et interprétation dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895),¹⁰¹ à un quasi corrélation entre les deux discours ou les deux méthodes dans *L'Interprétation des rêves* (1900),¹⁰² avant que cette articulation culmine dans la *Métapsychologie* (1915).¹⁰³

Dans l'*Esquisse*, Freud vise à construire la psychanalyse à l'instar des sciences de la nature. C'est pourquoi il s'en tient essentiellement à une explication énergétique qui consiste à renvoyer les processus psychiques à des « états quantitativement déterminés de particules matérielles distinguables, ceci afin de les rendre évidents et incontestables ». ¹⁰⁴ C'est donc le principe de constance emprunté à la physique, et l'hypothèse quantitative, qui forment la base de la conception de l'appareil psychique et de l'explication énergétique des processus psychiques. La dimension herméneutique, c'est-à-dire le travail de déchiffrage, était alors presque tout-à-fait absente dans l'*Esquisse* dans la mesure où Freud y tente d'analyser les phénomènes psychiques comme n'importe quel objet matériel des sciences de la nature. Cette analyse se penche à traiter l'appareil psychique à partir des relations de force, et non pas à partir des relations de sens. Ricœur trouve pourtant que même dans l'*Esquisse*, il y a des concepts qui

¹⁰¹ *Esquisse pour une psychologie scientifique* est un texte de Sigmund Freud écrit en 1895 et il a été publié la première fois à Londres en 1950 à la suite des *Lettre à Wilhelm Flies*, ainsi qu'une collection de notes et de plan, sous le titre général *Aus den Anfängen der psychoanalyse* (Londres, ImagoPublishing, 1950), trad. fr., *La Naissance de la psychanalyse* (PUF, 1956, p. 307-396).

¹⁰² Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris : PUF, 1926.

¹⁰³ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Les Essais », 1952.

¹⁰⁴ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 83.

désignent des éléments qui fonctionnent dans l'appareil psychique sans référence anatomique. Ricœur fait allusion à cet égard à la libido qui était « le premier concept qu'on puisse dire à la fois énergétique et non anatomique ». ¹⁰⁵

L'Interprétation des rêves constitue un développement considérable en ce qui concerne la corrélation entre la question de sens et celle de force dans la psychanalyse freudienne. Dans cette œuvre la problématique du rêve conduit à introduire le langage du sens, tout en tentant de l'articuler avec le langage de la force, sans les rapporter à des références anatomiques. En expliquant le changement radical qui est intervenu dans *L'Interprétation des rêves* « par rapport à *l'Esquisse* », s'agissant du rapport entre l'explication topique-économique et l'interprétation en tant qu'une procédure herméneutique, Ricœur écrit :

Ce rapport restait dissimulé dans *l'Esquisse* : l'interprétation des symptômes, empruntée aux névroses de transfert, guidait la construction du système sans être elle-même thématifiée à l'intérieur du système. C'est pourquoi l'explication semblait indépendante du travail concret de l'analyste et du travail du malade lui-même sur sa névrose. Il n'en est pas de même de *L'Interprétation des rêves* : l'explication systématique est reportée à la fin d'un travail effectif dont les règles elles-mêmes sont élaborées ; et elle est expressément destinée à transcrire graphiquement ce qui se passe dans le « travail du rêve » qui n'est lui-même accessible que dans et par le travail de l'interprétation. L'explication est donc explicitement subordonnée à l'interprétation ; ce n'est pas un hasard si ce livre s'appelle *Traumdeutung, Interprétation des rêves*. ¹⁰⁶

Le rêve a un sens. Interpréter et comprendre ce sens consiste à substituer un texte inintelligible ou moins intelligible par un texte plus intelligible. Parler de l'interprétation c'est donc postuler qu'il y a un

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 100.

sens caché, déguisé, refoulé, et que le travail de l'interprétation consiste à le démasquer, à le déchiffrer. Ce qui est à interpréter ce n'est pas le rêve ou son image elle-même, mais c'est le rêve en tant que récit, en tant que texte.¹⁰⁷ Or, Ricœur met en évidence que bien que la psyché en général, et le rêve, en particulier, peuvent être considérés, relativement, dans l'approche psychanalytique « comme d'un texte à déchiffrer »,¹⁰⁸ l'interprétation de ce texte, le rêve en l'occurrence, ne peut pas être accompli sans qu'il soit accompagné par des explication des mécanismes de déformation et de distorsion qui constituent ce que

¹⁰⁷ Ricœur écrit à ce propos : « [...] ce n'est pas le rêve rêvé qui peut être interprété, mais le texte du récit du rêve ». *Ibid.*, p. 15. Bien que le problème de double sens « les symboles et les signes en général » reste l'objet principal de l'herméneutique ricœurienne dans les années soixante, la notion du texte et l'analogie avec lui, n'y étaient pas absentes. Ainsi dans son œuvre sur Freud, Ricœur fait allusion, à plusieurs reprises, à la notion du texte en tant qu'un objet privilégié de l'herméneutique. En revanche, Ricœur y souligne que la notion du texte pourrait déborder celle de l'écriture. Ainsi, afin d'enrôler la psychanalyse freudienne dans le giron de l'herméneutique, Ricœur fait une extension à sa définition de l'herméneutique et de son objet. Dans son œuvre sur Freud, il écrit : « nous entendons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble des signes susceptibles d'être considérés comme un texte ». *Ibid.*, p. 18. Ultérieurement, Ricœur appelle herméneutique : « toute discipline qui procède par interprétation ». Paul Ricœur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 260. Cet article est repris partiellement de —« die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt » in *Die Zukunft der philosophie*, Olten u. Freiburg i. b., Walter-Verlag, 1968, 128-165.—Et de « New developments in Phenomenology in France — the phenomenology of language », in *Social Research, New York : Éd. New School for Social Research*, vol. 34, n° 1, 1967, 1-30. Nous y reviendrons.

¹⁰⁸ Paul Ricœur, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., pp. 19-71. La citation p. 37. Une version anglaise abrégée « The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings » a été publiée dans *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 25, 1977, n° 4, pp. 836-871. Une version française abrégée a été publiée dans *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie / psychanalyse : Hommage à Alphonse De Waelhens(1911-981)*, Bruxelles : Faculté universitaire Saint-Louis, 1982, pp. 591-619.

Freud appelle « le travail du rêve ». ¹⁰⁹ Ainsi, en soulignant la corrélation entre la dimension herméneutique et la dimension énergétique dans tous les phénomènes psychiques, Ricœur considère que cette structure mixte « énergétique et herméneutique » est mieux révélée par le rêve que par le symptôme. En interprétant un rêve le psychanalyste ne s'en tient pas au rapport du sens latent au sens patent, il met à jour nécessairement des concepts énergétiques. Ainsi la tâche de l'interprétation du rêve consiste d'une part, à retrouver les idées et les désirs déguisés et d'autre part, à dévoiler les mécanismes de ce déguisement qui constitue le « travail du rêve ». Interpréter un rêve c'est donc reprendre un trajet régressif qui va à l'inverse de sa production : du conscient à l'inconscient, des représentations aux désirs les plus vieux, de notre vie actuelle à notre enfance « l'enfance de l'humanité ou de l'individu ».

Il y a une interdépendance entre les deux tâches de l'interprétation « retrouver les idées et les désirs déguisés, dévoiler les mécanismes de ce déguisement » dans la mesure où le travail de l'interprétation contient, dans les deux cas, une transposition ou une distorsion. En interprétant un rêve on se déplace d'un sens manifeste vers un sens latent. Par ce même déplacement, on tâche de découvrir l'autre déplacement ou l'autre transposition celle du désir en images. En montrant comment la corrélation entre le discours du sens et celui de la force se manifeste surtout dans la deuxième tâche de l'interprétation des rêves, Ricœur écrit :

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 36-40.

Dire que le rêve est l'*accomplissement* d'un désir *refoulé*, c'est composer, ensemble deux notions qui appartiennent à deux ordres différents, l'*accomplissement* (*Erfüllung*) qui appartient au discours du sens (comme la parenté avec Husserl l'atteste), et le refoulement (*Verdrängung*) qui appartient au discours de la force ; la notion de *Verstellung*, qui les combine, exprime la fusion des deux concepts, puisque le déguisement est une espèce de manifestation et, en même temps, la distorsion qui altère cette manifestation, la *violence faite au sens*.¹¹⁰

Ainsi cette structure mixte de discours psychanalytique, qui compose à la fois le langage du sens et celui de la force, caractérise les notions de déguisement, de distorsion, de censure. Cette structure est également immanente à tous les mécanismes qui constituent le travail du rêve : la condensation, le déplacement, la figuration et la symbolisation.¹¹¹ La condensation est l'origine de la polysémie du rêve, d'où la nécessité de l'interpréter. Autrement dit, on parle de la surdétermination des éléments du rêve dans la mesure où chaque élément appartient à plusieurs chaînes de pensée. Cette surdétermination, qui est aussi présente dans la condensation que dans le déplacement, s'énonce dans un langage du sens. Ce langage est articulé avec celui de la force. Ainsi, la condensation et le déplacement qui désignent une surdétermination sur le plan du sens, indiquent également, sur le plan de la force, la compression et le transfert de force. Nous verrons qu'à partir de cette surdétermination qui caractérise les éléments des contenus du rêve et des symboles, Ricœur

¹¹⁰ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 104.

¹¹¹ Cf. à cet égard : Fern Nevjinsky, « Les paradoxes de l'interprétation psychanalytique : Dialectique de l'imaginaire et du rationnel », *Comprendre et interpréter. Le Paradigme herméneutique de la raison*, Jean Greisch (éd.), Paris : Éd. du Beauchesne, coll. « Philosophie. Institut Catholique de Paris. Faculté de Philosophie, n° 15" », 1995, pp. 247-250. Nous reviendrons plus tard à l'idée de symbole et celle de l'interprétation symbolique chez Freud.

montre la possibilité, voire la nécessité d'une dialectique entre des interprétations, à la fois, contradictoires et complémentaires : archéologiques et téléologiques.

L'interprétation du rêve revêt une importance considérable dans la psychanalyse freudienne dans la mesure où elle constitue le paradigme ou le modèle du travail analytique. Ce paradigme exemplaire est une base essentielle de l'interprétation de la culture dans la psychanalyse freudienne. En démontrant ce caractère paradigmatique du rêve et de son interprétation sur le plan de l'interprétation de la culture, Ricœur mentionne cinq formules. Premièrement, en disant que « le rêve a un sens », qu'il contient des pensées, l'analogie entre le rêve et les phénomènes culturels devient possible. Ricœur souligne que si cette analogie se veut être complète, il faut savoir d'abord si « l'expression de la vie instinctuelle, sous la forme narcissique que lui donne le sommeil, se compose avec l'expression du monde, qui caractérise la vie de veille ».¹¹² Deuxièmement, la formule, qui définit le rêve en tant qu'« accomplissement déguisé d'un désir refoulé », constitue une forme de la thèse fondamentale de toute herméneutique conçue comme exercice du soupçon et réduction d'illusion. Troisièmement, l'interprétation du rêve est considérée comme paradigme de toute interprétation parce que « le rêve est lui-même le paradigme de toutes ruses du désir ».¹¹³ Quatrièmement, le caractère régressif de l'appareil psychique, se manifeste fortement dans le rêve. Ainsi le rêve nous

¹¹² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 172.

¹¹³ *Ibid.*, p. 171.

fournit l'accessibilité au phénomène de la régression et l'articulation de ses multiples formes.¹¹⁴ Enfin, une sémantique du désir peut être élaborée et constituée à partir du rêve et de sa langue symbolique.

En dépit de ce caractère paradigmatique de l'interprétation du rêve pour l'interprétation de la culture, celle-ci n'est pas une simple répétition monotone de l'interprétation du rêve. C'est dans l'interprétation de la culture que la psychanalyse, en « débordant le domaine original du rêve et de la névrose, va découvrir son propre sens, et s'approcher de son horizon philosophique initial ».¹¹⁵ Ainsi, en mettant en lien la seconde topique « moi, ça, et Surmoi » et l'interprétation de la culture, Ricœur souligne que l'interprétation de la culture garde le lien avec l'interprétation du rêve et la dépasse.

Ricœur montre que la corrélation, entre l'explication par le langage de la force et l'interprétation par le langage du sens, n'était pas encore parfaitement établie dans *L'interprétation des rêves*. C'est dans les écrits de *Métapsychologie*, que Ricœur trouve l'équilibre et la coordination entre les deux univers de discours. Selon la lecture ricœurienne, c'est dans ces écrits que Freud systématise, d'une manière plus cohérente, les trois appareils psychiques qui constituent la *première topique*¹¹⁶ « inconscient, préconscient, conscient ». Ce qui

¹¹⁴ « Le rêve, dit Ricœur, marque la régression de l'appareil psychique, au triple sens formel : de retour à l'image, chronologique, – de retour à l'enfance, topique, – de retour au court-circuit du désir et du plaisir, selon le type d'accomplissement hallucinatoire appelé processus primaire ». *Ibid.*, p. 172.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁶ Dans la psychanalyse freudienne il y a deux *topiques* c'est-à-dire deux agencements des trois appareils psychiques. La première topique « qui consiste en inconscient, préconscient et conscient » est élaborée par Freud entre 1900-1915. Une deuxième topique est ajoutée à cette première topique sans la supprimer. Cette

est essentiel pour la tentative ricœurienne de montrer la corrélation entre la force et le sens dans la psychanalyse freudienne, c'est l'articulation que fait Freud, dans ces écrits, entre la pulsion et la représentation. Cette articulation se trouve dans le conscient lui-même où une pulsion ne peut être présentée que par une représentation. L'importance de la notion de la présentation représentative « *Vorstellungs Repräsentanz* » tient au fait qu' « en elle, se recourent et coïncident l'interprétation du sens par le sens et l'explication par des énergies localisées dans des systèmes ». ¹¹⁷ Afin de clarifier cette articulation, Ricœur parcourt deux trajets dans sa lecture des écrits de Métapsychologie. En expliquant ces deux trajets, Ricœur écrit :

[...] le premier nous fera remonter de la prétendue évidence de la conscience à l'origine du sens dans la position du désir ; ce premier mouvement sera à la fois celui de la conquête du point de vue topique-économique et celui de la conquête du concept de pulsion (*Trieb*), dont tout le reste est le destin (*Schicksal*). Mais il nous faudra ensuite faire le trajet inverse ; la pulsion en effet est comme la chose du kantisme — le transcendantal = X ; comme elle, elle n'est jamais atteinte que dans ce qui l'indique et la représente. Nous serons ainsi renvoyés de la problématique de la pulsion à la problématique des représentants de pulsion. ¹¹⁸

Par le premier trajet Ricœur montre comment le passage par la psychanalyse freudienne nous mène à décentrer le cogito, le Moi, la conscience. Autrement dit, Ricœur met l'accent sur le fait qu'après Freud, la conscience n'est plus l'origine du sens et la problématique sujet-objet n'est plus une problématique de la conscience. Par ce que Ricœur appelle *epochè* retournée, opérée par ou dans la psychanalyse

deuxième topique est élaborée à partir de l'année 1920, et elle contient « moi, ça, Surmoi ».

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 127.

¹¹⁸ *Ibid.*

freudienne, la conscience « est devenue problème et non plus évidence. Ce problème c'est celui de devenir-conscience : à son tour il s'inscrit dans la topique ». ¹¹⁹ Par le deuxième trajet Ricœur montre, d'une manière convaincante, l'articulation entre le pôle pulsionnel et celui du langage et de l'interprétation dans la psychanalyse freudienne. Freud souligne que l'inconscient ou les pulsions ne sont pas connaissables directement. Par là, Ricœur montre la coïncidence et la corrélation entre la dimension du sens et celle de la force dans la manifestation des pulsions. Ainsi la pulsion, en tant qu'énergie, « se désigne elle-même, se rend manifeste, se donne dans une présentation psychique, c'est-à-dire dans un quelque chose psychique qui « vaut pour » la pulsion ». ¹²⁰

Nonobstant cette coïncidence et cette articulation entre la pulsion, en tant qu'énergie, et sa présentation psychique, Ricœur reconnaît, avec Freud, qu'il y a des pulsions qui ne se laissent pas être présentées dans la conscience. Ces pulsions s'appellent dans la psychanalyse freudienne des *affects* « comme l'angoisse sans objet par exemple ». À ce propos, Ricœur essaie d'attirer notre attention sur le fait que, sans les expressions des pulsions, on ne peut pas vraiment connaître ces pulsions. Ainsi, Ricœur souligne que

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 144. Nous y reviendrons.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 145. Afin de souligner que la pulsion en tant que quelque chose énergétique se présente elle-même en tant que quelque chose de psychique, Ricœur appelle l'attention de l'utilisation du terme « représentation » qui pourrait suggérer que la *présentation* de la pulsion dans quelque chose psychique n'est pas une *re-présentation*. Ricœur écrit à cet égard : « il ne faut même pas parler de « représentation », puisque ce que nous appelons représentation, c'est-à-dire l'idée *de* quelque chose, est déjà une forme dérivée de cet index qui, avant de représenter quelque chose — monde, corps propre, irréel, — annonce la pulsion comme telle, la *présente* purement et simplement ». *Ibid.*

[...] un affect pur, un affect directement émané de l'inconscient – comme l'angoisse sans objet – est un affect en attente d'une représentation substitutive à laquelle il pourra lier son sort. Finalement, un affect qui nous apparaît descriptivement comme un affect dissocié, c'est un affect à la recherche d'un nouveau support représentatif qui lui frayera la voie de la conscience.¹²¹

Ricœur reconnaît que la théorie de l'affect affaiblit le lien entre herméneutique et économique dans la métapsychologie freudienne. En dépit de cet affaiblissement, ce lien n'est pas et ne peut pas être rompu. En effet, ce lien qui se manifeste dans le discours mixte de la psychanalyse freudienne, est un signe d'une fragilité épistémologique. Ce discours mixte ne doit pas être considéré comme un défaut de conceptualité ou de lucidité épistémologique. Bien au contraire, Ricœur voit ce discours mixte « comme pratique délibérée d'un langage approprié à son objet, qui se situe lui-même justement à l'articulation des régimes de la force et du langage ».¹²² Ce discours mixte est inéluctable à tel point qu'il peut être considéré comme « la raison d'être de la psychanalyse ».¹²³ Or, Ricœur montre que Freud n'agence jamais, d'une manière cohérente et complète, les deux univers de discours « énergétique et herméneutique » immanentes au discours psychanalytique. Cette faillite relative découle, selon Ricœur, partiellement de la tentative de Freud de faire entrer la psychanalyse dans le cadre des sciences de la nature.¹²⁴ Dans son article intitulé « la

¹²¹ *Ibid.*, p. 157.

¹²² Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p. 108.

¹²³ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 77.

¹²⁴ Ainsi dans le préliminaire de *l'Esquisse*, Freud déclare expressément : « Dans cette *Esquisse*, nous avons cherché à faire entrer la psychanalyse dans le cadre des sciences naturelles, c'est-à-dire à représenter les processus psychiques comme les

question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », Ricœur, en suivant Habermas, dénonce « « la mécompréhension scientiste » de la psychanalyse par elle-même comme « science de la nature » ». ¹²⁵ Ricœur considère que cette mécompréhension s'est manifestée dans l'aspiration de Freud, sous l'influence de l'esprit positiviste, naturaliste et matérialiste des sciences de son temps, à constituer la psychanalyse à l'instar des sciences naturelles. En revanche, Ricœur, s'accorde, encore une fois, avec Habermas en considérant que cette mécompréhension « n'est pas dénouée entièrement de fondement ». ¹²⁶ Ce fondement tient, précisément, à la dimension énergétique de la théorie psychanalytique. La psyché est ainsi représentée « à la fois comme un texte à interpréter et comme un système de forces à manipuler ». ¹²⁷ C'est pourquoi Ricœur considère

états quantitativement déterminés de particules matérielles distinguables, ceci afin de les rendre évidents et incontestables ». Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 83.

¹²⁵ Paul Ricœur, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 44. En ce qui concerne la critique de Jürgen Habermas de la psychanalyse freudienne, à cet égard, voire le cinquième chapitre intitulé « La mécompréhension scientiste de la métapsychologie par elle-même : Pour une logique des interprétations générales », dans *Connaissance et intérêt*, trad. de l'allemand par Gérard Cléménçon, postface traduite par Jean-Marie Brohm, préface de Jean-René Ladmiral, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Tell », 1976, pp. 278-304.

¹²⁶ Paul Ricœur, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 53

¹²⁷ Paul Ricœur, « Psychanalyse et herméneutique », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 98. Cet article a été publié initialement en japonais (« Seishinbunseki to Kaishakugaku », *Shiso*, 1978) et en français dans *Nichifutsu Bunka* (« La culture nippo-française »), février 1979, n° 36, après une conférence faite lors d'un voyage au Japon. En expliquant ce fondement, Ricœur écrit : « Le modèle économique, en particulier, même dans son énergétique littéral, préserve quelque chose d'essentiel qu'une théorisation introduite de dehors risque toujours de perdre de vue, à savoir que l'aliénation de l'homme par lui-même est tel que le fonctionnement mental ressemble effectivement au fonctionnement d'une chose. Cette réelle simulation empêche la psychanalyse de

que la méthodologie et l'épistémologie mixte de la psychanalyse la rendent une science « mi-herméneutique et mi-naturaliste ».¹²⁸

La corrélation, indispensable dans la psychanalyse freudienne, entre l'explication et l'interprétation montre ainsi que la psychanalyse ne pourrait pas se réduire ni à la psychologie expérimentale ni à la phénoménologie. En soulignant la dimension herméneutique de la psychanalyse freudienne, Ricœur s'engage à nouer l'appartenance de cette herméneutique à l'épistémologie des sciences de la nature ou des sciences expérimentales. De cela s'ensuit qu'elle ne peut pas être jugée au plan épistémologique selon le critère poppérien de la falsifiabilité.¹²⁹ Ainsi, en ce qui concerne la relation causale dans la psychanalyse, Ricœur la distingue, à la fois, de la causalité dans les

se constituer en une province des disciplines exégétiques appliquées à des textes — en herméneutique au sens de Gadamer — et exige que l'épistémologie de la psychanalyse incorpore aux procédures exégétiques relevant de l'auto-compréhension des segments explicatifs apparentés aux procédures en cours dans les sciences naturelles ». *Ibid.*, p. 48.

¹²⁸ Paul Ricœur, « Psychanalyse et herméneutique », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse, op. cit.*, p. 87.

¹²⁹ Dans son article « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », Ricœur traite en détail la question de la vérité et celle de la vérification dans la psychanalyse freudienne. Il y montre, à la fois, quelle sorte de vérité peut être prétendue par la psychanalyse et quelle sorte de vérification peut être applicable aux énoncés de la psychanalyse. Le psychanalyste René Major préconise l'analyse ricœurien du statut épistémologique de la psychanalyse freudienne. En mentionnant l'importance du travail de Ricœur sur Freud, il écrit : « Quoi qu'on ait pu dire, de manière laudative ou critique, on doit à Paul Ricœur une lecture systématique de l'œuvre de Freud que la philosophie, avant lui, n'avait osé entreprendre en lui accordant tout le sérieux d'une remise en question fondamentale du savoir acquis par la philosophie ». René Major, « Paul Ricœur et la psychanalyse », *Éthique et responsabilité, Paul Ricœur*, Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel : Éd. de la Baconnière, coll. « Langage », 1994, p. 175. Et il y écrit encore : « En France, de manière plus souterraine, en Amérique, de façon plus explicite, le travail de Ricœur aura largement contribué à ouvrir et à alimenter un débat sur les fondements épistémologiques de la psychanalyse ». p. 184.

sciences de la nature et de la motivation dans la phénoménologie. En expliquant cette distinction qui montre en même temps la constitution mixte des énoncés de la psychanalyse, Ricœur écrit :

Parce qu'elle [la psychanalyse] porte sur une réalité psychique, elle parle de motifs et non de causes ; mais parce que le champ topique est décalé par rapport à toute prise de conscience, son explication ressemble à une explication causale, sans jamais se confondre avec elle, sous peine de réifier toutes ses notions et de mystifier l'interprétation elle-même. On pourrait parler, si l'on veut, de motivation alléguée ou rapportée, à condition de « déplacer » cette motivation dans un champ analogue à celui de la réalité psychique. C'est ce que fait la topique freudienne.¹³⁰

Or, en soulignant l'irréductibilité de la psychanalyse à une épistémologie propre aux sciences expérimentales, Ricœur ne dénie aucunement la scientificité de la psychanalyse. Sa méthodologie et son épistémologie sont plus semblables à l'histoire qu'à la psychologie expérimentale. En soulignant cette scientificité, Ricœur montre que si l'épistémologie et la méthodologie de la psychanalyse ne sont pas réductibles à celles des sciences expérimentales, elles sont également irréductibles à celles de la phénoménologie. Ricœur met en cause le parallèle mené par Antoine Vergote, entre la réduction eidétique de la phénoménologie et le décentrement de sens réalisé par la psychanalyse. Ricœur fait une différence fondamentale entre le décentrement opéré par la psychanalyse et la réduction phénoménologique. Ricœur dit à ce propos : « l'inconscient freudien, c'est ce qui est rendu accessible par la technique psychanalytique ; or cette manière d'excavation archéologique ne peut être suppléée par aucune phénoménologie ». ¹³¹ La réduction à la conscience opérée dans

¹³⁰ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 380.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 410-411.

la phénoménologie devient réduction *de* la conscience dans la psychanalyse. En effet, ce qui distingue radicalement la psychanalyse freudienne de la phénoménologie, au moins dans sa version idéaliste husserlienne, c'est la séparation opérée par la psychanalyse entre conscience et constitution du sens. Nous y reviendrons dans le paragraphe suivant.

En effet, l'articulation entre le langage du sens et le langage de la force, entre la compréhension et l'explication, a une importance considérable en ce qui concerne la problématique de la méthode dans l'herméneutique et les sciences humaines et sociales. Cette importance tient au fait que cette dialectique entre l'explication et la compréhension sera l'objet et la visée principale de l'herméneutique ricœurienne à partir des années soixante-dix. En outre, cette dialectique sera, pour Ricœur, le modèle exemplaire de la méthodologie de toutes les sciences humaines et sociales.¹³² C'est à partir de cette préoccupation méthodique, toujours présente dans l'herméneutique ricœurienne, que le dialogue entre cette herméneutique et les sciences humaines et sociales est noué. Or, bien que Ricœur soit attentif dans le premier stade de son herméneutique à la problématique de la méthode *entre* les herméneutiques rivales, entre

¹³² En prônant la thèse ricœurienne dans sa lecture de Freud, Charles Taylor souligne que l'articulation que Ricœur montre entre énergétique et herméneutique, entre explication causale et interprétation par le sens, dans la psychanalyse freudienne « se trouve, dit-il, sous différentes formes aux fondements de toute science de l'homme qui aspire à expliquer le comportement effectif des hommes ». Charles Taylor, « Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme », *Sens et existence : en hommage à Paul Ricœur*, recueil préparé sous la direction de Gary Brent Madison, Paris : Éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1975, p. 124.

les interprétations concurrentes, il était davantage concerné par le conflit *dans* l'herméneutique. Nous verrons comment la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne était déplacée d'un conflit extérieur entre les interprétations vers une dialectique conflictuelle et complémentaire au cœur et à l'intérieur de l'interprétation entre la compréhension et l'explication.

Après avoir montré partiellement la *lecture* ricœurienne de l'épistémologie et de la méthodologie de la psychanalyse freudienne, nous nous concentrerons sur l'*interprétation* ricœurienne de l'œuvre de Freud. Cette interprétation consiste à reprendre le discours de la psychanalyse freudienne dans un autre discours, celui de la philosophie réflexive. Ainsi le déplacement de la lecture à l'interprétation signifie un mouvement d'une pensée dans l'œuvre de Freud à une pensée à partir de cet œuvre. Nous allons montrer cette interprétation par trois étapes. La première (I.2.3 et I.2.4) consiste à montrer dans quelle mesure la psychanalyse freudienne pourrait être traitée ou considérée comme archéologie du sujet. Dans la deuxième étape (I.2.5) nous montrerons l'établissement ricœurien d'une dialectique entre une téléologie explicite et une téléologie implicite dans la phénoménologie hégélienne conçue comme téléologie. La troisième étape (I.2.6) consiste à montrer en quoi consiste la téléologie implicite du freudisme et comment elle peut être articulée par une relation dialectique avec sa téléologie explicite.

I.2.3 La reprise réflexive de la topique freudienne : le freudisme comme archéologie du sujet

Dans son interprétation de Freud, Ricœur reprend le discours mixte de la psychanalyse dans un autre discours, celui de la philosophie réflexive. Ricœur reconnaît que cette reprise réflexive de l'œuvre freudienne peut être fortement objectée. Alors, Ricœur justifie cette reprise, en développant deux sortes d'arguments contre la thèse qui souligne que l'œuvre freudienne consiste dans une totalité qui se suffit et qui ne doit pas et ne peut pas être reprise dans un autre discours différent. Face à cette objection, Ricœur met d'abord l'accent sur le fait que la théorie et l'expérience analytique ne constituent pas une totalité et qu'elles sont partielles, selon l'aveu de Freud lui-même. En outre, Ricœur met en lumière le fait que la théorie et l'expérience analytique contient l'une et l'autre une discordance qui exige une interprétation philosophique. Cette discordance se manifeste, comme nous l'avons expliqué, par le fait que Freud n'agence pas, d'une manière cohérente et complète, les deux univers de discours que comporte la psychanalyse freudienne. Ainsi, si la dimension herméneutique empêche la psychanalyse d'être une des sciences de la nature, c'est la dimension énergétique qui l'empêche d'être réduite à une sémiologie, à une étude linguistique. Ce caractère mixte du discours psychanalytique procède de la nature même de l'objet étudié. L'interdépendance des deux dimensions de discours de la psychanalyse freudienne se manifeste dans un point critique, celui « où l'on comprend que l'énergétique *passé par* une herméneutique et que l'herméneutique *découvre* une énergétique. Ce

point c'est celui où la position du désir s'annonce dans et par un procès de symbolisation ». ¹³³

Ricœur considère la philosophie réflexive, celle de Jean Nabert en l'occurrence, comme une des philosophies qui pourrait nous fournir une structure d'accueil du discours mixte de la psychanalyse freudienne et qui pourrait expliciter cette corrélation entre le désir et la symbolisation. Nous avons déjà montré le lien inséparable, que Ricœur souligne à partir de la philosophie réflexive de Nabert, entre comprendre les signes et les symboles et se comprendre. Ainsi, de l'impossibilité de la compréhension immédiate de soi procède la thèse ricœurienne du cogito médiatisé par l'univers des signes. L'idée directrice qui guide l'interprétation ricœurienne de Freud est celle-ci : « le lieu philosophique du discours analytique est défini par le concept d'archéologie du sujet ». ¹³⁴ Ricœur reconnaît que ce concept « archéologie » n'est pas un concept freudien et que la question du sujet n'est pas posée ou thématisée dans ou par la psychanalyse freudienne. Alors, la question qui peut être posée est celle-ci : comment peut-on faire une rencontre entre la psychanalyse freudienne et la philosophie réflexive quant à ce point « la question du sujet » si cette question n'était pas posée par ou dans la psychanalyse ?

En effet, Ricœur montre que la question du sujet est impliquée d'une manière implicite dans la psychanalyse freudienne. Cette question est impliquée autant dans la première topique « inconscient, préconscient, conscient » que dans la seconde « Moi, Ça, Surmoi ».

¹³³ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 77.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 440.

Puisque la psychanalyse comporte un discours mixte du désir et du sens, alors les questions qui se posent sont : désir de qui ? Sens pour qui ? Mais, de quelle sorte de sujet peut-on parler dans la psychanalyse en tant que celle-ci est considérée comme une archéologie du sujet ? En effet, Ricœur couple la psychanalyse freudienne et le structuralisme et les place ainsi sous le titre commun du *défi de la sémiologie*. En expliquant ce défi que rencontre toute philosophie contemporaine du sujet, Ricœur écrit :

Une considération du *signe* leur est en effet commune, qui remet en cause toute intention ou toute prétention de tenir la réflexion du sujet *sur* lui-même et la position du sujet *par* lui-même pour un acte original, fondamental, et fondateur.¹³⁵

La question qui se pose à ce propos est : qu'est-ce qu'il s'ensuit d'une confrontation ou plutôt d'une reprise de la psychanalyse freudienne dans une philosophie réflexive ?

La reprise réflexive du discours freudien consiste d'abord et fondamentalement dans une critique radicale de l'immédiateté prétendue de la conscience. Ricœur souligne que Freud nous aide à éloigner une confusion à propos de la question du sujet. Cette confusion consiste à mêler ou à brouiller deux moments qui doivent être distingués : le moment d'apodicticité et le moment de l'adéquation. Ainsi, Ricœur souligne que le *je suis* est un moment d'apodicticité inexpugnable dans la mesure où il est impliqué dans n'importe quelle sorte de pensée « le doute, l'erreur, l'illusion, etc. ».

¹³⁵ Paul Ricœur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 234. Nous reviendrons plus loin au dialogue que s'est noué entre Ricœur et les protagonistes du structuralisme, surtout dans sa version linguistique et anthropologique.

En revanche, le moment d'adéquation selon lequel je suis tel que je me perçois, est un moment douteux. Ainsi le « *je suis* » est certain et incontournable mais le « *qui suis-je ?* » est par contre aussi incertain que problématique. En mettant en doute la conscience de soi « La psychanalyse, dit Ricœur, introduit un coin entre l'apodicticité de la position absolue d'existence et l'adéquation du jugement portant sur *l'être-tel* ». ¹³⁶

Ce que la philosophie réflexive répète avec la première topique de la psychanalyse freudienne c'est le décentrement du foyer du sens. La conscience n'est plus le lieu de naissance du sens, elle n'est plus qu'un système, un lieu parmi les autres. Néanmoins, Ricœur souligne que la conscience n'est pas réduite à rien, elle est le lieu des *effets* de sens « rêves, fantasmes, mythes, etc. » auxquels s'applique l'analyse. C'est le système de refoulement qui met un écart entre la conscience et la constitution du sens. Cette dynamique de refoulement n'est pas maîtrisée ou informée par la conscience, et elle met hors d'atteinte le système de l'inconscient. Alors c'est seulement par une interprétation des sens archaïques logés dans l'inconscient, qu'on peut saisir l'intelligibilité des sens qui apparaissent dans la conscience. La psychanalyse est donc une archéologie dans la mesure où le saisissement du sens requiert un mouvement régressif qui déplace d'un sens patent dans la conscience vers un sens latent dans l'inconscient. Le décentrement de la conscience dans la psychanalyse se creuse et se renforce dans la seconde topique « Moi, Ça, Surmoi », mieux défini

¹³⁶ *Ibid.*, p. 238.

comme « personnologie ».¹³⁷ Ainsi, à la place d'un maître dans la première topique, la conscience ou le moi est en proie, dans la deuxième topique, à plusieurs maîtres dominants « le Ça, le Surmoi et la Réalité ». Dans cette personnologie, Freud ajoute à l'inconscient pulsionnel « *le Ça* » un inconscient social « *le Surmoi* ». Ricœur dit à ce propos :

[...] cet inconscient « d'en haut » n'est pas moins irréductible à l'auto-constitution de l'*ego cogito* de style cartésien que l'inconscient « d'en bas », qui s'appelle désormais « le Ça », pour accentuer encore son caractère de puissance et d'étrangeté par rapport à l'instance du Moi.¹³⁸

Le discours topique et énergétique de la psychanalyse freudienne peut donc être intégré dans le moment du dessaisissement de la conscience immédiate dans la philosophie réflexive. Ce discours antiphénoménologique sert à dissocier l'apodicticité de la réflexion du Je et les illusions de la conscience immédiate ou la prétention du Moi. La psychanalyse était considérée par Freud comme une des trois humiliations que le narcissisme des hommes a subi de la part de la science « la cosmologie, la biologie et la psychologie ». Après Copernic, la terre des hommes ou plutôt l'homme lui-même ne peut plus être considéré comme le centre de l'univers ou le seigneur du monde. Avec Darwin, la souveraineté de l'homme par rapport aux

¹³⁷ En résumant la différence entre les deux séries, et en justifiant pourquoi la deuxième série est plutôt une personnologie qu'une topique au sens strict, Ricœur écrit : « Comme on sait, Freud a été amené à superposer une seconde topique — Moi, Ça, Surmoi — à la première : inconscient, préconscient, conscient. A vrai dire, il ne s'agit pas d'une topique, au sens précis d'une suite de « lieux » où s'inscrivent les représentations et les affects selon leur position par rapport au refoulement. Il s'agit plutôt d'une série de « rôles », constituant une personnologie ; certains rôles forment une séquence originale : le neutre ou l'anonyme, le personnel, le suprapersonnel ». *Ibid.*, p. 235.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 236.

autres créatures vivantes était profondément touchée pour autant que l'abîme prétendu entre sa nature et la nature des autres êtres vivants était, au moins relativement, comblé. La troisième humiliation que subit l'homme est présentée par la psychanalyse qui souligne « « l'Ego n'est pas maître dans sa propre demeure ; l'homme qui savait déjà qu'il n'est ni le seigneur du cosmos, ni le seigneur des vivants, découvre qu'il n'est même pas le seigneur de sa psyché ». ¹³⁹ Ricœur met l'accent sur le fait que la philosophie réflexive doit engager, dans son propre discours, cette humiliation et cette blessure que la psychanalyse inflige à notre amour-propre.

Le dessaisissement de la conscience immédiate doit ainsi être une étape incontournable vers la reprise du Je. Ainsi à la place de l'évidence prétendue de l'« être conscient », la question est désormais celle de « devenir-conscient ». La déprise, dans la psychanalyse freudienne, de la conscience immédiate peut alors être considérée comme l'envers d'une reprise par l'interprétation des présentations-représentatives de la pulsion. C'est dans ces présentations-représentatives que se manifeste, d'une manière forte et claire, la coïncidence entre la question de la force et celle du sens. En soulignant cette coïncidence, Ricœur affirme que le dessaisissement de la conscience immédiate ne doit aucunement se traduire par une suppression ou destruction du conscientiel. La déprise de la conscience immédiate qui ne peut plus être considérée comme donnée, est liée alors à la reprise du sens par l'interprétation. La conscience immédiate, qui ne peut plus être considérée comme donnée, constitue désormais

¹³⁹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 448.

une visée, une tâche ou un idéal. Ainsi l'entrelace du langage énergétique et du langage herméneutique dans le discours freudien donne donc ceci dans la reprise réflexive :

[...] réalité du Ça, idéalité du sens ; réalité du Ça dans la déprise ; idéalité du sens dans la reprise ; réalité du Ça, par régression des effets de sens, paraissant au niveau conscient, jusqu'à la pulsion, au niveau inconscient. C'est ainsi que la lecture de Freud devient elle-même une aventure de la réflexion. Ce qui émerge de cette réflexion, c'est un *Cogito* blessé ; un *Cogito* qui se pose mais ne se possède pas ; un *Cogito* qui ne comprend sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle.¹⁴⁰

Ricœur reconnaît avec Freud que les « philosophes » ne rendent pas justice aux concepts psychanalytiques de l'inconscient à cause du préjugé de la conscience. En revanche, il confirme que le réalisme de l'inconscient est ratifié dans la reprise réflexive par la reconnaissance du moment du dessaisissement ou de déprise de la conscience immédiate. Cette reconnaissance du réalisme de l'inconscient et du dessaisissement de la conscience immédiate ne signifie aucunement un abandon de toute conscience dans la mesure où il y a un champ de conscience constitué par le travail de l'interprétation. Ce champ et ce travail sont ceux d'une conscience scientifique qui est considérée d'abord « comme une subjectivité transcendante, c'est-à-dire comme le foyer des règles qui président à l'interprétation ».¹⁴¹ Ricœur souligne ainsi que la possibilité du réalisme de la topique est conditionnée par ce qu'il appelle la conscience herméneutique. Il y a une liaison entre la topique et la conscience herméneutique étant donné que dans le

¹⁴⁰ Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 173.

¹⁴¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 453.

champ herméneutique, tout réalisme se constitue. À partir de cette liaison, Ricœur montre qu'on ne peut pas parler d'une réalité absolue de l'inconscient car cette réalité est relative aux opérations herméneutiques qui lui donnent un sens. Afin de montrer cette articulation indissociable, Ricœur met en lumière trois degrés de cette relativité de l'inconscient : relativité objective aux règles du déchiffrement, relativité intersubjective et relativité subjective au langage transférentiel. En résumant enfin cette dualité « la réalité de l'inconscient ou du ça et l'idéalité du sens », Ricœur écrit : « Réalité du ça, en tant que le ça donne à penser à l'exégète. Idéalité du sens, en tant que le sens n'est tel qu'au terme de l'analyse, élaboré dans l'expérience analytique et par le langage transférentiel ». ¹⁴²

I.2.4 La reprise réflexive de l'économie freudienne : le freudisme comme archéologie du sujet

L'interprétation philosophique de la psychanalyse freudienne ne se contente pas de reprendre réflexivement la topique freudienne, mais elle prête une attention particulière au point de vue économique de cette psychanalyse. Ce faisant, Ricœur veut que son interprétation de Freud ne se borne pas à parler en termes négatifs de l'inadéquation de la conscience, mais qu'elle parle également et surtout « en termes positifs de la position du désir par quoi je suis posé, je me trouve déjà posé ». ¹⁴³ C'est dans ce point de vue économique que se trouve précisément le discours qui convient, selon Ricœur, à une archéologie du sujet. Ricœur voit dans le point de vue économique de la

¹⁴² *Ibid.*, p. 460.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 461.

psychanalyse freudienne « une révélation de l'archaïque » dans la mesure où elle est hantée par le thème de l'antérieur. Toute l'œuvre théorique de Freud pourrait, selon Ricœur, être reprise du point de vue de ses implications temporelles. Le rêve sert à montrer d'une manière exemplaire le caractère régressif du travail de l'appareil psychologique. Le rêve, d'après Freud, représente trois sortes de régression, conjointes et impliquées : « c'est un retour au matériel brut de l'image ; c'est un retour à l'enfance ; c'est un retour topique vers l'extrémité perceptive de l'appareil psychique au lieu d'une progression vers l'extrémité motrice ». ¹⁴⁴ Par l'analyse du rêve, Freud a aspiré ainsi à parvenir à connaître « l'héritage *archaïque* de l'homme ».

Ricœur distingue deux sortes d'archéologie dans l'œuvre de Freud. D'un côté, dans les Essais de *Métapsychologie*, se trouve une archéologie restreinte de la pulsion et du narcissisme, déduite directement du rêve et de la névrose ; de l'autre côté, une archéologie généralisée qui se trouve dans la théorie psychanalytique de la culture. ¹⁴⁵ En expliquant l'archéologie restreinte dans le freudisme, Ricœur pourvoit le caractère « hors le temps » de l'inconscient et sa connexion avec la temporalisation de la conscience. Ricœur montre

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 462.

¹⁴⁵ Cette distinction se faisait par Ricœur d'abord dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, ultérieurement, Ricœur fait une nuance à cette distinction en divisant l'archéologie qui se manifeste dans la théorie de la culture en deux parties. Ainsi, les trois sortes ou plutôt les trois niveaux de l'archéologie dans la psychanalyse freudienne deviennent « archéologie restreinte de la pulsion et du narcissisme ; archéologie généralisée du Surmoi et des idoles ; archéologie hyperbolique de la guerre des géants, Erôs et Thanatos » Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 173.

que cette intemporalité de l'inconscient « ou ultérieurement du Ça » ne signifie d'abord dans la psychanalyse freudienne qu'une simple antériorité temporelle.¹⁴⁶ Cet inconscient est inconnaissable directement et seule une étude analytique du rêve et de la formation du symptôme névrotique nous permet d'explorer relativement cette partie obscure et impénétrable de notre personnalité. L'obscurité de cette partie, qui constitue l'héritage *archaïque* de l'homme et l'impossibilité de la connaître directement, s'explique par le fait que « le refoulement est le régime ordinaire d'un psychisme condamné au retard et toujours en proie à l'infantile, à l'indestructible ».¹⁴⁷ C'est encore et surtout dans la théorie du narcissisme que Ricœur trouve « la pointe la plus avancée de cette archéologie prise au niveau pulsionnel ».¹⁴⁸ Ainsi, le narcissisme qui est l'équivalent freudien de ce que Ricœur appelle le faux cogito, a une signification temporelle dans la mesure où il est, selon les mots de Freud lui-même, « le réservoir de la libido », c'est-à-dire il constitue « la forme originelle du désir à quoi on revient toujours ».¹⁴⁹

Le deuxième niveau de l'archéologie s'explique d'abord par le nom que Ricœur lui-même a lui donné, à savoir archéologie *généralisée*. Nous avons déjà montré le caractère paradigmatique du rêve et de son interprétation pour la théorie freudienne de la culture.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Ricœur s'appuie à ce propos sur une citation de Freud qui y compare l'inconscient à une population primitive psychique en considérant que quelque chose de semblable à l'instinct des animaux constitue le noyau de l'inconscient.

¹⁴⁷ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 466.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 467.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Cf. ci-dessus, pp. 76-77.

L'archéologie généralisée est ainsi une extension analogique de l'interprétation du rêve et de la névrose qui constitue l'archéologie restreinte. L'interprétation freudienne de la culture appelée par Ricœur « un archaïsme de culture » est une prolongation de l'interprétation freudienne du rêve, appelée par Ricœur un archaïsme onirique dans la mesure où c'est l'analogie entre les idéaux et les illusions d'un côté et le rêve et les symptômes névrotiques de l'autre, qui montre comment et pourquoi la théorie freudienne de la culture est une archéologie. En expliquant ce caractère archéologique de l'interprétation freudienne de la culture, Ricœur écrit :

Le génie du freudisme est d'avoir démasqué la stratégie du principe de plaisir, forme archaïque de l'humain, sous ses rationalisations, ses idéalizations, ses sublimations. C'est ici la fonction de l'analyse de réduire l'apparente nouveauté à la résurgence de l'ancien : satisfaction substituée, restauration de l'objet archaïque perdu, rejets du fantasme initial, autant de noms pour désigner cette restauration de l'ancien sous les traits du nouveau.¹⁵¹

Le caractère archéologique de l'interprétation psychanalytique de la culture « l'archéologie généralisée » atteint son point culminant dans la critique freudienne de la religion. C'est là que l'herméneutique réductrice trouve une des expressions la plus forte et qui prend souvent la forme de « ce n'est que ... ». L'interprétation freudienne de la religion est ainsi une interprétation réductrice et cela se manifeste dans la forte formule suivante « la religion, écrit Freud, est l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité ».¹⁵² Ricœur met en lumière que

¹⁵¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 468.

¹⁵² *Ibid.* Ce qui est original et peut-être frappant positivement dans le traitement ricœurien de l'interprétation freudienne de la religion, considérée réductrice, que Ricœur tente d'engager pleinement cette interprétation et y demeurer en montrant sa plausibilité relative avant de l'opposer ou plutôt de l'intégrer avec des autres

le trait archéologique de l'interprétation freudienne de la culture s'est renforcé au fur et à mesure dans les œuvres freudiennes et il culmine dans ces dernières œuvres : *Avenir d'une illusion, Malaise dans la civilisation, Moïse et le monothéisme*. Ce renforcement de la tendance régressive et du caractère archaïque de l'interprétation freudienne de la culture se manifeste d'une manière forte dans la seconde topique : « Moi, Ça, Surmoi ».

À partir de cette topique, le trait archaïque ne caractérise pas seulement le Ça qui équivaut relativement à l'inconscient, mais il est également un trait essentiel du Surmoi. Ricœur accentue le caractère archaïque de Surmoi, en soulignant que la conception de Surmoi ne se réduit pas à un thème archaïque.¹⁵³ Le trait archaïque de Surmoi tient au fait qu'il est, aux yeux de Freud, un « précipité » d'objet perdu et qu'il constitue avec le Ça ce que Freud appelle le monde intérieur qui s'oppose au monde extérieur représenté par le Moi. En outre, les traits archaïques du monde éthique se renforcent par le recours freudien à l'explication génétique qui, en considérant la genèse comme fondement, met l'accent également sur le fait que « l'instance intérieure de la moralité dérive d'une menace extérieure intériorisée ».¹⁵⁴ Ainsi, en articulant ontogenèse et phylogenèse, Freud

interprétations concurrentes « réductrices ou créatrices » dans une herméneutique générale, dite une herméneutique « compréhensive ». Nous y reviendrons.

¹⁵³ Nous y reviendrons plus tard lorsque nous mettrons en lumière ce que Ricœur appelle la téléologie implicite dans la psychologie freudienne. Cette téléologie concerne notamment les processus qui aboutissent à la formation du Surmoi « l'identification, l'idéalisation et la sublimation ». C'est pourquoi Ricœur considère que la conception du Surmoi ne se réduit pas seulement à un thème archéologique.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 470. C'est l'explication génétique, adoptée par Freud, qui tente de mettre en évidence le trait archaïque du Surmoi. Ainsi en privilégiant cette sorte

s'efforce de montrer que c'est le complexe d'Œdipe qui est, à la fois, à la source de la névrose et à l'origine de la culture.¹⁵⁵ Le trait archaïque du Surmoi se renforce ainsi par son étroite parenté avec le Ça.

Or, ce trait se manifeste notamment dans la pulsion de mort qui est, comme l'explique Ricœur, « l'indice archaïque de toutes les pulsions et le principe du plaisir lui-même ».¹⁵⁶ Dans cette pulsion s'articulent la fonction de répétition de ce qui est archaïque et la fonction de destruction. Cette articulation s'explique par le fait que « la destruction est une des voies que le vivant adopte pour restaurer l'antérieur de la vie ».¹⁵⁷ La répétition d'une situation originelle ou d'un état des choses ancien constitue la visée de toutes pulsions. Cette répétition se manifeste fortement dans le cas de pulsion de mort qui se manifeste à son tour dans tous les processus de la vie, et qui vise la régression ou le retour de l'organique à l'inorganique. Ricœur souligne l'étroite parenté et la convenance mutuelle entre ce thème de la

d'explication, Freud écrit : « C'est en nous tournant vers les sources d'où découle le Surmoi que nous parviendrons plus aisément à connaître sa signification ». En mettant en œuvre cette explication, il écrit : « Le Surmoi de l'enfant ne se forme [...] pas à l'image des parents, mais bien à l'image du Surmoi de ceux-ci ; il s'emplît du même contenu, devient le représentant de la tradition, de tous les jugements de valeur qui subsistent ainsi à travers les générations ». Cité par Ricœur, *Ibid.*, pp. 200-201.

¹⁵⁵ Ricœur met en évidence cette articulation, dans la psychanalyse freudienne, entre le psychique d'un côté et le social ou le culturel de l'autre côté, en disant : « le complexe d'Œdipe, c'est l'inceste rêvé ; or « l'inceste est un fait antisocial auquel, pour exister, la civilisation a dû peu à peu renoncer ». Ainsi le refoulement, qui appartient à l'histoire du désir de chacun, coïncide avec l'une des plus formidables institutions culturelles, la prohibition de l'inceste. (...) Ainsi, refoulement et culture, institution intrapsychique et institution sociale coïncident en ce point exemplaire ». *Ibid.*, p. 203.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 472.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 473.

répétition et toutes les autres formes de l'archaïsme : le rêve répète nos désirs indestructibles les plus vieux ; tous les retours, sublimes ou non, au narcissisme expriment une répétition dans la mesure où le narcissisme est « la forme originelle du désir à quoi on revient toujours ».

En posant la question du sens ultime du point de vue économique, Ricœur considère l'archéologie freudienne comme une « philosophie implicite du désir indestructible, immortel, intemporel ... ». ¹⁵⁸ C'est dans la position de ce désir que réside la possibilité de passer de la force au langage, mais aussi, l'impossibilité de reprendre entièrement la force dans le langage. Afin de clarifier cette dualité « possibilité et impossibilité », Ricœur accentue la distinction entre la « présentation représentative » et la « présentation affective ». Cette distinction sert à montrer l'irréductibilité de la présentation à la représentation car dans le cas de présentation affective, la présentation de l'envie, en tant que telle, ne passe pas par la représentation. Cette irréductibilité s'explique par le fait que bien que l'inconscient soit poussé vers le langage, il n'est pas pour autant foncièrement langage. Ainsi, ce qui peut être symbolisable, représenté, renvoie au désir qui, en tant que tel, ne peut pas être symbolisé ou représenté. Ainsi la reprise réflexive de la position de désir et de sa présentation affective selon le point de vue économique freudien consiste à montrer que « [...] si le désir est l'innommable, il est originellement tourné vers le langage ; il veut être dit ; il est en puissance de parole ; que le désir à la fois le non-dit et le

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 474.

vouloir-dire, l'innommable et la puissance de parler, voilà ce qui en fait le concept limite à la frontière de l'organique et du psychique ».¹⁵⁹

Cette antériorité du désir et de pulsion qui les met à l'origine du langage et de la représentation, constitue une des problématiques communes dans l'histoire de la philosophie.¹⁶⁰ Bien que la relation problématique entre la représentation et la pulsion constitue un thème déjà traité dans l'histoire de la philosophie, cette problématique garde, d'après Ricœur, une indéniable originalité dans la métapsychologie freudienne. Cette originalité se trouve dans le rôle joué par la barre entre les systèmes. C'est de cette barre, comme nous l'avons vu, que provient l'impossibilité de la saisie réflexive directe du lien entre l'effort et l'idée, entre l'appétit et la perception. S'appuyant sur Leibniz, Ricœur conclut sa reprise réflexive du discours freudien en montrant que comme la représentation est soumise aux lois de la double expressivité « d'une part et selon la loi de l'intentionnalité, la représentation est une expression de quelque chose, d'autre part elle

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 478.

¹⁶⁰ En traçant les différentes formes de cette problématique dans l'histoire de la philosophie, Ricœur mentionne à ce propos : Nietzsche qui tente d'enraciner les valeurs dans la volonté ; Schopenhauer qui conçoit *Le monde comme volonté et représentation* ; Spinoza qui coordonne dans *L'éthique* la problématique de l'idée à celle de l'effort ; et notamment Leibniz qui articule la perception et l'effort dans sa définition générale de l'âme. Ricœur explique cette articulation dans la philosophie leibnizienne, en écrivant : « [...] par la perception, tout effort devient représentatif d'une multiplicité dans une unité ; par l'effort, toute perception tend vers plus de distinction. Leibniz fait ainsi apparaître une double loi de la représentation : la représentation est prétention à la vérité en ce qu'elle représente quelque chose ; mais elle est aussi expression de la vie, expression de l'effort ou de l'appétit ; c'est l'intervention de la seconde fonction avec la première qui pose le problème de l'illusion ; mais déjà la distorsion (*Entstllung*) qui a servi de titre aux divers mécanismes du travail du rêve (déplacement, condensation, figuration) s'inscrit à l'intérieur de cette grande fonction de l'expressivité ». *Ibid.*, p. 477.

est toujours expression de la vie d'un effort, d'un désir », elle est susceptible de deux sortes complémentaires d'investigation : d'un côté, elle a besoin d'une gnoséologie ou d'une critériologie qui se penche à étudier sa prétention à la vérité en tant qu'elle représente quelque chose ; d'un autre côté, elle peut et elle doit obéir à une exégèse du désir qui s'y cache.

Cette interférence entre ces deux fonctions de l'expression montre l'enracinement du connaître dans l'existence, entendue toujours par Ricœur comme désir et comme effort. Ainsi, en reprenant et ratifiant les conclusions de *la philosophie de la volonté* où il affirme le caractère humain de notre liberté, c'est-à-dire qu'elle est toujours « une liberté motivée, incarnée, contingente et non absolue »¹⁶¹, Ricœur nous rappelle à nouveau le déplacement méthodologique de sa philosophie d'une simple phénoménologie eidétique, pratiquée dans *Le volontaire et l'involontaire*, à une phénoménologie herméneutique dominante depuis *La symbolique du mal*. En préconisant ce déplacement et la nécessité de sa phénoménologie herméneutique et réflexive, Ricœur écrit :

Une méthode herméneutique, couplée avec la réflexion, va beaucoup plus loin qu'une méthode eidétique comme celle que je pratiquais alors : la dépendance du Cogito à la position du désir n'est pas directement saisie sur l'expérience immédiate, mais interprétée par une autre conscience, sur les signes en apparence insensés offerts à l'interlocution ; ce n'est aucunement une dépendance ressentie, c'est une dépendance déchiffrée, interprétée à travers les rêves, les fantasmes, les mythes, qui constituent en quelque sorte le discours indirect de cette ténèbre muette. L'enracinement de la réflexion dans la vie n'est lui-même compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité herméneutique.¹⁶²

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 480.

¹⁶² *Ibid.*

Après cette reprise réflexive du freudisme, Ricœur affirme que comprendre le freudisme et le relier à la philosophie, la philosophie réflexive en l'occurrence, ne peut pas se contenter de le considérer seulement comme archéologie. Autrement dit, le concept de l'archéologie ne peut pas être le seul concept intermédiaire entre les deux disciplines car il évoque nécessairement un concept complémentaire à savoir celui de la téléologie. Ainsi Ricœur s'efforce d'articuler le freudisme, considéré comme archéologie du sujet, avec une téléologie du sujet, en mettant l'accent sur le fait que le sujet ne pourrait avoir un *archè* que s'il a un *télos*. Ricœur explique cette présupposition réflexive, en écrivant :

[...] seul a un *arché* un sujet qui a un *télos* : car l'appropriation d'un sens constitué en arrière de moi, suppose le mouvement d'un sujet tiré en avant de lui-même par une suite de « figures » dont chacune trouve son sens dans les suivantes.¹⁶³

Il ne s'agit pas pour Ricœur de nier le caractère analytique inhérent à la psychanalyse, ou de proposer de compléter celle-ci par une psycho-synthèse. En effet, Ricœur reconnaît que le concept de téléologie « comme celui de l'archéologie » n'appartient pas à la psychanalyse freudienne et qu'ils ne sont pas formés ou élaborés par elle. Mais, en reconnaissant que ces deux concepts ressortissent à la philosophie réflexive, Ricœur considère que se comprendre, en lisant Freud, exige de formuler la notion de l'archéologie du sujet. Cette archéologie ne peut être comprise que dans sa relation avec son contraire dialectique, avec une téléologie. Ricœur trouve dans la

¹⁶³ Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 174.

Phénoménologie de l'esprit de Hegel un exemple éclairant de cette téléologie. Nonobstant son caractère exemplaire, la phénoménologie hégélienne comme téléologie du sujet n'est pas un exemple unique ou contraignant. Ainsi, Ricœur a tenté de montrer que le *télos* « se dit de plusieurs manières », pour rappeler la célèbre thèse aristotélicienne de la plurivocité de l'être « L'être se dit de manières multiples », que Ricœur a citée à plusieurs reprises dans son œuvre philosophique.

Or, Ricœur ne se contente pas d'opposer dialectiquement l'archéologie freudienne du sujet à une téléologie hégélienne. Il s'efforce de montrer également que le freudisme, en tant qu'archéologie explicite et thématifiée, renvoie de soi et dans l'œuvre freudienne même, à une téléologie implicite et non thématifiée. Ricœur trouve le germe ou l'amorce de cette téléologie implicite dans un certain nombre de concepts freudiens. Le concept d'identification et celui de sublimation revêtent à ce propos une importance considérable. Cette importance tient au fait que ces deux concepts ne peuvent pas être compris à partir de l'idée de l'archéologie, et que Freud lui-même exprime qu'il n'en a pas trouvé d'explication qui le satisfasse.

Ainsi, tout en s'appliquant à mettre en lumière la dialectique entre le freudisme, en tant qu'archéologie, et la phénoménologie hégélienne, en tant que téléologie, Ricœur souligne la possibilité de découvrir la même dialectique au cœur même du freudisme. Cette dialectique qui se trouve à l'intérieur de freudisme n'est, selon Ricœur, qu'une image inversée de Hegel. Il ne s'agit pas pour Ricœur de prétendre que les grandes philosophies disent la même chose mais par des manières différentes. Tout au contraire, il s'agit précisément de montrer que,

malgré la profonde différence incontestable, entre la philosophie de Hegel et celle de Freud, on pourrait découvrir dans le freudisme une sorte de dialectique d'archéologie et de téléologie que Hegel construit expressément. Ricœur aborde succinctement et clairement les deux manières différentes par laquelle la dialectique entre l'archéologie et la téléologie peut être construite, en écrivant :

Freud, dirais-je, lie une archéologie thématifiée de l'inconscient à une téléologie non thématifiée du « devenir conscient », *comme* Hegel lie la téléologie explicite de l'esprit à une archéologie implicite de la vie et du désir.¹⁶⁴

Nous résumerons dans le paragraphe suivant en quoi la phénoménologie hégélienne consiste selon une téléologie du sujet. En plus, nous allons montrer comment Ricœur articule cette téléologie explicite avec une archéologie implicite.

I.2.5 L'articulation entre une téléologie explicite et une archéologie implicite dans la phénoménologie hégélienne

En mettant en lumière le fait que la philosophie hégélienne constitue une phénoménologie de l'esprit et non pas de la conscience, Ricœur considère cette phénoménologie comme une herméneutique comparable à celle du freudisme en tant que la conscience est humiliée, aussi bien dans la phénoménologie hégélienne que dans la psychologie freudienne. Cette humiliation commune se manifeste dans le décentrement de foyer du sens, opéré par les deux disciplines. Ainsi, Ricœur voit la phénoménologie hégélienne, entendue comme « une

¹⁶⁴ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, pp. 483-484.

description des figures, des catégories ou des symboles qui guident cette croissance selon l'ordre d'une synthèse progressive », ¹⁶⁵ comme une voie directe et plus profonde qu'une psychologie directe de la croissance ou du « devenir conscient ». ¹⁶⁶ Dans cette phénoménologie où la conscience n'est pas le lieu de genèse du sens, c'est l'esprit, c'est-à-dire le mouvement progressif de la dialectique de figures, qui fait de la conscience une « conscience de soi ».

Ce mouvement dialectique et progressif commence avec le dessaisissement de cette conscience. En revanche, c'est par la circularité de ce mouvement que cette « conscience de soi » peut être finalement répétée. Mais entre le début ou l'instant de dessaisissement et la fin ¹⁶⁷ ou la répétition de « la conscience de soi » se situe un procès complet de la médiation. Ce procès constitue l'essentiel de la phénoménologie hégélienne en tant que dialectique téléologique à savoir la suite ou le parcours progressif des figures : le maître et l'esclave, l'exil stoïcien de la pensée, l'indifférence sceptique, la conscience malheureuse, etc. Selon ce mouvement progressif,

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 484.

¹⁶⁶ Ricœur s'oppose à ce propos aux diverses écoles néo-freudiennes qui visent à rendre compte de ce « devenir conscient », c'est-à-dire du passage de l'enfance à la vie de l'adulte. En se méfiant de cette nouvelle tendance correctrice dans la psychologie et en la qualifiant comme une approche d'éclectisme, Ricœur préfère chercher d'abord le sens de la croissance psychologique à partir d'une approche dialectique qui reconnaît l'opposition entre la psychanalyse en tant qu'archéologie et la phénoménologie hégélienne en tant que téléologie.

¹⁶⁷ Ricœur souligne à ce propos qu'il faut bien dissocier téléologie et finalité. En expliquant cette distinction dans la phénoménologie hégélienne, Ricœur écrit : « Téléologie n'est pas finalité : les figures, dans la dialectique téléologie, ne sont pas des causes finales, mais des significations tirant leur sens du mouvement de totalisation qui les entraîne et les fait dépasser en avant d'elles ». Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 175.

l'homme devient adulte, conscient, en passant progressivement à travers toutes les régions ou les sphères de sens « qu'une conscience doit rencontrer et s'approprier, pour se réfléchir elle-même comme un soi, un soi humain, adulte, conscient ». ¹⁶⁸ Ce processus n'a rien à voir ni avec l'introspection ni avec le narcissisme, puisque « le foyer du Soi ce n'est pas l'Ego psychologique, mais ce que Hegel appelle l'esprit, c'est-à-dire la dialectique des figures elles-mêmes ». ¹⁶⁹

En reprenant ou dégageant cette métapsychologie issue de Hegel, il ne s'agit pas du tout pour Ricœur de restaurer la phénoménologie hégélienne elle-même. Par cette reprise, il s'agit plutôt de confronter cette métapsychologie avec celle de Freud afin de les comprendre l'une à partir de l'autre. Autrement dit, ce qui est en jeu c'est de comprendre d'une part la téléologie implicite de la psychologie freudienne qui constitue une archéologie explicite en s'appuyant sur la dialectique téléologique de la phénoménologie hégélienne de l'esprit. D'autre part, Il s'agit de comprendre l'archéologie implicite de la phénoménologie hégélienne qui est une téléologie explicite, à partir de l'archéologie explicite de la psychanalyse freudienne. En mettant en lumière dans quelle mesure la phénoménologie hégélienne constitue une dialectique synthétique, progressive et donc téléologique, Ricœur met en évidence deux thèmes fondamentaux qui caractérisent une phénoménologie de l'esprit. Le premier thème concerne la forme ou l'allure de cette phénoménologie ; le deuxième est lié plutôt à son

¹⁶⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 485.

¹⁶⁹ *Ibid.*

contenu.¹⁷⁰ Afin d'expliquer le premier trait de cette phénoménologie, Ricœur écrit :

Dans la phénoménologie hégélienne, chaque figure reçoit son sens de celle qui suit ; [...] La vérité d'un moment réside dans le moment suivant ; le sens procède toujours de la fin vers le commencement.¹⁷¹

Quant au deuxième trait de base concernant le contenu de la phénoménologie de l'esprit, Ricœur se penche sur la question du soi puisque c'est la production de ce soi « le soi de la conscience de soi » qui est essentiellement en jeu dans cette phénoménologie. Ricœur rapproche la constitution hégélienne du soi et l'identification freudienne. Ricœur explique en quoi consiste cette ressemblance, en écrivant :

[...] c'est déjà dans le désir — *Begierde* — que le soi se préfigure, et si j'ose dire, se tire à soi. Sur ce point Hegel et Freud se rencontrent : c'est dans le mouvement du désir que naît une culture. Et on peut pousser assez loin les identités : chez l'un et l'autre, l'abandon de l'objet, la mort de l'objet, jouent un rôle essentiel dans cette éducation du désir.¹⁷²

Nonobstant cette affinité et ressemblance entre la phénoménologie hégélienne du désir et la psychanalyse freudienne, Ricœur souligne que le trait téléologique immanent à la phénoménologie hégélienne s'oppose fortement au trait archéologique caractérisant de la psychologie freudienne. Il prête une attention particulière à la nécessité d'engager provisoirement cette opposition radicale, avant de tenter de montrer que la psychologie freudienne, en tant qu'une archéologie explicite, contient une téléologie implicite, et

¹⁷⁰ Ricœur est conscient qu'on ne peut pas séparer, dans la phénoménologie de l'esprit, entre la forme de la dialectique et son contenu dans la mesure où « la dialectique est la production par soi-même du contenu ». *Ibid.*, p. 487.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 486.

¹⁷² *Ibid.*, p. 487.

que la phénoménologie hégélienne, en tant qu'une téléologie explicite, comporte une archéologie implicite. Autrement dit, il est nécessaire de mettre d'abord en lumière la forte opposition entre l'archéologie freudienne et la téléologie hégélienne, avant de montrer que la question de Freud est dans celle de Hegel, et que la question de Hegel se trouve également dans celle de Freud. En effet, la nécessité de prêter l'attention à l'opposition radicale entre les deux disciplines de pensée, avant de montrer que chacune d'elles implique l'autre, découle du fait que seulement en l'opposant à une téléologie extérieure, le caractère archéologique de la psychanalyse freudienne se manifeste clairement et pleinement, et visa versa. Ainsi, avant qu'il ne montre que l'archéologie freudienne possède sa téléologie propre et que la téléologie hégélienne comprend son archéologie, Ricœur considère qu'il est instructif et légitime de formuler l'opposition entre la pensée hégélienne et celle de Freud en tant qu'elles constituent ensemble une antithétique de la pensée au sens kantien du mot. En résumant l'opposition entre la téléologie hégélienne et l'archéologie freudienne Ricœur écrit :

Dans le contraste de Hegel, on découvre chez Freud une étrange et profonde philosophie du destin qui est comme l'envers invincible de toute phénoménologie de l'esprit, animé par le futur absolu du discours total. [...] l'esprit, c'est ce qui a son sens dans des figures ultérieures, c'est le mouvement qui anéantit toujours son point de départ et n'est assuré qu'à la fin ; l'inconscient signifie foncièrement que l'intelligibilité procède toujours des figures antérieures, [...] l'esprit est histoire, l'inconscient est destin, — destin arrière de l'enfance, destin arrière des symboliques déjà là et indéfiniment réitérées ... ¹⁷³

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 490-491.

Comment faire avec cette antithétique ? Si l'antithétique pourrait désigner « une opposition non médiatisée », ¹⁷⁴ alors, est-ce qu'il y a une médiation possible ou envisageable entre ces deux disciplines, bien que chacune d'elles constitue un contraste vis-à-vis de l'autre ? En effet, Ricœur affirme constamment que le philosophe, en tant que philosophe, ne peut et ne doit pas négliger la situation de conflit où s'opposent radicalement des tendances, des disciplines, des pensées, des idées, des interprétations, des herméneutiques, etc. Dans une telle situation de conflit, la tâche du philosophe, selon Ricœur, consiste précisément à essayer d'explorer une possibilité de concilier les opposants ou de faire une sorte de médiation entre eux. Cela fait partie du travail philosophique en général, et du travail herméneutique en particulier. Nous reviendrons sur ce point qui constitue l'une des visées essentielles de l'herméneutique générale, envisagée par Ricœur dans les années soixante.

La médiation que Ricœur tente de faire entre l'archéologie freudienne et la téléologie hégélienne consiste d'abord à montrer que chacune de ces deux disciplines contient en soi l'autre comme son autre propre et non pas seulement comme contrepartie extérieure ou étrangère. Alors, comment peut-on envisager que la phénoménologie hégélienne, en tant que téléologie explicite, renvoie en soi à une archéologie implicite ? En répondant à cette question, Ricœur écrit :

Retrouver la question de Freud dans Hegel, c'est retrouver la position du désir au cœur même du procès « spirituel » du doublement de la

¹⁷⁴ En expliquant le sens kantien de ce terme, Ricœur écrit : « Je prends antithétique au sens que lui donne Kant dans l'examen des antinomies : à savoir une opposition non médiatisée, soit qu'elle ne puisse l'être, soit qu'elle ne l'ait pas encore été ». *Ibid.*, p. 490.

conscience, et la satisfaction du désir dans la reconnaissance des consciences de soi.¹⁷⁵

Ainsi, en analysant le passage de la vie et du désir à la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Ricœur met en évidence le fait que malgré le caractère téléologique inhérent à ce passage dans la phénoménologie hégélienne, on peut trouver dans le filigrane de la dialectique hégélienne ce que Ricœur appelle « le caractère indépassable de la vie et du désir ».¹⁷⁶

Ce faisant, Ricœur ne vise aucunement à mettre en cause ou à contester le caractère téléologique et progressif immanent à la dialectique hégélienne de la conscience de soi. Il s'agit plutôt, pour notre philosophe, de souligner que, en dépit du caractère téléologique du dépassement qu'opère la conscience de soi de la vie et du désir à la conscience de soi, « la vie et le désir sont à jamais indépassables, comme position initiale, affirmation originaire, expansion immédiate ».¹⁷⁷ Ainsi, dans la dialectique hégélienne de la conscience de soi, la vie et le désir se manifestent, à la foi, dépassés et indépassables, téléologiques et archéologiques. Ils sont dépassés dans la mesure où il y a une progression dialectique, téléologique de l'esprit vers la conscience de soi. En revanche, ils sont indépassables dans la mesure où ils restent comme origine archaïque présente en arrière de la conscience de soi. C'est pourquoi Ricœur appelle le désir « le dépassé indépassable ».

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 491.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

Ricœur trace cette position indépassable de la vie et du désir dans plusieurs niveaux de la dialectique hégélienne de la conscience de soi. Il la retrouve notamment dans la dialectique hégélienne de la reconnaissance et dans tous les autres niveaux de la dialectique du doublement de la conscience de soi. Ainsi, en ce qui concerne la manifestation du caractère indépassable de la vie et du désir dans la dialectique de la reconnaissance, Ricœur met d'abord l'accent sur le fait que cette dialectique, qui suit celle du désir, « ne lui est pas *extérieure* mais en quelque sorte le déploiement et l'explicitation ».¹⁷⁸ Ce qui articule les deux moments dialectiques, c'est précisément le concept de satisfaction qui joue un rôle comparable à celui que joue le principe du plaisir dans la psychanalyse freudienne. Ce rôle de satisfaction est rapporté à ce que Hegel appelle le « pur moi ». En expliquant ce « pur moi », Ricœur écrit :

Le pur moi, dans le contexte hégélien, c'est en quelque sorte la conscience de soi naïve, qui croit s'atteindre immédiatement, dans la suppression de l'objet, dans la consommation immédiate de cet objet.¹⁷⁹

En comparant avec le heurt du principe du plaisir au principe de réalité dans la psychologie freudienne, Ricœur montre qu'étant donnée

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 492.

¹⁷⁹ *Ibid.* Ricœur revient, dans ce contexte, à une longue citation de la *phénoménologie de l'esprit* de Hegel qui y explique le « pur moi » ou le « moi simple », en le considérant expressément comme *désir* : « Le moi simple, dit-Hegel, est ce genre, ou l'univers simple, pour lequel les différences sont néant ; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments indépendant qui se sont formés. Ainsi la conscience est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante, elle est *désir*. Certaine de la nullité de cet Autre, elle pose *pour soi* cette nullité comme vérité propre, anéantit l'objet indépendant et se donne par-là la certitude de soi-même, comme *vraie* certitude, qui est alors venue à l'être pour elle sous une *forme objective* ».

la satisfaction du « pur moi » exige la suppression de l'objet, de l'autre, cette satisfaction ou cette suppression est impossible dans la mesure où sa réalisation est conditionnée par l'existence de cette autre, de cet objet. Hegel écrit à ce propos : « La conscience de soi ne peut donc pas supprimer l'objet par son rapport négatif à lui ; par-là elle le reproduit plutôt comme elle reproduit le désir ». ¹⁸⁰ L'essence du désir ne réside donc pas selon Hegel dans la conscience de soi mais elle réside plutôt dans cet autre, dans cet objet. Ainsi, grâce à cet autre et par sa médiation indispensable, la conscience de soi peut être satisfaite. Ricœur conclut en conséquence, que le désir, en tant qu'immédiat donné dans la vie, n'est jamais supprimé dans la dialectique hégélienne ultérieure. Ce désir ou cet immédiat donné « est, écrit Ricœur, comme la substance sans cesse niée, mais sans cesse retenue et réaffirmée ». ¹⁸¹

Quant à la position indépassable de la vie et du désir dans les autres niveaux de la dialectique du doublement de la conscience de soi, Ricœur souligne d'abord, le trait conflictuel qui caractérise la reconnaissance en tant que lutte, lutte pour avoir la reconnaissance. Cette lutte signifie que, « la grandeur terrible du désir est transportée dans la sphère de l'esprit, sous la figure de la violence ». ¹⁸² La reconnaissance n'est pas donc un concept économique dans la mesure où elle dépasse le niveau animal de la lutte qui est concentrée sur la conservation et la domination. Tout au contraire, c'est un phénomène spirituel ; ce n'est pas une « lutte pour la vie, c'est une lutte pour arracher à l'autre l'aveu, l'attestation, la preuve que je suis une

¹⁸⁰ Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 493.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 494.

conscience de soi autonome... ». ¹⁸³ Ricœur trouve dans ce contexte que la notion hégélienne de domination et celle de la servitude sont comparables aux destins de pulsions. Ainsi en montrant la relation entre la domination et la servitude d'un côté et la vie et le désir d'un autre côté, et en soulignant le caractère indépassable de la vie et du désir dans la dialectique du doublement de la conscience de soi, Ricœur écrit :

[...] la domination, parce qu'elle a traversé le risque de la mort, qu'elle reste en relation avec la vie comme jouissance et destruction de la chose, à travers le travail servile du vaincu de la lutte ; la servitude, parce qu'elle a préféré la vie immédiate à la conscience de soi et a échangé la peur de la mort contre la sécurité de l'existence servile ; jusqu'à ce que le travail, instituant un nouveau mode d'affrontement avec les choses et la nature, donne à nouveau l'avantage à l'esclave sur le maître. Ainsi c'est encore et toujours la vie, le désir, qui procurent la positivité, la puissance positionnelle, dirait-je plus énergiquement, sans quoi il n'y aurait ni maître ni esclave [...]. ¹⁸⁴

C'est cette position indépassable de la vie et du désir, qui montre l'archéologie implicite dans la dialectique téléologique de la phénoménologie hégélienne. Autrement dit, malgré le caractère téléologique, progressif de la phénoménologie hégélienne, l'*archè* de soi reste toujours, d'une manière ou d'une autre, présent. Ce désir ou cet *archè* ne peut aucunement être présent sous la forme d'un « désir pur », ou, pour utiliser les mots de Hegel, d'un « pur moi », d'un « moi simple ». Bien que ce désir soit toujours médiatisé par un objet, par un autre que lui-même, il ne peut jamais être supprimé, annulé ou anéanti. En montrant cette dimension archéologique dans la téléologie hégélienne, Ricœur met en lumière le fait que la dialectique entre

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

archéologie et téléologie ne se borne pas à être une opposition extérieure entre deux disciplines divergentes et tout à fait différentes, la phénoménologie hégélienne et la psychanalyse freudienne en l'occurrence. Cette opposition dialectique pourrait se trouver également au cœur de la même discipline, la phénoménologie hégélienne en l'occurrence. Ainsi la psychanalyse freudienne, en tant qu'archéologie, n'est plus seulement un contraire extérieur de la téléologie hégélienne car cette téléologie même renvoie de soi à une archéologie propre et intérieure.

Après avoir montré que la question de Freud se trouve, au moins implicitement, dans la téléologie hégélienne, Ricœur s'occupe de montrer que la question de Hegel est également dans Freud. Alors la question qui se pose est : comment peut-on chercher une sorte de téléologie dans la psychanalyse freudienne malgré le fait que cette psychanalyse est une discipline analytique et non jamais une discipline synthétique ? En d'autres termes, n'est-il pas contradictoire d'accepter avec Freud que la psychanalyse est une analyse et qu'il n'y a pas lieu de la compléter par une synthèse,¹⁸⁵ en cherchant en même temps à

¹⁸⁵ Ricœur déclare à plusieurs reprises qu'il s'accorde avec Freud à propos de la nature analytique de la psychanalyse et que montrant la téléologie implicite de cette psychanalyse, ne vaut aucunement la compléter par une soi-disant psycho-synthèse. Il écrit à ce propos : « Le lecteur avisé ne manquera pas de nous arrêter au seuil de ce chapitre et de nous objecter que nous sortons entièrement d'une problématique psychanalytique. Freud a expressément déclaré que la discipline qu'il fondait était une « analyse », c'est-à-dire à la fois une décomposition en éléments et une remontée aux origines, et aucunement une synthèse, et qu'il était exclu de compléter la psycho-analyse par une psycho-synthèse ». *Ibid.*, 482. Ou encore : « D'abord, il est bien vrai que la psychanalyse est une analyse : c'est-à-dire, selon l'expression rigoureuse de Freud, une décomposition régressive ; il n'y a pas, selon lui, de psycho-synthèse ; du moins la psychanalyse comme telle n'a pas à proposer de synthèse. C'est pourquoi l'idée d'une téléologie du sujet n'est

trouver, *dans* cette psychanalyse, une téléologie implicite à laquelle renvoie de soi son archéologie explicite ? Est-ce qu'on pourrait trouver une dimension téléologique implicite dans la psychanalyse freudienne sans l'identifier en même temps à une psycho-synthèse prétendue ? S'il y a vraiment une téléologie implicite dans la psychanalyse freudienne, est-ce qu'elle pourrait être articulée avec son archéologie explicite ? Et comment le faire ?

I.2.6 La téléologie implicite du freudisme

Ricœur reconnaît que montrer une téléologie implicite dans la psychanalyse freudienne ne pourrait pas être produit sans l'appui sur une téléologie explicite comme celle de Hegel par exemple. En outre, il prend en considération le fait que la notion de la téléologie, comme celle de l'archéologie, n'est pas une notion freudienne. Alors, il se pose cette question : pourquoi Ricœur veut-il reformuler la psychanalyse freudienne en termes qui lui sont étranges, c'est-à-dire qui, comme il le signale lui-même, ne lui appartiennent pas ? En effet, en recourant à la philosophie réflexive à laquelle ces termes ressortissent, Ricœur applique un point, essentiel et inhérent à sa méthode herméneutique. Selon ce point se comprendre et comprendre les œuvres ou les monuments culturels coïncident.¹⁸⁶

pas une idée freudienne, c'est une notion philosophique que le lecteur de Freud forme à ses risques et périls ». Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 174.

¹⁸⁶ Dans l'Avant-propos de son livre sur Freud, Ricœur, tout en précisant son projet et les limites de son investigation, met l'accent sur le fait qu'il y traite l'œuvre freudienne « comme un monument de notre culture, comme un texte dans lequel celle-ci s'exprime et se comprend ». Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud, op. cit.*, p. 7. Ricœur reconnaît que son livre ne rend pas compte ni de

Par ce recours au couple archéologie/téléologie Ricœur vise à une meilleure compréhension, à la fois, de lui-même et de l'œuvre freudienne. Ainsi, dans son œuvre sur Freud, la méthode et sa problématique à la fois dans l'herméneutique et dans les sciences humaines, la psychanalyse freudienne en l'occurrence, ne sont pas seulement un objet à y étudier à y explorer, une dimension à y montrer ; elle est, en plus, une méthode à appliquer, à mettre en œuvre. Si l'utilisation du terme « archéologie » était justifiée partiellement par la structure régressive qui caractérise la psychanalyse, Ricœur affirme que la psychanalyse freudienne

l'expérience analytique ni des écoles psychanalytiques postfreudiennes. Johann Michel signale, à juste titre, que « Les plus grands détracteurs de son travail sur Freud ont souvent occulté cette restriction qu'il apporte lui-même à son projet ». Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, op. cit., p. 137. En revanche, Ricœur prête, de plus en plus, dans ses articles ultérieurs sur la psychanalyse freudienne « regroupés récemment dans *Écrits et références* », une attention croissante à la pratique analytique ou plutôt à ce qu'il appelle « l'expérience analytique ». Ainsi, dans ces articles, Ricœur exprime son insatisfaction théorique croissante à l'égard de la doctrine métapsychologique de Freud. En expliquant cette insatisfaction, Ricœur écrit : « [...] je suis de plus en plus convaincu que la théorie freudienne est discordante par rapport à sa propre découverte et qu'il y a plus dans la découverte freudienne que dans le discours théorique qu'il [Freud] tient ». Paul Ricœur, « Le récit : Sa place en psychanalyse », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 279. Cf. aussi Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p. 112. Dans ce déplacement de l'accent qui est mis désormais sur la pratique analytique et non plus sur la doctrine théorique elle-même, Ricœur s'occupe en particulier, de l'élément narratif dans la pratique analytique et il tente de l'introduire dans ce qu'il appelle la critériologie du fait analytique. Paul Ricœur, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », « Psychanalyse et herméneutique », « Le récit : sa place en psychanalyse », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., Nous y reviendrons.

ne saurait pas *comprise*, dans sa structure « régressive » la plus propre, que dans le contraste d'une téléologie de la conscience qui ne lui reste pas extérieure, mais à laquelle elle renvoie de soi-même.¹⁸⁷

Bien que la notion de la téléologie du sujet ne soit pas une notion freudienne, elle ne manque pas pourtant d'équivalent ou d'appui dans le freudisme. Ricœur essaie de montrer l'équivalent ou l'amorce de la téléologie implicite du freudisme à partir de trois sortes d'indices. Le premier indice concerne certains concepts opératoires dans la théorie freudienne. Ces concepts sont utilisés par Freud sans qu'il les thématise. Thématiser ces concepts exige, d'après Ricœur, d'évoquer ou de faire appel à une autre conceptualité que la topique et l'économie freudienne. Le deuxième indice c'est le concept de l'identification. Ricœur considère que bien que ce concept soit bien élaboré dans la métapsychologie freudienne, il reste un concept discordant par rapport à cette métapsychologie. Le troisième indice concerne la question de la sublimation. C'est par la convergence de ces trois indices que la téléologie implicite du freudisme peut être cernée.

1.2.6.1 Les concepts opératoires

Quant aux concepts opératoires, Ricœur mentionne que la psychanalyse, comme toute doctrine, comporte des concepts d'usage qui ne sont pas thématisés ou réfléchis dans sa propre théorie. Il s'occupe du caractère duel, interlocutif, intersubjectif de la situation ou de la relation analytique. Entre cette relation analytique et la dialectique hégélienne de la conscience doublée il y a une ressemblance et homologie. « La relation analytique, dit Ricœur, tout

¹⁸⁷ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 495.

entière peut être réinterprétée comme la dialectique de la conscience, s'élevant de la vie à la conscience de soi, de la satisfaction du désir à la reconnaissance de l'autre conscience ». ¹⁸⁸ Cette homologie ne se borne pas au fait que la prise de conscience, aussi bien dans la psychanalyse freudienne que dans la phénoménologie hégélienne, passe nécessairement par la conscience de l'autre, par l'autre conscience. Dans la psychanalyse cet autre est l'analyste. Qui plus est, cette prise de conscience comporte dans la situation analytique une sorte de lutte comparable à la lutte pour la reconnaissance dans la dialectique hégélienne. Cette comparabilité s'explique par le fait qu'il y a une inégalité qui caractérise essentiellement la relation entre le patient « dans la psychanalyse » et l'esclave « dans la dialectique hégélienne de la reconnaissance » d'une part, et l'autre « l'analyste dans la psychanalyse et le maître « dans la dialectique hégélienne » d'autre part. En expliquant la ressemblance entre la position analytique intersubjective et la dialectique hégélienne de la reconnaissance, Ricœur écrit :

[...] le patient, tel l'esclave de la dialectique hégélienne, voit tour à tour l'autre conscience comme l'essentiel et comme l'inessentiel ; lui aussi a d'abord sa vérité dans l'autre, avant de devenir le maître par un « travail » comparable au travail de l'esclave, le travail même de l'analyse. Un des signes que l'analyse est terminée, c'est précisément la conquête de l'égalité des deux consciences lorsque la vérité, dans l'analyste, est devenue vérité de la conscience malade. Alors la malade n'est plus aliéné, n'est plus un autre : il est devenu un soi, il est devenu soi-même. ¹⁸⁹

Qui plus est, l'intersubjectivité qui caractérise la situation analytique, se manifeste notamment dans le « transfert » qui joue un

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 496.

¹⁸⁹ *Ibid.*

rôle considérable dans la relation thérapeutique. Ricœur souligne que l'intersubjectivité est également un trait essentiel inhérent au désir en tant que tel. Quand on désire, on désire quelque chose. Le désir c'est un désir de Ricœur compare l'intersubjectivité du désir dans la psychanalyse freudienne avec l'échec de l'immédiateté du désir dans la dialectique hégélienne. Le complexe d'Œdipe peut être pris comme exemple clarifiant de cet échec dans la mesure où le désir de l'enfant « pour sa mère » passe d'abord par la mère avant qu'il passe plus tard par le père. Ainsi en distinguant entre la faim dont l'objet est dans une chose et l'amour dont l'objet est dans un autre désir, Ricœur affirme : « toutes les péripéties de la libido sont des péripéties du doublement de la conscience de soi ».¹⁹⁰ En outre, de même que la relation thérapeutique est une relation inégalitaire, de même la situation de tous doublements de la conscience de soi est une situation inégalitaire.¹⁹¹

En continuant à lire Freud à partir de Hegel, Ricœur met en lumière l'usage constant de l'opposition et de la dichotomie dans la constitution des concepts freudiens. Cette dichotomie conceptuelle se manifeste clairement dans les trois théories de la pulsion où s'opposent pulsions sexuelles contre pulsions de moi, libido d'objet contre libido

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 497.

¹⁹¹ En analysant la relation de père et d'enfant dans la psychanalyse freudienne d'un côté, et la relation de maître et d'esclave dans la dialectique hégélienne d'un autre côté, Ricœur trouve que les deux situations sont comparables. Ainsi En clarifiant l'inégalité qui caractérise les deux relations, il écrit : « La conscience de l'enfant a d'abord sa vérité dans la figure du père, qui est son premier sublime, son suprême ; comme l'esclave, l'enfant a échangé — par un pacte aussi fictif d'ailleurs que celui qui lie l'esclave à son maître — sa sécurité contre sa dépendance. Mais c'est avec la dépendance qu'il doit faire de l'indépendance ». *Ibid.*

du moi, pulsion de vie contre pulsion de mort. Bien que cette dichotomie n'engendre pas ou ne produise pas, dans le freudisme, une synthèse ou une dialectique entre les concepts opposants, cette dichotomie constitue déjà une sorte de dialectique dans la mesure où dans la psychanalyse « ce type d'opposition est étroitement lié à la naissance de la signification ».¹⁹² Cette dialectique se manifeste clairement dans les vicissitudes ou les « destins de pulsions » qui sont formées comme paires significatives : sadisme et masochisme ; voyeurisme et exhibitionnisme. Ricœur va plus loin en soulignant que cette dichotomie conceptuelle se trouve également dans la topique freudienne elle-même, aussi bien dans la première topique que dans la seconde.

En ce qui concerne la première topique, Ricœur mentionne d'abord qu'elle est née d'une opposition simple entre le conscient et l'inconscient. En outre, cette structure dichotomique, dialectique, constitue l'essentiel de la topique en tant qu'elle est une relation dialectique de « systèmes », de pulsions. La constitution des systèmes était liée, selon Freud lui-même, à un des destins de pulsion : au refoulement. Freud présuppose un refoulement primordial qui est à la source de tous les refoulements ultérieurs. Or, Ricœur montre que ce refoulement s'oppose à un désir, à un refoulé. Ce caractère immanent de refoulement dans l'appareil psychique, s'explique par la situation conflictuelle des désirs dans la mesure où le désir est déjà et toujours dans une situation d'affrontement avec un ou des autres désirs. Ainsi, l'appareil psychique de l'homme est un appareil conflictuel,

¹⁹² *Ibid.*, p. 498.

dichotomique et dialectique dans lequel s'affrontent désir/refoulement ; un désir/un autre désir. Ainsi Ricœur affirme qu'en dépit de son caractère solipsiste, « on retrouve à l'intérieur même de la topique, en tant que relation intra-psychique, des relations qui figurent l'inter-subjectivité originelle ».¹⁹³ Cette intersubjectivité originelle procède de la structure conflictuelle du désir et du procès du doublement de la conscience.

À ce propos Ricœur prend en considération la caractéristique non dialectique de l'inconscient « dans la première topique » ou du Ça « dans la deuxième topique » dans la métapsychologie freudienne. Cette caractéristique non dialectique tient au fait que l'inconscient ou le Ça est un désir absolu, c'est-à-dire « une puissance purement affirmative, ignorant négation, temporalité, discipline du réel et visant aveuglément au plaisir ».¹⁹⁴ Or, malgré ce caractère absolu et non dialectique de l'inconscient ou du Ça, ceux-ci sont depuis toujours, en tant que désir, en une situation intersubjective. Ainsi, le désir, même le désir absolu, est essentiellement intersubjectif dans la mesure où il est toujours face à un objet, à un autre, à un autre désir. En d'autres termes, « il est dès toujours, explique Ricœur, entré dans le processus de la négativité, dans le processus de la compréhension de la soi ».¹⁹⁵

Quant à la seconde topique, le caractère conflictuel, intersubjectif et dialectique y est plus fort et patent. La seconde topique n'est pas un simple remaniement de la première topique dans la mesure où dans la première topique le conflit dialectique se manifeste dans des places

¹⁹³ *Ibid.*, p. 499.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

« intra-psychiques », la dialectique dans la seconde topique procède d'une confrontation entre la libido et la culture. Autrement dit, tandis que la confrontation dialectique, dans la première topique, prend essentiellement la forme : désir face ou contre désir, libido face ou contre elle-même ; dans la seconde topique et avec la question du Surmoi, la libido se confronte avec « une grandeur non libidinale qui se manifeste comme culture ».¹⁹⁶ Cette confrontation dialectique, dans la seconde topique, de la libido avec le non libidinal, avec la culture, est à l'origine des conflits intra-psychiques qui caractérisent la première topique. Qui plus est, la seconde topique représente une personnologie où s'opposent dialectiquement et plus directement des rôles : l'impersonnel ou le Ça, le personnel ou le Moi, le surpersonnel ou le Surmoi. Dans cette personnologie, la dépendance caractérise la relation du Moi avec le Ça, le Surmoi et le réel. Cette dépendance est comparable à la dépendance de l'esclave au maître dans la dialectique hégélienne. Par conséquent, ces relations de dépendance du Moi sont aussi comme des relations inégalitaires. Il est vrai que cette dépendance est à surmonter, mais c'est à partir et avec cette dépendance que cette l'indépendance du moi, vis-à-vis le Surmoi, le Ça et le Monde, peut être relativement visée et acquise.

1.2.6.2 La genèse du Surmoi : l'identification et l'idéalisation

Le deuxième indice, à partir duquel la téléologie implicite du freudisme peut être cernée et articulée avec son archéologie explicite, concerne le concept d'identification. C'est encore une fois, à partir de

¹⁹⁶ *Ibid.*

la genèse du Surmoi dans le freudisme que Ricœur envisage une autre manière de dévoiler une téléologie implicite non thématifiée. Ricœur considère que la genèse du Surmoi pourrait renvoyer à cette téléologie implicite à travers non seulement les concepts opératoires, mais aussi et surtout par le moyen d'un concept fondamental dans la psychanalyse freudienne à savoir le concept de l'identification. Ricœur montre qu'il y a une sorte de discordance ou d'hétérogénéité entre ce concept et les autres concepts qui constituent la métapsychologie freudienne. Afin de montrer cette discordance, Ricœur se penche sur la question de l'autorité et sa pénétration ou son inscription dans le champ pulsionnel. Étant donné que l'autorité, qui s'inscrit sous une forme d'interdiction, ne fasse pas partie de la nature propre de la libido qui vise exclusivement à la satisfaction, le champ pulsionnel subit, par cette interdiction, une blessure spécifique.¹⁹⁷ La menace de castration est une des expressions de cette blessure qui résulte de la rencontre ou de la confrontation entre le désir et son autre. Alors, il se pose une question : est-ce que le freudisme est capable d'expliquer entièrement, à partir de son point de vue économique, archéologique, cette inscription de l'autorité, de l'interdiction, dans le champ pulsionnel, dans l'histoire du désir ? En mettant en question ce problème, Ricœur écrit :

Comment dès lors s'inscrit dans le bilan économique, c'est-à-dire en coût de plaisir-déplaisir, la rencontre du désir et son autre ? La métapsychologie énonce ce problème dans les termes suivants : si toute énergie pulsionnelle

¹⁹⁷ L'inscription de l'autorité dans le champ pulsionnel se revêt une importance considérable dans la métapsychologie freudienne. Cette importance tient partiellement au fait que par cette inscription, l'homme passe de la préhistoire, individuelle ou collective, à l'histoire de l'adulte et de la civilisation.

vient du Ça, comment ce fond instinctuel va-t-il se « différencier » c'est-à-dire répartir autrement ses investissements en fonction de l'interdiction ?¹⁹⁸

La constitution de l'instance supérieure du Surmoi met en jeu trois procédés ou mécanismes : l'idéalisation, l'identification et la sublimation. C'est à partir de ces trois procédés que Ricœur veut montrer une téléologie implicite non thématifiée dans le freudisme. En ce qui concerne l'identification, Ricœur montre qu'il y a dans la métapsychologie freudienne, au moins, deux sortes d'identifications¹⁹⁹ : une identification primordiale, antérieure à tout choix d'objet « en l'occurrence l'identification qui précède le complexe d'Œdipe, en constituant une de ses origines », une identification dérivée issue du choix d'objet libidinal par régression au narcissisme « comme l'identification de l'objet perdu dans la mélancolie ». L'identification dans la psychanalyse oscille, selon Ricœur, entre un *désir d'être-comme* « c'est le cas dans l'identification qui précède le complexe d'Œdipe », et un *désir d'avoir* « c'est le cas dans l'identification de l'objet perdu dans la mélancolie ».

L'identification dans la mélancolie était traitée par Freud comme une réaction à la perte de l'objet. Cette réaction consiste à identifier le

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 500.

¹⁹⁹ Ricœur indique que, selon Freud, on peut ajouter une autre sorte d'identification « si l'on admet qu'une identification, peut se produire indépendamment de toute relation d'objet à l'égard de la personne copiée, comme dans les phénomènes de contagion psychique, bien connue sur le terrain de l'hystérie et illustrée également par tous les faits où l'imitation a lieu indépendamment de toute sympathie ; cette troisième forme rejoint « l'empathie » des psychologues ». *Ibid.*, p. 233. C'est à cause de cette diversité de significations qui caractérise le concept d'identification que l'identification, dans la théorie freudienne, « devient le nome d'un problème, plutôt que le titre d'une solution, dans la mesure où ce concept tend à recouvrir le même champ que celui de l'imitation ou de l'« empathie » (*Einfühlung*) ». *Ibid.*, p. 231.

moi avec l'objet perdu en transformant la perte de cet objet en une perte dans l'Ego. Cette introjection de l'objet perdu est une identification pathologique, une identification narcissique dans la mesure où elle se manifeste comme une régression et retour au narcissisme. Or, est-ce que la perte de l'objet se transforme toujours et fondamentalement en un processus régressif, en un retour au narcissisme ? En effet, Ricœur met l'accent sur le fait que l'économie freudienne ne pourrait saisir qu'un aspect de l'identification, celui de l'aspect régressif. Or, à l'encontre de ce point de vue économique, la perte de l'objet pourrait, selon Ricœur, amener à « une transformation éducative du désir humain qui a un rapport non pas accidentel mais fondamental et fondateur avec le processus du doublement de la conscience ».²⁰⁰ Ainsi, ce que Ricœur veut montrer c'est que l'identification n'est pas un processus qui s'ajouterait de l'extérieur mais qu'elle fait partie de la dialectique du désir lui-même.

En soulignant l'intersubjectivité immanente au désir, Ricœur prête une attention particulière à l'identification au père dans le complexe d'Œdipe. Le caractère problématique de cette identification tient au fait qu'elle « *précède* le complexe d'Œdipe autant qu'elle lui *succède* ».²⁰¹ L'identification qui précède le complexe d'Œdipe se manifeste comme un désir d'être-comme, de ressembler au père qui représente pour l'enfant, dans les premières phases de sa formation, un modèle à l'image duquel il vise à façonner son moi propre. Or, cette identification avec le père s'accompagne, presque simultanément,

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 503.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 232.

avec un mouvement de la libido vers la mère. Le complexe d'Œdipe consiste dans l'interaction de ces deux attachements.²⁰² De l'attachement sexuel à la mère se produit un sentiment de jalousie envers le père. Cette jalousie se transforme en un désir de remplacer le père, d'avoir sa place. Alors, cette identification, qui succède au complexe d'Œdipe, n'est plus un désir d'être-comme ; elle est désormais un désir d'avoir. Freud lui-même trouve d'abord qu'il est difficile de trancher la question de savoir si l'identification qui résulte du complexe d'Œdipe, est dérivée du désir d'*être-comme* ou du désir d'*avoir*.²⁰³

Comment cette identification peut-elle être reliée à une économie du désir ? Ricœur souligne, avec le point de vue économique du freudisme, que c'est seulement le désir d'avoir, et non pas le désir d'être-comme, qui est dérivé de la phase orale de l'organisation de la

²⁰² En montrant que c'est la rencontre entre ces deux sortes d'attachement, qui décide le destin de complexe d'Œdipe, Freud écrit : « Il manifeste alors deux sortes d'attachements, psychologiquement différents : pour sa mère, un investissement objectal franchement sexuel, pour son père, une identification comme à un modèle (*vorbildliche*). Ces deux attachements demeurent pendant quelque temps côte à côte, sans influencer l'un sur l'autre, sans troubler réciproquement. Mais à mesure que la vie progresse irrésistiblement vers l'unification, ils finissent par se rencontrer, et c'est de cette confluence que naît le complexe d'Œdipe normal ». Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 232.

²⁰³ En reconnaissant cette difficulté, Freud écrit : « Il est facile d'exprimer dans une formule la différence entre l'identification avec le père et le lien au père par choix objectal : dans le premier cas, le père est ce qu'on voudrait *être* ; dans le seconde, ce qu'on voudrait *avoir*. La différence est donc que dans un cas le lien attache au sujet du moi, dans l'autre à son objet. Le premier type de lien peut par conséquent précéder tout choix objectal d'ordre sexuel. Il est beaucoup de donner cette différence une représentation métapsychologique transparente. Tout ce qu'on constate, c'est que l'identification vise à façonner le moi propre à l'image de l'autre pris pour modèle ». Cité par Ricœur, *ibid.*

libido.²⁰⁴ Ainsi, Ricœur parle d'une irréductibilité du « désir d'être comme » au désir d'avoir. Cela montre la discordance du concept d'identification par rapport à l'économie freudienne. Freud explique les traits essentiels qui caractérisent l'identification, en écrivant :

1° l'identification constitue la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet ; 2° à la suite d'une transformation régressive, elle devient le substitut d'un attachement libidinal à un objet dans le moi ; 3° l'identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit l'objet de ses pulsions sexuelles.²⁰⁵

Ces traits pourraient être appliqués à l'identification qui termine le complexe d'Œdipe et non pas à l'identification qui le précède. Et en rendant compte de l'identification dans la mélancolie où le moi, en intériorisant la vengeance contre l'objet perdu, se transforme par cette identification en foyer de haine contre soi-même, la question qui se pose est la suivante : comment peut-on intégrer ou unifier ces thèmes disjoints : identification à un idéal extérieur, installation dans le moi d'un objet perdu, différenciation du narcissisme par formation d'idéal ? En tentant de mettre ensemble ces thèmes, Freud souligne que l'abandon de l'objet de désir coïncide avec une régression de la libido d'objet à la libido narcissisme. L'identification par cette régression implique, selon Freud, « l'abandon des buts purement sexuels, une déssexualisation — donc une sorte de sublimation ». ²⁰⁶ Ricœur se demande si l'identification au père dans le complexe d'Œdipe pourrait

²⁰⁴ Pendant cette phase « on s'incorporait l'objet désiré et apprécié en le mangeant, et, par là en l'annihilant en tant que tel ». *Ibid.*, p. 233.

²⁰⁵ Cité par Ricœur, *ibid.*

²⁰⁶ Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 236.

entrer dans le schéma théorique de l'identification par abandon d'investissement d'objet.

En effet, appliquer le schème théorique de l'identification par l'abandon d'investissement à l'identification au père dans le complexe d'Œdipe, affronte une grande difficulté. Cette difficulté tient au fait qu'avant l'identification issue de l'investissement d'objet, il y a, comme nous l'avons vu, une identification « directe, immédiate, plus précoce que tout investissement ».²⁰⁷ Autrement dit, il y a une identification qui précède la situation œdipienne et qui se manifeste comme désir d'être comme, tandis que dans l'identification qui accompagne ou termine le complexe d'Œdipe, se trouve une identification qui appartient également au désir d'avoir. Cette double identification « explique l'ambivalence d'amour et de haine du rapport au père. Le père est, à la fois, l'obstacle sur le chemin de la mère et le modèle à imiter ».²⁰⁸ Qui plus est, l'identification dans le complexe d'Œdipe exige, afin de correspondre au schéma théorique de l'identification par abandon d'objet, que l'identification du petit garçon soit avec la mère car c'est elle, et non pas le père, qui est l'objet abandonné par lui. En reconnaissance cette discordance entre la théorie et les faits, Freud introduit dans le conflit œdipien lui-même la double identification d'un côté, et la bisexualité d'un autre côté. En expliquant cette double introduction, Ricœur écrit :

[...] l'identification au père se présente elle-même comme une identification double, négative par rivalité, positive par imitation ; [...] la bi-sexualité demande que l'on dédouble une seconde fois chacune de ces relations, selon que le garçon se comporte comme garçon ou comme fille ;

²⁰⁷ Cité par Ricœur, *ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 237.

cela fait « quatre tendances » qui engendrent deux identifications, une identification avec le père et une identification avec la mère, chacune d'elles étant à la fois négative et positive.²⁰⁹

Par ce double doublement d'identification dans la situation œdipienne, Freud considère qu'il a réussi à mettre en lumière la coïncidence entre la genèse du Surmoi et l'identification par abandon d'objet. C'est l'unification de ces deux identifications qui constitue un précipité dans le moi. Ainsi une modification essentielle se produit dans le moi. « Cette modification du moi, explique Freud, assume une place à part ; elle s'oppose aux autres contenus du moi, à titre d'idéal du moi, ou de Surmoi ». ²¹⁰ Ce faisant, Freud explique la dérivation du Surmoi à partir du complexe d'Édipe, tout en mettant ensemble l'identification au semblable, la modification du moi par l'objet abandonné et l'agrandissement du narcissisme primaire en un narcissisme secondaire. Or, ce schéma de la genèse du Surmoi à partir de double identification montre bien encore l'irréductibilité de l'identification comme désir d'être-comme, comme désir de ressembler, à l'identification comme désir d'avoir. Ainsi en soulignant cette irréductibilité et en en tirant la conséquence à propos des limites de son explication économique dans le freudisme, Ricœur écrit :

L'attachement à un être comme modèle de « ce qu'on voudrait être » est donc irréductible au désir d'avoir ; *désir d'être-comme et désir d'avoir* se côtoieront, se mêleront, mais comme deux processus distincts, quoique entrelacés. Il me semble donc qu'on rendrait assez bien compte de la situation en disant que la psychanalyse suppose sans cesse ce processus inter-subjectif du doublement de la conscience, dont la métapsychologie ne

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 237-238.

²¹⁰ Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 238.

peut rendre compte dans son essence originaire, et qu'elle n'en théorise jamais que les retombées sur le plan pulsionnel.²¹¹

En dépit de ces limites de l'explication économique de l'identification dont seulement le caractère régressif est toujours évoqué et interprété économiquement, Ricœur souligne la nouveauté et l'importance de cette explication. Or, se contenter du caractère régressif du processus de l'identification par abandon d'investissement objectal, fait obstacle à comprendre son caractère progressif. Ainsi, Ricœur souligne la nécessité d'établir une dialectique entre le trait régressif, archéologique et le trait progressif, téléologique qui caractérisent les processus psychiques. En montrant l'envers progressif de ce qui est considéré comme introjection ou installation dans le moi de l'objet perdu dans l'identification par abandon d'objet, Ricœur écrit :

C'est en effet avec l'énergie rendue disponible par la dissolution de la libido d'objet, donc par sa *régression*, que nous pouvons *progresser* vers des affections tendres, investir nos émois dans des objets culturels.²¹²

En effet, Ricœur reconnaît le fait que Freud, en introduisant la « formation par réaction », a bien amélioré, sur plusieurs points, son interprétation du double rapport du Surmoi à l'égard du Ça, ou de complexe d'Œdipe.²¹³ En revanche, cette « formation de réaction » qui

²¹¹ *Ibid.*, p. 501.

²¹² *Ibid.*, p. 502.

²¹³ Ce double rapport tient au fait qu'en même temps que le Surmoi est dérivé du Ça, il s'oppose à lui. Ainsi, par cette « formation de réaction » Freud tente d'expliquer la fonction répressive du Surmoi en tant que celui-ci est un « précipité d'identification ». En expliquant cette « formation de réaction », Ricœur écrit qu'elle : « a pour fonction d'expliquer le double rapport du Surmoi à l'égard du complexe d'Œdipe : il en dérive par emprunt d'énergie et il se retourne contre lui ; le Surmoi est alors l'héritier du complexe d'Œdipe au double sens qu'il en procède et qu'il le réprime, c'est ce double sens que concerne l'expression de

renforce bien la différence advenue dans le Ça, ne peut pas expliquer totalement et d'une manière suffisante, comment l'autorité « extérieure » se produit comme une différence « intérieure ». C'est pourquoi Freud introduit un facteur de *négativité* emprunté à une autre source pulsionnelle à savoir la « pulsion de mort ». À partir de cette pulsion, Freud s'efforce de clarifier un trait de base du Surmoi à savoir sa cruauté et également sa résistance à la guérison, en soulignant la parenté entre le Surmoi et le Ça.²¹⁴ La pulsion de mort ou la pulsion destructive se partage en deux tendances : un sadisme primitif et un masochisme primitif. L'extrémisme de la pulsion de mort se manifeste fortement dans la mélancolie où une culture pure de cette pulsion règne dans le Surmoi. Dans cette pure culture de la pulsion de mort « le moi paraît ne pas avoir d'autre ressource que de se torturer ou de torturer les autres ».²¹⁵ Cette pure culture destructive, qui constitue l'essentiel de la pulsion de mort, est la source de la cruauté du Surmoi. En soulignant le rôle important de la pulsion de mort à propos de la cruauté du Surmoi, Freud va jusqu'à diminuer l'importance du rôle de l'« extérieur » dans la constitution de cette cruauté. La cruauté du Surmoi peut être considérée comme un des « représentants » de la

« déclin » (*Untergang*) du complexe d'Œdipe : le déclin désigne l'exhaustion d'une organisation caduque de la libido (stade phallique), mais aussi la démolition, la démantèlement, la « mise en ruines » (*Zerstrümmerung*) d'un investissement objectal. C'est pour rendre compte de cette « formation de réaction » que Freud a été amené à souligner le caractère agressif et punitif de la figure parentale avec laquelle le moi s'identifie ». *Ibid.*, p. 238.

²¹⁴ Freud écrit à ce propos : « le surmoi est toujours proche du ça et, peut opérer comme son représentant face au moi : il plonge plus profondément dans le ça et, pour cette raison, est plus éloigné de la conscience que le moi ne l'est ». Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 294.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 317.

pulsion de mort. En expliquant le rôle considérable, selon le freudisme, de la pulsion de mort dans la constitution de la cruauté du Surmoi, Ricœur écrit :

Le caractère pulsionnel du Surmoi implique non seulement qu'il comporte des résidus libidinaux à travers le complexe d'Œdipe, mais qu'il soit chargé de rage destructrice à la faveur de la « désintrication » de la pulsion de mort. Cela va très loin, jusqu'à diminuer l'importance de l'instruction, de la lecture, des « choses entendues », bref des représentations verbales dans la conscience morale, au bénéfice des grandes forces obscures qui montent d'en bas.²¹⁶

Ainsi après avoir étudié en détail le point de vue économique du freudisme à propos de la différenciation que subit le Ça en fonction de l'interdiction qui résulte de la rencontre du désir et son autre, Ricœur met l'accent sur le fait que la structure conceptuelle, dans laquelle cette « différenciation » peut être adéquatement représentée, pourrait trouver sa place dans un processus téléologique homologue à la dialectique hégélienne du doublement de la conscience. Par la pénétration de l'autorité dans le champ pulsionnel, la relation désir-plaisir passe obligatoirement par la relation désir-désir. Ce passage essentiel ne peut pas être expliqué entièrement par un point de vue économique dans la mesure où puisque l'intersubjectivité caractérise cette rencontre de la conscience ou du désir avec son autre, la « conscience ne peut plus être traitée comme une instance dans la topique ».²¹⁷ Cette intersubjectivité de la conscience exige, pour être comprise, de la placer dans une dialectique téléologique à la manière de la phénoménologie hégélienne de l'esprit.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 315.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 501.

De cette incapacité d'expliquer totalement, d'un point de vue économique, la rencontre du désir avec son autre, l'autorité ou l'interdiction en l'occurrence, procède ce que Ricœur appelle « l'embaras de Freud face au concept d'identification ».²¹⁸ Cette incapacité partielle tient, selon Ricœur, à l'insistance de Freud sur ceci que le Surmoi est greffé de l'extérieur vers l'intérieur. Ainsi, quand il traite la question de l'idéalisation, qui est liée étroitement à la question de l'identification, Freud ne prend pas en considération la distinction entre le « moi idéal » et « l'idéal de moi ».²¹⁹ L'importance de cette distinction tient, selon Ricœur, au fait qu'elle permettrait de montrer que l'identification « réussite » exige une composition dialectique entre un « idéal de moi », emprunté aux autres « surtout aux parents », à l'extérieur, et le « moi idéal », enraciné dans le narcissisme. Or, en considérant l'idéalisation comme une des voies de la formation du

²¹⁸ Freud lui-même écrit : « Je ne suis guère satisfait moi-même des propos sur l'identification, mais concédez-moi que l'établissement du Surmoi peut être considéré comme un cas d'identification réussie avec l'instance parentale ». Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 503.

²¹⁹ Ricœur mentionne que cette distinction n'a chez Freud qu'un maigre support, et il ajoute à cet égard : « L'expression « *Idealich* — moi idéal » — est rare. Nous l'avons rencontrée dans *Pour introduire le narcissisme* (G. W. x. p. 161) ; elle réapparaît dans *Le Moi et le Ça*, orthographiée *Ideal-Ich* ; à ma connaissance, on ne la rencontre pas ailleurs. Par contre l'expression *Ichideal* — « idéal de moi » — se trouve près de cent fois (à cet égard, les traductions françaises font illusion, en rendant très souvent l'*Ichideal* par moi idéal). En dépit de sa rareté, l'expression *Idealich* doit être tenue pour intentionnelle : le contexte indique que c'est en opposition au « moi effectif » ou réel que Freud parle de moi idéal. Le « moi idéal » c'est le moi narcissique déplacé. L'expression est rigoureusement synonyme de celle d'« idéal du moi narcissique » ; il faut donc conserver strictement son contexte narcissique à cette expression. Cela n'empêche point de considérer la différence, en prenant appui sur les notations de Freud concernant le caractère d'estime s'attache originairement au narcissisme, et que Freud appelle *Selbstachtung* et qui est précisément le propre idéal du narcissisme : « en ce temps-là il était à lui-même son propre idéal ». *Ibid.*, p. 229.

Surmoi, Freud la renvoie à une source extérieure au narcissisme, à la source parentale. L'idéalisation renvoie à l'identification dans la mesure où le narcissisme doit être médiatisé par cette source *extérieure*, en tant qu'autorité, « pour qu'il puisse être à la fois déplacé et retenu sous la forme de l'idéal ». ²²⁰

À l'encontre du point de vue économique freudien, Ricœur considère que l'identification appartient à la dialectique du désir lui-même, à la dialectique du doublement de la conscience, et qu'elle n'est pas un processus qui s'ajouterait de l'extérieur. Cette intersubjectivité immanente au désir se manifeste clairement dans l'identification qui découle du complexe d'Œdipe « réussi ou normal ». Ce qui échappe à l'explication économique de l'identification, en tant qu'un des chemins qui aboutit à la formation du Surmoi, c'est que la négation est au cœur du désir lui-même. Ce désir ne peut pas être absolu sans négation antérieure, inhérente, comme le considère la métapsychologie freudienne. Dans le processus de l'identification, la recherche de la satisfaction, qui constitue l'essence du désir en tant que tel, s'affronte à une épreuve du négatif au cœur même de ce désir. Cette négation intime, interne est reconnue par Freud lui-même quand il décrit la « conduite du deuil ». Il est vrai que Freud souligne le caractère régressif du deuil, en considérant que la régression de la libido au narcissisme constitue une condition commune fondamentale au deuil et à la mélancolie. En dépit de ce soulèvement, Ricœur montre que la description freudienne de la « conduite du deuil » expose « l'amorce d'une véritable dialectique du désir, où la négation

²²⁰ *Ibid.*, p. 228.

serait portée en son cœur même ». ²²¹ Dans cette dialectique de désir, la pulsion de mort peut être réinterprétée et rapprochée de la négation du désir.

À partir de cette dialectique du désir, la dialectique de doublement de la conscience, une relecture des écrits de Freud est possible et nécessaire. Par cette relecture, une sorte de complémentarité peut être envisagée entre l'économie freudienne et la dialectique du doublement de la conscience. Autrement dit, la dialectique entre la téléologie et l'archéologie, qui constitue la visée ultime de l'interprétation ricœurienne de Freud, se manifeste comme une articulation entre « une dialectique orientée vers la restauration progressive de la conscience de soi et une économique qui explique à travers quel « placement » et « déplacement » du désir humain cette difficile instauration se poursuit ». ²²² Ricœur reconnaît que cette dialectique du doublement de la conscience est presque exclue dans l'économie freudienne. Malgré le caractère solipsiste de cette économique, la psychanalyse en tant que thérapeutique n'est pas solipsiste dans la mesure où elle « réintègre l'histoire hégélienne du désir où la satisfaction n'est atteinte qu'à travers une autre histoire, celle de la reconnaissance ». ²²³ Bref, Ricœur souligne le fait que l'intersubjectivité refusée par la psychanalyse, en tant qu'économique, est néanmoins immanente à elle, en tant que thérapeutique.

²²¹ *Ibid.*, p. 505.

²²² *Ibid.*, p. 505.

²²³ *Ibid.*

I.2.6.3 La genèse du Surmoi : la sublimation

Les difficultés qui affrontent l'explication économique des procédés qui aboutissent à la genèse du Surmoi se condensent dans la question de la sublimation. Ricœur met en lumière le fait que la sublimation est un concept vide dans les écrits freudiens, et que cette notion est à la fois fondamentale et épisodique dans ces écrits. La sublimation, en tant qu'un des procédés qui forment le Surmoi, est fondamentale dans la mesure où ce processus joue, selon Freud, un rôle considérable dans le progrès et le développement, à la fois, de l'individu et de la civilisation humaine.²²⁴ En termes généraux, cette notion couvre dans la psychanalyse freudienne « tout détournement des forces sexuelles de leur but et tout emploi à des buts nouveaux socialement utiles ».²²⁵ En revanche, cette notion est épisodique et constitue un concept vide dans la psychanalyse freudienne dans la mesure où elle est moins élaborée que le concept de l'identification ou celui de l'idéalisation. Qui plus est, Freud ne consacre aucun écrit complet et séparé à la notion de sublimation dont son mécanisme intérieure reste, selon l'aveu de Freud lui-même, complètement inconnu. Ricœur s'accorde à ce propos avec la critique adressée à

²²⁴ En mettant en évidence le rôle considérable que joue la sublimation dans le développement à la fois individuel et collectif de l'humanité, Freud écrit dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité* : « les historiens de la civilisation semblent d'accord pour dire que cette diversion des forces pulsionnelles sexuelles de leurs buts et leur réorientation vers de nouveaux buts — processus qui mérite le nom de *sublimation* — mettent de puissantes composantes au service du progrès de la civilisation sous toutes ses formes. Nous ajouterons volontiers que le même processus joue un rôle dans le développement de l'individu et que ses origines remontent à la période de latence sexuelle chez l'enfant ». Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 207.

²²⁵ *Ibid.*

Freud par Harry B. Levey²²⁶ qui considère que l'ébauche de la théorie freudienne de la sublimation se trouve dans son œuvre *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, et qu'à l'exception de son rapprochement avec l'identification et la déssexualisation, cette notion ne subit aucune modification importante après cette œuvre. C'est pourquoi Ricœur prête, dans ce contexte, une attention particulière à cette œuvre avant de se tourner vers les deux changements que subit cette notion dans les textes ultérieurs.

L'une des raisons, qui explique pourquoi Ricœur considère la sublimation dans la psychanalyse freudienne comme un concept vide, c'est qu'elle n'est pas bien distinguée des autres destins des pulsions et surtout du refoulement. En effet, Ricœur met en lumière le fait que la tentative de Freud de distinguer entre la sublimation d'un côté et le refoulement et les formations réactives d'un autre côté, rend difficile à comprendre son mécanisme intérieur. Dans les deux premiers essais des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud lie « la sublimation d'une part aux zones érogènes et à la perversion, d'autre part à la déviation de but par le jeu de contre-force, sans qu'on distingue encore sublimation et refoulement ».²²⁷ Or, dans le dernier *essai* le refoulement est traité comme une sous-espèce de la sublimation en considérant les deux processus, « complètement inconnus quant à leur mécanisme intérieur »²²⁸ selon l'aveu de Freud lui-même, comme des dispositions constitutionnelles. Ricœur rejoint

²²⁶ Harry B. Levey, « A critique of the theory of sublimation », *Psychiatry*, 1939, pp. 239-270. Cité par Ricœur.

²²⁷ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 507.

²²⁸ Cité par Ricœur. *Ibid.*, p. 209.

encore une fois la critique adressée à Freud par Harry B. Levey, en considérant que cette thèse n'est supportée par aucun fait clinique. En outre, Ricœur montre que ce n'est pas seulement le mécanisme intérieur de la sublimation ou du refoulement, qui est inconnu, mais c'est aussi les liaisons entre la sublimation et la dérivation et les formations réactionnelles. Le dernier point que Ricœur met en question concerne la relation entre les formations réactionnelles « dégoût, honte et moralité » et la sublimation d'un côté et les valeurs, les objets et la créativité artistique d'un autre côté. Ainsi, Ricœur écrit :

[...] rien ne permet de dire que les valeurs esthétiques, ou autres, vers lesquelles l'énergie est dérivée ou déplacée seraient créées par ce mécanisme : la créativité seule semble-t-il, est dérivée, non l'objet eux-mêmes sur lesquels elle se porte.²²⁹

Ricœur mentionne que les textes freudiens ultérieurs « l'Essai sur *Le Narcissisme* et surtout *Le Moi et le Ça* » ne nous fournissent pas de solution à l'égard de ces difficultés. Ils ajoutent plutôt plus de difficultés. Dans l'Essai sur *Le Narcissisme* Freud oppose fortement sublimation au refoulement qui était auparavant conçu comme une sous-espèce de la sublimation. Cette opposition découle de la distinction entre sublimation et idéalisation. Cette distinction tient au fait que tandis que dans le processus de l'identification c'est seulement l'objet de la pulsion « et non pas son but et son orientation » qui change, c'est la pulsion elle-même qui change dans le processus de la sublimation par le changement de son but et son orientation. C'est dans *Le Moi et le Ça* que se produit le rapprochement que fait Freud entre la sublimation d'une part et la déssexualisation et l'identification

²²⁹ *Ibid.*, p. 509.

d'autre part. En mettant en évidence ces deux innovations advenues à la théorie de la sublimation dans la métapsychologie freudienne, Ricœur écrit :

D'une part, la déssexualisation devient le pivot de ce que les textes antérieurs appelaient dérivation, déplacement ; Freud admet maintenant l'existence d'une énergie neutre et déplaçable qui vient en appoint aux pulsions érotiques ou destructrice ; d'autre part, le moi — au sens de la deuxième topique — est l'intermédiaire obligé de cette transmutation, ce qui rapproche la sublimation de cette modification du moi que nous avons appelé l'identification ; et comme l'identification tourne autour l'image-modèle du père, le Surmoi est impliqué dans le processus de déssexualisation et de sublimation. Nous avons donc une séquence continue à trois termes : déssexualisation, identification, sublimation. [...] Mais il est difficile de dire quelle notion est la raison de l'autre : déssexualisation, sublimation, identification sont plutôt trois énigmes mises bout à bout. Cela ne fait malheureusement pas une idée claire.²³⁰

Ainsi les liaisons ambigües et imprécises que Freud a nouées dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* entre la sublimation d'un côté et le refoulement et la formation de réaction d'un autre côté rendent difficile à comprendre ou à expliquer le mécanisme intérieur de la sublimation. En revanche, le rapprochement, advenu ultérieurement, entre la sublimation d'un côté et l'identification et la déssexualisation d'un autre côté ne résout pas ce problème mais il ajoute plus de difficulté dans le mesure où il ne clarifie ni le mécanisme intérieur de la sublimation ni ses relations réciproques avec la déssexualisation et l'identification. Ces difficultés amènent Ricœur à considérer que la sublimation constitue un concept vide dans la métapsychologie freudienne. Ainsi en montrant l'échec de Freud à résoudre le problème de la sublimation à partir d'un point de vue économique, Ricœur considère que tous les mécanismes, qu'utilise la

²³⁰ *Ibid.*, pp. 510-511.

constitution du Surmoi, ne peuvent pas être compris si on reste dans le cadre économique, archéologique. C'est précisément le « devenir-conscient »²³¹ qui constitue la tâche ou la finalité de la psychanalyse freudienne elle-même, qui exige de dépasser son point de vue économique, archéologique afin de l'articuler avec une téléologie.

Ricœur tente ainsi d'analyser la sublimation en tant qu'elle est un des procédés qui constitue le Surmoi, en se concentrant d'abord sur les aspects éthiques immanents à la constitution du Surmoi. Les liaisons entre la sublimation et ces aspects éthiques sont très fortes, selon Freud lui-même, dans la mesure où il a lié la sublimation aux formations de réaction « dégoûts, honte, pudeur, moralité ... » puis à l'identification. Ce faisant, Ricœur montre que les trois procédés qui constituent le Surmoi, affrontent dans l'économie freudienne des difficultés semblables. L'échec de la théorie freudienne du Surmoi découle du fait qu'elle affirme, à la fois, l'extériorité absolue de l'autorité d'une part, et l'existence d'une seule ressource de l'énergie : le Ça ou le narcissisme d'autre part. Ainsi, en tentant de mettre en œuvre cette double affirmation dans la théorie du Surmoi, Freud s'efforce de concilier entre elles en construisant une sorte de compromis dans son explication des processus qui aboutissent à la constitution du Surmoi : l'identification, l'idéalisation, la sublimation et la formation de réaction. Or, Ricœur souligne l'impossibilité de concilier entre l'extériorité absolue de l'autorité, de l'interdiction ou du Surmoi d'un côté, et un désir solipsiste, absolu sans négation interne. Cette

²³¹ À ce propos Ricœur cite à plusieurs reprises Freud qui écrit dans les *nouvelles conférences* : « Là où était Ça, doit advenir je ».

extériorité de l'autorité se transforme, selon Freud, en une différenciation du Ça. Mais Ricœur considère que la tentative freudienne d'expliquer économiquement cette transformation ne pourrait qu'échouer. En expliquant l'échec de la théorie freudienne du Surmoi, en général, et de la sublimation, en particulier, Ricœur écrit :

Toute l'économie du Surmoi se reflète dans le concept de sublimation ; ce concept improvise une sorte de compromis entre les deux requêtes : *intérioriser* un « dehors » (autorité, figure du père, maître de tout rang) et *différencier* un « dedans » (libido, narcissisme, Ça). La sublimation du « plus bas » dans le « plus haut » est la contrepartie de l'introjection du « dehors ». Formation de réaction, formation d'idéal, sublimation désigne des modalités voisines de ce compromis doctrinal. [...] Je doute pour ma part que Freud ait réussi à réduire l'écart de principe entre l'extériorité de l'autorité, à quoi le condamne son refus d'un fondement éthique inhérent à la position de l'ego, et le solipsisme du désir, qui tient à son hypothèse économique initiale, selon laquelle toute formation d'idéal est finalement une différenciation du Ça. Le freudisme manque d'un instrument théorique convenable qui rendrait intelligible la dialectique absolument primitive du désir et de l'autre que le désir.²³²

Ricœur souligne ainsi que seule une dialectique de téléologie et d'archéologie pourrait clarifier la constitution du Surmoi à partir de la rencontre entre le désir et l'autre : l'autorité. Les processus construisant le Surmoi ne peuvent pas être compris sans présupposer une dialectique initiale au cœur même du désir. Le processus de la sublimation ne peut pas être compris sans présupposer un pouvoir absolument primitif de la sublimation. Ce pouvoir ne peut pas être réduit ni au processus de déssexualisation ni à la transposition esthétique du plaisir sensorial des zones érogènes. En rapprochant la sublimation de l'identification, Ricœur montre que ce pouvoir primitif est aussi irréductible que l'identification primordiale. L'échec de la

²³² *Ibid.*, p. 512.

théorie freudienne de la sublimation peut être rapproché de la discordance du concept de l'identification par rapport à l'économique. Ce rapprochement tient au fait qu'il y a dans les deux processus la même sorte d'irréductibilité. De même que le désir « d'être-comme » est irréductible au « désir d'avoir », de même le pouvoir primitif de la sublimation ne peut pas être réduit aux formes dérivées de la sublimation « transposition esthétique du plaisir sensorial des zones érogènes, désexualisation de la libido à l'époque de la démolition d'Œdipe ». Cette parenté entre sublimation et identification amène Ricœur à « rapporter l'énigme non résolue de la sublimation à la naissance même de la conscience de soi dans la dialectique du désir ». ²³³

La sublimation peut être rapprochée également de l'idéalisation dans la mesure où le pouvoir primitif de la sublimation, qui est, selon Ricœur, la forme ou la condition primordiale de toute sublimation, est comparable à une « estime primitive et originaire de-soi-même », à un « moi idéal » enraciné et posé initialement dans le narcissisme. Nous nous souvenons de la distinction que Ricœur souligne son importance entre le « moi idéal » et « l'idéal de moi ». La formation d'un « idéal de moi » empruntée à l'extérieur est toujours précédée et enveloppée par un « moi idéal » immanent au narcissisme lui-même. Ricœur reconnaît avec Freud que la formation de l'idéal est une substitution du Narcissisme de notre enfance. Mais il souligne, à l'encontre de Freud, que cette formation ne peut pas être produite ou comprise sans présupposer « que l'ego de ce cogito avorté enveloppe un minimum

²³³ *Ibid.*

de signification éthique, qu'il peut s'estimer, s'apprécier, se condamner ». ²³⁴

Ainsi, les aspects éthiques de la constitution du Surmoi ne peuvent pas être compris sans admettre que le pouvoir primitif de sublimation est la base irréductible aux formes dérivées de la sublimation, que l'identification primordiale, en tant que désir d' « être-comme », est irréductible à l'identification secondaire qui se manifeste comme « désir d'avoir », et que le moi idéal enraciné dans le narcissisme est la base interne de l'idéalisation ou de la formation « idéal de moi » emprunté à l'extérieur. Or, Ricœur ne conteste aucunement le caractère régressif que Freud se contente de montrer à travers son explication des aspects éthiques du Surmoi et des processus qui le construisent. Par contre, Ricœur met l'accent sur le fait que le concept de régression, soit-elle prise au sens économique « régression au narcissisme », soit-elle prise au sens temporel « retour à l'enfance », appelle un concept antithétique à savoir le concept de la progression.

Il est vrai que le concept de progression dépasse le cadre de l'économie freudienne, mais ce concept est présupposé dans cette économie, bien qu'il n'y soit pas élaboré ou thématiqué. Sans supposer cette progression on ne pourrait pas clarifier ni l'intériorisation d'un dehors ni la différenciation d'un « dedans ». Il ne s'agit pas de disqualifier l'archéologie freudienne et son caractère régressif. Il s'agit plutôt d'articuler cette archéologie, cette régression avec une téléologie où la progression est dominante. Ainsi, c'est à

²³⁴ *Ibid.*, p. 512.

partir de la régression et non pas contre elle, que Ricœur a voulu montrer la dimension progressive ou téléologique. Qui plus est, bien que la question de « devenir-conscient », qui constitue la finalité de la psychologie freudienne elle-même, soit implicite et non pas thématifiée dans l'économie freudienne, elle est déjà mise en œuvre par la praxis analytique. La téléologie implicite et non thématifiée de la théorie analytique correspond ainsi à sa présupposition ou à sa finalité d'un côté et à la réalité concrète de sa pratique analytique, d'un autre côté. Par cette articulation entre la régression et la progression, entre l'archéologie et la téléologie, Ricœur tente de contribuer à la constitution de l'herméneutique générale. Alors se posent les questions : qu'est-ce que signifie une herméneutique générale ? Quelles sont ses tâches ? Comment peut-on la construire ? Le chapitre suivant est consacré partiellement à répondre à ces questions.

Chapitre I.3: Vers une herméneutique générale des symboles : Le conflit de l'archéologie et de la téléologie

La construction de la dialectique entre l'archéologie et la téléologie constitue la contribution principale de Ricœur à une herméneutique générale des symboles. L'enjeu principal de cette herméneutique était essentiellement méthodologique dans la mesure où elle est générale autant qu'elle pourrait nous fournir la possibilité de concilier les interprétations concurrentes. Ainsi, Ricœur tente de contribuer à la constitution de cette herméneutique en conciliant les interprétations archéologiques et téléologiques. Cette conciliation est réalisée partiellement par la dialectique archéologique/téléologique que Ricœur établit entre et dans la psychanalyse freudienne et la phénoménologie hégélienne. Afin de généraliser cette dialectique, Ricœur se donne pour tâche de montrer que le symbole, en tant que tel, nous fournit la possibilité et la nécessité de l'interpréter archéologiquement et téléologiquement. Ainsi, en soulignant la surdétermination qui caractérise tout symbole authentique, Ricœur s'efforce d'établir une interprétation téléologique non libidinale de la conscience de soi dans les trois sphères de sens de l'*avoir*, du *pouvoir* et du *valoir*. En prêtant une attention particulière à la sphère du *valoir*, à la sphère culturelle proprement dite, en général, et au symbole religieux, en particulier, Ricœur tente d'ébaucher une interprétation téléologique non libidinale et l'articuler avec l'interprétation archéologique freudienne. Ce chapitre est consacré à montrer cette tentative ricœurienne d'articuler l'archéologie et la téléologie dans le cadre d'une herméneutique générale des symboles.

I.3.1 La surdétermination du symbole

La dialectique entre l'archéologie et la téléologie dans et entre la psychanalyse freudienne et la phénoménologie hégélienne, est une base à partir de laquelle Ricœur tente d'explorer la possibilité de trouver une solution dialectique du conflit des herméneutiques concurrentes. Ricœur reprend la notion de la « surdétermination » de la psychanalyse freudienne, en essayant de montrer que « ce que la psychanalyse appelle « surdétermination » trouve son sens plénier dans une dialectique de l'interprétation, dont les pôles opposés sont constitués par l'archéologie et la téléologie ». ²³⁵ Loin d'être un défaut d'univocité, l'ambiguïté du symbole porte, selon Ricœur, la possibilité d'engendrer des interprétations, à la fois, opposées, divergentes et complémentaires. C'est grâce à la surdétermination des symboles que se concrétise dans ceux-ci la complémentarité entre la promotion de sens et la projection du désir, entre la progression et la régression, entre « la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient ». ²³⁶ Cette structure dialectique du symbole s'exprime comme une unité dialectique de deux fonctions, le dévoilement et le déguisement. En d'autres termes, la coïncidence entre ces deux fonctions « de cacher-montrer ou de dévoiler-déguiser » est essentielle dans tout « vrai » symbole, dans tout symbole authentique. Elles constituent une unique fonction : la fonction symbolique. Cette fonction symbolique n'est pas autre chose que la fonction de sublimation. Dans ce processus, la progression

²³⁵ *Ibid.*, p. 516.

²³⁶ *Ibid.*, p. 119.

téléologique n'est que l'autre face de la régression archéologique. En expliquant cette structure dialectique de la fonction symbolique ou de la sublimation, Ricœur écrit :

C'est le symbole qui, par sa surdétermination, réalise l'identité concrète entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiant-clés de l'inconscient. La promotion de sens ne se poursuit pas ailleurs que dans le milieu des projections du désir, des rejetons de l'inconscient, des résurgences de l'archaïsme. C'est avec des désirs empêchés, déviés, convertis, que nous nourrissons nos symboles les moins charnels. C'est avec des images issues du désir émondé que nous figurons nos idéaux. [...] Si mon analyse est exacte, la fameuse fonction de sublimation n'est pas un procédé supplémentaire, dont une économique du désir pourrait rendre compte. Ce n'est pas un mécanisme qu'on puisse mettre sur le même plan que les autres « destins » de pulsion, à côté du « renversement », du retournement contre soi-même », et du « refoulement ». La sublimation, pourrait-on dire, c'est la fonction symbolique elle-même, en tant que coïncident en elle le dévoilement et le déguisement.²³⁷

Ainsi à l'encontre de la réduction freudienne des symboles à des « signes sténographiques »,²³⁸ Ricœur s'efforce de montrer que la surdétermination, qui caractérise le symbole, fait de celui-ci, à la fois, un « vestige » et une « aurore de sens ». Dans le cas des rêves, le symbole est, selon la psychanalyse freudienne, un vestige dans la mesure où il n'est que le fait d'une sédimentation culturelle. Le rêve ou le rêveur n'élabore pas les symboles mais il se sert des symboles usuels déjà présents dans l'inconscient et dans le domaine culturel commun auquel il appartient. Ainsi, connaître la signification des symboles des rêves renvoie à connaître leur signification dans ce

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Freud écrit à cet égard : « on peut se demander si beaucoup de ces symboles ne sont pas analogues aux *sigles* sténographiques, pourvus une fois pour toutes d'une signification précise, et on est tenté d'esquisser une nouvelle clé des songes d'après la méthode de déchiffrement ». Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 112.

domaine culturel,²³⁹ dans les contes, les mythes, le folklore ... etc. Face à cette réduction freudienne des symboles à des signes sténographiques, et à l'encontre de simple analogie que fait Freud entre les symboles oniriques et les symboles mythiques, poétique, etc., Ricœur met en lumière deux sortes de distinction : distinction des niveaux de la créativité des symboles, distinction des sphères de l'effectivité.

Ainsi, la première distinction concerne la créativité des symboles dont Ricœur distingue trois niveaux. La symbolique du rêve se trouve dans le niveau le plus bas que Ricœur appelle « la symbolique sédimentée ». La symbolique des contes et des légendes ressortissent également à ce niveau où « on y trouve des débris de symboles, stéréotypés et disloqués, moins usuels que usés, qui n'ont plus que passé, [...] ; aucun travail de symbolisation n'y est plus à l'œuvre ».²⁴⁰ Dans le second niveau se trouvent les symboles à fonction usuelle. Ces symboles sont « les symboles en usage, utiles et utilisés, qui ont un passé et un présent et qui, dans la synchronie d'une société donnée, servent de gage à l'ensemble des pactes sociaux ».²⁴¹ Ricœur met l'accent sur le fait que les symboles ne sont pas réductibles à ces deux

²³⁹ À propos de la connaissance de la signification des symboles des rêves, Freud écrit : « cette connaissance nous vient de sources très diverses, des contes et des mythes, des farces et facéties, du folklore, c'est-à-dire de l'étude des mœurs, usages, proverbes et chants de différents peuples, du langage poétique et du langage commun. Nous y retrouvons partout le même symbolisme que nous comprenons souvent sans la moindre difficulté ; en examinant ces sources les unes après les autres, nous y découvrirons un tel parallélisme avec le symbolisme des rêves que nos interprétations sortiront de cet examen avec une certitude accrue ». Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 522.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 527.

²⁴¹ *Ibid.*

niveaux. Si le trait archaïque caractérise la symbolique de premier niveau et qui en fait une symbolique du passé, et si la symbolique de second niveau a, à la fois, un passé et un présent, la symbolique de troisième niveau, sans couper les liens avec le passé et le présent, est une symbolique prospective. À ce niveau les symboles prospectifs sont :

[...] des créations de sens qui, reprenant les symboles traditionnels, avec leur polysémie disponible, véhiculent des significations neuves. Cette création de sens réfléchit le fond vivant, non sédimenté et non investi socialement du symbolisme. [...] cette création de sens est en même temps une reprise de fantasmes archaïques et une interprétation vivante de ce fond fantasmatique.²⁴²

Par cette distinction de trois niveaux de la créativité des symboles, Ricœur se donne pour tâche de montrer que la surdétermination qui caractérise tous les symboles authentiques, se manifeste comme une double possibilité, d'une interprétation archéologique et une autre téléologique. Cette dialectique des interprétations pourrait mettre en lumière le fait que

[...] les mêmes symboles sont porteurs de deux vecteurs : d'un côté, ils répètent notre enfance, en tous les sens, chronologique et non chronologique, de cette enfance. De l'autre, ils explorent notre vie adulte. [...] C'est en prolongeant dans notre enfance et en faisant revivre sur le mode onirique qu'ils représentent la projection de nos possibilités propres sur le registre de l'imaginaire. Ces symboles authentiques sont véritablement régressifs-progressifs ; par la réminiscence, l'anticipation ; par l'archaïsme, la prophétie.²⁴³

Cette surdétermination caractérise, selon Ricœur, la constitution des sentiments humains ressortissant aux sphères politique, économique et culturelle. Ricœur vise à montrer ainsi que ces trois

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, pp. 518-519.

sphères du sens ne sont pas constituées seulement, comme le suggérait la psychanalyse freudienne, par des investissements libidinaux, mais qu'ils sont également et surtout le résultat d'une épigénèse ou une promotion du sens. Nous allons montrer, dans le paragraphe suivant, comment Ricœur met en œuvre cette notion de la surdétermination, en l'appliquant au rapport de la conscience humaine avec les objets politiques, économiques et culturels. Par cette application, Ricœur se donne pour tâche de mettre en évidence comment la dialectique entre l'archéologie freudienne et une téléologie non hégélienne, sur le plan de contenu, peut être appliquée dans les sphères politique, économique et culturelle. Cette application pourrait clarifier comment Ricœur tente de contribuer à la constitution d'une herméneutique générale des symboles.

I.3.2 L'articulation entre une interprétation téléologique non libidinale et l'interprétation archéologique freudienne de la conscience de soi dans les trois sphères de sens de l'avoir, du pouvoir et du valoir

La surdétermination ou la dialectique entre l'archéologie et la téléologie, est mise en œuvre et appliquée, par Ricœur, à des problèmes déterminés, à savoir la trilogie kantienne des passions ou des sentiments fondamentaux de l'*avoir*, du *pouvoir* et du *valoir*. En reprenant cette trilogie de l'anthropologie kantienne, Ricœur vise à montrer que ces passions sont mixtes dans la mesure où elles

ressortissent, à la fois, au Bios et au Logos, en s'ébranlant entre eux.²⁴⁴ Cette région intermédiaire pourrait être alors tributaire de deux exégèses, « l'une dans le sens de l'érotique freudienne, l'autre dans le sens d'une phénoménologie de l'esprit ».²⁴⁵ Nous avons déjà indiqué qu'en dépit de son caractère exemplaire et éclairant, la phénoménologie hégélienne ne constitue pas, pour Ricœur, un exemple unique ou contraignant de l'interprétation téléologique. Ainsi tout en maintenant le caractère téléologique, progressif et « objectif » de la phénoménologie hégélienne, et en soulignant que cette phénoménologie ne pourrait plus être reprise ou restaurée, après plus d'un siècle, sur le plan de son contenu, Ricœur tente « d'esquisser un enchaînement des sphères de culture, de l'*avoir* économique au *pouvoir* politique et au *valoir* personnel, dont le contenu est assez différent, si l'orientation générale est la même ».²⁴⁶

Tout en reconnaissant, avec Freud, que toute région de l'exister humain est liée, d'une manière ou d'une autre, « à l'investissement libidinal de l'amour et de la haine »,²⁴⁷ Ricœur mentionne que ces trois sentiments, qui forment trois sphères de sens, ne sont pas constitués

²⁴⁴ Ricœur reprend, à ce propos, ce que Platon a appelé le « cœur, (*thumos*) » afin d'expliquer le caractère « mixte » du sentiment ou de passion. Ainsi en expliquant ce caractère « mixte », Ricœur écrit : « [...] le cœur, disait Platon, tantôt combat pour la raison, dont il est la pointe d'indignation et de courage, tantôt se range du côté du désir, dont il est la pointe agressive, l'irritation, la colère. Le cœur, ajoutait-je, c'est ce cœur inquiet qui ignore l'arrêt du plaisir et le repos de la béatitude et je proposais de placer sous le signe de ce cœur, ambigu et fragile, toute la région médiane de la vie effective entre les affections vivantes et les affections spirituelles... ». *Ibid.*, 528.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Paul Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 175.

²⁴⁷ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud, op. cit.*, p. 529.

par des investissements libidinaux. L'éclaircissement de cette constitution exige inéluctablement le recours à une interprétation téléologique à la manière hégélienne. Cette interprétation, dite téléologique, met en lumière le caractère « objectif » de la synthèse progressive de la constitution de ces sentiments. Ce caractère objectif de ces sentiments tient au fait qu'ils « intériorisent une suite de rapport à l'objet, qui ne relèvent plus d'une phénoménologie de la perception, mais d'une économique, d'une politique, d'une théorie de la culture ». ²⁴⁸ C'est à partir de ces sentiments, qui se produisent par la relation humaine avec les objets de l'avoir économique du pouvoir politique et du valoir, que s'érige un nouveau rapport à autrui. Dans ces nouveaux rapports aux choses et à autrui, « on peut poursuivre, dit Ricœur, le procès hégélien du doublement de la conscience et la promotion de la conscience de soi ». ²⁴⁹

Alors les questions qui se posent sont : comment se constituent ces trois sphères de sens ? Quelles sont l'exégèse archaïque et l'exégèse téléologique de ces passions, proprement humaine ? Et comment Ricœur pourrait-il concilier entre ces deux sortes d'exégèse qui semblent contradictoires ? Nous montrerons d'abord succinctement la tentative ricœurienne de ces deux exégèses à propos de la relation de l'avoir et celle du pouvoir, avant de nous concentrer

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 529-530. Ricœur indique, à cet égard, qu'il adopte, comme il a fait dans *L'homme faillible*, « l'idée d'Alfred Stern, selon laquelle le sentiment intériorise le rapport de l'homme au monde ; ce sont ainsi de nouveaux aspects de l'objectivité qui sont intériorisés dans les sentiments de l'avoir, du pouvoir et du valoir ». *Ibid.*, p. 530.

²⁴⁹ *Ibid.*

sur l'analyse ricœurienne de la troisième sphère de sens à savoir la sphère du *valoir*.

I.3.2.1 La dialectique entre l'archéologie et la téléologie dans la sphère de l'avoir et celle du pouvoir

Commençons avec la relation de l'*avoir*. Par cette relation Ricœur entend « les relations à l'occasion de l'appropriation et du travail dans une situation de « rareté » ». ²⁵⁰ Ricœur met en lumière le fait que les sentiments qui naissent à l'occasion de ces relations n'appartiennent pas essentiellement à la sphère biologique libidinale, dans la mesure où ces nouveaux sentiments procèdent de la relation dialectique entre la réflexion et l'objectivité économique. Ricœur mentionne à ce propos que l'aliénation économique et non libidinale, dont parle surtout Marx, produirait une « conscience fausse », une idéologie. Ainsi Ricœur écrit :

[...] l'homme devient conscience en soi en tant qu'il vit cette objectivité économique comme une modalité nouvelle de sa subjectivité, et accède ainsi à des « sentiments » spécifiquement humains, relatifs à la disponibilité des choses comme choses travaillées, ouvrées, appropriées, tandis qu'il se fait lui-même appropriant-exproprié ; c'est cette objectivité nouvelle qui engendre un groupe spécifique de pulsion, de représentations et d'affects. ²⁵¹

La même sorte d'objectivité se trouve dans la sphère du *pouvoir* où s'engendrent, d'une manière semblable, des sentiments et des aliénations qui ne sont pas essentiellement biologiques ou libidinaux. Si l'objectivité, dans la sphère de l'*avoir*, est liée à des objets en tant que *choses*, les objets dans la sphère du *pouvoir* sont des *institutions*. C'est dans ces institutions, en tant que structure objective, que

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

« s'inscrit et proprement s'engendre la relation commander-obéir, essentielle au pouvoir politique ». ²⁵² Dans cette seconde sphère de sens se trouve la même sorte de réciprocité entre la promotion de la conscience de soi et la promotion « d'objectivité ». Ainsi, des « sentiments » spécifiques, relatifs à cet « objet », au pouvoir, et à la relation commander-obéir, se produisent : brigue, soumission, ambition, responsabilité, etc. L'aliénation politique, liée d'une manière ou d'une autre à l'aliénation économique, se manifeste, par exemple, clairement dans le cas de tyrannie. ²⁵³ Ainsi en soulignant le caractère politique de l'homme, en tant qu'homme, et la réciprocité entre la promotion de la conscience de soi et la promotion de l'objet politique, Ricœur écrit :

[...] l'homme devient humain en tant qu'il est capable d'entrer dans la problématique politique du pouvoir, qu'il accède aux sentiments qui gravitent autour du pouvoir et qu'il se livre aux maux qui s'y adjoignent. Une sphère proprement adulte de culpabilité naît ici : le pouvoir rend fou, dit Alain après Platon. On voit bien, sur ce second exemple, comment une psychologie de la conscience n'est que l'ombre portée de ce mouvement de figures que l'homme parcourt en engendrant l'objectivité économique, puis l'objectivité politique. ²⁵⁴

Or, en affirmant la spécificité de l'objectivité économique, politique, culturelle et celle des sentiments qui s'y rapportent, Ricœur souligne d'une part, que la conscience dans ces trois sortes d'objectivité n'a rien à voir avec une présence immédiate de soi de la

²⁵² *Ibid.*, p. 531.

²⁵³ En expliquant l'aliénation politique, Ricœur évoque l'analyse platonicienne du tyran. « Platon, dit Ricœur, montre parfaitement comment les maladies de l'âme, que la figure du « tyran » exhibe, prolifèrent à partir d'un centre qu'il appelle la *dunamis*, la puissance, et irradie jusque dans la région du langage sous la forme de la « flatterie » ; c'est ainsi que le « tyran » appelle le « sophiste » ». *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*

conscience, et d'autre part que ces trois sphères de sens sont liées obligatoirement à une histoire des pulsions, à des investissements libidinaux. Ainsi en soulignant que ces trois sphères de sens ne peuvent aucunement échapper à l'investissement libidinal, Ricœur tente de « montrer l'investissement progressif de ces régions de sens par ce que Freud appelle les « rejets de l'inconscient » ». ²⁵⁵

Ainsi et en ce qui concerne l'interprétation de l'*avoir* économique dans le freudisme, Ricœur montre que cette interprétation est compatible avec l'interprétation qui restitue la spécificité du domaine économique « au sens de l'économique politique » qui constitue, comme nous l'avons vu, une sphère distinguée de sens. Freud a tenté de montrer que même les relations humaines aux choses et aux hommes, qui sont en apparence non libidinales, sont dérivées des stades successifs que parcourt la libido : stades oral, anal, phallique, génital. Afin de montrer cette dérivation, Freud recourt à l'explication génétique, en parlant « de « conversion » *Unsetzung* pour désigner cette transposition des émois pulsionnels de certaines zones érogènes sur des objets en apparence étrangers ». ²⁵⁶ C'est par cette « conversion de pulsion » que Freud explique la valorisation de l'or et de l'argent à partir de la dépréciation des excréments, qui se déplace ultérieurement sur une appréciation des objets susceptibles d'être considérés comme des cadeaux. Cette conversion contribue aussi « à l'investissement affectif de l'enfant et du pénis. [...] Excrément — argent — cadeau —

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 533.

enfant, sont même traités ici comme ayant même signification et sont même représentés par un commun symbole ».²⁵⁷

Tout en soulignant le bon droit de l'interprétation freudienne, Ricœur met parallèlement l'accent sur sa limite de validité. Le bon droit de l'interprétation freudienne tient au fait qu' « elle permet de faire la généalogie des grands affects humains et d'établir la table de leurs arborescences ».²⁵⁸ Ainsi, l'interprétation freudienne constitue, aux yeux de Ricœur, une vérification de « ce que Kant avait entrevu, lorsqu'il disait qu'il n'y a qu'une seule « faculté de désirer » ; c'est du même amour, dirions-nous, que nous aimons l'argent et que, enfant, nous avons aimé nos excréments ».²⁵⁹ En revanche, la validité de l'interprétation freudienne a des limites dans la mesure où la constitution de l'objet économique dépasse les substructures de nos affects et la genèse régressive de nos amours. Ainsi, en soulignant la limite de l'interprétation freudienne et la complémentarité entre la genèse progressive et la genèse régressive de nos amours, Ricœur écrit :

La genèse régressive de nos amours ne remplace pas une genèse progressive portant sur les significations, les valeurs, les symboles. C'est bien pourquoi Freud parle des « conversions de pulsion ». Mais une dynamique des investissements affectifs ne peut rendre compte de la novation, de la promotion de sens, qui habite cette conversion.²⁶⁰

²⁵⁷ *Ibid.* Freud recourt à la même sorte d'explication quant à la « formation du caractère », en considérant que la triade de l'ordre, de l'économie et de l'obstination est dérivée des phases prégénitales de la libido. Ainsi il écrit : « Nous parlons donc d'un caractère anal, là où nous rencontrons cette conjonction surprenante, et nous plaçons le caractère anal dans une certaine opposition à l'érotisme anal non retravaillé ». Cité par Ricœur, *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 534.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

La même sorte de compatibilité se trouve également entre l'interprétation archéologique et l'interprétation téléologique du pouvoir ou de la sphère politique de sens. Cette compatibilité tient au fait que qu'on peut combiner d'une manière dialectique l'interprétation par les figures de la phénoménologie de l'esprit et l'interprétation freudienne de la sphère du pouvoir. Dans son œuvre *Psychanalyse collective et analyse du moi*, Freud consacre un chapitre sur la structure libidinale de l'armée et de l'Église, en les considérant comme des « collectivités artificielles ». L'exploration freudienne vise essentiellement à montrer que les liens qui unifient une collectivité « artificielle ou non » ne sont qu'un prolongement des liens libidinaux. Freud se concentre sur le lien personnel, « le lien avec le meneur de la foule en tant qu'il incarne toujours le père primitif », en considérant que la cause qui lie la communauté et l'institution est dérivée de ce lien. Cela explique pourquoi cette analyse freudienne n'atteint jamais « le niveau d'une analyse structurale de la communauté ; [...] c'est le lien concret au chef et l'investissement homosexuel qui sert de guide ici ».²⁶¹ Ainsi l'analyse freudienne de la communauté, de l'institution renvoie à l'analyse du lien au chef « visible ou invisible » et elle ramène ainsi invinciblement à l'identification. Ainsi en considérant que : « Le père primitif est l'idéal de la foule qui domine l'individu, après avoir pris la place de l'idéal de moi »,²⁶² il conclut : « Nous reconnaissons que la contribution que

²⁶¹ *Ibid.*, p. 534-535.

²⁶² *Ibid.*, p. 536. Ricœur rappelle, à cet égard, que Freud a écrit, dans son œuvre « *Psychanalyse collective et analyse du moi* », son étude la plus importante sur l'identification. Freud y écrit : « [...] *une collectivité primaire est une somme*

nous apportons à une explication de la structure libidinale d'une collectivité se ramène à la distinction entre le *moi* et l'*idéal de moi* et, consécutivement, à deux variétés d'attaches, l'identification et l'installation d'un objet [libidinal extérieur] à la place de l'idéal de moi ». ²⁶³

Or, les limites de l'interprétation freudienne de la sphère politique du sens tiennent au fait qu'elle est essentiellement concentrée sur les caractères régressifs de la foule ²⁶⁴ et non pas sur la promotion du groupe comme institution. La spécificité du lien politique comme tel est liée par Freud à une « déviation », à un « détournement » de but. En reconnaissant qu'il est difficile d'expliquer cette déviation de but selon les exigences de la métapsychologie, Freud la voit comme « un commencement de *sublimation* des pulsions sexuelles ou reculer encore davantage les limites de celles-ci ». ²⁶⁵ Cela est considéré par Ricœur comme un indice qui montre le caractère mixte du concept de la sublimation. Ce caractère mixte s'explique par le fait que le concept de la sublimation « désigne à la fois une filiation énergétique et une novation de sens ». Et il conclut : « la filiation énergétique atteste qu'il

d'individus qui ont tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, et qui, en conséquence, se sont identifiés les uns aux autres dans leurs propres moi ». Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 535.

²⁶³ Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 536.

²⁶⁴ Aux yeux de Freud et Le Bon, au niveau de l'individu, ces caractères régressifs sont « le manque de l'indépendance et d'initiative chez l'individu, l'identité de ses réactions avec celles de tous les autres, sa descente au rang d'une unité de la foule ». Et au niveau de la foule, considérée comme un ensemble, ces caractères sont : « abaissement de l'activité intellectuelle, absence d'inhibition de l'affectivité, incapacité de se modérer et de se retenir, tendance à dépasser dans les manifestations affectives toutes les limites et à les décharger entièrement dans l'action ». Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 535.

²⁶⁵ Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 536.

n'y a jamais qu'une libido et seulement des destins variés de la même libido, mais la novation de sens requiert une autre herméneutique ».²⁶⁶

I.3.2.2 La dialectique entre l'archéologie et la téléologie dans la sphère du valoir

La surdétermination du symbole ou l'unité profonde du déguisement et du dévoilement, de l'herméneutique régressive et de l'herméneutique progressive se montre, selon Ricœur, avec le plus d'évidence et de force dans la troisième sphère de sentiments : la sphère du *valoir* ou la sphère de la culture, proprement dit. C'est pourquoi Ricœur prête une attention particulière à la sphère culturelle. Les objets culturels « les symboles puis les œuvres écrites » sont toujours l'objet privilégié de l'herméneutique ricœurienne.²⁶⁷ Ainsi Ricœur s'efforce de mettre en évidence la structure dialectique qui caractérise aussi bien la sublimation que le phénomène de la culture

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 536.

²⁶⁷ Il convient de rappeler à cet égard que l'une des raisons principales qui expliquent la grande attention que Ricœur prête à la psychanalyse freudienne est que cette psychanalyse constitue « une herméneutique de la culture dans son ensemble ». Il consacre un article afin de montrer la place et les limites de la psychanalyse freudienne « comme une herméneutique de la culture » dans le mouvement de la culture contemporaine, et il y écrit : « la psychanalyse est un mouvement *de* la culture, parce que l'interprétation qu'elle donne de l'homme porte à titre principal et direct *sur* la culture dans son ensemble ; avec elle, l'interprétation devient un moment de la culture ; c'est en interprétant le monde qu'elle change ». Paul Ricœur, « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 122. Cet article a été publié initialement in *Traité de psychanalyse*, sous la direction de S. Nacht, t. I, Histoire, Paris : PUF, 1965, pp. 79-109. Rappelons encore que Ricœur précise dans l'avant-propos de son grand œuvre sur Freud « *De l'interprétation. Essai sur Freud* » que son projet se borne à l'œuvre de Freud en tant qu'*œuvre de la culture*, et qu'il traite cet œuvre « comme un monument de notre culture, comme un texte dans lequel celle-ci s'exprime et se comprend ». p. 7.

dans lequel se réalise cette sublimation. Afin de mettre en évidence l'unité profonde des deux herméneutiques, régressive et progressive, Ricœur prend l'*Œdipe-Roi* de Sophocle, en montrant que ce mythe peut faire l'objet de deux interprétations tout aussi convaincantes, l'interprétation de Freud et l'interprétation de Sophocle. Selon l'interprétation ou la lecture de Freud, le mythe d'Œdipe est l'expression de ce qui précède notre expérience, l'expression du complexe d'Œdipe. Selon cette lecture la capacité de ce mythe d'émouvoir ou de toucher le spectateur moderne tient au fait qu'« Œdipe qui tue son père, épouse sa mère, ne fait que réaliser un des vœux de notre enfance... Nous nous épouvantons à la vue de celui qui a accompli le souhait de notre enfance, et notre épouvante a toute la force de refoulement qui, depuis lors, s'est exercée contre ces désirs »,²⁶⁸

En revanche, la deuxième lecture consiste à voir dans ce mythe la tragédie de la vérité. Selon cette lecture, ce qui est essentiel dans ce mythe ce n'est pas le drame du parricide et de la violation de l'interdit de l'inceste, mais ce mythe concerne principalement un second drame à savoir « la tragédie de la conscience de soi, de la reconnaissance de soi-même ». Dans cette deuxième tragédie

Œdipe entre dans une seconde culpabilité, une culpabilité adulte, qui s'exprime dans l'arrogance et la colère du héros ; en maudissant, au début de la pièce, l'homme inconnu qui est responsable de la peste, Œdipe a exclu que cet homme pût être lui-même. Tout le drame consiste dans la résistance et dans la défaite de cette prétention. C'est pourquoi Œdipe doit être prisé

²⁶⁸ Cité par Ricœur, *Ibid.*, pp. 537-538. Ainsi Freud considère que la destinée d'Œdipe nous émeut « parce qu'elle aurait pu être la nôtre, parce que dès avant notre naissance, l'oracle a prononcé contre nous cette même malédiction ». *Ibid.*, pp. 537-538.

dans son orgueil par la souffrance ; cette présomption, ce n'est plus le désir coupable de l'enfant, mais bien l'orgueil du roi ; la tragédie n'est pas la tragédie d'Œdipe-enfant, mais d'Œdipe-Roi. [...] Sa faute n'est donc plus dans la sphère de la libido, mais dans celle de la conscience de soi.²⁶⁹

Ainsi et à partir de ces deux lectures du mythe d'Œdipe, on a deux drames ou deux tragédies. Tandis que Freud met l'accent sur le drame de l'inceste et du parricide, en réduisant le second drame, qui concerne le conflit du destin et de la liberté, ou la tragédie de la vérité, au rôle de l'élaboration secondaire, la seconde lecture souligne que ce qui est visé essentiellement c'est la tragédie de la vérité ou de la conscience de soi. Ricœur souligne que ces deux lectures ne s'excluent pas l'une l'autre. Tout au contraire, chaque lecture est en réalité contenue dans l'autre, et on peut et on « doit » ainsi les tenir et les penser ensemble. La possibilité de tenir ces deux lectures ensemble procède du fait que le symbole œdipien est un symbole surdéterminé par excellence. C'est pourquoi Ricœur tente de « fonder les deux lectures dans l'unité même du symbole et de son pouvoir de déguiser et de dévoiler ».²⁷⁰

Ricœur montre d'abord que la lecture freudienne de ce mythe donne elle-même une place à l'autre lecture de sorte qu'on peut dépasser la scission entre ces deux lectures. Ainsi en mentionnant la comparaison que fait Freud entre la pièce et la psychanalyse,²⁷¹ Ricœur rappelle la ressemblance et l'homologie qu'on trouve entre la psychanalyse comme action thérapeutique et le procès hégélien du

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 538-539.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 540.

²⁷¹ Freud écrit que la pièce : « n'est autre chose qu'une révélation progressive et très adroitement mesurée — comparable à une psychanalyse — du fait qu'Œdipe lui-même, le meurtrier de Laïos, est aussi le fils de la victime et Jocaste ». Cité par Ricœur, *ibid.* C'est nous qui soulignons.

doublément de la conscience. Nous avons vu que dans les deux cas se trouve une lutte comparable pour la reconnaissance. Alors, puisque la pièce est comparable à la psychanalyse et que celle-ci, en tant qu'action thérapeutique, est l'homologue de la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave, Ricœur conclut : « l'interprétation analytique, en tant qu'elle est elle-même lutte pour la reconnaissance, et donc lutte pour la vérité, mouvement de la conscience de soi, *figure l'autre drame, celui de la colère et de la non-vérité* ». ²⁷² Ricœur montre que Freud lui-même n'était pas loin de reconnaître, implicitement, que la tragédie de la vérité est une partie essentielle du contenu du mythe œdipien. ²⁷³ Mais ce qui empêche Freud de faire cette reconnaissance, c'est qu'il minimise l'importance de la tragédie de la vérité, en la considérant seulement comme une « simple reviviscence des désirs infantiles sur le mode onirique ». ²⁷⁴ C'est pourquoi l'autre lecture pourrait se manifester comme une lecture complémentaire de la lecture freudienne et non plus comme une simple lecture opposante ou contradictoire.

²⁷² *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

²⁷³ Ricœur met en lumière le fait que « Freud lui-même ne se contente pas de dire qu'Œdipe « réalise un des vœux de notre enfance » ; cela c'est la fonction « onirique du drame ». Il ajoute : « Le poète, en dévoilant la faute d'Œdipe, nous oblige à regarder en nous-mêmes et à y reconnaître ces impulsions qui, bien que refoulées existent toujours. La confrontation sur laquelle laisse le chœur — *Voyez cet Œdipe, qui devina les énigmes fameuses. Cet homme très puissant, qui est le citoyen qui ne regardait pas sans envie sa prospérité ? et maintenant dans quel flot terrible de malheur il est précipité !* — Cet avertissement nous atteint nous-mêmes et blesse notre orgueil, notre conviction d'être devenus très sages et très puissants depuis notre enfance » ». *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

L'analyse de la surdétermination ou la structure dialectique du symbole œdipien a permis à Ricœur de mettre en lumière la structure dialectique de tout symbole authentique, de la sublimation et de l'objet culturel qui en est le vis-à-vis ou le « corrélat noématique ». Nous avons déjà montré la « critériologie du symbole » que Ricœur a élaboré dans *La symbolique du mal* où il discerne trois niveaux, modalités ou dimensions différentes du symbole : cosmique, onirique et poétique.²⁷⁵ On pourrait qualifier ces trois sortes d'émergence des symboles par *niveaux* dans la mesure où il y a des symboles onirique, poétique ou cosmique. Par contre on pourrait parler de trois *dimensions*, et non pas de trois niveaux ou modalités, afin de souligner la présence de ces trois aspects dans tout symbole authentique. Ricœur reprend cette critériologie, dans son œuvre sur Freud, en parlant d'une unique échelle de symbolisation dont les deux pôles sont la dimension onirique et la production de rêve d'un côté, et la dimension poétique et la création d'œuvre d'art de l'autre. Ces deux pôles représentent ensemble la surdétermination du symbole ou la fonction symbolique qui consiste dans la coïncidence du déguisement et du dévoilement, de la distorsion et de la révélation.

En mettant l'onirique et la poétique dans une même et seule échelle symbolique, Ricœur souligne, à la fois, l'existence d'une unité fonctionnelle entre le rêve en tant que « produit fugitif et stérile de nos nuits », et l'œuvre d'art, en tant que « création durable et mémorable de nos jours », et la différence qualitative entre eux. L'unité fonctionnelle entre ces deux pôles s'explique par le fait qu'ils sont

²⁷⁵ Cf. ci-dessus, pp. 35-38.

« des expressions psychiques de même nature. C'est une même hylétique, une même matière du désir, qui en assure l'unité ».²⁷⁶ Ricœur mentionne à ce propos que l'unité fonctionnelle du rêve et de la création est bien expliquée économiquement par Freud qui met l'accent sur le fait que « toute création relève de la même fonction économique, opère la même substitution de satisfaction que les formations de compromis du rêve et de la névrose ».²⁷⁷ En revanche, ce qui échappe à l'explication économique freudienne, c'est la différence qualitative entre le rêve et la création. C'est pourquoi la question de la sublimation reste non résolue dans la psychanalyse freudienne.

En partageant avec Freud l'idée de l'unité fonctionnelle du rêve et de création, Ricœur met en évidence le fait que la surdétermination caractérise le symbole, aussi bien le symbole onirique que le symbole poétique, dans la mesure où déguisement et dévoilement s'y opèrent conjointement. Or, à l'encontre de Freud, Ricœur souligne la différence considérable qui sépare le rêve de la création. La distinction entre ces deux pôles tient au fait que tandis que le déguisement est prédominant sur le dévoilement dans le rêve ou dans le symbole onirique, c'est le dévoilement qui prédomine le déguisement dans l'œuvre d'art ou dans le symbole poétique. La prédominance du déguisement dans le rêve explique son caractère régressif, archéologique, alors que la prédominance du dévoilement dans la création rend l'œuvre artistique un symbole téléologique, progressif.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 543.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 542.

Ainsi l'unité fonctionnelle de déguisement et de dévoilement dans le symbole représente d'une manière concrète la dialectique de la régression et de la progression. Ainsi en montrant le caractère régressif de la production du rêve ou du symbole onirique et le caractère progressif de la création de l'œuvre d'art ou du symbole poétique, Ricœur écrit :

[...] c'est parce que, en lui, le déguisement prédomine sur le dévoilement, que le rêve regarde plutôt sur l'arrière, vers le passé, vers l'enfance. C'est parce que, en elle, que le dévoilement prédomine, que l'œuvre d'art est un symbole prospectif de la synthèse personnelle et de l'avenir de l'homme et pas seulement un symptôme régressif de ses conflits non résolus. [...] En accédant ainsi à l'unité intentionnelle du symbole, nous avons surmonté ce qui restait de distance entre régression et progression. Régression et progression désormais représentent deux processus réellement opposés que les termes abstraits prélevés sur une unique échelle de symbolisation dont ils désigneraient deux limites extrêmes.²⁷⁸

Ricœur montre que cette structure dialectique de la sublimation correspond à « une structure semblable de l'objet culturel qui en est le vis-à-vis ». Il prête une attention particulière à la troisième sphère de sentiments à savoir celle du *valoir*. Dans cette sphère culturelle, au sens strict, la constitution de soi n'est plus liée à l'*avoir* économique des choses ou au *vouloir* politique dans les institutions, mais elle est liée précisément aux visions du monde d'autrui exhibées dans les œuvres et les monuments du droit, de l'art, de la littérature et de la philosophie. Ainsi loin d'être épuisée dans une objectivité économique ou politique, la constitution de soi se produit par la réception interprétative des opinions ou des jugements d'autrui. Ces opinions constituent des expressions de la vie, et elles sont objectives dans la

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 544.

mesure où elles sont exposées, exhibées ou manifestées dans les œuvres artistiques, littéraires, etc., et les monuments culturels. En montrant l'importance considérable de ces objets culturels en ce qui concerne la constitution de soi, Ricœur écrit : « C'est à travers ces œuvres, par la médiation de ces monuments, que se constitue une *dignité* de l'homme et une estime de soi. C'est à ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler ». ²⁷⁹ Ainsi ces objets culturels nous fournissent la possibilité de se comprendre et donc de se construire nous-mêmes.

Ricœur souligne que la compréhension de ces objets culturels ne peut pas être réduite à une simple économie de la culture à la manière freudienne. Ainsi sans nier le bon droit de l'interprétation freudienne de la culture, Ricœur montre que cette interprétation doit être complétée par une interprétation téléologique à la manière de la phénoménologie de l'esprit. C'est pourquoi Ricœur définit le phénomène de la culture comme « le milieu objectif dans lequel se sédimente la grande entreprise de sublimation avec sa double valence de déguisement et de dévoilement ». ²⁸⁰ C'est la surdétermination, caractérisant le symbole culturel « les monuments, l'œuvre d'art et de la littérature, etc. », qui permet d'articuler une économie de la culture avec une phénoménologie d'esprit. Ricœur comprend « l'éducation » en tant qu'expression synonyme de la culture, en montrant la dialectique qui y existe entre notre passé infantile, notre nature initiale archaïque et la promotion prospective de notre

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 532.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 546.

conscience de soi qui aboutit à la constitution d'une nouvelle nature, d'une seconde nature ou d'une nature renouvelée ou modifiée.

Ainsi « l'éducation » nous rappelle le mouvement par lequel l'homme est conduit hors de son enfance ; ce mouvement est, au sens propre, une « eruditio » où l'homme se désarchaïse ; mais c'est aussi une *Bildung*, au double sens d'une édification et d'une émergence des *Bilder*, des « images de l'homme », qui jalonnent la promotion de la conscience de soi et qui ouvrent l'homme à cela même qu'elles découvrent. Et cette éducation, cette érudition, cette *Bildung*, font fonction de seconde nature, parce qu'elles remodelent la nature première ; en elles se réalise le mouvement magnifiquement décrit par Ravaïsson à l'occasion de l'exemple limité de l'habitude ; c'est en même temps le retour de la liberté à la nature par la reprise du désir dans l'œuvre de la culture. Par la surdétermination du symbole, cette œuvre est fortement suturée au monde de la vie : c'est bien là où était le ça que le moi advient ; en mobilisant toutes nos enfances, tous nos archaïsme, en s'incarnant dans l'onirique, le poétique préserve l'existence culturelle de l'homme de n'être qu'un immense artifice, un futile « artefact », un Léviathan sans nature et contre nature.²⁸¹

Cette longue citation montre bien l'articulation qui se concrétise dans l'objet culturel, entre le déguisement ou la régression d'une part, et le dévoilement ou la progression d'autre part. Ainsi cette structure dialectique de l'objet culturel ou cette surdétermination permet une dialectique méthodique entre les deux herméneutiques opposantes : téléologique et archéologique. L'analyse ricœurienne de l'Œdipe-roi de Sophocle, pris comme exemple clarifiant, montre l'unité profonde des deux herméneutiques, régressive et progressive. Or, la question se pose : est-ce qu'on peut concilier les interprétations de ces deux herméneutiques opposantes en ce qui concerne d'autres sphères culturelles que la sphère esthétique ? En effet, Ricœur lui-même reconnaît qu'il a bien sélectionné l'exemple de la sphère esthétique et non pas de la sphère religieuse parce qu'il considère que

²⁸¹ *Ibid.*

l'interprétation freudienne dans la sphère esthétique est moins réductrice que celle du symbolique religieux. En d'autres mots, il est plus difficile d'articuler les interprétations des herméneutiques, téléologique et archéologique, et de montrer leur unité profonde dans la symbolique religieuse. Nonobstant cette difficulté, Ricœur n'élude aucunement la tentative de concilier ces deux herméneutiques opposantes dans la symbolique religieuse. Au contraire, cette tentative de résoudre le conflit entre ces deux herméneutiques était, comme l'avoue Ricœur lui-même, à l'origine de son œuvre sur Freud²⁸² et de plusieurs études regroupées ultérieurement dans *Le conflit des interprétations*.²⁸³

I.3.2.3 La religion, en tant que phénomène culturel, et le conflit des herméneutiques

Revenons aux trois présuppositions fondamentales de la phénoménologie de la religion, considérée comme herméneutique de la foi ou de reconstruction. Ces présuppositions sont, comme nous l'avons vu²⁸⁴, le souci de l'objet qui prend la forme de l'interprétation objective des symboles ou des phénomènes religieux, le souci de la plénitude des symboles qui constitue sa vérité au sens phénoménologique, la portée ontologique des symboles du Sacré ou la réminiscence du Sacré. Ricœur montre que les hypothèses de travail de la psychanalyse, considérée comme herméneutique du soupçon ou

²⁸² Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 361.

²⁸³ Cf. surtout : « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », pp. 311-329. « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », pp. 122-159.

²⁸⁴ Cf. ci-dessus, pp. 65-67.

de la déconstruction, concernant le phénomène religieux s'opposent fortement aux présuppositions de la phénoménologie de la religion. Ainsi l'interprétation objective, dans la phénoménologie de la religion, s'oppose à l'interprétation fonctionnelle, en psychanalyse freudienne. Cette interprétation psychanalytique consiste à montrer la fonction de la religion en tant que phénomène culturel expliqué toujours d'un point de vue économique « l'économie de pulsion ».

Selon ce point de vue, la religion, comme tout phénomène culturel, s'explique à partir d' « une balance de renoncements et de satisfactions, quoi que ces dernières puissent être : réelles, ajournées, substituées ou fictives ».²⁸⁵ L'explication fonctionnelle et économique montre que la culture ou la civilisation consiste essentiellement dans deux fonctions ou tâches : l'interdiction et la protection. D'une part la religion implique un renoncement instinctuel, c'est-à-dire « l'interdiction des désirs sexuels ou agressifs incompatibles avec un ordre social ».²⁸⁶ D'autre part, la culture a pour tâche de protéger l'homme contre la suprématie de la nature. La religion, en tant que phénomène culturel, s'articule principalement avec cette deuxième tâche de la culture. Cette tâche se subdivise en trois fonctions : « diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes ; réconcilier les individus avec ceux des renoncements qui sont inéluctables ; lui offrir des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ».²⁸⁷ Ces trois fonctions montrent bien la balance entre

²⁸⁵ Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 316.

²⁸⁶ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 262.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 263.

l'interdiction et les renoncements, d'un côté, et la compensation et la satisfaction, d'un autre côté.

La deuxième opposition, entre l'herméneutique de la déconstruction représentée par la psychanalyse freudienne et l'herméneutique de la construction représentée par la phénoménologie de la religion, se manifeste par l'opposition radicale entre la théorie freudienne de l'« illusion » et la théorie phénoménologique de la « vérité ». Selon le point de vue économique ou fonctionnel, la religion est une « illusion »²⁸⁸ qui sert à satisfaire l'individu et à l'aider à supporter la dureté et la cruauté de la vie. Cette dureté de la vie désigne principalement la souffrance ou la faiblesse humaine face à la suprématie de la nature « la mort, la maladie ».²⁸⁹ En outre la

²⁸⁸ L'illusion selon Freud c'est chaque croyance dérivée d'un désir sans être confirmé par le réel. Ainsi en précisant ce qui caractérise l'illusion, Freud écrit : « Il est caractéristique de l'illusion de dériver des désirs de l'homme... Nous appelons une croyance illusion, quand l'accomplissement du désir est un facteur dominant de sa motivation, tandis que nous ne tenons pas compte de son rapport à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel ». Il souligne d'ailleurs que les « idées de la religion ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat de la réflexion ; ce sont des illusions, des réalisations des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus tenaces de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs ». Cités par Ricœur, *ibid.*, consécutivement, pp. 248, 266.

²⁸⁹ En expliquant ce que signifie, chez Freud, ce thème de la dureté ou de la cruauté de la vie, Ricœur écrit : « il désigne d'abord la faiblesse naturelle de l'homme face aux forces écrasantes de la nature, face à la maladie et à la mort, il concerne ensuite la situation menacée de l'homme parmi les hommes (*Malais ... ira assez loin dans le sens du fameux *homo homini lupus* ; l'homme fait souffrir l'homme, l'exploite comme travailleur et l'asservit comme partenaire sexuel*). Mais la dureté de la vie est encore un autre nom de la faiblesse du moi, dans sa situation première de dépendance face à ces trois maîtres : le ça, le surmoi, la réalité ; [...] l'homme est un être foncièrement « mécontent », parce qu'il ne peut à la fois réaliser le bonheur sur un mode narcissique et remplir la tâche historique de la culture que son agressivité met en échec ; [...] ». Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud, op. cit.*, pp. 263-264.

civilisation exige, comme nous l'avons vu, une réduction des désirs ou des instincts humains et c'est l'une des raisons qui rendent la vie à peine supportable. Ainsi, puisque l'homme est obligé de renoncer à certains désirs, le besoin de la consolation surgit et c'est la religion, en tant qu'illusion, qui remplit principalement ce besoin. En expliquant ce rôle de l'illusion, Ricœur écrit :

L'« illusion » est cet autre moyen que la civilisation emploie quand la lutte contre la nature échoue ; alors elle invente les dieux, pour exorciser la peur, pour réconcilier l'homme avec la cruauté du destin et pour compenser le « malaise » que l'instinct de mort rend incurable.²⁹⁰

Le troisième point de divergence entre la phénoménologie de la religion et la psychanalyse concerne, selon Ricœur, l'opposition entre la « réminiscence du Sacré » qui souligne la portée ontologique des représentations religieuses, d'un côté, et une réminiscence ou un retour de l'oublié comparable selon Freud au retour du refoulé. Dans ce point s'articule l'explication topique-économique avec l'explication génétique. Si les représentations religieuses ne sont, selon le point de vue économique, que des « illusions », elles ne peuvent être comprises que par leur genèse ou leur origine. Cette articulation s'explique par le fait que la consolation qui constitue principalement la fonction économique de la religion, en tant que phénomène culturel, est liée à la figure du père primitif²⁹¹ de telle sorte que toute consolation n'est

²⁹⁰ Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 317.

²⁹¹ Selon Freud : « la religion est la résurgence spécifique d'un souvenir pénible, que l'explication ethnologique permet par ailleurs de relier à un meurtre primitif qui serait à l'humanité antérieure ce que le complexe d'Œdipe est à l'enfance de l'individu ». Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., pp. 555-556.

qu'une réitération du père à l'image duquel l'image des dieux ou du Dieu est forgée. En bref, Ricœur montre que selon l'explication génétique du Freud :

[...] la religion, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est une résurgence sous forme de fantasme des images oubliées du passé de l'humanité et du passé de l'individu. Ce retour de l'oublié, sous la forme de fantasme religieux, peut être comparé au retour du refoulé dans la névrose obsessionnelle.²⁹²

I.3.2.4 La médiation ricœurienne entre l'interprétation archéologique et l'interprétation téléologique des phénomènes religieux

Bien que le but ultime de sa médiation entre les herméneutiques opposantes consiste principalement à montrer la complémentarité de ces herméneutiques et la légitimité de chacune d'elles dans son rang, Ricœur ne tente aucunement de dissimuler ou d'apaiser la divergence qui semble radicale entre elles. Au contraire, tout en soulignant la forte opposition entre les trois thèmes qui représentent les présuppositions principales de la phénoménologie de la religion et les trois hypothèses de travail de la psychanalyse concernant le phénomène religieux, et en refusant une simple juxtaposition de ces deux styles d'interprétation, Ricœur s'efforce de montrer la possibilité de les articuler et de les tenir ensemble d'une manière complémentaire. Afin de mettre en lumière cette complémentarité, Ricœur analyse trois problèmes concernant l'approche freudienne des phénomènes religieux : le fond pulsionnel de la religion, les représentations religieuses en tant que fantasme et retour du refoulé, la relation de la foi et la parole. En effet, Ricœur ne

²⁹² Paul Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 318.

tente aucunement de mettre en cause ou de récuser la compétence de la psychanalyse concernant la question de la culture, en général, et la question de la religion, en tant que phénomène culturel, en particulier. Tout au contraire, il affirme qu'il faut souligner, à cet égard, trois choses avec une égale force :

[...] premièrement, la compétence de la psychanalyse s'étend à la réalité humaine dans son ensemble ; deuxièmement, elle atteint aussi la religion comme phénomène de culture ; troisièmement, elle est nécessairement iconoclaste en tant que psychanalyse.²⁹³

Ainsi, en discutant ces trois problèmes, mentionnés ci-dessus, concernant l'approche freudienne des phénomènes religieux, Ricœur souligne, à la fois, la légitimité de l'interprétation psychanalytique des phénomènes religieux et les limites de cette interprétation. Ces limites sont l'une des raisons qui montre la possibilité d'un autre style herméneutique, et la possibilité, voire la nécessité, de les articuler l'un sur l'autre.

I.3.2.4.1 Le fond pulsionnel de la religion et l'épigenèse du sentiment religieux

Quant au fond pulsionnel de la religion, Ricœur conteste la réduction, que fait Freud, des sources de la religion à la peur et au désir. Cette réduction procède partiellement de l'analogie que fait Freud entre la religion et la névrose. Cette analogie est fondée, selon Freud, sur la ressemblance entre les actes obsédants et les exercices religieux. Ainsi, à partir de cette ressemblance, Freud considère la névrose

²⁹³ Paul Ricœur, « Psychanalyse et valeurs morales », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse, op. cit.*, p. 207 Cet article a été initialement publié en anglais sous le titre « Psychiatry and Moral Values », dans *The Foundations of Psychiatry, Handbook of psychiatry*, 1 : *The Foundations of Psychiatry*, éd. Par S. Arieti, New York, Basic Books, 1974, pp. 976-990.

obsessionnelle « comme un système religieux privé et la religion comme une névrose obsessionnelle universelle ». ²⁹⁴ Or, en accentuant, à la fois, les valeurs et les limites de cette analogie, Ricœur montre que la psychanalyse, en tant qu'analyse, ne peut pas déterminer ou clarifier le sens de cette analogie. En outre cette analogie entre le phénomène religieux et le phénomène pathologique ne correspond pas à une identification entre eux. Les valeurs et les limites de cette analogie s'explique par le fait que cette analogie désigne seulement le fait que les deux phénomènes sont produits par les mêmes causes qui suscitent des ripostes semblables, et obtiennent des effets comparables. ²⁹⁵ Autrement dit, cette analogie ne montre qu'une ressemblance entre les deux phénomènes et cela ne pourrait pas aboutir à ajouter le phénomène religieux à celui de névrose. Ainsi, par cette analogie, la psychanalyse ne pourrait pas décider « si le rite est originairement, dans sa fonction primordiale, rituel obsessionnel, si la foi est seulement consolation sur le modèle enfantin ». ²⁹⁶

Dans cette analyse critique de l'approche freudienne de la religion, en général, et de son fond pulsionnel en particulier, Ricœur souligne l'existence des sources non régressives, non archaïsantes de

²⁹⁴ Cité par Ricœur dans : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 245.

²⁹⁵ En expliquant la valeur et les limites de cette analogie, Ricœur écrit : « [...] le sens de cette analogie reste indéterminé et doit rester indéterminé. Tout ce que l'on peut dire est que l'homme est capable de névrose, comme il est capable de religion, et réciproquement ; les mêmes causes — la dureté de la vie, la triple souffrance qu'infligent à l'individu la nature, le corps, les autres hommes — suscitent des ripostes semblables — cérémonial névrotique *et* cérémonial religieux, demande de consolation *et* appel à la Providence — et obtiennent des effets comparables — formation de compromis, bénéfice secondaire de la maladie *et* décharge de culpabilité, satisfaction substitutive ». *Ibid.*, p. 556.

²⁹⁶ *Ibid.*

la religion. Ce faisant, Ricœur met l'accent sur le fait qu'il se trouverait dans le dynamisme effectif de la croyance religieuse quelque chose qui permettrait à cette croyance de dépasser son propre archaïsme. Ainsi, Ricœur s'efforce de montrer que la religion pourrait être une « religion de la vie ou de l'amour » et non pas une simple « religion de la peur ». ²⁹⁷ Ce que Ricœur reproche à Freud, à ce propos, c'est surtout l'insistance de Freud sur l'idée selon laquelle la religion est toujours une répétition de ses propres origines. Cette insistance a conduit Freud à refuser, sans aucune justification psychanalytique, de prendre en considération « tout ce qui peut constituer une épigénèse du sentiment religieux, c'est-à-dire finalement une conversion du désir et de la crainte ». ²⁹⁸ C'est la possibilité de cette épigénèse du sentiment religieux et qui équivaut économiquement à une conversion du désir, que Ricœur souligne et vise à montrer.

Ricœur montre que Freud, dans son analyse de la religion, a côtoyé cette possibilité d'une épigénèse du sentiment religieux et d'une religion de l'amour ou de la vie, au moins deux fois, mais il l'écarte aussitôt. La première concerne le fameux mythe du meurtre primitif. L'analyse freudienne de ce mythe se concentre plus sur le parricide et sa répétition symbolique dans le repas totémique que sur la conciliation entre les frères qui aboutit à un pacte entre eux pour ne pas renouveler le meurtre du père. Ricœur souligne la grande signification de ce pacte et de cette conciliation et il suggère que le destin de la foi pourrait être « lié à cette conciliation fraternelle, plutôt

²⁹⁷ Freud considère que : « c'est la peur qui d'abord fit les dieux », cité par Ricœur, *ibid.*, p. 555.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 557.

qu'à la rénovation perpétuelle du parricide ». ²⁹⁹ Freud a côtoyé cette hypothèse, encore une fois, dans son livre *Moïse et le monothéisme*. Le dieu dans le culte d'Aton pourrait être lié à une épigénèse du sentiment religieux dans la mesure où ce culte

[...] pose dans toute sa force l'énigme d'un dieu « politique », je veux dire d'un dieu qui fonde le pacte social et qui par conséquent s'enlève sur le fond du désir et de la crainte et entretient un rapport plus étroit avec la conciliation entre les frères qu'avec le meurtre du père. ³⁰⁰

Finalement, Ricœur met en lumière le fait que c'est dans la dernière théorie freudienne des pulsions « Éros, Thanatos » que se trouve la possibilité de montrer une épigénèse du sentiment religieux. Ricœur considère que ce qui échappe à l'analyse critique freudienne de la religion c'est la foi en tant que « kérygme de l'amour ». C'est pourquoi Freud exclut la possibilité d'une religion de l'amour, d'une religion de la vie. Ainsi, en liant l'épigénèse du sentiment religieux à l'Éros, Ricœur souligne

[...] la possibilité que la foi soit une participation à la source d'Éros et qu'ainsi elle concerne, non la consolation de l'enfant en nous, mais la puissance d'aimer, que la foi vise à rendre adulte cette puissance, face à la haine en nous et hors de nous — face à la mort. ³⁰¹

1.3.2.4.2 L'épigénèse des représentations religieuses et l'archaïque des fantasmes

La possibilité d'une épigénèse du sentiment religieux doit être accompagnée ou médiatisée par une épigénèse des représentations religieuses. Bien que cette dernière épigénèse soit exclue, à son tour par ou dans le freudisme, Ricœur montre que la théorie freudienne elle-

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 558.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 558-259.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 559.

même laisse place à une épigénèse des représentations religieuses. En d'autres mots, bien que Freud souligne constamment le caractère archaïque, répétitif et vestigial de l'imaginaire et du fantasme religieux « le fantasme du meurtre du père primaire en l'occurrence », il se trouve selon lui des fantasmes ou des imaginaires non vestigiaux, c'est-à-dire porteur d'un sens nouveau. C'est à propos du fantasme artistique que Freud admet le caractère non vestigial du fantasme. Selon l'aveu de Freud lui-même, c'est précisément ce caractère non vestigial, qui est lié étroitement à la sublimation, qui rend difficile, dans le cadre de la psychanalyse, la compréhension du fantasme de l'art et la fonction artistique.³⁰²

Ainsi, et à l'encontre de la préoccupation exclusive, dans le freudisme, du caractère vestigial du fantasme, Ricœur souligne la nécessité d'articuler les deux caractères « vestigial et non vestigial » qui peuvent être accumulés dans un même fantasme. Ricœur parie que cette articulation peut être montrée, non pas seulement en ce qui concerne les fantasmes artistiques, mais également quant au fantasme religieux, le fantasme du meurtre du père primordial en l'occurrence. Ricœur souligne le fait que si le Dieu n'est, selon la psychanalyse, qu'un père transfiguré, cette transfiguration doit comporter, à la fois, une résurgence onirique et une création culturelle. Cette double dimension doit être considérée, d'une façon ou d'une autre, même dans le cadre d'une interprétation freudienne dans la mesure où c'est

³⁰² Freud écrit à ce propos : « Le don artistique et la capacité de travail étant intimement liés à la sublimation, nous devons avouer que l'essence de la fonction artistique nous reste aussi, psychanalytiquement, inaccessible ». Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 562.

précisément l'articulation de ces deux dimensions qui permet à la religion de remplir son rôle ou sa fonction de protection, de consolation, de réconciliation. Ainsi, en soulignant l'articulation entre ces deux ces deux dimensions dans la symbolique religieuse, Ricœur écrit :

[...] ce qui fait la force d'un symbole religieux c'est qu'il est la reprise d'un fantasme de scène primitive, converti en instrument de découverte et d'exploration des origines. Par ces représentations « détectrices », l'homme *dit* l'instauration de son humanité.³⁰³

En mettant l'accent sur le fait que le symbole ne doit pas être séparé de la constellation mythico-poétique dans laquelle il est inséré, Ricœur met en lumière le fait que la figure du père, qui représente selon la psychanalyse freudienne le prototype du dieu, est, comme la figure de la mère dans la Joconde de Léonard, aussi « désavouée et surmontée » que « répétée ».³⁰⁴ Cette dialectique de dépassement et de répétition est advenue, non pas seulement à la figure de la mère, mais aussi et surtout à la figure du père. Le privilège de la figure du père, par rapport à la figure de la mère, tient à la richesse de sa « virtualité symbolique ».³⁰⁵ C'est grâce à cette richesse du symbole du père et à

³⁰³ *Ibid.*, p. 563.

³⁰⁴ Ricœur mentionne, à ce propos, à l'interprétation freudienne de la « Joconde » selon laquelle la Joconde « est une création dans laquelle, selon le mot même de Freud, le passé a pu être « désavoué et surmonté » ». *Ibid.*, p. 562. C'est pourquoi Ricœur souligne la possibilité, même selon le point de vue freudien, d'une coexistence de la fonction régressive et de la fonction régressive dans le même fantasme.

³⁰⁵ En expliquant en quoi consiste cette richesse symbolique, Ricœur écrit : « Le père figure, dans la symbolique, moins comme géniteur égal à la mère que comme donneur de nom et donneur de lois ; tout ce que Freud dit sur l'identification au semblable, en tant que distincte de l'identification libidinale, prend place ici : le père de l'identification, on ne l'a pas, non plus seulement parce qu'il est autre que tout objet archaïque. à ce titre il ne peut « revenir », « faire retour » que comme

travers la voie de la sublimation et de l'identification que ce symbole « a pu conjuguer avec celui du « seigneur » et celui du « ciel », dans le sens d'une symbolique de la transcendance ordonnée, sage et juste, [...] ». ³⁰⁶ Ainsi, Ricœur montre que la figure du père est, comme tout symbole religieux, un symbole surdéterminé soumis à deux interprétations complémentaires, l'un la traite en tant qu'un fantasme qui appartient au « retour de refoulé », et l'autre vise principalement à montrer la nouveauté du sens qui est portée par ce symbole en tant que grandeur ou création culturelle. La complémentarité de ces deux dimensions et donc de ces deux herméneutiques, archéologique et téléologique, s'explique par le fait que sur la base de la résurgence onirique, la création symbolique culturelle se produit. Il est vrai que le symbole, en tant que fantasme, pourrait être désavoué et surmonté par la création culturelle, mais l'archaïque de ce fantasme ne pourrait jamais être aboli. Ainsi, en concluant cette discussion sur l'épigenèse des représentations religieuses, Ricœur écrit :

[...] il est toujours sûr que chaque symbole du sacré est aussi et en même temps résurgence d'un symbole infantile et archaïque ; les deux valences du symbole restent inséparables ; c'est toujours sur quelque trace de mythe archaïque que sont greffées les significations symboliques les plus proches de la spéculation théologique et philosophique. Cette étroite alliance de l'archaïsme et de la prophétie fait la richesse du symbolisme religieux ; il en fait aussi l'ambiguïté ; le « symbole donne à penser », mais il est aussi

thème culturel ; le père de l'identification est une tâche pour la représentation, parce que dès le début il n'est pas objet de désir, mais source d'institution. C'est un irréel à part, qui, dès le début, est un être du langage. Parce qu'il donne le nom, il est problème du nom, comme les Hébreux l'ont d'abord conçu. C'est pourquoi la figure du père devait avoir une destinée plus riche, plus articulée que celle de la mère. *Ibid.*, p. 565.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 566.

la naissance de l'idole ; c'est pourquoi la critique de l'idole reste la condition de la conquête du symbole.³⁰⁷

I.3.2.4.3 La double épigénèse du sentiment religieux et des représentations religieuses et la question du langage

La double épigénèse du sentiment religieux et des représentations religieuses amène Ricœur à la question du langage, dans laquelle se déroule la promotion du sens. Ricœur mentionne à ce propos que le symbole, en tant que signe linguistique, constitue déjà une interprétation³⁰⁸ du fantasme, avant d'être lui-même le sujet des interprétations. En revanche, et à partir de la pauvre conception freudienne vestigiale du langage on ne peut pas rendre compte de la promotion du sens dans la mesure où Freud considère que le sens des mots n'est que « la reviviscence des images acoustiques » et ainsi que « le langage lui-même est « trace » de perception ». ³⁰⁹ En s'opposant à la théorie freudienne du langage, Ricœur montre qu'avant qu'elles soient des « choses entendues », les choses doivent précédemment être « dites » et que ce qui est dit par ou dans les symboles et les mythes, en tant qu'expression linguistique, ne sont pas des simples traces vestigiales du passé. Ainsi en prenant les mythes de l'origine et de la

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 566-567.

³⁰⁸ Bien que Ricœur place, dans son œuvre sur Freud, sa définition du concept « interprétation » entre un concept aristotélicien trop « long », selon lequel « dire quelque chose de quelque chose, c'est au sens complet et fort, interpréter », et un concept trop « court » selon lequel l'interprétation est une approche utilisée exclusivement devant les textes en général et les textes sacrés en particulier, Ricœur utilise, à plusieurs reprises, ces deux concepts de l'interprétation. Dans ce contexte Ricœur reprend implicitement le concept aristotélicien de l'interprétation qui équivaut l'acte de dire. Dans le début des années soixante-dix Ricœur se concentre sur le concept « court » de l'interprétation qui a comme objet le texte. Nous y reviendrons.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 567.

fin comme exemple, Ricœur souligne que les choses dites dans ces mythes « sont par excellence le contraire de traces, de vestiges ; ils interprètent des fantasmes de scène primitive pour *dire* la situation de l'homme dans le sacré ». ³¹⁰

La défaillance dans la théorie freudienne de la religion s'explique, selon Ricœur, par l'insuffisance de sa théorie du langage d'une part, et par son approche directe de la croyance sans qu'il prenne en considération les documents qui expriment et influencent cette croyance, d'autre part. En critiquant cette « psychanalyse directe de la croyance », Ricœur soutient la thèse selon laquelle constituer une psychanalyse de la croyance doit passer inéluctablement par « l'interprétation et la compréhension des œuvres de la culture dans lesquelles l'objet de la croyance s'annonce ». ³¹¹ Ce faisant, Ricœur subsume le processus du « devenir-religieux » sous le processus du « devenir conscient », en considérant que par et dans les documents religieux, surtout écrits, le croyant, ou « l'homme religieux « forme » et « éduque » sa croyance, et que ces documents doivent donc être le sujet d'une étude profonde et détaillée si nous voulons établir une psychologie de la croyance et du croyant. C'est une telle étude des documents religieux que manque l'approche freudienne de la question de la religion. ³¹² Afin de clarifier le processus du « devenir-religieux »,

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*, p. 568.

³¹² En soulignant ce manque dans l'approche freudienne de la question de la religion, Ricœur écrit : « Il est à peine besoin de dire que *Moïse et le Monothéisme* n'est aucunement un niveau d'une exégèse de l'Ancien Testament et ne satisfait à aucun degré aux exigences les plus élémentaires d'une herméneutique ajustée à un texte. C'est pourquoi on ne peut pas dire que Freud ait véritablement fait, ni même commencé de faire une « analyse des représentations religieuses, [...] ». *Ibid.*

Ricœur tente de clarifier l'épigenèse du sentiment religieux à partir de deux thèmes à savoir le thème de la culpabilité et l'interdiction d'un part, et le thème de la consolation, d'autre part. Ces deux thèmes constituent, même pour Freud, « les deux foyers de la conscience religieuse, puisque tour à tour il [Freud] met la religion du côté de l'interdiction et du côté de la consolation ».³¹³

En ce qui concerne le premier thème, Ricœur tente de mettre en évidence une épigenèse du « sentiment de culpabilité ». Ce faisant, Ricœur vise à souligner le fait que le développement de ce sentiment dépasse le complexe d'Œdipe et sa démolition, auxquels Freud renvoie principalement ce sentiment. L'épigenèse de ce sentiment est guidée, selon Ricœur, par « une symbolique de plus en plus fine ».³¹⁴ Cette épigenèse ne pourrait pas être saisie par une psychologie directe, mais elle exige nécessairement une approche indirecte, une interprétation des documents liés à ce sentiment.³¹⁵ En reprenant son interprétation de *La symbolique du mal*, et en soulignant l'épigenèse du sentiment de la culpabilité qui dépasse ses ressources archaïques, infantiles, névrotique, Ricœur désigne deux seuils que confronte et dépasse la progression de ce sentiment : « le seuil de l'injustice et celui du péché du juste, du mal de propre juste ».³¹⁶ À travers les interprétations et les

³¹³ *Ibid.*, p. 569.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Rappelons que le projet de Ricœur dans *La symbolique du mal* vise précisément à comprendre le mal par l'interprétation de cette symbolique.

³¹⁶ En expliquant ces deux seuils, Ricœur écrit : « [...] la culpabilité progresse en franchissant deux seuils : le premier est celui de l'injustice — au sens des prophètes juifs et aussi de Platon ; le remords d'avoir été injuste n'est déjà plus crainte tabou ; la lésion du lien interpersonnel, le tort fait à la personne d'autrui, traitée comme moyen et non comme fin, importent plus que le sentiment d'une menace de castration ; ainsi la conscience d'injustice marque une création de sens par

réinterprétations qu'exercent les mythes sur des fantasmes archaïques ressortissants à l'angoisse du surmoi, les symboles du mal se constituent. La constitution de ces symboles, et les interprétations qu'ils comportent et subissent, permettraient de former « l'idée de volonté mauvaise ou de serf-arbitre ».

La méthode indirecte qui pourrait permettre d'élaborer les sources non archaïques, non infantiles, non névrotiques de la culpabilité consiste, selon Ricœur, à montrer la progression du sentiment de la culpabilité dans les sphères symboliques de l'avoir, du pouvoir, du valoir. En soulignant les liens étroits entre le caractère progressif du sentiment de la culpabilité et la progression des trois sphères économique, politique et culturelle, Ricœur montre la possibilité voire la nécessité d'une double exégèse, archéologique et téléologique, et il écrit à cet égard :

[...] de même que le désir investit ces sphères successives et mêle ses ramifications aux fonctions non érotiques du soi, de même aussi l'archaïsme affectif de la culpabilité se prolonge dans tous les registres de la progression aliénée, de la puissance démesurée, de la prétention vaniteuse à valoir. C'est pourquoi la culpabilité reste ambiguë et suspecte. Il faut toujours, pour en rompre les faux prestiges braquer sur elle le double éclairage d'une interprétation démystifiante qui en dénonce l'archaïsme et d'une interprétation restauratrice qui reporte la naissance du mal dans l'esprit lui-même.³¹⁷

Ricœur met en évidence le fait que cette ambiguïté, qui caractérise la culpabilité et qui tient au fait que bien qu'elle soit d'origine archaïque, elle est toujours « susceptible d'une création

rapport à la crainte de vengeance, à la peur d'être puni. Le second seuil est celui du péché du juste, du mal de propre justice ; la conscience y découvre le mal radical qui affecte toute maxime, même celle de l'honnête homme ». *Ibid.*, p. 570.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 571.

indéfinie de sens », est inscrite au cœur de la religion. Cela s'explique par le fait que, dans la religion, les représentations du salut sont mises toujours « de même niveau et de même qualité que les représentations du mal ». Cette corrélation entre les représentations du mal et les représentations du salut, montre que la représentation progressive de Dieu, qui n'est, selon la psychanalyse, qu'un père transfiguré, est liée aussi bien à la représentation du salut qu'à la représentation de la culpabilité. Il en résulte que « L'interprétation du fantasme du père, dans le symbolisme de dieu, se poursuit ainsi dans tous les registres de l'accusation et de la rédemption ». ³¹⁸ Or, malgré ces forts liens entre la représentation symbolique du dieu et la représentation du mal, le destin de la représentation symbolique du dieu se décide, aussi et plutôt, par la fonction essentielle de la religion à savoir la fonction de la consolation.

En ce qui concerne la consolation, Ricœur, en refusant de la réduire à une simple fonction infantile, tente de montrer, comme il a fait à propos de la culpabilité, qu'il y a une épigénèse de la consolation. En distinguant entre la foi et la religion, Ricœur considère que cette épigénèse concerne la foi et non pas la religion elle-même. Sans s'opposer nécessairement à l'iconoclasme freudien, la foi pourrait dépasser le désir religieux de la consolation en atteignant une réconciliation non narcissique. Cette réconciliation est « non narcissique » dans la mesure où l'homme croyant « ne reçoit aucune explication concernant sa souffrance ; il lui est seulement montré quelque chose de la grandeur et de l'ordre du tout, sans que le point de

³¹⁸ *Ibid.*

vue fini de son désir en reçoive directement un sens ». ³¹⁹ Ce renoncement au désir peut être accompagné par un amour du Tout qui porterait, comme chez Spinoza, le nom de Dieu ou de Nature. Cette foi aboutit à une suspension de l'éthique opérée « sur la double voie du commandement et de la rétribution ». Ainsi, explique Ricœur : « En découvrant le péché du juste, l'homme croyant sort de l'éthique du mérite ; en perdant la consolation prochaine de son narcissisme, il sort de toute vision éthique du monde ». ³²⁰

En refusant d'adopter l'aptitude de l'apologète qui se contente de refuser en bloc l'iconoclasme freudien, Ricœur porte ce qu'il appelle « le renoncement au père » au cœur de la problématique de la foi. Ainsi il considère que par cette foi, le phantasme ou la figure du père est surmonté dans la mesure où « le symbole du père n'est plus du tout celui d'un père que je puisse avoir ; à cet égard le père est non-père ; mais il est la similitude du père conformément à laquelle le renoncement au désir n'est plus mort mais amour ». ³²¹ Bien que Ricœur dise qu'il n'est pas capable de montrer l'unité entre le « Dieu » et la « Déité », il considère que la coïncidence ou la correspondance, entre le Dieu, en tant que « personne », et l'impersonnalité du « *deus sive natura* », ³²² est réalisée dans « la dialectique du « Dieu » et de la

³¹⁹ *Ibid.*, p. 572.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, p. 573.

³²² Ricœur reprend ici l'expression de Spinoza qui signifie « dieu ou nature ». Rappelons à ce propos que Spinoza, en critiquant le théisme, préfère se qualifier lui-même comme « déiste ». Dans une lettre à André-Marie Laforest qui le qualifiait de théiste, il écrit : « Vous me qualifiez de théiste. C'est là une formulation imprécise qui risque de mener à des conclusions erronées sur ma pensée. Dans ce tapageur jargon moderne, dont la barbarie n'est pas parfois sans faire un effet similaire à l'ancien galimatias des scolastiques, il est impérativement

« Dêité », sous-jacente dans toute théologie occidentale ». ³²³ Or, en reconnaissant qu'il porte volontairement l'iconoclasme freudien au cœur de la problématique de la foi, Ricœur montre ses fortes réticences face à l'interprétation freudienne du principe de réalité. Ricœur considère que Freud a, sous l'influence de tendance scientifique et objectiviste dominante à son époque, failli réduire la réalité aux faits qui peuvent être constatés et aux lois qui peuvent être vérifiées.

À l'encontre de cette réduction, Ricœur souligne que la réalité n'est pas seulement l'Ananké, c'est-à-dire « la nécessité offerte à ma résignation », mais elle est aussi « la possibilité ouverte à la puissance d'aimer ». ³²⁴ Ricœur tente de montrer que cette possibilité est partiellement signalée par Freud lui-même dans son livre *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* où Freud considère que la nature est « pleine d'infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience. [...] Chacun des hommes, chacun de nous répond à l'un des essais sans nombre par lesquels ces *raisons* de la Nature se pressent vers l'expérience ». ³²⁵ Ces « infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience » et ces « essais sans nombre » par lesquels ces raisons « se pressent vers l'expérience » ne sont pas, selon Ricœur, des faits

requis de me qualifier plutôt de dêiste. En effet, le théiste adhère à la batterie de représentations anthropomorphisâtes de Dieu, vision errante et superstitieuse faisant une place surfaite à ce que vous nommez, avec une ironie fort judicieuse, le « bon dieu ». Le dêisme, au contraire, rejette toute omnipotence active de l'être suprême, au profit de sa simple omniprésence naturelle. Telle est plutôt ma position, la seule qui me semble reposer sur quelque rationalité ». La lettre de Spinoza et celle d'André-Marie Laforest sont disponibles sur : <http://www.dialogus2.org/SPI/deussivenatura.html>

³²³ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 573.

³²⁴ *Ibid.*, p. 574.

³²⁵ Cité par Ricœur, *ibid.*

susceptibles d'être constatés, mais ils sont « des puissances, la puissance diversifiée de la nature et de la vie ».³²⁶ Ces puissances ne peuvent être appréhendées que dans ce que Ricœur appelle « une mythique de la création ». En d'autres mots, de l'impossibilité d'appréhender ou de saisir directement ces puissances procède la nécessité de la mythifier. À cette mythification recourent les penseurs, même ceux qui appartiennent à l'école du soupçon, afin de saisir ces puissances. Ainsi en opposant cette mythification de la réalité à l'illusion, Nietzsche l'appelle « Dionysos, innocence du devenir, retour éternel », tandis que Freud l'appelle « Ananké, Logos ». Ricœur considère cette mythisation de la réalité comme le signe qui montre que « la discipline de la réalité n'est rien sans la grâce de l'imagination », et que « la considération de la nécessité n'est rien sans l'évocation de la possibilité ».³²⁷ De cela Ricœur conclut la possibilité d'une articulation entre les deux herméneutiques rivales. Ainsi Ricœur écrit :

[...] l'herméneutique freudienne peut s'articuler sur une autre herméneutique appliquée à la fonction mythico-poétique, et pour laquelle les mythes ne seraient pas des faibles, c'est-à-dire des histoires fausses, irréelles, illusoire, mais l'exploration sur un mode symbolique de notre rapport aux êtres et à l'Être. Ce qui porte cette fonction mythico-poétique, c'est une autre puissance du langage, qui n'est plus la demande du désir, demande de protection, demande de providence, mais l'interpellation où je ne demande plus rien, mais écoute.³²⁸

C'est ainsi que Ricœur tente de réaliser son but principal de l'œuvre sur Freud. Ce but consiste, comme nous l'avons mentionné, à

³²⁶ *Ibid.*, p. 575.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*

montrer, à la fois, la possibilité et la nécessité de faire une médiation entre les herméneutiques rivales. Par cette médiation Ricœur vise à contribuer à une herméneutique générale dans laquelle la conciliation entre les interprétations adverses est possible. Or la question qui se pose : Ricœur réussit-il à réaliser cet objectif ? Cette question revêt une importance considérable dans notre recherche parce que la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne était concentrée, à un degré considérable, sur cette tentative d'arbitrer entre les herméneutiques concurrentes. Nous essaierons de répondre à cette question dans le paragraphe suivant, en soulignant, en même temps, l'originalité de l'herméneutique ricœurienne des symboles, qui procède surtout de sa préoccupation méthodologique et de la médiation que Ricœur tente de réaliser entre les herméneutiques concurrentes.

I.3.3 La question de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des symboles et l'originalité de cette herméneutique

En effet, ce qui caractérise l'herméneutique ricœurienne dans les années soixante, c'est, d'abord et surtout, son ton apologétique. Autrement dit, Ricœur s'est efforcé de justifier la philosophie herméneutique et de montrer sa légitimité, tout en soulignant, à la fois, la validité et les limites de cette validité des herméneutiques opposantes. Ricœur renvoie le caractère apologétique de l'herméneutique au statut de polémique immanente, selon lui, à toute

compréhension, à toute herméneutique.³²⁹ Ce caractère apologétique était assez fort et patent dans les écrits ricœurïens à l'époque de l'herméneutique des symboles. Cela s'explique par le fait que Ricœur y était préoccupé de défendre la légitimité de la philosophie herméneutique face à la psychanalyse freudienne et au structuralisme, qui représentent ensemble ce qu'il appelle « Le défi de la sémiologie ». Or, Ricœur paraît dans ses œuvres ultérieures, de moins en moins, occupé de défendre le bon droit de l'existence de la philosophie herméneutique parce qu'il considère que l'herméneutique, comme discipline philosophique, a déjà pris sa place dans la scène philosophique contemporaine.³³⁰ Or, le statut polémique qui caractérise toute herméneutique, n'a pas totalement disparu dans ses œuvres ultérieures, mais il s'est seulement déplacé de l'extérieur à l'intérieur de l'herméneutique ricœurïenne ; c'est-à-dire, le conflit *entre* les herméneutiques ou les interprétations, était remplacé par le conflit *dans* l'herméneutique ou dans l'interprétation.

Nous marquons ici notre désaccord partiel avec Jean Grondin qui considère que le caractère apologétique de l'herméneutique ricœurïenne, surtout dans les années soixante, l'empêche de se

³²⁹ Cf. Paul Ricœur, « Réponses », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, op. cit., pp. 201-202.

³³⁰ Dans la préface de *Du texte à l'action...*, Ricœur écrit : « Ce recueil fait ainsi suite au *conflit des interprétations* qui couvrait la période des années soixante. Si on n'a pas conservé le même titre pour cette série d'articles, c'est en grande partie parce que je m'y montre *moins soucieux de défendre la légitimité d'une philosophie de l'interprétation* face à ce qui m'apparaissait alors comme un défi, qu'il s'agisse de sémiotique ou de psychanalyse. N'éprouvant plus guère le besoin de justifier le droit à l'existence de la discipline que je pratique, je m'y livre sans *scrupule ni souci apologétique* ». Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 7. C'est nous qui soulignons.

constituer comme « herméneutique positive » comme herméneutique autonome.³³¹ Autrement dit, Grondin estime que l'herméneutique ricœurienne n'était pas une herméneutique positive ou autonome parce que Ricœur était plus occupé à défendre la légitimité de cette herméneutique que de la définir. Ce caractère apologétique empêche, selon Grondin, Ricœur de constituer une herméneutique autonome et originale et cela ne facilite pas « le repérage de sa contribution originale à l'approche herméneutique ».³³² Grondin met ainsi, d'une manière implicite ou explicite, en cause d'une part, l'originalité de l'herméneutique ricœurienne, surtout son herméneutique des symboles et, d'autre part, l'autonomie de cette herméneutique.

En ce qui concerne l'originalité de l'herméneutique ricœurienne, nous considérons qu'elle procède, partiellement, du même fait qui pourrait empêcher, aux yeux de Grondin, les lecteurs de Ricœur, de la saisir à savoir ses préoccupations méthodiques. L'originalité de cette herméneutique, mise en cause, au moins implicitement, par Grondin, se différencie de celle de Heidegger ou de Gadamer auxquelles Grondin « le disciple de Gadamer » compare constamment l'herméneutique ricœurienne. En effet, ce qui est mis en cause ici par Grondin c'est la voie longue que Ricœur a choisie pour construire son herméneutique. Or, l'originalité de l'herméneutique ricœurienne réside précisément dans cette voie longue qui consiste dans un détour objectivant qui permettrait d'insérer la distanciation objectivante, l'explication au cœur de l'herméneutique, tout en les articulant avec

³³¹ Cf. Jean Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : du temps au récit », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat, op. cit.*, pp. 121-137.

³³² *Ibid.*, p. 121.

l'appartenance et la compréhension. Cette dialectique entre l'explication et la compréhension se manifeste dans l'herméneutique des symboles sous la forme d'une dialectique entre l'archéologie et la téléologie, entre l'herméneutique du soupçon et celle de la foi. Ainsi, ce qui fait de l'herméneutique ricœurienne une herméneutique originale, ne commence pas, comme le dit Grondin, avec l'herméneutique de *Temps et récit*, mais était déjà mise en œuvre à l'époque de l'herméneutique de symboles.

Qui plus est, la dimension apologétique ou polémique de l'herméneutique ricœurienne ne l'empêche pas de contribuer à l'herméneutique contemporaine. Ricœur mentionne que cette dimension n'est pas absente, même chez ceux qui sont, aux yeux de Grondin, les représentants de l'herméneutique positive, Heidegger et Gadamer en l'occurrence.³³³ En revanche cette dimension apologétique ou polémique ne s'érige pas nécessairement comme un obstacle face à la construction d'une « herméneutique positive ». En effet, on ne peut pas réduire l'herméneutique ricœurienne à une simple apologie dans la mesure où Ricœur tente, dans les années soixante,

³³³ Ricœur considère, comme nous l'avons déjà mentionné, que l'herméneutique est apologétique parce qu'elle est polémique. Ainsi en mettant en évidence l'existence de cette dimension polémique dans la phénoménologie husserlienne et de l'herméneutique de Heidegger et celle de Gadamer dont elles procèdent, il écrit : « À vrai dire, cette dimension polémique me paraît faire partie intégrante de l'herméneutique et de la phénoménologie husserlienne dont elle procède : *Krisis* est un long combat, une vrai gigantomachie, entre pensée transcendante et pensée objectivante ; *Être et temps* mène une bataille d'autant plus rude que ses adversaires ne sont pas nommés, mais seulement la transcription en terme de *Vorbandenbeil* des existentiels qui distinguent le mode d'être du *Dasein* de celui de tout ce qui n'est pas lui. Quant au titre du grand livre de Gadamer, *Vérité et méthode*, il ne dissimule pas son intention polémique ». Paul Ricœur, « Réponses », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat, op. cit.*, p. 201-202.

autant de défendre l'herméneutique que de la définir. Et Grondin lui-même qualifie l'herméneutique ricœurienne dans *Temps et récit* comme « herméneutique positive », bien que Ricœur n'échappe pas totalement, selon lui, à ce qu'il appelle « la logique de l'apologie ».

En revanche, c'est vrai que l'herméneutique ricœurienne, comme le dit Grondin, n'est pas une « herméneutique autonome » au sens où elle est entrecroisée, sur le plan méthodologique et épistémologique, avec les sciences humaines et sociales. Cette entrecroisement était visé par notre philosophe qui est, comme il se qualifie lui-même, « beaucoup plus sensible aux intersections et aux interférences qu'aux oppositions et aux ruptures ».³³⁴ Cet entrecroisement exprime ainsi l'ouverture de la philosophie ricœurienne vers son autre, vers son dehors, les sciences humaines et sociales en l'occurrence. Cette ouverture, qui caractérise la philosophie ricœurienne, ne doit pas lui être reprochée, à nos yeux, mais elle est plutôt à préconiser. Nous allons expliquer, dans les deux parties suivantes, la nécessité et l'utilité de cette ouverture qui prend la forme d'un dialogue permanent entre la philosophie et les sciences. Mais nous nous contentons pour le moment de mentionner que Ricœur souligne que la philosophie doit conserver le contact avec les sciences si elle ne veut pas être vaine et une simple répétition de son passé.³³⁵ En reconnaissant avec Grondin,

³³⁴ Paul Ricœur, « La conviction et la critique », un entretien recueilli à l'occasion de ses 90 ans par Nathalie Crom, Bruno Frappat, Robert Migliorini, *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, p. 9.

³³⁵ En mettant l'accent sur l'importance considérable de la relation de la philosophie avec les sciences, Ricœur écrit : « Je crois que la philosophie doit avoir un pied hors de la philosophie ; si on cesse ce dialogue avec les sciences, on produit alors une philosophie de la philosophie qui est répétitive d'elle-même, et

l'existence d'une forte dimension apologétique dans l'herméneutique ricœurienne, notamment dans son herméneutique des symboles, nous voulons, en revanche, souligner, d'une part, que cette dimension n'endommage pas l'originalité de cette herméneutique, et d'autre part, la nécessité et l'utilité de cette dimension. Toutes les deux, la nécessité et l'utilité, se rattachent à l'une des tâches principales que Ricœur donne à toute herméneutique à savoir arbitrer le conflit des interprétations.

Grondin met, d'ailleurs, en doute la réussite de la tentative ricœurienne de résoudre les problèmes méthodologique des sciences humaines et sociales. Ces problèmes étaient négligés par Heidegger et Gadamer qui les considèrent comme problèmes secondaires, comme problèmes *dérivés*. Ricœur précise ces problèmes, qui constituent, selon lui, les tâches principales de l'herméneutique sur le plan épistémologique et méthodologique, par les trois questions suivantes : « Comment, demandons-nous, donner un organon à l'exégèse, c'est-à-dire, à l'intelligence des textes ? Comment fonder les sciences historiques face aux sciences de la nature ? Comment arbitrer le conflit des interprétations rivales ? ». ³³⁶ En évoquant ces trois questions, et en se demandant si Ricœur n'a jamais réussi à répondre à ces « dilemmes proprement méthodologiques des sciences humaines », Grondin dit : « cela n'est pas sûr. Son herméneutique reste plus phénoménologique

prend par là même conscience de sa vanité. Je crois qu'il y a là un front important à tenir [...] ». Paul Ricœur, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat, op. cit.*, p. 23.

³³⁶ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 14.

que méthodologique, en tout cas moins méthodologique qu'il n'a bien voulu l'admettre [...] ». ³³⁷ Nous expliquerons dans la partie suivante comment Ricœur a répondu aux deux premières questions concernant les dimensions épistémologique et méthodologique de l'herméneutique du texte, d'une part, et la fondation méthodologique et épistémologique et même ontologique des sciences humaines, d'autre part.

Quant à la troisième question qui concerne l'arbitrage du conflit des interprétations rivales, nous avons montré que Ricœur a consacré ses œuvres dans les années soixante à une exploration de la possibilité de cet arbitrage. Il est vrai que Ricœur n'atteint pas un arbitrage complet du conflit des interprétations, mais il a, comme nous l'avons montré, mis en évidence la possibilité d'une sorte d'articulation partielle entre les deux herméneutiques les plus extrêmes à savoir l'interprétation téléologique et l'interprétation archéologique, l'herméneutique de la confiance et celle de la méfiance. Cette conciliation dialectique entre l'archéologie et la téléologie est contestée par Gadamer qui considère que Ricœur a tenté de concilier *l'inconciliable* dans la mesure où le sens visé par l'interprétation archéologique est autre que le sens visé par l'interprétation téléologique. Ainsi, Gadamer considère que l'archéologie et la téléologie constitue deux manières différentes de la compréhension et que la tentative ricœurienne de constituer une complémentarité entre

³³⁷ Jean Grondin, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », *Paul Ricœur : De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris : PUF, coll. « Débats philosophiques », dirigée par Yves Charles Zarka, coordonnée par Gaëlle Fiasse, 2008, p. 53.

elles, dans une herméneutique générale, ne peut qu'échouer. En critiquant cette herméneutique générale, Gadamer écrit :

Une telle théorie herméneutique générale me paraît inconsistante. Les formes de la compréhension des symboles qui se trouvent ici mises côte à côte visaient à chaque fois un sens différent et non pas le même sens de la notion de symbole en sorte qu'elles constituent à chaque fois un « sens » différent du symbole. En réalité l'une des formes exclut l'autre parce qu'elle veut dire autre chose ; l'une comprend ce que veut dire le symbole, l'autre ce qu'il veut cacher et masquer. On a affaire à un sens complètement différent de la « compréhension ».³³⁸

En reconnaissant d'abord la différence radicale qui oppose l'approche téléologique à l'approche archéologique des symboles, nous pensons que ces deux approches ne constituent pas vraiment deux manières complètement différentes de la *compréhension*. Seule l'approche téléologique peut être qualifiée comme compréhension, au sens strict de mot, tandis que l'interprétation archéologique se produit comme explication qui, à la différence de l'interprétation compréhensive de la téléologie qui vise à saisir le sens du symbole, ce qu'il veut dire, réduit l'objet étudié à ses causes, à ses fonctions, à ses origines, etc. Cette différence entre les deux interprétations est soulignée par Ricœur lui-même lorsqu'il met en évidence l'opposition entre les présuppositions principales de la phénoménologie de la religion et les hypothèses de base de travail de la psychanalyse concernant le phénomène religieux.³³⁹

Ainsi l'approche archéologique des symboles est une approche explicative, une interprétation qui explique les symboles par leurs

³³⁸ Hans-Georg Gadamer, « Herméneutique classique et philosophique » (1968), *La Philosophie herméneutique*, avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris : PUF, 1996, 118.

³³⁹ Voir chapitre II, 1. Cf. aussi pp. 149-153.

fonctions, par leurs origines, etc., tandis que l'approche téléologique est une approche compréhensive, une interprétation qui s'efforce de saisir le sens visé par les symboles, ce qu'ils vont dire. L'interprétation explicative n'exclut pas nécessairement l'interprétation compréhensive, et visa versa. Une articulation entre les deux interprétations est, comme l'a bien montré Ricœur, possible voire nécessaire dans la mesure où l'interprétation explicative peut être un moment critique qui permet, comme le souligne Ricœur à plusieurs reprises, d'approfondir notre interprétation compréhensive. En effet, ce que Ricœur vise à montrer par sa médiation entre l'interprétation archéologique et l'interprétation téléologique, ce n'est pas du tout l'entente entre ces interprétations extrêmement opposantes, mais leur validité, les limites de cette validité, et leur complémentarité partielle. En ce sens, nous pouvons dire avec Olivier Abel, que « l'intention de Ricœur est justement de mettre en scène ce conflit des interprétations de manière « critique », non pour refaire l'entente, mais pour réguler le désaccord ».³⁴⁰ Ricœur souligne constamment la multiplicité ou la pluralité irréductible des interprétations. Ainsi, en soulignant cette pluralité irréductible des interprétations, Ricœur met en lumière une des points dans lesquels réside la différence entre son herméneutique

³⁴⁰ Olivier Abel, *L'éthique interrogative : Herméneutique et problématique de notre condition langagière*. Paris : PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2000, p. 82. Abel y suggère, que cette critique qu'adresse Gadamer à la tentative ricœurienne de faire une médiation dialectique entre les interprétations radicalement divergentes, s'explique, au moins partiellement, par le fait que Gadamer est « assez insensible à cette dimension critique » par laquelle Ricœur met en scène le conflit des interprétations. Le conflit entre l'herméneutique gadamérienne des traditions et la critique habermassienne des idéologies est, comme nous allons voir, semblable à un degré considérable, au conflit entre l'herméneutique de la confiance et l'herméneutique du soupçon.

du conflit et l'herméneutique gadamérienne de l'accord ou de l'entente :

[...] le champ herméneutique est un champ essentiellement conflictuel. C'est un des points sur lesquels probablement je suis très éloigné de Gadamer qui fait beaucoup plus confiance à l'*Einverständnis* — une sorte d'accord fondamental — [...], alors que moi je suis beaucoup plus sensible au caractère conflictuel du champ d'interprétation ; il y a toujours eu plusieurs interprétations [...].³⁴¹

Qui plus est, cette multiplicité interprétative, sur le plan épistémologique et méthodologique est inséparable dans l'herméneutique ricœurienne, comme nous l'avons montré,³⁴² d'une ontologie impliquée et plurielle. Autrement dit, la pluralité irréductible des interprétations procède du fait que l'être, comme le dit Aristote, se dit de multiples façons ; et chaque système herméneutique reflète, à sa manière, l'être et la dépendance du soi à cet être. C'est pourquoi Ricœur tient à médiatiser entre les herméneutiques rivales, entre les interprétations opposantes, sans qu'il tente de réduire une interprétation à une autre. Ricœur souligne dans un débat avec

³⁴¹ Paul Ricœur, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat, op. cit.*, p. 19.

³⁴² Nous avons expliqué l'ontologie impliquée du conflit des interprétations dans l'herméneutique de Ricœur. Cf. ci-dessus I.1.5. Ricœur met d'ailleurs l'accent sur le fait que lorsqu'il affronte deux systèmes opposants ou deux points de vue différentes son attitude philosophique ne doit pas être qualifiée comme attitude synthétisante et il s'explique à ce propos, en disant : « je reconnais bien qu'il existe des choses irréconciliables; je cherche plutôt à caractériser chacun des termes contraires. Finalement, c'est une façon de traiter mes propres contradictions; en acceptant les contraires, je les remets, pour ainsi dire, à leurs places respectives. Ce n'est donc pas une attitude synthétisante. Au contraire, je suis très sensible à la pluralité des systèmes de pensée. Il n'y a pas une seule "métaphysique" avec laquelle on peut en finir, comme le pensait Heidegger. » [Paul Ricœur ou la confrontation des héritages](#) », Entretien réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard en 1992, à l'occasion de la sortie de *Lectures I. Autour du politique*. Entretien publié dans : *France catholique*, n° 2338-17 janvier 1992.

Gadamer,³⁴³ que le conflit des interprétations exige du philosophe, en tant que tel, de tenter de médiatiser entre les interprétations rivales. Ricœur tente de réaliser cette médiation entre les interprétations rivales dans l'espoir de transformer le conflit entre elles en un « combat amoureux ».³⁴⁴ Ricœur reconnaît, à plusieurs reprises, qu'il est, seul, incapable de constituer une herméneutique générale des symboles dans laquelle se réalise cet arbitrage. Cette incapacité procède du fait que la réalisation de cette herméneutique générale et de cet arbitrage exige nécessairement et auparavant une énumération et une étude détaillée, analytique et critique, à la fois, des zones de l'émergence du symbolisme, et des styles des procédés herméneutiques appliqués à ces symboles.

En dépit de cette incapacité, Ricœur s'efforce de montrer la nécessité et la possibilité d'une médiation entre les herméneutiques ou les interprétations qui sont radicalement opposées. La dialectique que Ricœur a établi dans et entre l'herméneutique archéologique et l'herméneutique téléologique était une tentative, partiellement réussie,

³⁴³ En soulignant la nécessité de la médiation entre les interprétations rivales, et en considérant que cette médiation constitue une des tâches du philosophe en tant que tel, Ricœur dit dans un débat avec Gadamer : « I am quite aware that to start immediately with the most radical and most dramatic condition of conflict between a hermeneutic of suspicion and a hermeneutic of reenactment is to put oneself in the situation of the unhappy consciousness. But I don't think that it's the task of the philosopher merely to brood over this situation of conflict, but rather to try to bridge it. It is, I think, always the task of philosophical rationality to try to mediate, to work out mediation, and to do so with passion ». Paul Ricoeur, « The Conflict of interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer » (1982) in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, op. cit., p. 223. Ce débat a été publié initialement in *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, edited by R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York, 1982), pp. 299-320.

³⁴⁴ Ricœur mentionne qu'il reprend cette expression de Karl Jaspers. Cf. Paul Ricoeur, « Réponses », *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, op. cit., p. 202.

à réaliser un arbitrage entre les interprétations rivales. Or, Ricœur se rend compte ultérieurement de l'impossibilité d'atteindre cette herméneutique générale des symboles dans laquelle se réalise une conciliation complète du conflit des interprétations. C'est l'une des raisons principales qui a amené, à partir des années soixante-dix, Ricœur à modifier, considérablement, son paradigme herméneutique. Par cette modification, ce sont les textes, et non plus les symboles, qui deviendront l'objet privilégié de l'herméneutique ricœurienne et c'est la dialectique entre la compréhension et l'explication, et non pas le conflit des interprétations, qui constituera désormais le centre de la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne et sa visée principale. Or, cette modification ne se traduit pas chez Ricœur par un renoncement à l'herméneutique générale dans la mesure où l'établissement de cette dialectique entre compréhension et explication est considéré par Ricœur comme une nouvelle tentative de cette herméneutique.³⁴⁵ Les deux parties suivantes sont consacrées, dans leur majorité, à la tentative ricœurienne d'établir cette dialectique entre la compréhension et l'explication dans la théorie du texte, la théorie et l'action et celle de l'histoire. Ainsi cette dialectique concerne aussi bien l'herméneutique que les sciences humaines et sociales.

³⁴⁵ Ricœur signale que son parcours philosophique comporte trois tentatives de construire une herméneutique générale. Il dit à ce propos : « Je ne souffre pas du manque d'une herméneutique générale. Elle doit s'exercer chaque fois en situation. Il en existe cependant des fragments : je pense à ma conception du conflit des interprétations et à mon étude du rapport expliquer / comprendre ou j'ai essayé de construire le concept d'interprétation comme une articulation entre expliquer et comprendre. Une troisième tentative d'herméneutique générale est marquée par la place très importante que je donne à la notion d'attestation ». « [Paul Ricœur ou la confrontation des héritages](#) », Entretien réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard, *op. cit.*

CONCLUSION

L'herméneutique ricœurienne des symboles est une herméneutique du conflit des interprétations. Le projet ricœurien vise, dans les années soixante, à atténuer partiellement ce caractère conflictuel ou à le transformer en un « combat amoureux ». C'est la confrontation avec la psychanalyse freudienne d'une part, et avec le structuralisme, d'autre part, qui amène Ricœur à mettre en scène ce conflit méthodique, tout en tentant de le résoudre d'une manière critique et dialectique. Le caractère critique, au sens kantien du mot, de l'approche ricœurienne tient au fait que Ricœur s'efforce de montrer la validité et les limites de cette validité de chaque système herméneutique ou de chaque méthode d'interprétation. En soulignant les limites des méthodes de l'interprétation, Ricœur met en cause ses prétentions totalitaires. L'aspect dialectique de l'approche ricœurienne procède du fait que, loin de se contenter d'une simple juxtaposition des interprétations convergentes, il s'efforce de montrer sa complémentarité. Bien que Ricœur modifie ultérieurement son paradigme herméneutique, en se déplaçant des symboles aux textes et du conflit entre les interprétations au conflit dans l'interprétation, entre la compréhension et l'explication, ces deux dimensions, critique et dialectique, restent toujours immanentes à son approche herméneutique.

Le dialogue de la philosophie ricœurienne avec son autre, les sciences humaines et sociales en l'occurrence, était, dans les années soixante, noué, surtout, avec la psychanalyse freudienne et le structuralisme. Nous nous sommes contentés, dans cette première

partie, de mettre en lumière la confrontation de l'herméneutique ricœurienne avec la psychanalyse freudienne pour deux raisons. D'abord, nous considérons que cette confrontation constitue un exemple aussi clarifiant qu'exemplaire de la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne des symboles. L'exemplarité de l'approche ricœurienne de l'œuvre freudienne tient au fait qu'elle montre bien la préoccupation méthodologique et épistémologique de l'herméneutique ricœurienne. En d'autres mots, l'exemplarité, sur le plan méthodologique, de l'approche ricœurienne de la psychanalyse freudienne tient au fait que Ricœur se préoccupe d'y montrer l'articulation entre la compréhension herméneutique et l'explication énergétique, et la dialectique de l'archéologie et la téléologie entre et dans cette psychanalyse, considérée comme archéologie, et la phénoménologie hégélienne prise comme téléologie.

Deuxièmement, bien que la confrontation de l'herméneutique ricœurienne avec la méthodologie structuraliste, commence dans les années soixante, elle n'atteint son apogée que dans l'époque de l'herméneutique du texte, dans les années soixante-dix. C'est pourquoi nous considérons qu'il est plus convenable de mettre en scène cette confrontation dans le cadre de l'herméneutique ricœurienne du texte et de l'action. L'explication, surtout structuraliste, constitue, à partir des années soixante-dix, avec la compréhension, les deux pôles de l'arc herméneutique. La majorité de la deuxième partie de notre recherche est consacrée à la tentative ricœurienne d'établir une dialectique entre la compréhension et l'explication, l'explication structuraliste particulièrement, dans les théories du texte, de l'action et

de l'histoire. C'est précisément dans ce contexte que nous considérons qu'il est plus adéquat de mettre en lumière cette confrontation. Ainsi, le dialogue que Ricœur noue avec le structuralisme, n'est pas du tout négligé dans notre recherche, mais il y est seulement et partiellement rapporté.

La deuxième partie est consacrée à la dialectique entre compréhension et explication que Ricœur considère, à partir des années soixante-dix, comme l'objet principal de son herméneutique. Nous y montrerons la tentative ricœurienne d'établir cette dialectique dans la théorie de la métaphore, dans la théorie du texte, en général, et celle du récit en particulier. En effet, l'établissement de cette dialectique concerne aussi bien l'herméneutique, en tant qu'exégèse des textes, que les sciences humaines et sociales. C'est pourquoi la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne ne peut pas être séparée de la problématique de la méthode dans les sciences humaines et sociales. Nous y reviendrons, mais il faut souligner pour le moment que Ricœur tente d'insérer une dimension scientifique ou explicative dans l'herméneutique, tout en montrant que les sciences humaines et sociales sont des sciences herméneutiques par excellence.

Partie II: La problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du texte et du récit

À partir de l'année soixante-dix, la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne est concentrée sur la tentative de surmonter l'opposition entre compréhension et explication.³⁴⁶ Ricœur s'efforce de surmonter cette opposition méthodologique, ses fondements et ses implications, épistémologiques et ontologiques. La tentative ricœurienne d'établir une dialectique entre compréhension et explication prend son point du départ de la théorie du texte, avant de s'étendre à la théorie de l'action et celle de l'histoire. En assumant le rôle du médiateur, Ricœur tente de trouver une solution dialectique du débat méthodologique qui s'est déroulé, dans la théorie du texte, la théorie de l'action et celle de l'histoire, entre les partisans de la compréhension, d'un côté, et les partisans de l'explication de l'autre. Cette deuxième partie est consacrée entièrement à analyser la tentative ricœurienne de résoudre l'antagonisme entre expliquer et comprendre dans la théorie du texte, la théorie de la métaphore et celle du récit. Elle se divise en deux chapitres. Le premier est consacré à la dialectique, entre la compréhension et l'explication, que Ricœur établit à partir de son paradigme du texte. Nous y verrons comment Ricœur

³⁴⁶ Le déplacement de l'herméneutique ricœurienne de la théorie des symboles à la théorie du texte et du conflit des herméneutiques à la dialectique de la compréhension et de l'explication, est inaugurée, à nos yeux, dans un article de Ricœur intitulé « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, pp. 137-159. Cet article a été publié initialement sous le titre « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », in R. Bubner et al. (éd.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebesck), 1970, pp. 181-200. Le titre initial de cet article « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », montre bien ce déplacement.

construire le texte comme paradigme qui permet et nécessite l'articulation entre la compréhension et l'explication sur le plan méthodologique. Cette articulation est construite, par Ricœur, aussi bien au niveau du texte, pris comme un tout, qu'à celui de la métaphore, conçue comme *œuvre en miniature*. Le second chapitre est consacré à la même problématique méthodologique, c'est-à-dire à la dialectique entre comprendre et expliquer, mais l'objet de cette dialectique y est un type précis des œuvres poétiques, à savoir le récit.

Chapitre II.1: La problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du texte

II.1.1 Le déplacement dans l'herméneutique ricœurienne : du symbole au texte et du conflit des interprétations à l'opposition prétendue entre comprendre et expliquer

Est-ce que le déplacement ricœurien du symbole au texte comme objet de son herméneutique permet de parler d'une rupture ou discontinuité dans cette herméneutique ? En effet, le déplacement de l'herméneutique ricœurienne du symbole au texte comme objet privilégié de cette herméneutique, ne se traduit pas comme une rupture dans cette herméneutique dans la mesure où la notion du texte, comme objet herméneutique, n'était pas totalement absente dans l'herméneutique ricœurienne du symbole.³⁴⁷ En outre, le symbole, comme objet de l'interprétation, n'était pas totalement disparu dans l'herméneutique du texte.³⁴⁸ C'est pourquoi nous considérons que la

³⁴⁷ Dans son œuvre sur Freud, Ricœur écrit : « [...] nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble des signes susceptible d'être considéré comme un texte [...]. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 18. C'est nous qui soulignons. Il écrit ailleurs : « Ce qui définit l'herméneutique, du moins par rapport aux autres niveaux stratégiques que nous allons considérer, c'est d'abord la longueur des séquences avec lesquelles elle opère et que j'appelle textes ». Paul Ricœur, « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 65. Cet article était publié initialement in *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1966, n° 12, pp. 59-71 ; et in *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, éd. by Kitagawa and Ch. Long, University of Chicago Press, 1969, pp. 63-81.

³⁴⁸ En soulignant la survie de l'herméneutique des symboles dans l'herméneutique du texte, Ricœur écrit : « First of all, there is the recognition of the inexhaustible character of the symbol with respect to what we can be considered a semantic reduction exerted by the theory of metaphor on the theory of the symbol. One might also mention what I call the work of resemblance at the base of the metaphorical process. [...] It seems to me nevertheless, that the final chapter of *The Rule of Metaphor* on metaphorical reference ("being as" taken as the correlate of "seeing as"), as well as the meditation on the reality of the past at the end of

transition de l'herméneutique ricœurienne d'une théorie des symboles à une théorie du texte ne constitue pas une rupture entre ses deux versions de l'herméneutique, mais elle se manifeste seulement comme un déplacement de l'accent qui est mis désormais sur le texte et non plus sur le symbole. La même continuité partielle se trouve également sur le plan méthodologique de l'herméneutique ricœurienne. Il est vrai que cette herméneutique s'occupe, à partir de l'année 1970, de la dichotomie prétendue entre la compréhension et l'explication et non plus du conflit des interprétations ou plutôt du conflit des herméneutiques, mais Ricœur se préoccupait, même à l'époque de son herméneutique des symboles, de montrer la possibilité voire la nécessité d'établir une dialectique entre compréhension ou interprétation et explication.

Ricœur souligne dans sa lecture de Freud, comme nous l'avons montré, la nécessité de cette dialectique.³⁴⁹ En outre, il s'est efforcé, dans sa confrontation avec le structuralisme, en tant que méthode explicative ou « herméneutique déconstructive », d'articuler l'explication structurale et la compréhension ou l'interprétation herméneutique, l'une sur l'autre. Cette tentative ricœurienne d'établir cette dialectique était inaugurée ou mise à l'œuvre dès les premières années de son herméneutique des symboles,³⁵⁰ avant qu'elle soit la

Time and Narrative III, to say nothing of the efforts I make in the final study of *Oneself as Another* to reappropriate an ontology of being as act [...], leave the way open for an investigation that would merit the title of a return to particular symbols ». Paul Ricœur, « Reply to David Pellauer », *The philosophy of Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 124.

³⁴⁹ Cf. ci-dessus : Chapitre II, 2, pp. 71-82.

³⁵⁰ Cf. par exemple : Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », *Esprit*, 31^e année, N° 322, novembre 1963, pp. 596-627. Cet article a été publié initialement

préoccupation principale de cette herméneutique à partir de l'année 1970. Qui plus est, le conflit entre l'archéologie et la téléologie, dans l'herméneutique des symboles, pourrait être considéré, à nos yeux, comme une sorte d'opposition entre l'explication et la compréhension. Cette ressemblance entre les deux sortes du conflit « archéologie et téléologie, explication et compréhension » peut être clarifiée par le fait que l'approche archéologique est une approche *explicative*, alors que l'approche de la téléologie ou l'herméneutique restauratrice est une approche *compréhensive*. En d'autres termes, la méthode de l'archéologie, conçue comme herméneutique réductrice, consiste, comme nous l'avons vu, à *expliquer* l'objet étudié, les symboles et les mythes en l'occurrence, par la genèse « l'explication génétique », par les causes « l'explication causale », ou par la fonction « l'explication fonctionnelle » etc., tandis que l'interprète dans la téléologie, considérée comme herméneutique restauratrice, vise à comprendre le sens de cet objet et à se comprendre en le comprenant.

En outre, l'approche archéologique dans l'herméneutique des symboles, et l'explication dans l'herméneutique du texte, sont

sous le titre « symbolique et temporalité » in *Ermeneutica e Traduzione* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1963), Archivio di Filosofia, direction E. Castelli, 3, 1963, 12-31. Repris quasi intégralement dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, pp. 31-63. Cf. également « Réponse à quelques questions », entretien avec le « groupe philosophique » *d'Esprit*, in *Esprit*, 31^e année, N° 322, novembre 1963, pp. 629-653. Cet entretien est republié sous le titre « Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions », in *Esprit*, Paris : 31^e année, N° 301, janvier et décembre, 2004, pp. 169-192. Nous citerons cette dernière publication. Ricœur souligne, aussi bien dans l'entretien que dans l'article, la possibilité et la nécessité d'articuler l'explication structurale et la compréhension herméneutique afin d'appréhender profondément le sens de l'objet étudié « les symboles et les mythes en l'occurrence ». Nous y reviendrons.

valorisées par Ricœur, qui les considère comme un moment critique nécessaire permettant de dépasser la compréhension précritique ou la première naïveté qui correspond à l'immédiateté du sens, vers une compréhension postcritique, vers une seconde naïveté. Ricœur lui-même ne voit pas ce déplacement de son herméneutique, tant sur le plan de l'objet de cette herméneutique que sur le plan de sa problématique de la méthode, comme une rupture ou comme une modification radicale, et il écrit à cet égard :

It seems to me that the changes that have affected the theory of interpretation, when it is no longer defined by double-sense linguistic expressions but increasingly by the exploration of dialectic between writing and reading, imply no renunciation of principle with respect to a concrete exploration of particular symbols. The first theory of interpretation is neither abolished nor replaced by the next one, but encompassed by it.³⁵¹

En effet, bien que le conflit des herméneutiques concurrentes n'occupe plus, à partir des années soixante-dix, une place centrale dans l'œuvre ricœurienne, la tentative ricœurienne de faire une médiation entre ces herméneutiques continue. C'est à ce titre qu'on peut comprendre l'intervention de Ricœur dans le débat entre l'herméneutique gadamérienne des traditions et la critique habermassienne de l'idéologie. Dans ce débat, l'herméneutique gadamérienne des traditions peut être considérée comme une herméneutique restauratrice, comme une herméneutique de confiance,

³⁵¹ « Il me semble que les changements qui ont affecté la théorie de l'interprétation, quand elle n'est plus définie par le double-sens des expressions linguistiques, mais de plus en plus par l'exploration de la dialectique entre l'écriture et la lecture, n'implique pas une renonciation de principe concernant l'exploration concrète de certains symboles. La première théorie de l'interprétation n'est ni supprimée, ni remplacée par la suivante, mais elle y'est incluse ». Paul Ricœur, « Reply to David Pellauer », *The philosophy of Paul Ricoeur, op. cit.*, p. 124.

tandis que la critique habermassienne de l'idéologie, peut être mise sans peine sous le titre d'une herméneutique soupçonneuse ; d'une herméneutique de méfiance. Nous rejoignons ici la vision de Pierre Colin qui considère que le conflit des herméneutiques, qui était, à l'époque de l'herméneutique des symboles, le thème principal de l'herméneutique ricœurienne, s'est retrouvé, ultérieurement à nouveau « sous la forme d'une tension féconde entre l'herméneutique des traditions et la critique des idéologies ».³⁵²

Alors les questions qui se posent, à ce propos, sont les suivantes : pourquoi ce déplacement ? Quelles sont les raisons qui ont amené Ricœur à ce passage de la théorie des symboles à celle du texte ? En d'autres termes, quels sont les avantages que Ricœur a trouvés dans le texte pour le rendre l'objet privilégié de son herméneutique ? Répondons, d'abord, à ces questions, d'une manière indirecte et négative, au sens logique du mot, avant de les aborder d'une manière directe. C'est-à-dire, avant d'expliquer pourquoi l'herméneutique ricœurienne *s'est déplacée* à la théorie du texte, nous allons mettre d'abord en évidence, pourquoi elle *s'est déplacée de* la théorie des symboles. Les deux réponses, prises ensemble, pourraient clarifier les raisons de ce déplacement.

Dans un article intitulé « parole et symbole »,³⁵³ Ricœur mentionne deux défauts ou deux désavantages qu'offre le concept du

³⁵² Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p. 23.

³⁵³ Paul Ricœur, « Parole et symbole », *Le symbole*, op. cit., pp. 142-161. Cf. également : Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., pp. 45-69.

symbole ou de symbolique. Ces deux défauts expliquent pourquoi le symbole ne tient plus le premier rôle dans l'herméneutique ricœurienne. Le premier défaut concerne la diversité trop vaste des champs de recherche auxquels appartiennent les symboles. Nous avons vu que dans la « critériologie du symbole », élaborée dans *La symbolique du mal*, Ricœur énumère trois modalités différentes du symbole : cosmique, onirique et poétique.³⁵⁴ Ces trois modalités sont l'objet au moins de trois champs d'investigation : la phénoménologie de la religion ou l'histoire comparée des religions, la psychanalyse et les théories de l'imagination poétique ou la poétique, au sens large du mot. Ainsi le premier désavantage qu'offre le concept du symbole s'explique par le fait que le problème du symbole « se disperse-t-il entre plusieurs lieux d'investigation et se ramifie-t-il, en chacun d'eux, jusqu'à se perdre dans une prolifération indénombrable ».³⁵⁵ Le second défaut du concept du symbole tient au fait qu'il est composé de deux niveaux distincts des discours : l'un appartient à l'ordre linguistique, l'autre est d'ordre non linguistique. L'ordre linguistique du symbole s'explique simplement par sa structure sémantique, c'est-à-dire par le fait qu'il possède un sens ou une signification linguistique. En revanche, cet élément linguistique se réfère toujours à un élément, à une dimension non linguistique.³⁵⁶

³⁵⁴ Cf. ci-dessus : Chapitre I, 3, pp. 35-38.

³⁵⁵ Paul Ricœur, « Parole et symbole », *Le symbole, op. cit.*, p. 143.

³⁵⁶ « Le psychanalyste, explique Ricœur, reliera le symbole à des conflits psychiques dissimulés ; le poéticien le référera à quelque chose comme une vision du monde ou à un dessein de transformer le langage entier en littérature ; quant à l'histoire comparée des religions, elle verra dans le symbole le milieu d'articulation des manifestations du sacré, ou pour parler encore comme Eliade, des hiérophanies ». *Ibid.*

En effet, le tournant linguistique de la philosophie ricœurienne, qui était inauguré dans *La symbolique du mal* en 1960, a été considérablement renforcé à partir des années soixante-dix. Cela procède du fait que Ricœur s'est aperçu qu'il manquait une fondation linguistique suffisante de son herméneutique des symboles.³⁵⁷ Ainsi, dans une autocritique, Ricœur met en question son approche directe du problème du symbole dans *La symbolique du mal* et dans son œuvre sur Freud. Une approche du problème du symbole doit, selon Ricœur, être indirecte au sens qu'elle doit être précédée ou médiatisée par une étape linguistique préparatoire. C'est pourquoi Ricœur s'est préoccupé, de plus en plus, d'établir sa théorie du discours qui était la base fondamentale sur laquelle il a construit sa théorie du texte. Cela explique pourquoi la linguistique occupe une place importante dans l'œuvre de Ricœur. Or, bien que l'ébauche initiale de la théorie ricœurienne du langage ou du discours ait été commencée dans les années soixante,³⁵⁸ cette théorie a mûri dans l'œuvre de Ricœur des années soixante-dix, et elle paraît principalement dans *La métaphore vive* et *Du texte à l'action*.³⁵⁹

³⁵⁷ En expliquant le tournant linguistique, Ricœur dit : « Comme dans mes travaux sur la symbolique du mal et sur Freud, je me servais beaucoup des notions de symbole et de symbolisme, je me suis aperçu que mon propre usage du mot symbole manquait de fondation linguistique ». « [J'attends la renaissance](#) », [Entretien avec Paul Ricœur, réalisé et publié par Joël Roman et Etienne Tassin : *A quoi pensent les philosophes ?*, édité par J. Message, J. Roman et E. Tassin, Paris : Éd. Autrement, [1988] n° 102, novembre].

³⁵⁸ Cf. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., pp. 64-97 et 242-247.

³⁵⁹ Cf. notamment : Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., pp. 87-100, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., pp. 103-107 et 184-190. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., pp. 1-23.

Ainsi, le déplacement de l'herméneutique ricœurienne à une herméneutique du texte s'explique, partiellement, par le fondement linguistique de l'herméneutique ricœurienne à savoir la théorie du discours. Nous esquissons, dans les paragraphes suivants la théorie ricœurienne du texte et son fondement linguistique à savoir sa théorie du discours. C'est cette théorie du discours qui a abouti, chez Ricœur, à la constitution du texte comme paradigme de l'herméneutique. L'importance de ce paradigme, dans notre problématique, tient au fait que son caractère « objectif » permet et exige d'y appliquer la dialectique entre la compréhension et l'explication. En justifiant la modification de l'objet privilégié de son herméneutique, qui est devenu le texte et non plus les symboles, Ricœur évoque deux raisons principales :

D'abord, il m'est apparu qu'un symbolisme traditionnel ou privé ne déploie ses ressources de *plurivocité* que dans des contextes appropriés, donc à l'échelle d'un texte entier, par exemple un poème. Ensuite, le même symbolisme donne lieu à des interprétations concurrentes, voire polairement opposées, [...]. Or, ce conflit des interprétations se déploie également à une échelle textuelle.³⁶⁰

En effet, certains philosophes herménéutiques comme Michel Meyer par exemple, considèrent que la primauté herménéutique du rapport au texte est un obstacle face à la tentative de faire une herméneutique générale. Olivier Abel met en lumière le point de vue de Meyer, à ce propos, en écrivant :

Meyer met le doigt sur une vraie question, qui est celle de la primauté herménéutique du rapport au texte, y compris à cette structure polysémique de la parole que manifeste la métaphore. C'est ce primat qui fait à son avis

³⁶⁰ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 30.

manquer à l'herméneutique une théorie générale de la compréhension, et cette réserve s'adresse peut-être davantage à Ricœur.³⁶¹

En effet, s'en tenir au texte comme objet de l'herméneutique constitue véritablement une restriction de la sphère herméneutique. Ricœur reconnaît lui-même que la définition de l'objet de l'herméneutique comme interprétation des textes, limite cet objet dans la mesure où il exclut les symboles et les signes oraux ou même non verbaux, et les cultures orales de son champ d'investigation. En dépit de cette restriction Ricœur souligne que « ce que la définition perd en extension, elle le gagne en intensité ».³⁶² Nous verrons ce que cette définition pourrait apporter à l'herméneutique lorsque nous analyserons les traits du texte qui feraient de lui un modèle ou un paradigme. Mais soulignons pour l'instant le fait que cette restriction peut être considérée provisoire ; elle ne constitue pas nécessairement un obstacle à la constitution d'une herméneutique générale dans la mesure où les caractéristiques du texte, établies dans l'herméneutique ricœurienne comme paradigme, pourraient se trouver également dans d'autres phénomènes ou d'autres objets. Cette ressemblance ou analogie rend possible la dérégionalisation de l'herméneutique par l'insertion de ces phénomènes ou de ces objets dans sa sphère ou son champ d'investigation. Cela était fait, comme nous le verrons, par Ricœur lui-même, lorsqu'il a montré l'analogie entre le texte et l'action sensée. Ce faisant, Ricœur, lui-même, a étendu la sphère

³⁶¹ Olivier Abel, *L'éthique interrogative : Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, op. cit., pp. 145-146.

³⁶² Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 31.

herméneutique en y introduisant l'action sensée, en tant qu'objet des sciences humaines et sociales.

Notre tentative de construire une sorte d'extension de l'herméneutique ricœurienne empruntera, parmi d'autres, ce chemin. C'est-à-dire que nous essaierons, dans la troisième partie de montrer que les traits du paradigme du texte pourraient également se trouver dans certaines sortes de discours oral, comme le discours radiophonique et télévisuel par exemple. Nous nous concentrerons dans les paragraphes suivants à esquisser d'abord la théorie ricœurienne du discours qui constitue le fondement linguistique de son herméneutique du texte. Ainsi nous montrerons en particulier les traits distinguant la linguistique du discours « la sémantique » de la linguistique du mot « la sémiotique ».

II.1.2 La définition du texte en tant que discours écrit

C'est à partir de l'année 1970 que l'objet de l'herméneutique de Ricœur devient l'interprétation des textes. Cette définition est apparue la première fois dans un article intitulé « Qu'est-ce qu'un texte » dans lequel Ricœur définit le texte comme « tout discours fixé par l'écriture ».³⁶³ Ainsi la fixation par l'écriture est constitutive du texte, en tant que tel. Notre interrogation à ce propos est la suivante : lorsque Ricœur définit le texte en tant que discours, est-ce que cela veut dire que le discours doit d'abord être prononcé physiquement ou mentalement ? Autrement dit : est-ce que l'écriture est une fixation

³⁶³ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 137.

d'une parole précédente ou antérieure ? Hugh J. Silverman montre l'attitude de Ricœur, en écrivant : « Ricœur does not want to take the simple view that written was initially speaking. Rather, he wants to suggest that the text is written precisely because it is not said ». ³⁶⁴ En effet, bien que Ricœur reconnaisse avoir une tentation de dire que toute écriture s'ajoute à quelque parole antérieure, il finit par mettre en lumière le fait que l'écriture n'est pas une simple transcription ou une inscription de la parole :

Ce qui est fixé par l'écriture c'est donc un discours qu'on aurait pu dire, certes, mais précisément qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas. La fixation par l'écriture survient à la place même de la parole, c'est-à-dire à la place où la parole aurait pu naître. On peut alors se demander si le texte n'est véritablement texte lorsqu'il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure, mais lorsqu'il inscrit directement dans la lettre ce que veut dire le discours. ³⁶⁵

Ricœur ne répond pas à la dernière question qu'il pose à savoir si le texte ne serait proprement texte que lorsqu'il s'inscrit immédiatement, c'est-à-dire sans qu'il passe par l'oral. Néanmoins, la façon selon laquelle Ricœur pose la question nous fait croire, à première vue, qu'il considère que le texte n'est véritablement texte que lorsqu'il ne se borne pas à transcrire une parole antérieure. Nous considérons que telle n'est pas l'attitude de Ricœur, et cela pour deux raisons. La première raison s'explique par la critique que Ricœur lui-même adresse aux penseurs qui distinguent et séparent totalement

³⁶⁴ « Ricœur ne veut pas dire simplement que l'écriture était initialement parole. Il veut plutôt suggérer que le texte est précisément écrit parce qu'il n'est pas dit », Hugh J. Silverman, *Textualities: Between Hermeneutics and deconstruction*, New York and London : Routledge, 1994, p. 27.

³⁶⁵ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 138.

l'écriture de la parole, et qui considèrent l'écriture comme si elle avait une origine distincte entièrement de la parole. Ricœur écrit à cet égard :

To hold, as Jacques Derrida does, that writing has a root distinct from speech and that this foundation has been misunderstood due to our having paid excessive attention to speech, its voice, and its *logos*, is to overlook the grounding of both modes of the actualization of discourse in the dialectical constitution of discourse.³⁶⁶

La deuxième raison s'éclaire par le fait que Ricœur lui-même opère des interprétations sur des *textes*, en l'occurrence les Évangiles, qui étaient initialement *paroles* et puis qui ont été transcrits. La Bible comporte la *parole* de Dieu et de Jésus-Christ, et cette *parole* a été ultérieurement transcrite dans des *textes*.³⁶⁷ Autrement dit, Ricœur traite et considère La Bible comme un texte par excellence, bien qu'il soit auparavant une parole. C'est-à-dire que le discours écrit reste texte, aux yeux de Ricœur, même s'il est une transcription d'une parole antérieure. Donc, nous estimons que le trait principal qui constitue le texte, en tant que texte, c'est la fixation par l'écriture, et non pas la transcription immédiate du discours. Autrement dit, nous pensons que Ricœur considère que l'écriture ou "le texte", reste texte, même s'il

³⁶⁶ « Soutenir, comme le fait Jacques Derrida, que l'écriture et la parole ont des racines distinctes et que cela a été mal compris du fait de notre intérêt exagéré pour la parole, la voix et le *logos*, c'est négliger le fondement de ces deux modes d'actualisation du discours dans sa constitution dialectique. ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 26.

³⁶⁷ Jean-Claude Eslin met en évidence le rapport dialectique de l'écriture et de la parole dans le christianisme, en écrivant : « [...] dans la prédication chrétienne la parole a toujours été en dialectique avec antérieur qu'elle interprète : Jésus lui-même interprète la Torah. [...] La parole s'appuie ainsi sur une écriture qui la précède. [...] Puis la nouvelle prédication orale chrétienne devient elle-même une écriture : les évangiles mises par écrits, et les lettres de Paul forment un corps d'écrits, nouveau et différencié. [...] Grâce à l'écriture, la parole nous atteint par son sens, pas seulement par la voix ». Jean-Claude Eslin, « Paul Ricœur, lecture de la Bible », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, op. cit., p. 262.

était initialement et véritablement une parole. En effet, nous insistons sur ce point pour deux raisons. La première étant que la distinction entre le discours oral et le discours écrit est, comme nous allons voir, le point de départ et le fondement de la tentative ricœurienne de construire le texte comme un paradigme. La deuxième raison tient au fait que l'extension que nous aspirons à faire de l'herméneutique ricœurienne concerne précisément le champ de la parole ou du discours oral.

L'insistance de Ricœur à mettre en relief le rapport direct entre le vouloir-dire et le discours écrit, tient, à notre avis, à l'importance qu'il donne à la distinction entre discours écrit et discours oral, ou plus précisément, entre le rapport écrire-lire et le rapport parler-entendre. Par cette dernière distinction Ricœur vise à montrer la spécificité du rapport du lecteur au livre et sa différence radicale de l'échange des questions et des réponses qui caractérise le discours oral, ou plus particulièrement le dialogue. Nous verrons que le texte et le dialogue, c'est-à-dire le discours écrit et le discours oral, ont, en tant que discours, des traits communs qui les distinguent de la langue, en tant que système clos et virtuel. Ces traits communs pourraient atténuer la distinction qui semble, à première vue, radicale entre le discours écrit « texte » et le discours oral « la parole vive ». Nous esquissons dans le paragraphe suivant les caractéristiques du discours, écrit et oral. Nous allons ensuite essayer de montrer la spécificité de la réalisation de ces caractéristiques dans le discours écrit. C'est cette spécificité qui a permis à Ricœur de constituer le texte comme paradigme herméneutique. L'importance considérable de ce

paradigme tient au fait qu'il permet ou plutôt qu'il exige de réconcilier enfin l'exigence d'explication et celle de compréhension.

II.1.3 Les caractéristiques du discours

Si le texte est un discours, alors qu'est-ce que le discours ? Pourquoi Ricœur utilise-t-il ce terme à la place de la parole qui est le terme traditionnel dans la linguistique, et qui s'oppose, au moins depuis Ferdinand de Saussure, à la langue ? Comment la théorie du discours pourrait « servir de charnière entre compréhension et explication ».³⁶⁸ L'ouverture de la philosophie de Ricœur se révèle d'une manière claire dans les préoccupations qu'il montre quant aux nouvelles théories linguistiques comme celles de Benveniste. Ricœur emprunte aux linguistes la définition du discours qui est selon eux : « *the event of language* ».³⁶⁹ Le discours est donc la contrepartie de ce que les linguistes appellent système ou code linguistique. La linguistique structurale constitue à ce propos un défi à la philosophie de Ricœur, non pas seulement par sa contestation de l'ouverture du langage au monde, mais aussi par sa contestation de l'idée du sujet parlant, qui résulte du dépassement de la notion de signification, en tant que grandeur relative d'un système. Ainsi, en expliquant ce que la

³⁶⁸ Paul Ricœur, « [Auto compréhension et histoire](#) », *Ce texte fut prononcé par le philosophe en ouverture du Symposium international Paul Ricoeur «Autocomprehension e historia », tenu à Granada en Espagne du 23au 27 novembre 1987. Il a été publié dans sa traduction espagnole sous le titre « Autocomprehension e historia » dans Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretacion, T. Calvo Martines et R. Avila Crespo, Barcelona, Anthropos, 1991 (bibliographie de F. Vansina : II.D.45).*[consulté le 7 janvier 2010].

³⁶⁹ « L'événement du langage », Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, op. cit.*, p. 9.

linguistique structurale appelle un système linguistique, Ricœur écrit : « [...] dans un tel système, il n'y a pas de signification [...], mais des valeurs, c'est-à-dire des grandeurs relatives, négatives et oppositives ». ³⁷⁰ Ricœur ne veut pas opposer une phénoménologie de la parole à une science de la langue, mais il cherche à justifier à côté ou plutôt au-delà d'une approche structuraliste cette phénoménologie de la parole et, finalement, une ontologie de la langue. Pour cela, il souligne qu'« [...] il faudrait pouvoir produire l'acte de la parole dans le milieu même du langage, à la manière d'une promotion de sens, d'une promotion dialectique, qui fasse le système comme acte et la structure comme événement ». ³⁷¹

En effet, Ricœur préfère, à partir des années soixante-dix, utiliser, en suivant Benveniste, le terme « discours » vis-à-vis de la langue, à la place du terme « parole », et cela non pas seulement afin de souligner la spécificité de cette nouvelle unité, mais également afin de légitimer la distinction entre la sémiotique et la sémantique comme deux sciences correspondant à deux types ou deux sortes du langage, à savoir le signe et la phrase. Ainsi, Ricœur met l'accent sur le fait que « the distinction between semantics and semiotics is the key to the whole problem of language ». ³⁷² C'est dans la linguistique du discours développée par le linguiste français Emile Benveniste que Ricœur

³⁷⁰ Paul Ricœur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., pp. 246-247.

³⁷¹ Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 86. Cet article a été publié initialement sous le même titre in *Esprit*, mai 1967, pp. 801-820.

³⁷² « La distinction entre sémantique et sémiotique est la clé de tout le problème du langage ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 8.

trouve l'appui d'une linguistique qui s'occupe de la phrase en tant qu'unité distincte du signe, et qui peut récupérer ce qui n'est qu'un résidu pour le structuralisme, c'est-à-dire la parole vivante. En distinguant entièrement entre le signe qui est l'objet de la sémiotique, et la phrase qui est l'objet de la sémantique, Benveniste écrit :

Avec le signe, on atteint la réalité intrinsèque de la langue ; avec la phrase, on est relié aux choses hors de la langue ; et tandis que le signe a pour contre-partie constituant le signifié qui lui est inhérent, le sens de la phrase implique référence à la situation de discours, et à l'attitude du locuteur.³⁷³

En passant du niveau du signe au niveau de la phrase, Ricœur explique : « on change aussi de fonction, ou plutôt on passe de la structure à la fonction. C'est alors qu'il y a une chance de rencontrer le langage comme dire ».³⁷⁴ Ainsi, en passant au niveau de la phrase on quitte l'ordre sémiotique et on se situe d'emblée au niveau d'une linguistique du discours qui a affaire à l'ordre sémantique, et qui rend compte du fait que l'événement qui est l'instance de discours dépasse le système de la langue, en l'actualisant. Puisque le discours est l'événement du langage d'une part, et comme le signe est l'unité fondamentale du langage, et la phrase l'unité de base du discours, d'autre part, Ricœur recourt à la linguistique de la phrase "constituée par Benveniste" dans laquelle il trouve le support à la théorie du discours en tant qu'événement. Ricœur a complété sa théorie du discours par la théorie des actes de langage d'Austin et Searle, l'analyse linguistique de Strawson, la phénoménologie de Husserl et

³⁷³ Emile Benveniste, « La forme et le sens dans le langage » in *Problème de linguistique générale*, 2, Paris : Éd. du Gallimard, 1974, p. 225. Cité par Ricœur dans : *La métaphore vive*, op. cit., p. 98

³⁷⁴ Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 87.

la logique de Frege. Il souligne surtout quatre traits de cette linguistique de la phrase, qui l'aident à élaborer l'herméneutique de l'événement et du discours. Ricœur énumère ces traits qui font du discours un événement, et les compare avec les traits de la langue, en écrivant :

Premier trait : le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent, tandis que le système de la langue est virtuel et étranger au temps. Emile Benveniste l'appelle : "instance de discours". Deuxième trait : tandis que la langue ne requiert aucun sujet – en ce sens que la question "qui parle" ne s'applique pas à ce niveau – le discours renvoie à son lecteur grâce à un ensemble complexe d'embrayeurs, tels que les pronoms personnels. Nous dirons que l'"instance de discours" est auto-référentielle. Troisième trait : tandis que les signes de la langue renvoient seulement à d'autres signes à l'intérieur du même système, et tandis que la langue se passe du monde comme elle se passe de temporalité et de subjectivité, le discours est toujours au sujet de quelque chose. Il réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer et représenter. C'est dans le discours que la fonction symbolique du langage est actualisée. Quatrième trait : tandis que la langue est seulement une condition de la communication pour laquelle elle fournit des codes, c'est dans le discours que tous les messages sont échangés. En ce sens, seul le discours a non seulement un monde, mais un autre, un interlocuteur à qui il s'adresse.³⁷⁵

Il ne s'agit pas, par cette distinction fondamentale entre sémiotique et sémantique, d'opposer polairement l'une à l'autre, mais il s'agit précisément de mettre en évidence leur hiérarchie, leurs niveaux différents et distingués. Ainsi, ce qui est visé par l'approche ricœurienne c'est, encore une fois, de montrer, à la fois, la légitimité et la limite de cette légitimité des disciplines concernées. Ricœur va,

³⁷⁵ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 184-185. Cet article a été publié initialement en anglais in *Social Research*, 38/3 (1971), pp. 529-562, sous le titre « The Model of the text : meaningful Action Considered as a text », et il est repris sous le même titre in *Paul Ricœur, Hermeneutics and the Human Science. Essays on language, action and interpretation*, éd. et trad. John B. Thompson, Cambridge University Press, 198, pp. 197-221.

comme nous le verrons, jusqu'à reconnaître la légitimité de l'approche sémiotique explicative adoptée par le structuralisme français vis-à-vis du niveau de degré supérieur au signe et même à la phrase, à savoir le niveau du texte. Cette approche sémiotique ou explicative, est considérée, sur le plan méthodologique, comme une étape possible voire nécessaire dans le processus de l'interprétation. La divergence essentielle entre la langue et le langage concerne notamment la question de la référence ou du référent au sens large du mot. Cette différence « plus que d'autres peut-être, marque le discours, en tant que tel, a, comme le souligne Ricœur avec Benveniste, une triple référence : une référence à la chose, à une réalité extralinguistique, une référence à celui à qui le discours est adressé et une référence à celui qui parle.³⁷⁶ C'est cette question de « référent » qui « plus que d'autres peut-être, marque la différence fondamentale entre la sémantique et la sémiotique ».³⁷⁷

Le déficit de la sémiologie structuraliste tient précisément à sa négation de la parole, de la référence aussi bien à la réalité qu'aux interlocuteurs. Ainsi, la critique ricœurienne du structuralisme porte principalement sur cette négation qui procède de ce qu'il appelle « l'axiome de la clôture ». Selon cet axiome saussurien la langue est un système clos qui « n'a pas de dehors mais seulement des relations internes ».³⁷⁸ Ce qui est induit par la constitution de ce système c'est

³⁷⁶ Cf. Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, Paris : Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, quatrième série, t. 70, n° 5, Février 1972, p. 97.

³⁷⁷ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 97.

³⁷⁸ Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, *op. cit.*, p. 83.

donc l'exclusion de tout extérieur dans la mesure où, dans ce système, les signes ne font que renvoyer les uns aux autres dans des relations internes. Or, ce qui est négligé ou laissé de côté par le structuralisme c'est la fracture de la clôture de ce système clos par l'acte de parler. À l'encontre de l'enfermement de la langue sur elle-même, le langage a une vocation d'intentionnalité. Sa fonction consiste dans la médiation « entre l'homme et l'homme, entre l'homme et le monde ». ³⁷⁹ Dans l'usage discursif, le système linguistique se dépasse lui-même. Le discours a un énonciateur ou un locuteur, un interlocuteur, une référence et un sens. Ces quatre éléments sont constitutifs de tout discours. Ricœur a proposé la définition suivante du discours : « quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose selon des règles (phonétiques, lexicales, syntaxiques, stylistiques) ». ³⁸⁰ Ainsi, dans le discours en tant qu'acte ou événement, on a, en principe, quatre éléments fondamentaux à savoir : le locuteur « *quelqu'un dit* », le sens « *dit quelque chose* », l'interlocuteur « *quelqu'un dit à quelqu'un* », la référence « *sur quelque chose* ».

Or, en accentuant le caractère d'événement du discours, Ricœur souligne que ce caractère ne forme qu'un des deux pôles du couple qui constitue le discours. Le deuxième pôle constitutif du discours est la signification. Ricœur met en œuvre une règle qui explique la relation dialectique entre les deux pôles du discours. Il forme cette règle, en écrivant : « Si tout discours est actualisé comme événement, tout

³⁷⁹ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 98.

³⁸⁰ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 39.

discours est compris comme signification ».³⁸¹ De cette règle il s'ensuit que tandis que le discours se produit comme événement, on le reçoit ou le comprend en tant que sens ou signification, c'est-à-dire que le discours se dépasse en tant qu'événement lorsqu'il entre dans le procès de la compréhension. « Ce dépassement de l'événement dans la signification est la caractéristique du discours comme tel ».³⁸² Ainsi, on a affaire ici à un double dépassement ; le premier concerne la langue qui se dépasse en s'actualisant comme discours, comme événement ; le deuxième concerne le discours qui se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification. Ce phénomène de « distanciation du dire dans le dit » constitue, selon Ricœur, « le noyau de tout le problème herméneutique ».³⁸³ Dans la troisième partie de notre recherche, nous nous appuyerons partiellement, sur cette distanciation ou ce noyau, pour mettre en évidence pourquoi le discours oral peut et doit être un objet de l'herméneutique. Car cette première sorte de distanciation concerne tout discours, autant écrit qu'oral.

Bien que le discours, qu'il soit écrit ou oral, possède des traits communs, la réalisation de ces traits par l'écriture ou par la parole, crée une différence considérable entre le discours écrit et le discours oral, car la relation entre écrire et lire est une relation originale, et on ne peut pas la réduire à la relation entre parler et entendre, qui constitue le

³⁸¹ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 105. Cet article a été publié initialement in F. Bovon et G. Rouiller (éd.), *Exegises. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 201-215.

³⁸² Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 105.

³⁸³ *Ibid.*

dialogue. Ainsi, Ricœur souligne que si « la relation dialogale ne nous fournit pas le paradigme de lecture, il nous faut construire ce dernier comme un paradigme originel, comme un paradigme propre ».³⁸⁴ Ainsi, afin d'établir ce paradigme propre, Ricœur essaie de montrer l'effectuation des traits du discours dans le langage écrit et dans le langage oral. Par la distinction entre ces deux sortes d'effectuation Ricœur aspire à établir l'objectivité du texte qui permet et exige l'application de la dialectique entre explication et compréhension.

II.1.4 L'effectuation des traits du discours dans le langage oral et dans le langage écrit : le paradigme du texte

Avant de présenter la comparaison que Ricœur fait, à propos des deux façons par lesquelles les traits du discours se réalisent dans le langage oral, d'une part, et dans le langage écrit d'autre part, nous allons présenter un résumé de la critique adressée par certains philosophes, à l'écriture. Ce résumé peut nous aider à comprendre l'attitude de Ricœur qui va à l'encontre de la critique de l'écriture. Évidemment pour défendre l'écriture, Ricœur a rendu compte des problèmes imposés par des philosophes fidèles à l'oral, au moins, par des philosophes qui sont méfiants, mécontents ou méprisants de l'écriture. Cette critique pourrait éclaircir le contexte dans lequel la philosophie de Ricœur s'inscrit ; étant considéré comme défenseur de l'écriture. Nous pouvons citer, au sujet de la critique de l'écriture, plus particulièrement, celle de Platon, de Rousseau et de Bergson. Platon

³⁸⁴ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 198.

considère que l'écriture est le remède à la faiblesse de notre mémoire, mais il souligne que c'est un faux remède parce qu'il « remplaçait la vraie réminiscence par la conservation matérielle, la sagesse réelle par le simulacre de la connaissance ». ³⁸⁵ En outre, ce que Platon considère comme la faiblesse propre à tout écrit, s'incarne dans le fait que « personne ne peut “porter secours” au discours écrit quand il est la proie du contresens délibéré ou involontaire ». ³⁸⁶ En effet, ce que Platon voit comme une faiblesse propre à tout écrit, représente, comme nous verrons plus tard, aux yeux de Ricœur, un avantage considérable, cela provient du fait que Ricœur fonde l'objectivité du texte et de ses interprétations, principalement, à partir de la dissociation de la signification d'un texte de l'intention mentale de l'auteur.

En effet, Platon n'est pas le seul philosophe qui attaque l'écriture. Rousseau et Bergson, comme nous l'avons mentionné, ont également, pour des raisons différentes, lié l'écriture aux différents périls qui menacent la civilisation humaine. Rousseau estime que l'écriture est la source de la plupart des problèmes que rencontre l'homme. Ricœur résume l'attitude de Rousseau en écrivant : « with writing began separation, tyranny, and inequality ». ³⁸⁷ Cette accusation de l'écriture chez Rousseau nous montre bien le grand problème et la grande difficulté qu'affronte Ricœur, à savoir la défense de l'écriture.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 185.

³⁸⁶ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris : Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996, p. 415.

³⁸⁷ « Avec l'écriture la séparation, la tyrannie et l'inégalité ont commencé », Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, *op. cit.*, p. 39.

Bergson, à son tour, considère que le mot écrit empêche la réflexion ou la pensée par la fixation matérielle ou spatiale de la temporalité de la voix ou de la pensée. Ricœur résume l'attitude de Bergson en écrivant:

The genuine word emerges from the "intellectual effort" to fulfill a previous intention of saying, in the search for the appropriate expression. The written word, as the deposit of this search, has served its ties with the feeling, effort, and dynamism of thought. The breath, song, and rhythm are over and the figure takes their place. It captures and fascinates. It scatters and isolates.³⁸⁸

Ricœur refuse cette critique radicale. Il valorise plutôt l'écriture et il la considère comme le facteur décisif qui a permis la plupart des développements culturels, sociaux, et politiques produits dans l'histoire humaine. Il souligne la liaison, au niveau politique, entre la naissance des grands États et des empires, d'une part, et les possibilités produites par l'écriture, de transporter les ordres, les informations ou les prescriptions sans mutilation, d'autre part. Parallèlement, et sur le plan économique, Ricœur considère que l'écriture est une des raisons de la naissance des relations du marché et de la naissance de l'économie. En outre, Ricœur lie la fixation des lois par l'écriture à la naissance de la justice et la juridiction. Ainsi, Ricœur conclut : « such an immense range of effects suggests that human discourse is not

³⁸⁸ « Le mot authentique émerge de l'« effort intellectuel » afin de réaliser une intention précédente du dire, dans la recherche pour l'expression appropriée. Le mot écrit, comme le dépôt de cette recherche, rompt ses liens avec le sentiment, l'effort et le dynamisme de la pensée. La respiration, le ton et le rythme prennent fin, et la figure prend leurs places. Elle capture et fascine. Elle disperse et isole ». *Ibid.*, pp. 39-40.

merely preserved from destruction by being fixed in writing, but that it is deeply affected in its communicative function ».³⁸⁹

Les avantages remarquables de l'écriture ne se restreignent pas à ces conséquences immenses aux niveaux politique et économique ... etc. Mais l'écriture ou les textes représentent aux yeux de Ricœur, d'une part, l'intermédiaire nécessaire de la compréhension de soi et d'autre part, le point de départ qui permet de dépasser la prétention des divisions méthodique, épistémologique et même ontologique entre les sciences humaines et les sciences de la nature. Autrement dit, le discours écrit ou le texte nous fournit un paradigme qui permet ou plutôt qui exige l'application d'une dialectique entre la compréhension et l'explication. Cette caractéristique de l'écriture s'éclairait par la comparaison entre la façon par laquelle les traits du discours se réalisent dans le langage oral, d'une part, et dans le langage écrit d'autre part. Par cette comparaison, nous allons montrer les traits du paradigme du texte. Car, en montrant la différence considérable entre ces deux formes « le discours oral et le discours écrit » de l'effectuation, Ricœur vise à établir l'herméneutique comme un art d'interprétation des textes. En outre, l'objectivité du paradigme du texte permet d'y appliquer une dialectique entre la compréhension et l'explication. Ainsi, ce paradigme nous incite à dépasser la rupture méthodologique et épistémologique constituée par Dilthey entre compréhension et explication.

³⁸⁹ « Tel champ immense des effets suggère que le discours humain n'est simplement pas préservé de la destruction par être fixé par l'écriture, mais qu'il tente profondément d'être écrit dans sa fonction communicative ». *Ibid.*, p. 28.

II.1.4.1 La fixation de la signification

Quant au premier trait du discours, il se traduit par le fait que le discours n'existe qu'en tant que discours temporel et présent. Ricœur met en lumière la différence de façon selon laquelle ce trait s'effectue dans le discours oral et dans le discours écrit. Ce qu'on dit dans le discours oral fuit. L'événement du discours est instantané, c'est-à-dire qu'il apparaît pour un instant puis il disparaît. L'écriture est le moyen par lequel on conserve le discours. Ce qu'on écrit persiste. La question qui se pose à ce stade est la suivante : qu'est-ce qui est fixé ou conservé par l'écriture ? Afin de répondre à cette question, il nous faut évoquer à nouveau les deux pôles du couple qui constitue le discours à savoir l'événement et la signification. Ricœur souligne que ce qui est fixé par l'écriture ce n'est pas le discours en tant qu'événement, mais c'est plutôt le discours en tant que signification. Nous avons expliqué ci-dessus la relation dialectique entre ces deux pôles des discours, en mettant l'accent sur le fait que le discours se dépasse en tant qu'événement par la signification. Ainsi, Ricœur affirme que « ce que nous écrivons, ce que nous inscrivons, est la *noèma* du dire. C'est la signification de parole, non l'événement en tant qu'événement ».³⁹⁰

Si ce que nous fixons par l'écriture c'est la signification du discours ou ce qui est dit dans le discours, la question qui se pose ici c'est alors : qu'est-ce qui est dit ? Ricœur recourt à la théorie des *actes de langage* de Austin et de Searle afin d'éclairer l'extériorisation intentionnelle dans le discours. Selon Austin, il y a trois acceptions ou

³⁹⁰ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 185.

trois types des actes de parole : Locutoire, illocutoire et perlocutoire. Le premier acte c'est ce que fait toute parole comme simple phénomène linguistique. Le deuxième c'est ce qui est fait en parlant, ce qui s'accomplit. Le troisième c'est ce qu'on parvient à faire comme conséquence de l'acte de parole, par le fait qu'on parle. Ricœur tente de mettre en lumière par ces distinctions le « problème de l'extériorisation intentionnelle par laquelle l'événement se dépasse dans la signification et se prête à la fixation matérielle ». ³⁹¹ Quant à la dimension locutionnaire de l'acte de parole, Ricœur montre que l'extériorisation intentionnelle dans cet acte se produit par ou dans la phrase. Ainsi « la phrase peut en effet être identifiée et réidentifiée comme étant la même ». ³⁹² Et en ce qui concerne l'extériorisation intentionnelle dans l'acte illocutoire, Ricœur souligne la difficulté d'extérioriser la dimension illocutionnaire dans l'écriture car « dans le discours parlé, la force illocutionnaire repose sur la mimique et le geste ainsi que sur les aspects non articulés du discours ». ³⁹³

Néanmoins, la dimension illocutionnaire peut être fixée par l'écriture grâce aux modes indicatif, impératif, subjonctif, etc. En revanche Ricœur concède que « l'acte perlocutionnaire constitue l'aspect le moins inscriptible du discours et caractérise par préférence le discours oral ». ³⁹⁴ Bref, Ricœur considère que les actes locutionnaire et illocutionnaire peuvent être extériorisés dans le discours oral ainsi

³⁹¹ *Ibid.*, p. 186.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 106.

³⁹⁴ *Ibid.*

que dans le discours écrit, tandis que l'acte perlocutionnaire s'inscrit ou s'extériorise difficilement car il est, comme le qualifie Ricœur « le moins discours dans le discours. C'est le discours en tant que stimulus ».³⁹⁵ Ricœur essaie de mettre l'accent, quand il s'agit de la signification de l'acte du langage ou du contenu du discours, sur le fait que nous ne devons pas nous borner à la signification qui concerne l'acte locutionnaire, il faut que nous nous occupions encore de la force illocutionnaire et l'action perlocutionnaire. Ainsi, Ricœur donne au mot "signification" « une acception très large qui couvre tous les aspects et tous les niveaux de l'extériorisation intentionnelle qui rend possible l'inscription du discours ».³⁹⁶ C'est de cette manière que Ricœur a conclu le premier trait du paradigme du texte à savoir « la fixation de la signification ».

Cette fixation de la signification nous incite à nous interroger : est-ce que le discours ne peut pas être fixé par un autre moyen que l'écriture ? En d'autres termes, est-ce que la fixation de la signification n'est un trait propre qu'au texte ? Nous aborderons ces questions dans la troisième partie de notre recherche, mais il est important pour nous au point où nous en sommes, de mentionner que la dialectique entre l'événement et la signification se réalise, selon Ricœur, dans tout discours écrit autant qu'oral, c'est-à-dire tandis que tout discours, tant oral qu'écrit, s'effectue comme événement, tout discours est compris comme signification. L'importance de cette question tient au fait qu'elle nous permettra de montrer la possibilité de trouver ce premier

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 187.

trait du paradigme du texte dans certaines sortes du langage oral. Car si les traits du texte se trouvent pareillement dans le discours oral, la dialectique entre compréhension et explication y serait en conséquence applicable.

II.1.4.2 La dissociation de la signification de l'intention mentale de l'auteur

Le second trait différentiel du discours en relation à la langue, se traduit par le fait que, dans le discours, seulement la phrase désigne son locuteur par divers indicateurs de subjectivité et de personnalité. Quelle est la différence entre le discours oral et le discours écrit de ce point de vue ? Ricœur, pour clarifier cette question, mentionne que dans le discours oral « L'intention subjective du sujet parlant et la signification de son discours se recouvrent mutuellement, de telle façon que c'est la même chose de comprendre ce que le locuteur veut dire et ce que son discours veut dire ». ³⁹⁷ Mais, est-ce que cela veut dire que, dans le discours oral ou la parole vive, le locuteur réussit toujours à montrer ses idées et ses opinions par le langage ? Comment peut-on comprendre et expliquer la mécompréhension, le malentendu et la mauvaise compréhension qui pourraient se produire dans le discours oral ? En effet, il y a des cas où le locuteur ne réussit pas à utiliser les mots ou les phrases correspondantes à son intention, et donc la signification de son discours se différencie de son intention. Le malentendu peut être produit même si le locuteur s'efforce d'incarner son intention par la parole. En reconnaissant qu'il y a des cas où la mécompréhension et l'incompréhension se produisent dans le

³⁹⁷ *Ibid.*

dialogue, Ricœur considère que, même dans ces cas, les locuteurs sont présents l'un à l'autre et ils peuvent, par le jeu des questions et des réponses, éclairer leurs idées et rectifier au fur et à mesure la compréhension mutuelle. Mais est-ce que l'herméneutique peut s'occuper de ce jeu de questions et réponses ? Ricœur estime que cette « herméneutique de la conversation » n'est qu'une pré-herméneutique dans la mesure où « l'échange oral de la parole ne laisse pas apparaître une difficulté que seule l'écriture suscite, à savoir que le sens du discours, détaché de son locuteur, ne coïncide plus avec l'intention de ce dernier ». ³⁹⁸ Ainsi, Ricœur souligne que dans le dialogue ou le discours oral, l'intention mentale du locuteur, la signification de son discours et même la compréhension de cette intention ou de cette signification, se correspondent, et que dans ce genre du discours la question « Que voulez-vous dire ? » est égale et équivalente à la question « Qu'est-ce que cela veut dire ? ».

En ce qui concerne le discours écrit, Ricœur montre que l'intentionnalité subjective de l'auteur ne correspond pas à la signification ou à « l'intention du texte ». ³⁹⁹ C'est-à-dire que

Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1999, p. 491. Cet article a été publié initialement dans *De la métaphysique à la rhétorique. A la mémoire de Chaim Perelman*, édité par Michel Meyer, édition de l'université de Bruxelles. 1977, p. 490.

³⁹⁹ Cette notion ou expression « intention du texte » était critiquée sévèrement par Antoine Compagnon qui a écrit : « Ricœur, cherche à réconcilier tout le monde, parle même d' "intention du texte" comme Umberto Eco introduit, entre l'intention de l'auteur et l'intention du lecteur, l'*intentio operis* (...). Mais ces attelages curieux – "intention du texte", *intentio operis* – sont des solécismes (...). Comme le texte est sans conscience, parler d' "intention du texte" ou d'*intentio operis*, c'est réintroduire subrepticement l'intention d'auteur comme garde-fou de l'interprétation, sous un terme moins suspect ou provocateur ». Antoine

« l'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur ».⁴⁰⁰ Cela ne signifie pas que Ricœur adopte le courant qui proclame la « mort de l'auteur ». Car, d'une part, Ricœur lui-même souligne qu'on ne peut pas concevoir un texte sans auteur, et d'autre part, l'intention mentale de l'auteur est, selon Ricœur, l'une des significations possibles qui se trouve dans le texte. Ricœur veut ainsi seulement mettre l'accent sur le fait que « la carrière du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur. Ce que dit le texte importe davantage que ce que l'auteur a voulu dire [...] ».⁴⁰¹

Ainsi et à la différence de Schleiermacher et de Dilthey qui ont décrit la compréhension comme un processus de reconstruction, par le

Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris : Éd. du Seuil, 1998, p. 96. Cité par Betty Rojzman, « Paul Ricœur et les signes », *Cité. Paul Ricœur, interprétation et reconnaissance*, n° 33, 2008/1, pp. 72-73. Nous estimons que cette critique n'est pas tout à fait pertinente. S'il est juste de dire que Eco a réintroduit implicitement « l'intention d'auteur comme garde-fou de l'interprétation », dans la mesure où il considère que dans la conjecture de l'*intentio operis* « l'intention de l'œuvre » se coïncident « les recherches sur l'intention de l'auteur et l'intention de l'œuvre », (Cf. Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, trad. Myriem Bouzaher, Paris : Grasset & Fasquelle, coll. « Le livre de poche. Biblio essais », 1992. p. 40), cette critique n'est pas du tout applicable à l'herméneutique ricœurienne dans la mesure où elle souligne l'objectivité de « l'intention du texte » qui se distingue clairement de l'intention subjective de l'auteur et celle du lecteur. L'intention du texte c'est sa signification « son sens et sa référence » et Ricœur rompt, dans son herméneutique, les liens entre l'intention du texte et l'intention de l'auteur. Ainsi, il écrit : « [...] la carrière du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur. Ce que dit le texte importe davantage que ce que l'auteur a voulu dire ; désormais toute exégèse déploie ses procédures au sein de la circonscription de signification qui a rompu ses amarres avec la psychologie de son auteur ». Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 187.

⁴⁰⁰ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 111.

⁴⁰¹ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 187.

lecteur, de l'intention originelle de l'auteur, Ricœur considère que l'intention mentale de l'auteur n'est qu'une des significations possibles du texte. Néanmoins, ce que nous devons chercher à comprendre dans le texte ce n'est pas l'intention de l'auteur, mais c'est précisément la ou plutôt les significations de ce texte. Est-ce qu'on peut distinguer, à la manière de Hirsch⁴⁰², entre la signification du texte et l'intention de l'auteur ? En d'autres termes, si on reconnaît que le texte pourrait toujours avoir plusieurs significations, est-ce qu'on peut préciser quelle est, parmi ces significations, l'intention de l'auteur ? En effet, en concédant que le texte peut avoir bien des significations dans le procès de la lecture, Hirsch insiste sur le fait que l'intention de l'auteur doit être la visée de l'interprétation et la norme ou le critère de la validation de n'importe quelle interprétation. En ce cas, la tâche de l'herméneutique deviendrait la constitution des règles qui nous aident à atteindre l'intention de l'auteur. En s'opposant à l'attitude de Hirsch, Ricœur met l'accent sur le fait qu'on ne peut pas saisir ou atteindre l'intention de l'auteur. En outre, Ricœur affirme, quant à cette intention, que

His intention is often unknown to us, sometimes redundant, sometimes useless, and sometimes even harmful as regards the interpretation of the verbal meaning of his work. In even the better cases it has to be taken into account in light of the text itself.⁴⁰³

⁴⁰² Cf. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven & Londres: Yale University press, 1967. Dans ce livre, Hirsch essaie de défendre la possibilité d'atteindre l'intention de l'auteur d'un texte, et que c'est la fonction ou la tâche de l'herméneutique. Ricœur valorise ce livre qui tâche d'insérer un moment méthodique dans l'interprétation. Mais Ricœur refuse, comme nous verrons, ce but présumé de l'herméneutique.

⁴⁰³ « Son intention est souvent inconnue, elle est parfois superflue, parfois inutile et même parfois nocive en ce qui concerne l'interprétation du sens verbal de son

Nous expliquerons plus tard le sens de l'interprétation dans l'herméneutique ricœurienne du texte, mais il est très important au point où nous en sommes de mettre en lumière, la différence entre l'attitude de Ricœur et celle de Hirsch par la distinction entre la description phénoménologique et l'interprétation phénoménologique. Car cette différence, entre les deux attitudes, relève précisément de ce deuxième trait du paradigme du texte, c'est-à-dire qu'elle se rapporte à la relation de l'interprétation et de l'intention mentale de l'auteur. En mettant en lumière cette différence, nous visons à montrer l'originalité de l'herméneutique ricœurienne quand il s'agit de l'interprétation du texte. Or, nous considérons avec Silverman que la description phénoménologique représente l'attitude de Hirsch tandis que l'interprétation phénoménologique représente, en quelque sorte, l'attitude de Ricœur. En effet, dans la description phénoménologique, on essaie de révéler le sens qui existe préalablement de notre description, en occurrence l'intention mentale de l'auteur, tandis que, dans l'interprétation phénoménologique, on produit un sens nouveau, qui n'a rien à voir avec l'intention mentale de l'auteur. Autrement dit, la description phénoménologique d'un texte vise à montrer un sens déjà existant « l'intention de l'auteur », alors que l'interprétation phénoménologique d'un texte crée, en quelque sorte, ce sens : elle le fait exister. Silverman résume la différence entre la description phénoménologique et l'interprétation phénoménologique en écrivant :

« while phenomenological description is an account of the meaning of

travail. Même dans les meilleurs cas elle doit être pris en compte à la lumière du texte lui-même ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, *op. cit.*, p. 76.

something, phenomenological interpretation is the act of producing or establishing a meaning ». ⁴⁰⁴

Ainsi, Hirsch prétend qu'il y a un seul sens objectif et unique du texte, et qu'on doit le découvrir par l'interprétation. Ce sens est, selon Hirsch, l'intention de l'auteur. Or, bien que Hirsch reconnaisse ultérieurement, dans son œuvre *The Aims of Interpretation*, ⁴⁰⁵ que l'intention de l'auteur n'est pas la seule norme possible de l'interprétation d'un texte, il maintient à souligner que cette intention constitue la seule norme pratique de l'interprétation des textes. En conséquence l'interprétation est, chez Hirsch, une description phénoménologique. Or, Ricœur affirme, comme nous allons le voir, que la signification objective d'un texte est autre chose que l'intention subjective de l'auteur, et que cette signification objective peut être construite de multiples façons. Bref, Ricœur essaie de mettre en évidence le fait que : « le problème de la compréhension juste ne peut plus être résolu par un simple retour à l'intention alléguée de l'auteur ». ⁴⁰⁶ Ainsi, il n'y a dans le processus de lecture aucun dialogue entre l'auteur et le lecteur, mais c'est le texte orphelin qui est le sujet de

⁴⁰⁴ « Tandis que la description phénoménologique est une explication du sens de quelque chose, l'interprétation phénoménologique est l'acte de produire ou d'établir un sens ». Hugh J. Silverman, *Textualities: Between Hermeneutics and deconstruction*, op. cit., p. 11.

⁴⁰⁵ E. D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*, Chicago, Chicago University Press, 1976. Voir les commentaires de Ricœur sur cette œuvre dans : Paul Ricœur, « Construing and Constructing : A Review of *The Aims of Interpretation* by E. D. Hirsch, Jr' » (1977), in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, op. cit., pp. 195-199. Cet article a été publié initialement in *Times Literary Supplement* 197, no. 3911 (25 February 1977) : 216.

⁴⁰⁶ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 200.

l'interprétation. C'est pourquoi Ricœur considère que « c'est lorsque l'auteur est mort que le rapport au livre devient complet et intact ; l'auteur ne peut plus répondre, il reste à seulement lire son œuvre ». ⁴⁰⁷

II.1.4.3 Le déploiement de références non ostensives

Le troisième trait différentiel du discours en relation à la langue se traduit par le fait que seul le discours renvoie à un monde qu'il prétend décrire. Ainsi, tout discours a des liens au monde. Car, comme le souligne Ricœur en se demandant : « si on ne parle pas du monde, de quoi parlerait-on ? ». ⁴⁰⁸ Inspirée de Benveniste et de Frege, Ricœur souligne, dans sa théorie de discours, la distinction entre le sens et la référence. Cette distinction était appliquée, par Frege, aussi bien aux mots « aux noms propres » qu'à la proposition toute entière. Selon Frege on peut distinguer dans toute proposition entre son sens et sa référence ou sa dénotation ; « Son sens, c'est l'objet idéal qu'elle vise ; ce sens est purement immanent au discours. Sa référence, c'est sa valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité ». ⁴⁰⁹ Dans sa linguistique de la phrase, Benveniste souligne, à son tour, que la relation intralinguistique signifié/signifiant, qui définit le signe dans la sémiotique, se distingue de la relation qui lie la phrase ou son sens avec son « intenté » extralinguistique.

La différence entre le sens et la référence, au niveau du discours, c'est donc la différence entre ce qui est dit « le sens » et ce sur quoi on

⁴⁰⁷ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 139.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁰⁹ G. Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris : Éd. du Seuil, 1971. Dans Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 113.

parle « la référence ». Cette différence ne se trouve pas sur le plan sémiotique, elle fonctionne seulement, souligne Ricœur, sur le plan sémantique « la phrase » et herméneutique « le texte ». En effet, cette distinction revêt une importance considérable dans la problématique de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du texte parce que, comme nous le montrerons plus loin, Ricœur tente d'appliquer l'explication à la dimension du « sens », en réservant l'interprétation ou la compréhension à la dimension de référence du discours. Ces deux dimensions « sens et référence » constituent la signification de la phrase ou du discours.

Quelle est la différence entre le discours oral et le discours écrit par rapport à ce trait ? En effet, Ricœur indique que dans le discours oral « la référence est *ostensive* ». ⁴¹⁰ C'est-à-dire que la situation commune aux interlocuteurs est la référence de paroles. Le sens dans le discours oral dépend de cette situation. Ricœur explique cette idée, en écrivant :

[...] all references of oral language rely on monstrations, which depend on the situation perceived as common by the members of the dialogue. All references in the dialogical situation consequently are situational. ⁴¹¹

Ricœur indique que dans le discours oral « le sens meurt dans la référence et celle-ci dans la monstration ». ⁴¹² Car, dans le discours oral,

⁴¹⁰ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 188.

⁴¹¹ « Toutes les références du langage oral dépendent de monstration qui dépendent de la situation perçue comme situation commune par les interlocuteurs. Toutes les références, dans la situation dialogique, sont, par conséquent, situationnelles », Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 35.

⁴¹² Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 141.

les indicateurs déictiques et ostensifs « comme les démonstratifs, les adverbes de temps et de lieu, etc. » aident à ancrer le discours dans la situation et les circonstances qui entourent les interlocuteurs.

Qu'arrive-t-il à cette fonction référentielle dans le discours écrit ? Ricœur souligne que la transformation de cette fonction dans le discours écrit est le changement le plus compliqué et le plus considérable qui advient à la fonction du discours. Dans le discours écrit les références ne sont plus situationnelles à cause de l'absence de la situation commune aux interlocuteurs. C'est la distance spatiale et temporelle qui produit cette absence de situation commune. Ainsi, la référence dans le discours écrit n'est plus ostensive. Est-ce que cela veut dire que le texte n'a plus de référence ? En mettant l'accent sur le fait que le discours a, en permanence, une ou des références Ricœur redéfinit le discours en écrivant : « Le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un *sur quelque chose*. "Sur quelque chose" : voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours. L'écriture ne l'abolit pas, mais la transforme ». ⁴¹³ Ainsi, tandis que dans le discours oral la référence est toujours situationnelle, dans le discours écrit la fonction référentielle dépasse les frontières étroites de la situation dialogale, en ouvrant des mondes possibles. Ces mondes ne sont ni le monde de l'auteur ni le monde du lecteur ; ils sont précisément les mondes du texte. Par la lecture ou plutôt par l'interprétation des textes, ces mondes peuvent être le monde du

⁴¹³ Paul Ricœur, « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, op. cit.*, p. 285. Cet article a été publié initialement dans *Etudes théologiques et religieuses*, revue de l'Institut protestant de théologie (13 rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier), 1977.

lecteur. Ricœur montre l'avantage que produit l'écriture, en écrivant : «Thanks to writing, man and only man has a world and not just a situation. [...] for us the world is the ensemble of references opened up by the texts, or at least for the moment, by descriptive texts ».⁴¹⁴

S'il est incontestable que le discours descriptif « informatif, ou didactique » a une fonction référentielle, on peut se demander si les discours non descriptifs, comme le discours poétique par exemple, ont aussi une fonction référentielle ? En effet, Ricœur mène, dans *Du texte à l'action* et plus encore dans *La métaphore vive*, un grand combat contre les théories ou les tendances qui plaident contre la fonction référentielle du discours poétique. Ces théories appartiennent à des disciplines et champs assez différents. Ricœur évoque ainsi des arguments linguistiques de Roman Jakobson, de la critique littéraire de Northrop Frye et épistémologiques du positivisme logique. Toutes ces théories considèrent, d'une manière ou d'une autre, le discours poétique comme un *contre-exemple* contestant « l'universalité du rapport référentiel du langage à la réalité ».⁴¹⁵ Ricœur met en cause les

⁴¹⁴ « Grâce à l'écriture, l'homme et lui seul a un monde et pas seulement une situation. [...] Pour nous le monde est l'ensemble des référents ouverts par le texte, ou, au moins pour le moment, par les textes descriptifs ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, *op. cit.*, p. 36.

⁴¹⁵ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 279. Jakobson, en mettant en opposition la fonction référentielle du langage et sa fonction poétique, considère que la fonction poétique est caractérisée par l'oblitération du référent dans la mesure où cette fonction « correspond à la mise en relief du message pour lui-même (*for its own sake*) ». *Ibid.*, p. 280. Northrop Frye met en opposition le discours informatif ou didactique, le discours scientifique par exemple, et le discours ou l'œuvre littéraire. Pour Frye, contrairement au discours descriptif, qui représente toujours quelque chose hors de lui et qui affirme ou souligne quelque chose à l'égard d'une réalité extralinguistique, toute œuvre ou discours littéraire,

présupposés philosophiques de ce plaidoyer contre la référence. Ce qui est postulé, aussi bien dans le positivisme logique que dans la critique littéraire, est que le discours poétique, en tant que discours non descriptif, n'est qu'un discours émotionnel qui, à l'encontre du discours descriptif, ne nous informe en rien de la *réalité* et qui n'a aucune visée de *vérité*. Ce qui est mis ici en question, par Ricœur, c'est précisément le sens de la vérité et celui de la réalité. Ricœur met en lumière ce postulat et sa manifestation dans le positivisme logique et la critique littéraire, en écrivant :

Il dit qu'il n'y a pas de vérité hors de la vérification possible (ou de la falsification) et que toute vérification, en dernière analyse, est empirique, selon les procédures scientifiques. Ce postulat fonctionne en critique littéraire comme un préjugé. Il impose, outre l'alternative entre « cognitif » et « émotionnel », l'alternative entre « dénotatif » et connotatif.⁴¹⁶

En effet, bien que Ricœur souligne la fonction référentielle de tout discours, en tant que tel, il reconnaît, à plusieurs reprises, qu'il y a des textes, dans la littérature moderne ou contemporaine, qui n'ont pas de références. Ainsi en 1971 il a écrit : « Seule un petit nombre de textes raffinés satisfont à cet idéal du texte sans référence. Ce sont des textes où le jeu du signifiant rompt avec le signifié ».⁴¹⁷ Les poèmes de Mallarmé étaient cités comme des exemples clarifiant de ces textes

et non pas seulement la poésie, ne représente rien hors de lui-même, elle ignore la réalité en se bornant à forger une « fable ». « En ce sens, la signification de la littérature est littérale : elle dit ce qu'elle dit et rien d'autre. Saisir le sens littéral d'un poème, c'est le comprendre comme il se présente, en tant que poème dans sa totalité ». *Ibid.*, p. 281. Le positivisme logique n'accorde au discours non-descriptif qu'une fonction émotionnelle. Pour cette tendance, seul le discours descriptif est cognitif, tandis que le discours non-descriptif, comme le discours poétique par exemple, n'est qu'un discours émotionnel.

⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 285-286.

⁴¹⁷ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 188.

sans références. Ainsi, Ricœur écrit : « Only a few sophisticated texts, along the line of Mallarmé's poetry, satisfy this ideal of a text without reference ».⁴¹⁸ Il est vrai que Ricœur met l'accent alors sur le fait que ces textes ne sont que des cas rares, limites et exceptionnels, mais la question qui se pose pourtant : comment peut-on parler, comme le fait Ricœur, de « l'universalité du rapport référentiel du langage à la réalité », en acceptant en même temps qu'il y a des textes sans références ? En effet rompre, entièrement, dans ses écrits ultérieurs, avec ce qu'il appelle « toute idéologie du texte absolu ». Ainsi, dans *De l'interprétation* en 1983, en répliquant à Roman Jakobson, il souligne sa conviction que

le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le procède et demande à être dite.⁴¹⁹

Ricœur récuse toutes les théories qui n'accordent qu'une fonction émotionnelle au discours non descriptif ou au discours poétique au sens large de ce mot. Afin de répondre à ces théories, Ricœur distingue la référence de premier rang de celle de second rang. La référence de premier rang ou la référence directe concerne la référence du discours descriptif. Le discours poétique, en abolissant cette référence, libère une référence de second rang, une référence indirecte. La poésie suspend la fonction référentielle comme fonction descriptive, mais Ricœur affirme que cette suspension

⁴¹⁸ « Seul un petit nombre de textes sophistiqués, dans la ligne de la poésie de Mallarmé, satisfont à cet idéal d'un texte sans référent » Paul Ricœur, *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., pp. 36-37.

⁴¹⁹ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 34.

[...] n'est que la condition toute négative pour que soit libérée une fonction référentielle plus originaire, qui ne peut être dite "de second rang" que parce que le discours à fonction descriptive a usurpé le premier rang dans la vie quotidienne, relayé à cet égard par la science.⁴²⁰

Ainsi, Ricœur n'hésite pas à reconnaître volontairement que, dans la poésie « le langage se célèbre lui-même dans le jeu du son et du sens ».⁴²¹ En revanche, il souligne que la suspension du rapport direct du discours poétique au réel, effectuée par ce jeu du son et du sens, par cette fête⁴²² du langage avec lui-même, par « ce mouvement centripète du langage vers lui-même », n'est que l'envers ou la condition négative d'un « mouvement centrifuge ». Ainsi, on peut distinguer principalement, dans le discours poétique, deux moments ou plutôt deux phases impliquées. La première phase concerne la suspension de la référence directe ou du rapport au réel par la constitution d'un discours poétique. Dans la deuxième phase, cette suspension libère une fonction référentielle indirecte ou dissimulée qui constitue dans une re-description⁴²³ poétique de la réalité. C'est grâce à cette fonction

⁴²⁰ Paul Ricœur, « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, op. cit.*, p. 287. Cet article a été publié initialement dans *Etudes théologiques et religieuses*, revue de l'Institut protestant de théologie (13 rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier), 1977.

⁴²¹ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 24.

⁴²² Dans le poème, « le langage, dit Ricœur, est en fête ». Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 95.

⁴²³ La notion de *re-description du réel* occupe une place centrale dans l'approche ricœurienne de l'innovation sémantique que constitue *La métaphore vive*. Or, dans *Temps et récit* qui s'occupe d'une autre sorte de cette innovation, Ricœur remplace ce concept par le concept de refiguration. Cette modification n'est pas, comme nous le verrons, sans importance dans l'herméneutique ricœurienne dans la mesure où Ricœur vise dans son analyse de la refiguration de remplir l'abîme qui sépare la référence ou le monde du texte qui se situe d'abord au plan linguistique, et l'être que dit ou auquel réfère ce texte. C'est le rôle du lecteur qui rend possible la

référentielle indirecte ou à cette re-description poétique de la réalité, que « le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif, [...] ». ⁴²⁴

Cette notion de référence indirecte et non ostensive joue un rôle décisif dans l'herméneutique ricœurienne. Cette référence est considérée par Ricœur comme « la référence primordiale ». ⁴²⁵ Les implications philosophiques « ontologique, épistémologique et méthodologique » sont d'importance considérable. Ces implications seront montrées au fur et à mesure dans la suite de ce chapitre. Mais, notons pour l'instant, qu'à partir de cette notion, la réalité et la vérité ne peuvent plus être identifiées à la réalité empirique ou à ce qui est

médiation entre ces deux ordres, l'un linguistique et l'autre extralinguistique. Nous y reviendrons.

⁴²⁴ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, p. 24. Ricœur souligne d'ailleurs, que la capacité du langage poétique à dire l'être, n'est pas affaiblie par la suspension de la fonction descriptive directe. Tout au contraire, cette suspension renforce le pouvoir référentiel du langage poétique. Ainsi, Ricœur écrit : « [...] c'est le langage le plus libéré des contraintes prosaïques, le plus enclin pour cette raison à célébrer lui-même dans ses vacances poétiques, qui est le plus disponible pour tenter de dire le secret des choses ». Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 47. Cette citation montre bien qu'il n'y a pas, chez Ricœur, de contradiction entre le fait que le langage dans la poésie « est en fête » où il « se célèbre lui-même », d'un côté, et la fonction référentielle de ce langage qui n'est jamais pour sa propre gloire ». Nous trouvons ainsi que, à l'encontre de ce que suggère Jacques Dewitte, ces deux dimensions du langage poétique « le fait qu'il se célèbre lui-même et sa fonction référentielle », sont bien et explicitement articulées dans l'herméneutique ricœurienne. Cf. Jacques Dewitte, « Clôture des signes et véhémence du dire. À propos de la critique structuralisme de Paul Ricœur », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur, op. cit.*, pp. 198-199.

⁴²⁵ Paul Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, p. 221. Cette article était publié initialement in *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 207-228.

vérifiable empiriquement ou falsifiable. En outre, l'ontologie qui constitue la terre promise pour la philosophie ricœurienne, s'explique clairement par l'importance considérable qu'occupe ce trait dans son herméneutique. En suivant la trace de Heidegger à ce propos, Ricœur considère les référents des textes comme des mondes possibles dans lesquels le lecteur pourrait vivre, et il souligne que les textes peuvent ouvrir de nouvelles possibilités existentielles et de nouveaux mondes ou de nouveaux « modes-d'être-dans le monde ». L'importance de ce trait du discours écrit « le déploiement de références non ostensives », sera clarifiée dans le paragraphe qui est consacré à la dialectique de la compréhension et de l'explication, car la thèse ricœurienne à propos de la référence constitue un des fondements sur lesquels Ricœur établit une des deux figures de cette dialectique.

II.1.4.4 L'éventail universel des destinataires du texte

Le quatrième trait différentiel du discours en relation à la langue se traduit par le fait que seul le discours, et non pas la langue, s'adresse à quelqu'un. Le fondement de la communication consiste dans la coprésence des interlocuteurs. Ainsi contrairement à la langue qui est un système virtuel, le discours se réalise par un sujet parlant qui s'adresse à quelqu'un d'autre. Dans le discours oral, le discours s'adresse à un interlocuteur précis et présent dans la situation de ce discours, tandis qu'avec l'écriture, le discours s'adresse généralement à des destinataires inconnus et imprécis, à quiconque sait lire. C'est pourquoi Ricœur considère que ce trait montre la différence la plus exemplaire en ce qui concerne l'effectuation du discours dans l'oral ou dans l'écriture. Bien que le discours écrit puisse être originellement

adressé à un ou à des destinataires connus et précis, il peut être ultérieurement reçu par d'autres destinataires, ou plutôt par quiconque sait lire. À partir de ce trait, la relation écrire-lire n'est pas du tout comparable à la relation parler-entendre. Ainsi, le discours écrit « échappe aux limites du face-à-face. Il n'a plus d'auditeur visible. Un lecteur inconnu, invisible, est devenu le destinataire non privilégié du discours ».⁴²⁶

Tels sont les quatre traits qui constituent le paradigme du texte. Nous constatons que Ricœur module ces traits en les comparant à leurs analogues dans le discours oral. En effet, Ricœur met l'accent sur le fait que le couple "écrire-lire" n'est pas un cas particulier du couple "parler-entendre", et que le premier couple n'est pas seulement une extension du deuxième couple. Or, il affirme que si « la relation dialogale ne nous fournit pas le paradigme de lecture, il nous faut construire comme un paradigme original, comme un paradigme propre ».⁴²⁷ La question qui se pose à ce stade c'est : y a-t-il une différence radicale entre le discours oral et le discours écrit en ce qui concerne ces traits ? En effet, Ricœur considère que seul le texte, et non pas la parole vive, doit être l'objet de l'herméneutique parce qu'il y trouve des formes de distanciations qui le construisent comme paradigme herméneutique. Ainsi le discours écrit ne se borne pas à comporter une dissociation ou une distanciation entre le dire et le dit, mais le discours acquiert, grâce à l'écriture, « une triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention du locuteur, à la réception par l'auditoire primitif,

⁴²⁶ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 190.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 199.

aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production».⁴²⁸

Ainsi, la première sorte de distanciation qui se produit par le discours, entre le dire et le dit, entre l'événement du discours et sa signification, se renforce solidement par trois sortes additionnelles de distanciation qui se manifestent par l'autonomie sémantique du texte par rapport à l'intention de son auteur, à la réception de son lecteur initial et aux circonstances de sa production. C'est cette autonomie qui permet et requiert l'application de l'explication en l'articulant avec la compréhension. L'explication se présente alors comme le prolongement de la distanciation constituant du texte en tant que tel. La compréhension appelle l'explication parce que, dans la compréhension du texte, il n'y a pas de jeu des questions et des réponses qui caractérise la situation dialogale. « La compréhension appelle l'explication dès que n'existe plus la situation de dialogue, où le jeu des questions et des réponses permet de vérifier l'interprétation en situation au fur et à mesure de son déroulement ».⁴²⁹ Ricœur reconnaît qu'il y a dans tout discours, soit écrit qu'oral, une dialectique entre le discours en tant qu'événement et le discours en tant que signification. En revanche, nous avons montré que cette dialectique reste implicite et tacite dans la conversation, et qu'elle n'est pas

⁴²⁸ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 31.

⁴²⁹ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 165. Cet article a été publié initialement in *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXV, février 1977, pp. 126-147.

reconnaissable dans la situation dialogale. Ce caractère du dialogue s'éclaire notamment par le fait qu'on ne peut pas y distinguer entre la compréhension et l'explication, car elles s'entremêlent dans cette situation. En mettant évidence le fait que dans la situation dialogale la compréhension et l'explication se recouvrent à peu près, Ricœur écrit:

Just as the dialectic of event and meaning remains implicit and difficult to recognize in oral discourse, that of explanation and understanding is quite impossible to identify in the dialogical situation that we call conversation. We explain something to someone else in order that he can understand. And what he has understood, he can in turn explain to a third party. Thus understanding and explanation tend to overlap and to pass over into each other.⁴³⁰

Or, si la relation entre écrire et lire est une relation originale, par rapport à la relation entre parler et entendre, la constitution du texte comme paradigme doit être complétée par une constitution du paradigme de lecture. Ainsi Ricœur s'efforce de construire, à partir du paradigme du texte, le paradigme de la lecture comme paradigme original, comme paradigme propre. En montrant le caractère dialectique de la relation entre l'explication et la compréhension, telle qu'elle est mise en œuvre dans la lecture, Ricœur s'efforce de montrer « jusqu'à quel point le paradigme de la lecture, réplique du paradigme de l'écriture, fournit une solution au paradoxe méthodologique des

⁴³⁰ « Tout comme la dialectique de l'événement et de la signification reste implicite et difficile à reconnaître dans le discours oral, la dialectique de l'explication et de la compréhension est tout à fait impossible à identifier dans la situation dialogale qu'on appelle conversation. On explique quelque chose à quelqu'un d'autre afin qu'il puisse comprendre. Et ce qu'il a compris, il peut à son tour l'expliquer à un troisième. Ainsi, compréhension et explication tendent à se chevaucher et à s'interpénétrer dans l'autre ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 72.

sciences humaines ». ⁴³¹ Bref, la dialectique entre la compréhension et l'explication, se manifeste dans l'écriture, par deux trajets : de la compréhension à l'explication ; de l'explication à la compréhension. Le premier trajet se concentre plus sur le plan du sens et il montre la possibilité de construire une « science du texte ». Par le second trajet, il s'agit plutôt de mettre en évidence la fonction référentielle immanente à tout texte, à tout œuvre.

II.1.5 Le texte en tant qu'œuvre : de la sémantique à l'herméneutique

Bien que Ricœur se concentre en général, dans les années soixante-dix sur la notion du texte comme objet principal de son herméneutique, c'est le texte, en tant qu'œuvre, et non pas simplement comme un simple discours écrit, qui est devenu l'objet de cette herméneutique. Il est vrai que Ricœur souligne depuis *La métaphore vive* que le texte est une unité linguistique distinguée de signe qui est l'unité de la sémiotique « au sens saussurien » et la phrase qui est l'unité de la sémantique « la sémantique de Benveniste en l'occurrence », et que cette unité distinguée relève principalement de l'herméneutique. Mais dans *La métaphore vive* Ricœur se préoccupe principalement de distinguer entre le niveau sémantique « le signe » et le niveau sémantique « la phrase » et de souligner la spécificité du niveau herméneutique « l'œuvre poétique en général », tandis que c'est avec *Temps et récit* que Ricœur se concentre pleinement sur le plan herméneutique, sur le texte en tant qu'œuvre, et plus précisément

⁴³¹ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 198.

en tant que récit. Nous y reviendrons, mais avant de mettre en évidence les deux trajets de la dialectique entre la compréhension et l'explication, il convient de montrer qu'avec le texte on quitte le niveau sémantique pour entrer au niveau herméneutique. Ainsi, tandis que le signe est l'unité sémiotique et la phrase est la première et la dernière entité sémantique, le niveau du texte relève de l'herméneutique.

Or, bien que l'écriture soit un phénomène constituant du texte, en tant que tel, le concept ricœurien du texte ne peut pas être identifié au concept d'écriture. « Par texte, écrit Ricœur, je n'entends pas seulement ni même principalement l'écriture, [...]; j'entends, par priorité, la production du discours comme une œuvre ». ⁴³² L'herméneutique ricœurienne s'occupait, à partir des années soixante-dix, de construire le texte comme un paradigme herméneutique propre qui permet et exige l'articulation de l'explication et la compréhension, l'une sur l'autre, dans l'interprétation du texte. Or, l'objet de cette herméneutique est devenu au fur et à mesure, le texte, en tant qu'œuvre, et non pas comme un simple discours écrit. Mais qu'est-ce qu'une œuvre ? Ricœur mentionne trois traits distinctifs de la notion d'œuvre : la composition ou la disposition, l'appartenance à un genre et le style individuel. Ricœur met en évidence ces trois constitutifs de l'œuvre en tant que telle, en écrivant :

D'abord, une œuvre est une séquence plus longue que la phrase qui suscite un problème nouveau de compréhension, relatif à la totalité finie et close que constitue l'œuvre comme telle. Deuxièmement, la composition elle-même et qui fait du discours soit un récit soit un poème soit un essai, etc. ; c'est cette codification qui est connue sous le nom de genre littéraire ;

⁴³² Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 277.

autrement dit, il appartient à une œuvre de se ranger sous un genre littéraire. Enfin, une œuvre reçoit une configuration unique qui l'assimile à un individu et qu'on appelle le style.⁴³³

C'est à ces trois traits du texte comme œuvre que le travail de l'interprétation doit être adressé. Nous verrons que dans le premier trajet de la dialectique entre la compréhension et l'explication, la compréhension d'un texte s'adresse à comprendre l'individualité et la spécificité de l'œuvre. Autrement dit, comprendre une œuvre implique la compréhension de sa totalité singulière. Or, Ricœur prête une attention particulière à la notion de composition. Cette notion montre que l'œuvre est toujours structurée et composée d'une manière permettant d'y appliquer la méthode explicative du structuralisme. Ainsi ce n'est pas seulement la distanciation par l'écriture « l'autonomie sémantique du texte » qui permet et exige l'application de la méthode structurale dans l'herméneutique du texte, en tant qu'œuvre, mais c'est également le caractère structural de la composition qui requiert l'analyse structurale. C'est pourquoi Ricœur remet entièrement en question l'opposition reçue de Dilthey entre la compréhension et l'explication. En déclarant une « nouvelle époque de l'herméneutique », Ricœur souligne que « l'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension ».⁴³⁴ Ainsi, légitimer l'application de l'explication n'aboutit pas à l'élimination de la compréhension car le discours qui s'objective dans une œuvre structurée, reste, en dernière analyse, un discours qui est produit par

⁴³³ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 107.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 110.

quelqu'un pour dire quelque chose sur quelque chose. C'est en ce sens que, Ricœur écrit, l'herméneutique « demeure l'art de discerner le discours dans l'œuvre ». ⁴³⁵ Or, il ajoute « ce discours n'est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l'œuvre ». Ainsi l'explication de la structure de l'œuvre ne s'oppose pas à la compréhension de cette œuvre, mais elle est comme, nous le verrons, une étape méthodique nécessaire pour approfondir cette compréhension.

II.1.6 La dialectique entre la compréhension et l'explication dans la théorie du texte à partir de la compréhension : de la compréhension à l'explication

Le premier trajet de la dialectique, proposée par Ricœur, entre la compréhension et l'explication se traduit par la dialectique entre la conjecture, en tant que compréhension première et rudimentaire, et la validation de cette conjecture, en tant qu'étape explicative nécessaire pour atteindre une compréhension profonde. D'après Ricœur, les deux termes de cette figure de la dialectique entre la compréhension et l'explication, correspondent, en quelque sorte, aux deux formes ou aux deux moments de l'interprétation exposés par Schleiermacher « l'interprétation grammaticale et l'interprétation technique », et il écrit à ce propos : « Guessing corresponds to what Schleiermacher called the “divinatory”, validation to what he called the “grammatical” ». ⁴³⁶

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ « La conjecture correspond à ce que Schleiermacher appelait le moment (divination), la validation correspond à ce qu'il appelait le moment (grammatical) », Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 76.

II.1.6.1 La compréhension en tant que conjecture

Cette figure de la dialectique provient, conséquemment, du deuxième trait du paradigme de la textualité à savoir la dissociation de la signification du texte de l'intention mentale de l'auteur. En ce qui concerne la signification du texte, Ricœur montre que la compréhension d'un texte ne consiste pas à saisir l'intention mentale de son auteur, car la signification d'un texte dépasse l'intention de son auteur, et cette dernière n'est qu'une des significations possibles du texte. De cela s'ensuit la nécessité de construire les significations : « Si la signification objective, écrit Ricœur, est autre chose que l'intention subjective de l'auteur, elle peut être construite de multiples façons ».⁴³⁷ Cette construction se produit initialement comme conjecture de la signification du texte. Ricœur essaie de justifier ce besoin de la conjecture par deux raisons. Premièrement, le besoin de conjecturer la signification d'un texte provient de fait que le langage est, par nature, métaphorique et symbolique. Autrement dit, les mots, les phrases et même et surtout le texte, en tant que tout, peuvent avoir double ou plusieurs sens et significations. Pour atteindre la signification ou le sens qu'on considère comme le sens « correct », « objectif » ou authentique de ce texte, on doit conjecturer ou construire cette signification.

Deuxièmement, le texte est une totalité comportant des parties, et on a besoin de conjecturer la signification des parties d'un texte afin de comprendre cette totalité. En revanche, la signification d'une partie

⁴³⁷ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, pp. 199-200.

d'un texte dépend de son rapport avec les autres parties de ce texte et elle dépend en conséquence de son rapport avec le texte en tant que tout. Ainsi, on a besoin de conjecturer la signification des parties afin de comprendre la totalité du texte et vice versa. En soulignant ce caractère circulaire de la conjecture ou de la reconstruction du texte, Ricœur écrit:

The reconstruction of the text's architecture, therefore, takes the form of a circular process, in the sense that the presupposition of a certain kind of whole is implied in the recognition of the parts. And reciprocally, it is in construing the details that we construe the whole. There is no necessity, no evidence, concerning what is important and what is unimportant. The judgment of importance is itself a guess.⁴³⁸

En ce qui concerne notre deuxième question à savoir : qu'est-ce que nous devons conjecturer précisément dans un texte ?, l'attitude de Ricœur se traduit par les deux points suivants : premièrement, ce qu'on doit conjecturer ou comprendre dans un texte c'est précisément le texte en tant que tout. On vient de montrer le rapport complexe entre le sens du texte, en tant que tout, et ses parties, mais il faut détourner l'attention, à ce stade, du fait que la plurivocité d'un texte n'est pas du tout réductible à la polysémie des mots individuels et à l'ambiguïté des phrases individuelles qui constituent ce texte. Cette plurivocité est un caractère spécifique du texte en tant que totalité. En soulignant que la

⁴³⁸ « La reconstruction de l'architecture du texte prend, en conséquence, un processus circulaire, en ce sens que la présupposition d'une certaine sorte de tout est impliquée dans la reconnaissance des parties. Et, réciproquement, c'est en construisant les détails que nous construisons le tout. Nulle nécessité, nulle évidence ne concerne ce qui est important ou non important. Le jugement d'importance est lui-même une conjecture ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 77.

compréhension d'un texte exige qu'on le comprenne en tant que totalité, Ricœur écrit :

[...] to construe the verbal meaning of a text is to construe it as a whole. Here we rely more on the analysis of discourse as work than on the analysis of discourse as written. A work of discourse is more than a linear sequence of sentences. It is a cumulative, holistic process.⁴³⁹

Deuxièmement, ce qu'on doit conjecturer ou comprendre parallèlement dans un texte, c'est le texte en tant qu'œuvre individuelle. C'est-à-dire que tout texte a une individualité et une spécificité, il contient cette spécificité malgré son appartenance à un genre littéraire. Cette appartenance peut le vêtir de caractéristiques communes mais sans lui faire perdre son individualité. Le jugement de la spécificité et de l'individualité d'un texte est de l'ordre de la conjecture. Ricœur fait une approche, d'une manière comparative, entre la lecture d'un texte et la perception sensible d'un objet. C'est-à-dire que de la même manière que l'on peut voir un objet de plusieurs côtés, mais qu'on ne peut pas le voir de tous les côtés d'un seul regard, de même le texte, en tant que tout, ne peut pas être conçu d'un seul coup d'œil. Sur l'explication de la conjecture de l'individualité d'un texte et de la reconstruction de ce texte, en tant que tout, Ricœur écrit :

[...] the reconstruction of the whole has a perspectival aspect similar to that of a perceived object. It is always possible to relate the same sentence in different ways to this or that other sentence considered as the cornerstone of the text. A specific kind of onesidedness is implied in the act of reading.⁴⁴⁰

⁴³⁹ « Interpréter le sens verbal d'un texte signifie qu'on l'interprète comme une totalité. On dépend ici de l'analyse du discours comme travail plus que de l'analyse du discours comme écrit. Un travail du discours est plus qu'une séquence linéaire de phrases. Il est un processus cumulatif et total ». *Ibid.*, p. 76.

⁴⁴⁰ « La reconstruction du tout a un aspect perspectif semblable à celui d'un objet perçu. Il est toujours possible de mettre en rapport la même phrase, selon des

Bref, bien que le texte appartienne à un genre littéraire, ce que la conjecture ou l'interprétation cherche dans un texte c'est son individualité et sa spécificité qui le distingue des autres textes, et qui constitue son identité propre. Existe-t-il des règles pour faire de « bonnes conjectures » ou des interprétations « justes »? En effet, en affirmant que la signification « objective » d'un texte se détache de l'intention subjective de son auteur, et que cette signification peut être construite de plusieurs façons, Ricœur finit par être d'accord avec Hirsch qui écrit dans son œuvre (*Validity in Interpretation*) :

The act of understanding is at first a genial (or a mistaken) guess and there are no methods for making guesses, no rules for generating insights. The methodological activity of interpretation commences when we begin to test and criticize our guesses.⁴⁴¹

Ainsi, Ricœur considère qu'on n'a pas de règles qui nous aident à faire de bonnes conjectures, mais que notre compréhension initiale, qui prend d'abord la forme de conjectures, pourrait être, ultérieurement, plus profonde grâce à l'étape explicative. Malgré l'accord entre Ricœur et Hirsch en ce qui concerne la conjecture et la validation et leur dialectique, Ricœur s'oppose à Hirsch quant à l'objet ou au critère de l'interprétation. Ainsi, tandis que Ricœur met l'accent sur le fait que la signification d'un texte se détache de l'intention mentale de son auteur, et que l'objet de l'interprétation ne peut pas être

façons différentes, avec telle ou telle autre phrase considérée comme la pierre angulaire du texte. Une certaine sorte de partialité est enveloppée dans l'acte de lecture.» *Ibid.*, pp. 77-78.

⁴⁴¹ « L'acte de la compréhension est d'abord une conjecture brillante (ou erronée) et il n'existe ni méthode pour faire des conjectures, ni règles pour engendrer la perspicacité. L'activité méthodologique de l'interprétation commence lorsqu'on commence à mettre nos conjectures à l'épreuve ». E. D. Hirsch. *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967, p. 203.

le saisi de cette intention, Hirsch insiste sur le fait que l'objet de l'interprétation n'est que la reconnaissance de cette intention. Hirsch écrit à ce propos : « All valid interpretation, of every sort, is founded on the re-cognition of what an auteur means ». ⁴⁴² Or, reconnaître la compréhension comme conjecture aboutit, chez Ricœur, à refuser la distinction, faite par Hirsch, dans son œuvre *The Aims of interpretation*, entre le sens « meaning » d'un texte et la signification « significance » de ce texte pour le lecteur. ⁴⁴³ Hirsch lie les sens d'un

⁴⁴² « Toute interprétation valide, quelle qu'elle soit, est fondée sur la reconnaissance de ce qu'un auteur veut dire ». *Ibid.*, p. 127. En adoptant une attitude semblable, Hans Ineichen a écrit : « Ce qu'il [l'auteur] dit, l'écrit et le vise d'une certaine manière doivent être – pour l'interprète – l'un des critères de validité de l'interprétation ». Hans Ineichen, « Herméneutique et philosophie du langage », *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, [Réunit : "Le soi et l'autre : colloque de Paris, Institut catholique, 30 janvier-1er février 1990". "L'herméneutique à l'école de la phénoménologie : colloque de Naples, 7-8 mai 1993/ organisé par l'Istituto italiano per gli studi filosofici; la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et les Archives Husserl du CNRS de Paris] Paris : Beauchesne, coll. « Philosophie. Institut Catholique de Paris. Faculté de Philosophie, n° 16" », 1995, p. 188.

⁴⁴³ On trouve une distinction comparable chez Ricœur lui-même dans son article « Préface à Bultmann » où Ricœur souligne que dans la compréhension d'un texte on peut distinguer deux moments ou deux étapes. Le premier moment concerne le plan sémantique c'est-à-dire le sens objectif du texte. Le deuxième moment celui de *signification* ressortissant à la décision existentielle, c'est-à-dire l'appropriation de sens sémantique. Cette distinction se différencie bien de la distinction faite par Hirsch dans la mesure où Ricœur souligne que les deux moments, sémantique et existentiel, sont étroitement liés et impliqués. « [...] le texte, dit Ricœur, n'achève son sens que dans l'appropriation personnelle, [...] ». Ou encore « Le parcours entier de la compréhension va du sens idéal à la signification existentielle ». Paul Ricœur, « Préface à Bultmann », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, op. cit.*, p. 389. En effet, ce qui est visé par cette distinction c'est de souligner l'importance de l'étape sémantique de la compréhension qui doit, aux yeux de Ricœur, précéder le moment de l'appropriation. Ainsi Ricœur s'oppose, à la fois, au structuralisme et à Bultmann. Il s'oppose au structuralisme parce que cette tendance veut se borner à l'étape sémantique sans rendre compte de l'appropriation personnelle du sens. En revanche, Ricœur reproche à Bultmann qui, en sautant le moment sémantique dans son exégèse, celui du sens objectif, court trop vite au moment existentiel – celui de l'appropriation personnelle. Ainsi,

texte à son contenu immanent, tandis que la signification est attachée au contexte de la lecture et aux choix évaluatifs ressortissant à des intérêts, à des valeurs, à des critères personnels. La critique ricœurienne de cette distinction procède du fait que le sens d'un texte, n'est, comme le reconnaît Hirsch lui-même, pas du tout donné, il est toujours à construire par un cercle de conjecture et de validation. Or, en distinguant entre sens et signification, Hirsch veut séparer, du même coup, l'aspect descriptif « le sens » de l'aspect normatif « la signification » de l'interprétation. Ricœur montre que ces deux aspects de l'interprétation sont inséparables dans la mesure où il y a toujours plusieurs possibilités de construire le sens d'un texte. Choisir une de ses possibilités dépend, du moins partiellement, des normes et des valeurs personnelles. Ainsi Ricœur écrit : « Because meaning is to be

en soulignant la nécessité d'une herméneutique qui prend en compte, à la fois, l'objectivité du sens et l'historicité de la signification c'est-à-dire l'appropriation personnelle de ce sens, Ricœur écrit : « [...] le problème posé par Bultmann est exactement l'envers de celui que posent les théories structuralistes actuelles. Elles ont pris le côté « langue », Bultmann a pris le côté « parole ». Or nous avons maintenant besoin d'un instrument de pensée qui appréhende la connexion de la langue et de la parole, la conversion du système en événement. L'exégèse, plus que toute autre discipline traitant des « signes », a besoin d'un tel instrument de pensée : à défaut du sens objectif, le texte ne dit plus rien ; sans appropriation existentielle, ce qu'il dit n'est plus parole vivante. C'est la tâche d'une théorie de l'interprétation d'articuler dans un unique procès ces deux moments de la compréhension ». *Ibid.*, p. 390. En établissant ultérieurement le paradigme du texte, et en articulant la compréhension et l'explication l'une sur l'autre, Ricœur rend justice à ces deux moments, sémantique et existentielle, de la compréhension. Le deuxième trajet de la dialectique que Ricœur construit entre compréhension et explication « de l'explication à la compréhension » montre notamment cette articulation. Cf. dans ce chapitre : 4. La dialectique entre l'explication et la compréhension à partir de l'explication : De l'explication à la compréhension, p. 212-215.

constructed, value and meaning are necessarily joined ». ⁴⁴⁴ Bref, les aspects normatifs font inévitablement partie de la conjecture ou de la construction de « meaning » c'est-à-dire le sens verbal, objectif ou littéral du texte.

II.1.6.2 La validation des conjectures dans la théorie du texte : l'étape explicative

Les questions qui se posent, quant à la validation des conjectures, sont les suivantes : comment peut-on valider une conjecture ? Si une conjecture est validée, est-ce que cela veut dire qu'elle est "vraie" ? En effet, en suivant Hirsch, Ricœur essaie de distinguer la validation d'une conjecture de la démonstration ou de la vérification empirique. Il considère que la validation nous sert à savoir si une conjecture est moins ou plus probable que les autres. En comparant les procédures de validation avec la vérification empirique, Ricœur souligne :

Soutenir qu'une interprétation est plus probable qu'une autre est autre chose que démontrer qu'une conclusion est vraie. En ce sens la validation n'équivaut pas à vérification. La validation est une discipline argumentative comparable aux procédures juridiques de l'interprétation légale. C'est une logique de l'incertitude et de la probabilité qualitative. ⁴⁴⁵

Mais quelle est précisément la façon ou la méthode qui nous permet de savoir si une conjecture ou une interprétation est probable ou plus probable qu'une autre ? Ricœur met l'accent sur le fait que la méthode de convergence d'indices nous permet de mettre la conjecture à l'épreuve. Considérant cette méthode comme un moyen typique de la logique de la probabilité, Ricœur souligne que les processus de

⁴⁴⁴ « C'est parce que le sens est à construire, que valeur et sens sont nécessairement joints ». *Ibid.*, p. 199.

⁴⁴⁵ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, pp. 201-202.

validation relèvent aussi des processus d'invalidation, et que cette possibilité de produire l'invalidation dans les procédures de validation, nous permet d'éviter ce que Ricœur appelle « the kind of “self-confirmability” which, according to Hirsch, threatens the relation between guess and validation ». ⁴⁴⁶ Ainsi, et grâce à cette invalidation, qui joue un rôle semblable au critère de la falsifiabilité proposé par Karl Popper, on peut échapper au cercle herméneutique fameux, en l'occurrence, celui de la conjecture et de la validation. Car ce cercle serait un cercle vicieux, si les procédures de la validation aboutissaient toujours et seulement à valider nos conjectures initiales. En valorisant le conflit entre les interprétations rivales, Ricœur estime que ce conflit peut jouer le rôle de la falsification. C'est-à-dire que chaque interprétation essaie, à la fois, de se valider et d'invalider ou de faire falsifier les autres interprétations.

En évitant d'utiliser le terme « vraie » à propos de la conjecture validée, Ricœur préfère ainsi utiliser le terme « probable ». Or, il affirme que la conjecture validée ne doit pas être seulement probable, mais plus probable qu'une autre. Mais, peut-on trancher le conflit des interprétations par les procédures de validation ? En effet, nous avons déjà vu que dans son herméneutique des symboles, Ricœur n'essaie pas de trancher ce conflit, mais qu'il vise plutôt à articuler les interprétations et à réfléchir à chaque interprétation « dans les limites

⁴⁴⁶ « La sorte « d'auto-confirmabilité » qui, selon Hirsch, menace la relation entre conjecture et validation ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 79.

de sa propre circonscription théorique ». ⁴⁴⁷ Or, on peut constater, dès l'année 1971, dans son article intitulé « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », une modification ou un changement de l'accent dans son attitude à ce propos, lorsqu'il y affirme que les interprétations ne sont pas équivalentes. Ainsi, il y écrit : « Il y a des critères de supériorité relative qui peuvent être aisément dérivés de la logique de la probabilité subjective ». ⁴⁴⁸ Néanmoins, lorsque Ricœur parle ultérieurement des deux interprétations du mythe d'Œdipe à savoir l'interprétation de Sophocle et celle de Freud, il les considérera comme deux lectures tout aussi convaincantes l'un que l'autre, et il dit à ce propos : « ces deux lectures ne s'excluent pas. Il faut arriver à les penser ensemble ». ⁴⁴⁹ En effet, la tâche que Ricœur assigne à l'herméneutique dépasse la phase argumentative qui consiste à essayer d'argumenter pour ou contre une interprétation, et du coup, à essayer de trancher entre le conflit entre les interprétations rivales. L'herméneutique ricœurienne essaie d'affirmer l'ouverture du texte à des interprétations multifformes. Ricœur montre cette tâche, en écrivant :

[...] les phases argumentatives restent incluses dans un projet plus vaste, lequel n'est certainement pas de créer une situation d'univocité en tranchant ainsi en faveur d'une interprétation privilégiée. Son but est bien plutôt de maintenir ouvert un espace de variations. [...] La tâche d'un art

⁴⁴⁷ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique » *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 19.

⁴⁴⁸ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique*, II, p. 202. Cf. aussi, Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 79. Ricœur y reprend et réaffirme cette idée.

⁴⁴⁹ Paul Ricœur, *Présence protestante*, entretien avec Olivier Abel, Antenne 2, 15 décembre 1990, cité dans François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, op. cit., p. 402.

de l'interprétation, comparée à celle de l'argumentation, est moins de faire prévaloir une opinion sur une autre que de permettre à un texte de *signifier autant qu'il peut*, non de signifier une chose plutôt qu'une autre, mais de « signifier plus », et, ainsi, de faire “penser plus” [...].⁴⁵⁰

En effet, Ricœur reconnaît, comme nous l'avons montré, que la plurivocité du texte ouvre une pluralité de lectures et de constructions, mais il essaie pourtant de mettre en lumière le fait que « The text presents a limited field of possible constructions ». ⁴⁵¹ Il essaie ainsi, d'échapper à la fois au scepticisme et au dogmatisme. C'est-à-dire qu'en mettant l'accent sur le fait que les interprétations ne sont pas équivalentes, il tâche d'éviter le scepticisme ou le relativisme absolu, comme il se manifeste, explicitement, par exemple dans cette affirmation de Paul Valéry : « Il n'y a pas de vrai sens d'un texte »⁴⁵², ou comme il se manifeste également dans l'herméneutique de Gadamer qui considère dans son œuvre principale « *vérité et méthode ...* », à ce propos, qu'il y a bien des différences considérables entre les interprétations, mais qu'il n'y a pas pourtant de compréhension ou d'interprétation meilleure qu'une autre. En somme, selon Gadamer, malgré la différence remarquable entre elles, toutes les interprétations sont équivalentes en leur relation à la “vérité”. Nous évoquons le cas de Gadamer à propos de la priorité et du privilège d'une interprétation à une autre dans leur rapport avec la « vérité », afin de révéler la grande divergence que ce problème a suscité entre

⁴⁵⁰ Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 492.

⁴⁵¹ « Le texte présente un champ limité de constructions possibles ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, op. cit., p. 79.

⁴⁵² Cité dans : Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, trad. Chantal Roux De Bézieux, Paris : Éd. du Seuil, coll. « points : 107. Sciences humaines », 1965, p. 23.

les grands courants avec lesquels Ricœur a dialogué. L'attitude de Ricœur nous semble très différente de celle de Gadamer. Cette différence nous semble claire dans le remplacement que Ricœur a fait au sujet de la notion de la « vérité ». Cette notion est remplacée chez Ricœur par la notion de la « probabilité ». Cette nouvelle notion a permis à Ricœur de donner une légitimité et une priorité à une interprétation par rapport à une autre, tout en prétendant qu'une interprétation est plus probable qu'une autre. Revenons à Gadamer qui montre, différemment de Ricœur, une grande réticence à ce propos, il souligne ainsi :

Il n'est peut-être pas exact de parler d'un "mieux comprendre". [...] Comprendre en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement*.⁴⁵³

En effet, l'attitude de Gadamer peut être justifiée par le fait que, étant donné tout d'abord que le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours, et étant donné que toute époque comprend nécessairement, à sa manière, le texte transmis, il n'y a donc pas de compréhension ou d'interprétation meilleure qu'une autre. En somme, Gadamer considère que « la compréhension est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive ».⁴⁵⁴ En souscrivant aux prémices de ce raisonnement ou de cette justification, à savoir que le sens d'un texte dépasse son auteur et que toute époque comprend le texte à sa manière, Ricœur tient à réfuter la

⁴⁵³ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit., p. 318.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

conséquence de ce raisonnement à savoir qu'il n'y a pas de "mieux comprendre". Car il lui est évident que le sens est, en dernière analyse, un sens du texte. Bien qu'un texte ait une plurivocité, et que cette plurivocité permette de construire la signification de manières assez différentes, cela ne veut pas dire que le texte est un champ illimité de constructions possibles, et que toutes interprétations sont équivalentes, parce qu'on peut savoir, à l'aide des procédures de la validation qui peuvent produire également des procédures d'invalidation, jusqu'à quel point une conjecture ou une interprétation est probable ou plus probable qu'une autre.

En réfutant le scepticisme ou le relativisme absolu, Ricœur n'adopte pas d'attitude dogmatique. Si nous définissions le dogmatisme, dans le domaine herméneutique, comme une croyance qui consiste à dire que tout texte n'a qu'un seul sens *vrai* et que l'objet ou la tâche de l'interprétation n'est que d'atteindre ce sens, nous pourrions nier définitivement l'existence d'un tel dogmatisme chez Ricœur. Car à la différence de Hirsch, qui est dogmatique par excellence, au sens que nous avons précisé, Ricœur s'éloigne de ce dogmatisme par son traitement de la plurivocité qui lui semble un caractère immanent à tout texte, en tant que texte. En outre, bien que Ricœur valorise les procédures de validation, qui pourraient nous montrer la probabilité de nos conjectures quant à un texte, il reconnaît pourtant que le conflit des interprétations rivales ne peut pas être définitivement tranché. En essayant de justifier pourquoi le conflit des interprétations est insurmontable et infranchissable Ricœur écrit : « It is because absolute knowledge is impossible that the conflict of

interpretations is insurmountable and inescapable ». ⁴⁵⁵ Ainsi, Ricœur avoue qu'on pourrait s'efforcer de statuer sur ce conflit, mais il faut reconnaître, tout de même que la fin de ce conflit est inatteignable.

It is always, écrit Ricœur, possible to argue for or against an interpretation, to confront interpretations, to arbitrate between them and to seek agreement, even if this agreement remains beyond our immediate reach. ⁴⁵⁶

Ainsi, Ricœur, par ses idées précédentes, appartient au courant des philosophes herméneutiques et sémantiques qui veulent adopter une attitude modérée en ce qui concerne l'objet des procédures des interprétations, le critère de la validation, et notamment quant à la possibilité d'obtenir, par les interprétations ou les lectures d'un texte, des interprétations infinies « vraies ou validées ». Ricœur s'efforce d'affranchir l'herméneutique du primat des deux subjectivités, celle de l'auteur ou celle du lecteur. Or, il s'oppose, à la fois, à Hirsch et à l'esthétique de la réception, en écrivant :

Il n'est donc plus question de définir l'herméneutique par la coïncidence entre le génie du lecteur et le génie de l'auteur. [...] Il n'est donc pas question non plus de définir l'herméneutique par le primat de la subjectivité lisante sur le texte, donc par une esthétique de la réception. Il ne servirait à rien de remplacer une *intentional fallacy* par une *affective fallacy*. Se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture. ⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ « C'est parce que la connaissance absolue est impossible, qu'un conflit des interprétations est insurmontable et inévitable. » Paul Ricœur, « Appropriation », *Hermeneutics and the Human Sciences*, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁵⁶ « Il est toujours possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, de les arbitrer, de viser à un accord, même si cet accord demeure hors d'atteinte ». Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁵⁷ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, p. 31. L'attitude de Ricœur à l'égard de l'esthétique de la réception « de Jauss » a ultérieurement évalué. Dans *Temps et récit* Ricœur recourt spécialement à cette herméneutique pour montrer le caractère actif de l'acte de lecture. Nous y reviendrons. Cf. ci-dessous pp. 281-291.

La subjectivité du lecteur n'est donc pas le point de départ dans l'herméneutique ou dans le processus de l'interprétation ; elle est plutôt la conséquence ou le point d'arrivée, qui est donnée par la lecture. Nous pourrions comparer l'attitude de Ricœur avec celle de Umberto Eco qui essaie de trouver un équilibre entre l'ouverture d'une œuvre littéraire ou artistique à des interprétations infinies d'une part, et le fait qu'il y a des limites de l'interprétation, d'autre part. Ainsi, il affirme qu'il ne se retranche pas dans son œuvre "*Les limites de l'interprétation*" derrière des positions conservatrices par rapport à son attitude révolutionnaire dans son œuvre précédente *L'œuvre ouverte*. À cet égard, Eco écrit :

Je m'attachais à définir une sorte d'oscillation, ou d'équilibre instable, entre initiative de l'interprète et fidélité à l'œuvre [...]. En somme, dire qu'un texte est potentiellement sans fin ne signifie pas que tout acte d'interprétation puisse avoir une fin heureuse.⁴⁵⁸

En outre, la ressemblance entre l'attitude de Ricœur et celle d'Eco se manifeste également par le fait qu'Eco souligne, comme l'a déjà fait Ricœur, l'importance du critère de falsification, proposé par Karl Popper, dans les procédures de validation. L'utilité de ce critère renvoie, selon Eco, au fait qu'il nous sert à invalider et à exclure les mauvaises interprétations. Et de même que Ricœur met l'accent sur la nécessité d'affronter et de comparer, dans les procédures de validation, le texte à ses interprétations, Eco, en mettant en évidence l'enrichissement que les nouvelles interprétations fournissent à notre compréhension du texte interprété, détourne notre attention sur la nécessité de s'orienter vers le texte interprété lui-même. De cela

⁴⁵⁸ Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, op. cit., p. 17.

s'ensuit que ce texte, « doit être pris comme paramètre de ses propres interprétations ». ⁴⁵⁹ L'importance de l'herméneutique de Ricœur s'éclaire en la comparant avec les autres courants de la philosophie herméneutique en particulier et avec les attitudes des autres philosophes et penseurs en général. Pour cela nous avons confronté succinctement l'attitude de Ricœur et celles d'autres philosophes. En outre, cette confrontation ou comparaison entre les idées de Ricœur et celles des autres nous semble parallèlement nécessaire, parce que dans ses œuvres, Ricœur construit et montre ses idées en dialoguant avec les autres : les philosophes, les scientifiques, et les penseurs au sens large du mot.

II.1.7 La dialectique entre l'explication et la compréhension dans la théorie du texte à partir de l'explication : de l'explication à la compréhension

Nous avons constaté que la première figure de la dialectique “de la compréhension à l'explication” provient, conséquemment, du deuxième trait de la textualité à savoir : la dissociation de la signification du texte de l'intention mentale de l'auteur. En revanche, le deuxième trajet de cette dialectique “de l'explication à la compréhension” résulte de la nature de la fonction référentielle du texte. À la différence de la référence dans le dialogue, la fonction référentielle du texte n'est plus ostensive ou situationnelle à cause de l'absence de la situation commune aux interlocuteurs. La suspension de la référence ostensive ou du monde environnant donne naissance à

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

deux sortes de lecture qui représentent deux attitudes opposées. Dans la première attitude, le lecteur peut maintenir la suspension que le texte effectue à l'égard de toute référence ostensive, en se bornant à l'expliquer par ses rapports internes, par sa structure. En revanche, dans la deuxième attitude, le lecteur peut créer une nouvelle référence, un nouveau monde du texte, grâce à l'ouverture du texte aux nouveaux mondes possibles. Ricœur met en évidence ces deux attitudes, en écrivant :

En tant que lecteurs, nous pouvons, soit demeurer dans un état de suspens à l'égard de toute espèce de monde visé, soit effectuer les références potentielles non ostensives du texte dans une nouvelle situation, celle du lecteur. Dans le premier cas nous traitons le texte comme une entité sans monde, dans le second nous créons une nouvelle référence ostensive, grâce à la sorte d' "exécution" que l'art de lire implique.⁴⁶⁰

Ce deuxième trajet de la dialectique, entre compréhension et explication, consiste dans l'interaction dialectique de ces deux sortes possibles de lectures ; de telle sorte que la première lecture "la lecture structuraliste" ne constitue qu'une étape importante et nécessaire à la deuxième lecture qui représente, selon Ricœur, « la véritable destination de la lecture ».⁴⁶¹ Or, Ricœur s'efforce de montrer à la fois la légitimité de l'application de la méthode structuraliste dans la théorie du texte, en particulier, et dans tous les domaines des sciences humaines, en général, et les limites de la légitimité de cette méthode. Le structuralisme représente, par excellence, la lecture qui met entre parenthèses toutes les références possibles, tant ostensive que non

⁴⁶⁰ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 206.

⁴⁶¹ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 151.

ostensive, du texte. Il traite le texte comme une entité sans référence et sans sujet hors de lui. Il s'occupe d'expliquer le texte par ses rapports internes, par sa structure. Ricœur met l'accent sur la légitimité de l'application de la méthode structuraliste explicative dans le domaine des sciences humaines. Il montre que l'explication structuraliste appartient au champ sémiologique, et qu'ainsi elle n'est pas ce que Dilthey a appelé un emprunt illégitime d'un modèle d'explication étrangère aux sciences humaines. Ainsi, Ricœur écrit :

Ce comportement explicatif, à la différence de ce que pensait Dilthey, n'est aucunement emprunté à un autre champ de connaissance et à un autre modèle épistémologique que celui du langage lui-même. Ce n'est pas un modèle naturaliste étendu après coup aux sciences de l'esprit. L'opposition nature-esprit n'y joue même aucun rôle. S'il y a emprunt, il advient à l'intérieur du même champ, celui des signes.⁴⁶²

Le modèle de l'explication structuraliste est fourni par la phonétique de Saussure qui l'applique aux unités de degré inférieur à la phrase « les signes phonétiques et lexicaux ». Ce modèle est appliqué ultérieurement aux textes. L'un des emplois les plus importants de ce modèle est l'anthropologie structuraliste de Claude Lévi-Strauss qui l'applique à une catégorie spéciale de textes, celle des mythes. Lévi-Strauss traite les phrases, qui composent les textes mythiques, selon les mêmes règles qui sont appliquées aux plus petites unités connues de la linguistique. Il vise, par l'application de la méthode structuraliste aux textes mythiques, à « dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit ».⁴⁶³ En reconnaissant la fécondité de l'analyse structurale des

⁴⁶² *Ibid.*, p. 146.

⁴⁶³ Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », *Esprit*, *op. cit.*, p. 631.

textes, Ricœur ne concède à cette analyse explicative qu'une légitimité limitée. Car expliquer un mythe en termes structuraux et connaître l'arrangement et la disposition des mythèmes, « les entités constitutives des mythes d'après Lévi-Strauss », ne veut pas dire qu'on comprend le contenu philosophique ou existentiel du mythe. L'explication structurale doit donc rester ouverte à un second niveau de reprise réflexive et compréhensive. La fonction de l'analyse structurale est ainsi, « de conduire d'une sémantique de surface, celle du mythe raconté, à une sémantique de profondeur, celle des situations limites qui constituent l'ultime *réfèrent* du mythe ». ⁴⁶⁴ Or, en montrant que l'analyse structuraliste présuppose l'attitude opposée, c'est-à-dire que les mythes ont une signification comme récit des origines, Ricœur met l'accent sur le fait que cette analyse réprime simplement la fonction référentielle du texte, sans qu'il puisse la supprimer.

Si l'analyse structurale nous conduit d'une sémantique de surface à une sémantique profonde du texte, qu'est-ce que la sémantique profonde du texte ? Ricœur l'explique en écrivant : « C'est cette sémantique profonde qui constitue l'objet propre de la compréhension et qui requiert une affinité spécifique entre le lecteur et la sorte de chose *dont* parle le texte ». ⁴⁶⁵ Ricœur montre que le fait de comprendre la sémantique profonde du texte et le fait de se comprendre sont simultanés, car le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons. Cet acte de la compréhension de soi se produit par l'appropriation. Ce que le lecteur s'approprie, c'est un monde proposé

⁴⁶⁴ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 206.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 208.

par le texte. Ricœur insiste sur le fait que ce n'est pas le soi qui constitue le sens du texte, mais bien au contraire, que c'est le soi qui est constitué par les mondes possibles d'un texte. C'est la sémantique profonde du texte qui nous conduit à nous comprendre et à comprendre les choses par une nouvelle façon. En montrant le rapport entre le texte et la compréhension de soi, Ricœur, écrit :

Comprendre n'est pas se projeter dans le texte, mais s'exposer au texte ; c'est recevoir un soi plus vaste de l'appropriation des propositions de monde que l'interprétation déploie. Bref, c'est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité ; la compréhension n'est plus alors une constitution dont le sujet aurait la clé.⁴⁶⁶

Mais la compréhension de soi ne peut pas être immédiate parce qu'elle doit toujours être médiatisée par la compréhension ou par l'appropriation des mondes proposés par le texte. La distanciation qui établit le texte dans son autonomie par rapport à l'auteur, à sa situation et à sa destination originelle, représente l'autre pôle de l'appropriation. Cette distanciation, permet d'une part, d'entrer un moment méthodique dans le processus de l'interprétation, et d'autre part, d'articuler la compréhension de soi avec un moment critique de ce soi. Ainsi, il y a dans l'herméneutique ricœurienne une dialectique entre la distanciation et l'appropriation, de telle sorte que la distanciation, qui semble au premier regard à l'opposé de l'appropriation, constitue cependant sa condition nécessaire. Autrement dit, l'interprétation n'atteint son visé, l'appropriation des propositions des mondes possibles, qu'à condition de dépasser la distanciation qui permet

⁴⁶⁶ Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 369-370. Cet article a été publié initialement in E. Castelle (éd.), *Démythisation et idéologie*, Paris : Aubier-Montaigne, 1973, pp. 369-370.

d'insérer des moments méthodiques et critiques dans l'herméneutique. Ainsi, Ricœur met en lumière le fait que « The dialectic of distanciation and appropriation is the final figure which the dialectic of explanation and understanding must assume ».⁴⁶⁷

En mettant en lumière le fait que la sémantique profonde du texte est l'objet propre de la compréhension, Ricœur souligne que cette sémantique ne concerne pas l'intention de l'auteur mais elle concerne plutôt les références non ostensives du texte. Ces références ouvrent des mondes possibles proposés par le texte. Par ce trajet de la dialectique entre l'explication et la compréhension, Ricœur montre que « comprendre un texte, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle ».⁴⁶⁸ Ainsi, afin de saisir le sens et la référence non ostensive du texte, il ne faut pas nous borner à l'explication structurale du texte. Car l'importance de cette explication provient du fait qu'elle fraye le chemin à une compréhension profonde du texte. Or, Ricœur affirme que la fonction de l'analyse structurale doit être la médiatisation entre une interprétation naïve ou une sémantique de surface d'une part, et une interprétation érudite et profonde, d'autre part. Car si l'analyse structurale n'était pas au service de la compréhension, elle serait

⁴⁶⁷ « La dialectique de la distanciation et de l'appropriation est la dernière forme que la dialectique de l'explication et de la compréhension doit assumer », Paul Ricœur, « Appropriation » in *Hermeneutics and the human sciences*, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁶⁸ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, p. 208.

réduite « à un jeu stérile » et « la théorie du mythe à une nécrologie des discours insensés de l'humanité ». ⁴⁶⁹

Tels sont les deux trajets de la dialectique entre comprendre et expliquer que Ricœur établit à partir du paradigme du texte. Nous montrerons, dans le reste de ce chapitre, l'assimilation que fait Ricœur entre explication et interprétation du texte considéré comme une métaphore soutenue et étendue d'une part, et explication et interprétation de la métaphore considérée comme une *œuvre en miniature*, d'autre part.

II.1.8 Texte et métaphore : l'explication du sens et l'interprétation de la référence

Si on met de côté les articles regroupés ultérieurement dans *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, *La métaphore vive* peut être considéré comme l'œuvre centrale de Ricœur dans les années soixante-dix. Ce livre peut être considéré comme un pas en arrière dans la mesure où Ricœur y revient au thème des expressions à significations multiples, qui était dominé à l'époque de l'herméneutique des symboles. Nonobstant ce pas en arrière, ce livre marque le dépassement considérable de l'herméneutique des symboles vers l'herméneutique du texte dans la mesure où la théorie ricœurienne du discours y atteint son apogée. Sur la base de cette théorie, Ricœur tente de relier les problèmes herméneutiques de l'interprétation des textes et la question de l'innovation sémantique de la métaphore. ⁴⁷⁰ Or,

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁷⁰ Si *La métaphore vive* a une relation de continuité avec *La symbolique du mal* car il reprend le problème des expressions à double sens, l'affinité entre *La*

la question qui se pose est : comment relier ces deux champs d'investigation, assez différents ?

Afin de montrer la compatibilité ou le rapprochement, sur le plan épistémologique et méthodique, entre le texte et la métaphore, et entre l'appréhension du texte et celle de la métaphore, Ricœur recourt à la théorie du discours pour fonder un terrain commun de la théorie du texte et celle de la métaphore. Nous avons déjà montré que le texte est, par sa définition, un « discours écrit ». Or, si la liaison entre le discours et le texte est évident, le lien entre métaphore et discours n'est pas évident. Afin de mettre en évidence la connexion entre métaphore et texte, Ricœur, en suivant la sémantique moderne,⁴⁷¹ met en question les présuppositions fondamentales de l'approche rhétorique traditionnelle de la métaphore.⁴⁷² Ainsi Ricœur rejette surtout la

métaphore vive avec *Temps et récit* est plus claire dans la mesure où les deux œuvres traitent la question de l'innovation langagière. La différence principale entre eux, à ce propos, tient au fait que tandis qu'avec la métaphore, l'innovation sémantique se produit au niveau de la phrase, cette innovation se produit au niveau du texte entier dans le cas de récit. Nous y reviendrons.

⁴⁷¹ Ricœur mentionne à ce propos les travaux de A. -I. Richards « Philosophy of Rhetoric », Max Black « Models and Metaphors », Monroe Beardsley « Aesthetics » et d'autres. En soulignant l'importance de son passage par les États-Unis et sa lecture de Max Black, Ricœur écrit : « [...] mon passage par les États-Unis a été tout à fait décisif ; la rencontre avec Max Black, en particulier, a été très importante, puisqu'elle m'a permis de faire connaissance avec les théories de la métaphore qui reposaient non pas sur la déviation de la nomination, mais sur la déviation de la prédication ». Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p. 127.

⁴⁷² Ricœur schématise les présuppositions constantes de la tradition rhétorique à propos de la métaphore par les cinq points suivants : « 1) la métaphore est un trope, c'est-à-dire une figure de discours qui concerne la dénomination ; 2) la raison de cette déviation est, pour la métaphore la ressemblance ; 3) la fonction de la ressemblance est de fonder la substitution du sens figuré au sens littéral d'un mot qui aurait pu être employé à la même place ; 4) dès lors la signification substituée ne comporte aucune innovation sémantique : nous pouvons traduire une métaphore ; c'est-à-dire rétablir le sens littéral auquel le mot figuré a été substitué

présupposition selon laquelle la métaphore est seulement un accident de la dénomination, un déplacement dans la signification des *mots* ». ⁴⁷³

La métaphore, montre Ricœur, ne relève pas de la rhétorique qui se contente de privilégier abusivement le mot. Le mot ou le nom est, selon la rhétorique traditionnelle, le support du changement du sens. En reconnaissant que le mot est le support ou le porteur de l'effet de sens métaphorique, Ricœur souligne que la production de ce sens n'est opérée que dans le cadre d'une phrase, d'un discours. C'est la raison pour laquelle Ricœur mentionne qu'il faut parler d'un « énoncé métaphorique » et non pas d'un mot métaphorique. Étant donné que la métaphore ne fait sens que dans une phrase, dans un énoncé, elle concerne le phénomène de prédication et non pas celui de la dénomination. C'est pourquoi elle ne relève pas de la sémantique du mot mais de la sémantique de la phrase. Ainsi, Ricœur souligne qu'il faut déplacer « le problème de la métaphore d'une sémantique du mot à une sémantique du discours ». ⁴⁷⁴

Si la métaphore est un phénomène discursif, alors la question qui se pose : est-ce que la théorie sémantique de la métaphore, considérée comme déviation de la prédication et non pas comme déviation de la nomination, peut satisfaire aux caractères principaux du discours ? Ricœur se contente d'énumérer quatre traits principaux du discours. Ces traits se présentent en forme polaire : 1) La dialectique entre

(substitution plus restitution égale zéro) ; 5) puisqu'elle ne comporte aucune innovation, la métaphore ne fournit aucune information sur la réalité : elle peut être, pour cette raison, mise au compte des fonctions émotionnelles du discours ». Paul Ricœur, « Parole et symbole », », *Le symbole, op. cit.*, p. 145.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

l'événement et la signification. Cette dialectique montre, comme nous l'avons vu, que « tout discours se réalise comme événement et compris comme signification ». 2) Toute proposition enveloppe une opposition interne entre un pôle d'identification singulière et un pôle de prédication générale ; cet homme est gentil : « cet homme » représente le pôle d'identification singulière, « gentil » représente le pôle de prédication générale. 3) La distinction entre le sens, entendu comme le dessein immanent du discours », et la référence « référence à la réalité et référence à soi ». 4) La distinction, issue d'Austin, entre le contenu et la force du discours, c'est-à-dire entre l'acte locutionnaire, qui est simplement l'acte de dire, et l'acte illocutionnaire qui est ce qu'on fait en disant.

Ricœur montre que ces quatre traits du discours se trouvent dans l'énoncé métaphorique. En ce qui concerne la paire « événement et signification », il est évident que la signification métaphorique neuve d'un mot se produit d'abord par un acte qui, dans des contextes spécifiques, exclut la signification littérale⁴⁷⁵ d'un mot en créant une nouvelle signification. En revanche, cette signification neuve est susceptible d'être identifiée et réidentifiée comme étant la même.

⁴⁷⁵ Notons que le sens littéral, n'équivaut pas, chez Ricœur, à un soi-disant sens propre, c'est-à-dire à un sens primitif, naturel ou originare. En opposant sens littéral et sens métaphorique, Ricœur appelle sens littéral « n'importe que sens que l'on peut trouver parmi les significations partielles codifiées par le lexique ». Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 98. En revanche, et à l'encontre de ce sens lexical, « le sens métaphorique est, précise Ricœur, quelque chose de plus et d'autre que l'actualisation d'un sens potentiels d'un mot polysémique (or tous nos mots dans les langues naturelles sont polysémiques), il est nécessaire que cet emploi métaphorique soit seulement contextuel ; par là j'entends un sens qui émerge comme résultat unique et fugitif d'une certaine action contextuelle ». *Ibid.*

Ainsi, la signification émergente peut être répétée à tel point qu'elle s'ajoute à la polysémie usuelle et lexicale d'un mot ou d'un énoncé. Or, lorsque la nouvelle signification est adaptée et utilisée par d'autres membres d'une communauté de langue, elle cesse d'être une métaphore *vive* et elle devient une métaphore *morte*. En ce qui concerne la seconde polarité, entre identification singulière et prédication générale, Ricœur écrit : « [...] une métaphore se dit d'un « sujet principal » ; en tant que « modificateur » de ce sujet, elle opère comme une sorte d'« attribution » ». ⁴⁷⁶ Ainsi tout énoncé métaphorique a une structure prédicative. Enfin, c'est concernant la polarité, sens et référence, que Ricœur tente de montrer la relation dialectique, sur le plan méthodologique, entre texte et métaphore. Afin de clarifier cette polarité et après avoir montré que texte et métaphore reposent sur le même fondement ou la même sorte d'entité « le discours », Ricœur tente de montrer que, d'un côté, et au niveau du sens, l'explication de la métaphore peut servir de paradigme à l'explication d'un texte, d'une œuvre littéraire, et que, d'un autre côté et au niveau de la référence, l'interprétation de l'œuvre, prise comme un tout, donne la clé de l'interprétation de la métaphore. Ainsi, l'explication est attachée au sens de la métaphore et de l'œuvre, tandis que l'interprétation est réservée à la référence, « référence à la réalité et autoréférence », de la métaphore et de l'œuvre.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 99.

II.1.8.1 De l'explication de la métaphore à l'explication de l'œuvre : la question du sens

Dans quelle mesure l'explication de la métaphore est susceptible d'être un paradigme de l'explication de l'œuvre ? Comme la signification de la métaphore authentique « la métaphore vive » est inédite, comment peut-on l'identifier ? À cette question, Ricœur répond : « La seule manière de procéder à cette identification, c'est de la construire, comme étant la seule qui permet de donner un sens à la phrase prise comme un tout ». ⁴⁷⁷ Ricœur souligne, avec Max Black et Monroe Beardsley, que l'action contextuelle, qui crée une signification neuve, obéit toujours non seulement à des règles sémantiques et syntaxiques, mais aussi à autres règles « auxquelles les membres d'une communauté sont « commis » et qui déterminent ce que Max Black appelle le « système des lieux communs associés » et Monroe Beardsley la « gamme potentielle de connotations » ». ⁴⁷⁸ Prenons l'énoncé métaphorique trivial « l'homme est un loup ». Le sens littéral de cet énoncé est simple, contradictoire et intenable. Ricœur souligne le fait que la tension principale ne se trouve pas entre les deux termes de l'énoncé « homme et loup », mais entre deux sortes d'interprétation : littérale et métaphorique. La compréhension d'un énoncé métaphorique se heurte, d'abord, par son absurdité logique, par son impertinence sémantique. Or afin de sauver la phrase, on recourt à une interprétation métaphorique qui donne une nouvelle signification du modificateur « le loup ». Ainsi, en expliquant comment l'interprétation littérale se détruit afin de laisser la place à une

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

interprétation métaphorique grâce à laquelle l'énoncé métaphorique accède au sens, Ricœur écrit :

L'interprétation métaphorique consiste à transformer une contradiction qui se détruit elle-même, dans une contradiction signifiante. C'est cette transformation qui impose au mot une sorte de « tension » : nous sommes contraint de donner une signification nouvelle au mot, une extension de sens, grâce à quoi nous pouvons « faire sens », là où l'interprétation littérale est proprement in-sensée.⁴⁷⁹

Or, si, pour sauver l'énoncé métaphorique, on doit glisser d'une attribution littérale à une attribution métaphorique, il se pose une autre question : « d'où tirons-nous cette nouvelle signification ? ».⁴⁸⁰ Peut-on dire que la nouvelle signification est tirée complètement de la « gamme potentielle des connotations » ou du « système des lieux communs associés » ? Ce faisant, ne relierions-nous pas l'innovation sémantique par la métaphore à un aspect non créateur du langage ? En d'autres mots, si la nouvelle signification se borne à être une réalisation des connotations potentielles déjà existantes, comment peut-on parler d'une innovation sémantique, d'une création des nouvelles significations ? En soulignant la nouveauté inédite sémantiquement de la métaphore vive, Ricœur montre qu'il ne faut pas renvoyer la signification neuve émergente à un statut langagier déjà établi, ni au titre de la désignation, ni au titre de la connotation. L'innovation sémantique de la métaphore tient à établir une nouvelle signification des propriétés de choses ou d'objets qui n'étaient pas encore établis dans le langage. Ainsi, Ricœur s'accorde avec Beardsley qui écrit à ce propos : « la métaphore transforme une propriété actuelle

⁴⁷⁹ Paul Ricœur, « Parole et symbole », », *Le symbole*, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁸⁰ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 102.

ou attribuée en un sens ». Cette explication de la métaphore met en relief la nouveauté de la signification émergente dans le processus créateur de la métaphore. Or, l'innovation sémantique, qui consiste, dans le cas de la métaphore vive, à un rapprochement inédit entre deux champs sémantiques incompatibles, constitue bien un événement sémantique. Cet événement produit une signification qui est, comme nous l'avons vu, susceptible d'être identifiée et réidentifiée. Comment peut-on expliquer cette identification et réidentification de la métaphore en tant que signification neuve et inédite ?

Ricœur souligne, à ce propos, le rôle de l'auditeur ou du lecteur qui doit construire cette signification en se déplaçant de l'interprétation littérale à l'interprétation métaphorique. Ce processus de la construction de la signification métaphorique par l'auditeur ou le lecteur est la contrepartie complémentaire de l'innovation sémantique en tant qu'événement créé par l'auteur d'une métaphore. Cette construction de la signification de la métaphore est « le trait fondamental de l'explication qui fait de la métaphore un paradigme pour l'explication d'une œuvre littéraire ». ⁴⁸¹ Ainsi, dans l'explication d'un énoncé métaphorique « la vie est un temple » par exemple, la construction de l'intersection entre les deux champs sémantiques des mots, « vie et temple », est « le moment décisif de l'explication de cet énoncé ».

Cette construction, explique Ricœur, est le moyen par lequel tous les mots, pris ensemble, prennent sens. Alors, et alors seulement, la « torsion

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 104.

métaphorique » est à la fois un événement et une signification, un événement signifiant, une signification émergente dans le langage.⁴⁸²

L'explication du sens de la métaphore sert ainsi de guide pour l'explication du sens de l'œuvre littéraire parce que le sens de l'œuvre doit être construit de manière semblable à la construction de la signification métaphorique. Nous avons déjà montré que la signification d'un texte doit être construite pour deux raisons. D'un côté, le sens d'un texte a une autonomie sémantique surtout par rapport à l'intention de son auteur et il est livré ainsi à l'interprétation du lecteur. De l'autre côté, le texte, en tant qu'œuvre, constitue une totalité singulière qui peut être construite de plusieurs manières. La compréhension des parties de l'œuvre à partir de sa totalité et de cette totalité à partir de ses parties est un processus constructif immanent à toute appréhension du sens de l'œuvre. L'analogie qu'on peut constater entre l'explication du sens de l'énoncé métaphorique et celle du sens de l'œuvre littéraire, prise comme un tout, se montre par deux points qui sont liés au principe de la congruence à quoi une bonne explication de la métaphore ou du texte doit satisfaire.

Premièrement, dans les deux cas, nous tentons de « produire la meilleure intelligibilité globale d'un divers en apparence discordant ».⁴⁸³ Ainsi dans le cas de la métaphore de même que la signification pertinente de l'énoncé métaphorique se construit malgré l'impertinence sémantique apparente entre ses termes, de même la construction du sens du texte, en tant que tout, exige de résoudre certaines énigmes locales dans ce texte. C'est la raison pour laquelle

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 105.

la construction de sens, soit de la métaphore soit du texte, prend la forme d'un pari. Or, la construction du sens du texte ou de la métaphore dépend de la convergence d'indices contenus dans le texte lui-même. « Un indice sert de guide pour une construction spécifique, en ce qu'il contient à la fois une permission et une interdiction ; il exclut les constructions non convenables et laisse passer celles qui donnent davantage de sens aux mêmes mots ». ⁴⁸⁴ Le second trait commun entre l'explication de l'énoncé métaphorique et celle d'une œuvre littéraire tient au fait que, dans les deux cas, c'est la logique de la probabilité qualitative qui domine les procédures de la validation du sens construit. En mettant en évidence ce point, Ricœur écrit :

[...] dans les deux cas [l'explication de l'énoncé métaphorique et celle d'une œuvre littéraire], une construction peut être dite plus probable qu'une autre, mais non pas plus vraie. La plus probable est celle qui, d'une part, tient compte du plus grand nombre de faits fournis par le texte, y compris connotations potentielles, et qui, d'autre part, offre une convergence qualitative meilleure entre les traits qu'elle prend en compte. ⁴⁸⁵

Or, l'explication, probable ou plus probable qu'une autre, doit satisfaire à un autre principe que le principe de la congruence à savoir le « principe de la plénitude ». Ce principe stipule : « Toutes les connotations qui conviennent doivent être attribuées ; le poème signifie tout ce qu'il peut signifier ». ⁴⁸⁶ Ce principe, plus que le principe de la congruence, a une importance considérable dans l'herméneutique ricœurienne. Son importance particulière tient au fait que l'interprétation, à l'encontre de l'argumentation, vise à souligner l'ouverture du texte, à sa capacité de signifier plus et non pas à

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 105-106.

« prévaloir une opinion sur une autre ». Autrement dit, si le principe de la congruence permettrait de décider quelle interprétation est probable ou plus probable qu'une autre, le principe de la plénitude exige que l'interprétation se concentre sur la richesse du texte de la manière qui lui permet de « signifier autant qu'il peut ». ⁴⁸⁷ L'importance de ce principe tient, en outre, qu'il nous conduit du souci du sens à celui de la référence puisque « il, explique Ricœur, prend pour mesure de plénitude les exigences issues d'une expérience qui demande à être dite et à être égalée par la destinée sémantique du texte ». ⁴⁸⁸ Étant donné que la référence du texte « référence à la réalité et autoréférence » est liée, dans l'herméneutique ricœurienne, à l'interprétation, proprement dite, et puisque cette herméneutique s'occupe principalement de la question de l'interprétation, ⁴⁸⁹ la question de la référence y est dominante plutôt que la question du sens. Ainsi le principe de la plénitude nous amène de l'explication du sens à l'interprétation de la référence. À ce niveau, nous allons voir

⁴⁸⁷ Ricœur met en relief ce point, en écrivant : « La tâche d'un art de l'interprétation, comparée à celle de l'argumentation, est moins de faire prévaloir une opinion sur une autre que de permettre à un texte de *signifier autant qu'il peut*, non de signifier une chose plutôt qu'une autre, mais de « signifier plus », et, ainsi, de faire “penser plus” [...] ». Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 492. Passage déjà cité.

⁴⁸⁸ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 106.

⁴⁸⁹ Ricœur lie l'herméneutique au problème de l'interprétation. « Pour expliquer le mot herméneutique, il suffit de le retraduire du grec au français. Il s'agit simplement du problème de l'interprétation ». Paul Ricœur, « [Paul Ricœur ou la confrontation des héritages](#) », Entretien réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard, *op. cit.*, p. 4.

comment la compréhension du texte donne la clé de la compréhension de la métaphore.

II.1.8.2 Du texte à la métaphore : la question de la référence

Le déplacement de la question du sens à la question de la référence s'accompagne par un déplacement parallèle de l'explication à l'interprétation. C'est au niveau de la référence que Ricœur veut transposer le modèle de l'interprétation du texte à celui de la métaphore. Rappelons-nous que la question de la référence d'un œuvre possède une spécificité problématique. Cette spécificité tient, comme nous l'avons vu, au fait, qu'avec l'œuvre, la référence cesse d'être ostensive. Or, dire que la référence de l'œuvre n'est plus ostensive ne signifie pas qu'elle n'a pas de référence. L'œuvre, comme tout discours, est au sujet de quelque chose. L'œuvre est « au sujet d'un monde, qui est le monde de cette œuvre ».⁴⁹⁰ La spécificité de la référence dans le cadre des œuvres littéraires détermine la tâche de l'interprétation dans l'herméneutique ricœurienne. Cette tâche consiste à découvrir le monde ouvert ou déployé par l'œuvre. Autrement dit, l'œuvre propose, par ses références non ostensives, des mondes possibles à découvrir et à habituer. Ainsi, en mettant en lumière la nature spécifique de la référence dans le cadre des œuvres littéraires, Ricœur écrit : « Les textes parlent de mondes possibles et de manières possibles de s'orienter dans ces mondes. De cette manière, découvrir-ouvrir est l'équivalent, pour les textes écrits, de la référence

⁴⁹⁰ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 107.

ostensive pour le langage parlé ». ⁴⁹¹ Le saisi de ces mondes proposés par l'œuvre constitue le travail de l'interprétation.

Ce qui est visé par la compréhension ou l'interprétation d'une œuvre, ce n'est pas l'intention de son auteur, mais c'est le monde que déploie cette œuvre. L'interprétation d'une œuvre implique inévitablement l'appropriation qui consiste à faire nôtre ce qui était d'abord étranger. Or, ce que nous faisons nôtre, ce n'est pas une expérience subjective de l'auteur, mais c'est le mode d'être, proposé par l'œuvre. Par contre, l'appropriation du monde de l'œuvre se distingue clairement d'une simple projection de la subjectivité du lecteur dans le monde où cette subjectivité se constitue par l'interprétation de l'œuvre et non pas le contraire. C'est pourquoi Ricœur parle d'un déplacement du cercle herméneutique d'un plan subjectiviste, où le cercle est entre la subjectivité du lecteur et celle de l'auteur, à un plan ontologique où le cercle se trouve entre le monde du lecteur et celui du texte. Ricœur met en évidence ce plan ontologique du cercle herméneutique, en écrivant : « [...] le cercle est entre ma manière d'être – par-delà la connaissance que je peux en avoir – et la manière ouverte et découverte par le texte en tant que monde de l'œuvre ». ⁴⁹² Bref, dans l'interprétation de l'œuvre se réalisent la découverte d'un monde déployé par ce texte et qui constitue sa référence non ostensive, et la découverte de soi-même en face de ce monde.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*, p. 109.

Ce modèle d'interprétation concernant le texte, en tant qu'œuvre, est-il applicable à la métaphore ? En effet, la possibilité de cette application procède du fait que la métaphore peut être considérée, comme le dit Beardsley,⁴⁹³ comme une *œuvre en miniature*. C'est pourquoi il est possible de rapprocher l'interprétation du texte et celle de la métaphore. Alors, se pose la question : est-ce qu'on peut trouver dans l'interprétation de l'énoncé métaphorique la dialectique, entre la découverte du monde du texte et la découverte de soi-même en face de ce texte, qui caractérise l'interprétation du texte ? Afin de montrer cette dialectique dans l'interprétation de la métaphore, Ricœur recourt à la théorie de la métaphore dans la *poétique* d'Aristote où la tragédie est prise comme paradigme de l'œuvre poétique. Ricœur mentionne que le sens et la référence de la métaphore, en tant qu'une des parties de la diction et donc de la tragédie, sont reliés au sens et à la référence de la tragédie, en tant qu'œuvre littéraire, en tant que totalité. Ainsi, en soulignant la liaison du sens de la métaphore à celui de l'œuvre littéraire, prise comme un tout, Ricœur écrit : « il n'y a pas de signification locale de la métaphore en dehors de la signification régionale procurée par le *muthos* de la tragédie ».⁴⁹⁴ En ce qui concerne la liaison entre la métaphore et la fonction référentielle de la tragédie, Ricœur montre que le projet fondamental de la tragédie, chez Aristote, c'est la *mimèsis*, c'est-à-dire l'imitation créatrice des actions humaines en les faisant apparaître plus hautes qu'elles ne sont en réalité. Nous reviendrons à cette question, mais notons pour le moment que Ricœur

⁴⁹³ Cf. Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁹⁴ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 110.

considère la *mimèsis* comme l'équivalence de la référence non ostensive de l'œuvre littéraire. La *mimesis*, dit Ricœur avec Mary Hesse, « est le nom de la « référence métaphorique » ». ⁴⁹⁵

L'interdépendance entre la poésie, en tant qu'imitation créatrice de la réalité, et la métaphore, en tant que signification émergeant dans le discours, se clarifie par le fait que l'invention de la métaphore dans le discours poétique vise à servir la création dans l'imitation « la *poiésis* dans la *mimèsis* ». Autrement dit, la poésie se sert du pouvoir créateur de la métaphore pour créer son monde, sa référence non ostensive. En revanche, ce pouvoir créateur de la métaphore procède de son appartenance au pouvoir du poème, en tant que tout. En soulignant l'affinité mutuelle et profonde entre la poésie et la métaphore dans la mesure où le projet fondamental de la première consiste à faire apparaître les actions humaines plus hautes qu'elles ne sont en réalité, tandis que la procédure spéciale de la seconde consiste à surélever le langage au-dessus de lui-même, Ricœur écrit : « Les créations de langage seraient dénuées de sens, si elles ne servaient pas le projet général de laisser de nouveaux mondes émerger par la grâce de la poésie ». ⁴⁹⁶ La puissance de la métaphore consiste à *redécrire* des aspects de la réalité inaccessible au discours descriptif direct. Le pouvoir de la métaphore ou sa portée référentielle contribue à la « *redescription* du réel ». Ricœur emprunte cette expression « la *redescription* du réel » à la théorie des modèles de Mary Hesse. Ainsi,

⁴⁹⁵ Ainsi, « la *mimesis*, explique Ricœur, constitue la dimension « dénotative » du *mythos* », Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 308.

⁴⁹⁶ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 112.

Ricœur souligne avec Max Black et Mary Hesse la parenté entre modèle et métaphore dans la mesure où tous les deux sont des instruments heuristiques qui visent, par le moyen de fiction, « à briser une interprétation inadéquate et à frayer la voie à une interprétation nouvelle plus adéquate ». ⁴⁹⁷ Ainsi le modèle, dans le langage de Hesse, « est un instrument de re-description ». ⁴⁹⁸ Ricœur vise ainsi à mettre l'accent sur la fonction heuristique de la métaphore qui se manifeste par une « re-description de la réalité par la fiction ».

L'explication de Ricœur concernant l'innovation sémantique, que constitue la métaphore, emprunte le même chemin. Ricœur résume cette explication, en écrivant : « de même que le sens métaphorique résulte de l'émergence d'une nouvelle pertinence sémantique sur les ruines de la pertinence sémantique littérale, de même la référence métaphorique procéderait de l'effondrement de la référence littérale ». ⁴⁹⁹ La métaphore, comme expression linguistique, n'a pas seulement un double sens, mais elle a une double référence : référence directe suspendue à la faveur d'une référence non ostensive. Afin de souligner la portée ontologique du langage métaphorique, Ricœur parle de « vérité métaphorique ». La métaphore peut être considérée comme modèle de « voir comme ». ⁵⁰⁰ Ainsi, l'énoncé

⁴⁹⁷ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁵⁰⁰ Le « voir comme » joue un rôle important dans la théorie ricœurienne de la métaphore. Le « voir comme », dit Ricœur est la relation intuitive qui fait tenir ensemble le sens et l'image. En outre le « voir comme » permet d'expliquer à la fois la tension et la fusion entre les termes constituant de l'énoncé métaphorique. Le « voir comme » montre bien l'interaction entre les termes de l'énoncé métaphorique. Dans cette interaction il y a une sorte de fusion et une sorte de

métaphorique « la vie est une mer où nous nageons » nous amène à voir la vie *comme* une mer et la mer *comme* une vie. Métaphoriquement parlant, la vie *est-comme* une mer. Mais elle est une mer d'un point de vue, et non pas de tous les points de vue. Ainsi l'« est » dans l'énoncé métaphorique signifie à la fois l'« est » et le « n'est pas ». La vérité métaphorique désigne cet être-comme qui implique une tension entre « est » et « n'est pas ». ⁵⁰¹ Ainsi Ricœur suggère « de faire du « voir comme », en quoi consiste la puissance de la métaphore, le révélateur d'un « être-comme » au niveau ontologique le plus radical ». ⁵⁰²

La métaphore, en tant qu'innovation sémantique, se produit dans le discours, et la poésie, en tant qu'imitation créatrice, doivent être prises ensemble. Malgré la priorité donnée à l'interprétation de

tension ; une sorte d'identité et une sorte de différence. Cf. Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, pp. 269-271.

⁵⁰¹ Ricœur explique cette nouvelle tension « entre le « est » et le « n'est pas » qui caractérise la vérité métaphorique, et qui s'ajoute aux trois sortes de tensions qui sont immanentes à l'énoncé métaphorique « tension entre sujet principal et sujet secondaire, entre interprétation métaphorique et interprétation littérale, tension entre identité et différence », en écrivant : « [...] il n'est pas d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure du « n'est pas » littéralement dans la véhémence ontologique du « est » métaphoriquement ». En cela, la thèse ne fait que tirer la conséquence la plus extrême de la théorie de la tension ; de la même manière que la distance logique est préservée dans la proximité métaphorique, et de la même manière que l'interprétation littérale impossible n'est pas simplement abolie par l'interprétation métaphorique mais lui cède en résistant –, de la même manière l'affirmation ontologique obéit au principe de tension et à la loi de la « vision stéréoscopique ». C'est cette constitution tensionnelle du verbe être qui reçoit sa marque grammaticale dans « l'être-comme » de la métaphore développée en comparaison, en même temps qu'est marquée la tension entre le *même* et l'*autre* dans la couple relationnelle ». Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 320.

⁵⁰² Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, Paris : Éd. du Seuil, 1983, p. 12.

l'œuvre, prise comme tout, par rapport à l'interprétation de la métaphore, Ricœur souligne la relation réciproque entre elles. Il met en évidence cette réciprocity entre l'interprétation et l'explication du texte et de la métaphore, en écrivant :

L'explication de la métaphore, comme événement local dans le texte, contribue à l'interprétation elle-même de l'œuvre prise comme un tout. Nous pourrions même dire que si l'interprétation de métaphores locales est éclairée par l'interprétation du texte comme un tout et par la désimplification de la sorte de monde que l'œuvre projette, en retour, l'interprétation du poème pris comme un tout est contrôlée par l'explication de la métaphore, comme phénomène local du texte.⁵⁰³

CONCLUSION

Les deux trajets de la dialectique entre comprendre et expliquer forment ensemble l'arc herméneutique de l'interprétation. La compréhension naïve qu'on peut avoir d'un texte peut être enrichie et approfondie par une explication de ce texte. Ainsi cette explication peut aboutir à une compréhension mieux, à une compréhension instruite. D'ailleurs, le premier trajet s'occupe de la question de sens, et c'est la procédure explicative qui y a, provisoirement, le dernier mot. C'est, en revanche, la question de référence qui est principalement posée dans le deuxième trajet. Ainsi, si l'explication domine, relativement, dans l'approche de sens, c'est-à-dire dans le premier trajet de la dialectique entre comprendre et expliquer, c'est la compréhension, en tant qu'appropriation, qui a le dernier mot, non seulement dans le deuxième trajet de l'approche dialectique de l'œuvre, mais dans l'approche herméneutique, tout entière, du texte.

⁵⁰³ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 111.

Les deux trajets de la dialectique, entre la compréhension et l'explication, qui sont construits à partir du paradigme du texte, sont repris par Ricœur lorsqu'il rapproche la métaphore et le texte sur le plan méthodologique et épistémologique. Dans cette reprise, Ricœur lie explicitement, comme nous l'avons vu, la question de sens à l'explication et celle de référence à la compréhension ou l'interprétation. En effet, nous sommes tentés de qualifier le premier trajet comme approche scientifique, et le deuxième trajet comme approche herméneutique. Cette qualification peut être justifiée par le fait de la domination de l'explication dans le premier trajet et de la compréhension dans le second. En outre, le premier trajet peut, selon Ricœur, aboutir à construire une science du texte, tandis que ce qui est visé par le second trajet c'est la compréhension en tant qu'appropriation. Cette appropriation est, selon Ricœur, l'ultime objet de l'approche herméneutique du texte. En effet on ne peut accepter cette qualification qu'à la condition de combiner les deux trajets dans un même parcours méthodologique. Ce parcours prend son point de départ de la compréhension naïve et rudimentaire du texte. Cette compréhension doit ensuite subir une étape explicative ou argumentative. Cette étape peut être le moment *scientifique* dans l'herméneutique. Le dernier moment dans ce parcours est celui de la compréhension approfondie et enrichie par l'explication. Ce parcours, qui correspond à l'arc herméneutique de l'interprétation dans la philosophie ricœurienne, montre pourquoi et comment la science du texte est une *science herméneutique*, d'une part, et l'herméneutique

ricœurienne du texte implique inéluctablement, un moment méthodique *scientifique*.

L'articulation, entre les deux trajets de la dialectique, entre comprendre et expliquer et qui constituent ensemble l'arc herméneutique de l'interprétation, sera mieux clarifiée dans le chapitre suivant qui est consacré à la question de la méthode dans l'herméneutique ricœurienne du récit. Le parcours mimétique, que Ricœur souligne dans son herméneutique du récit, a, à ce propos, une importance considérable. Ce parcours va de la précompréhension, « ou de la préfiguration », à la postcompréhension, « ou à la refiguration », en passant par l'étape cruciale « la configuration ». C'est, notamment, à propos de l'étape médiatrice « la configuration » que Ricœur montre la relation dialectique entre la compréhension « l'intelligence narrative » et l'explication « l'approche sémiotique ou narratologique ». L'ultime finalité de ce parcours mimétique se trouve dans la refiguration, c'est-à-dire dans l'appropriation ou l'application de l'œuvre par les lecteurs.

Chapitre II.2: Du texte au récit : la problématique de la méthode dans la théorie du récit

Dans *Temps et récit* l'herméneutique ricœurienne se préoccupe d'une sorte précise de textes à savoir le récit, tant le récit de fiction que le récit historique. Par rapport à *La métaphore vive* et aux essais regroupés ultérieurement dans *Du texte à l'action...*, l'étude approfondie du récit, déployée dans *Temps et récit I. II. III.*, constitue un prolongement et une continuité dans la mesure où le récit est, en dernière analyse, un texte. Or, le passage de la notion du texte à celle du récit, constitue, à cet égard, pourtant un développement considérable. Car, avec *Temps et récit*, il ne s'agit plus de la notion du texte ou du discours poétique en général. Il s'agit désormais d'un type précis des textes ou du discours à savoir le discours narratif. Or, bien que Ricœur n'utilise, dans *Temps et récit*, que rarement le mot « texte », ce mot n'y était pas tout abandonné comme le témoigne, par exemple, la reprise du concept « monde du texte ». En se concentrant sur le récit, comme un type particulier du texte, Ricœur étudie profondément sa composition ou configuration, pré-configuration et reconfiguration.

Si *La métaphore vive* se concentre principalement sur l'innovation sémantique au niveau de phrase, c'est avec *Temps et récit* que Ricœur explore cette innovation au niveau du texte, pris comme un tout. Dans les deux cas, l'innovation sémantique se produit au niveau du discours, c'est-à-dire au niveau de la phrase ou supérieur à la phrase. L'innovation sémantique consiste, dans les deux cas, dans une « synthèse de l'hétérogène » : dans le cas de la métaphore une

nouvelle pertinence sémantique se produit par le moyen d'une attribution impertinente inédite ; dans le cas du récit l'innovation consiste dans l'invention d'une intrigue par la vertu de laquelle « des buts, des causes, des hasards sont ressemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète ». ⁵⁰⁴ C'est ce parallélisme, entre métaphore et récit, qui fait de *La métaphore vive* et du *Temps et récit* deux œuvres jumelles, comme le souligne Ricœur à plusieurs reprises. Ricœur renvoie l'innovation sémantique, dans les deux cas, à une imagination productive comparable au schématisme kantien de la *Critique de la raison pure*.

Dans l'avant-propos du *Temps et récit*, Ricœur montre que le parallélisme entre métaphore et récit va plus loin. Ce parallélisme se manifeste également à propos de la question de la référence ou de la prétention de la vérité. Comme la métaphore, le récit, en tant que discours poétique, se réfère également à une réalité extralinguistique. Nous y reviendrons, mais il est à noter, pour le moment, que la théorie ricœurienne du pouvoir référentiel du discours poétique, déployée surtout dans *La métaphore vive*, a subi des modifications considérables dans *Temps et récit* où l'herméneutique ricœurienne du texte « ou du récit » a atteint son point d'apogée. Enfin, ce qui nous intéresse davantage, dans ce rapprochement entre métaphore et texte, c'est que l'articulation, entre la compréhension ou l'interprétation et l'explication qu'on a trouvée dans l'appréhension de l'innovation sémantique dans la métaphore, se trouve également dans le cas du

⁵⁰⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 9-10.

récit. Le débat entre expliquer et comprendre se manifeste entre ce que Ricœur appelle, l'intelligence narrative « la compréhension » et la rationalité narratologique ou sémiotique « l'explication ». Bien que l'hypothèse primordiale du *Temps et récit* concerne, avant tout, la relation circulaire entre temps et récit,⁵⁰⁵ les préoccupations méthodiques n'y sont pas du tout absentes. Tout au contraire, Ricœur annonce dans l'avant-propos du premier tome de l'ouvrage, que l'adage méthodique de son herméneutique « expliquer plus pour comprendre mieux » est valide et applicable aussi bien dans le champ métaphorique que dans le champ narratif. Ainsi il écrit :

Pour un grand part, le problème épistémologique posé, soit par la métaphore, soit par le récit, consiste à relier l'*explication* mise en œuvre par les sciences sémio-linguistiques à la *compréhension* préalable qui relève d'une familiarité acquise avec la pratique langagière, tant poétique que narrative. Dans les deux cas, il s'agit de rendre compte à la fois de l'autonomie de ces disciplines rationnelles et leur filiation directe ou indirecte, proche ou lointaine, à partir de l'intelligence poétique.⁵⁰⁶

Or la question de la méthode, posée dans *Temps et récit*, concerne aussi bien le récit de fiction que le récit historique « l'historiographie ».⁵⁰⁷ Afin de mettre en évidence l'articulation que Ricœur établit entre compréhension et explication dans le champ narratif, nous allons d'abord clarifier le concept ricœurien du récit qui était formulé à partir de la *poétique* d'Aristote. Trois concepts clés,

⁵⁰⁵ Ricœur énonce ce caractère circulaire, en écrivant : « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 10.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁰⁷ Nous nous contenterons dans ce chapitre d'analyser l'approche ricœurienne du récit de fiction « le récit littéraire » en reportant la question de l'historiographie à la partie suivante.

issu de la terminologie poétique d'Aristote, doivent être corrélativement et principalement clarifiés : *mimèsis* « imitation créatrice, représentation, reproduction », *muthos* « intrigue, mise-en-intrigue, fable ou récit » et catharsis « épuration ».

II.2.1 Le récit et le *muthos* aristotélicien « la mise-en-intrigue »

Afin de montrer la réciprocité entre narrativité et temporalité, Ricœur a recouru, d'abord, à la formulation de la problématique à partir de la théorie augustinienne du temps et de la théorie aristotélicienne de l'intrigue. Ricœur reconnaît que ces deux théories sont tout à fait indépendantes, l'une de l'autre⁵⁰⁸. Malgré cette indépendance, et peut-être grâce à elle, ces deux théories pourraient nous fournir une introduction convenable permettant de montrer la relation circulaire entre temps et récit. En justifiant le choix de ces deux théories, Ricœur écrit :

L'analyse augustinienne donne en effet du temps une représentation dans laquelle la *discordance* ne cesse de démentir le vœu de *concordance* constitutif de l'*animus*. L'analyse aristotélicienne, en revanche, établit la prépondérance de la concordance sur la discordance dans la configuration de l'*intrigue*. C'est cette relation inverse entre concordance et discordance qui m'a paru constituer l'intérêt majeur de la confrontation entre les *confessions* et la *poétique* [...].⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ En montrant cette indépendance, Ricœur indique que, d'une part, dans la théorie aristotélicienne de l'intrigue on ne trouve aucun souci de la question du temps, d'autre part la théorie augustinienne du temps, à la question narrative. En outre, leur indépendance s'explique par le fait que ces deux ouvrages « appartiennent à des univers culturels profondément différents, séparés par plusieurs siècles et par des problématiques non superposables ». *Ibid.*, p. 18.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

Ricœur prête ainsi une attention particulière au concept aristotélicien de mise-en-intrigue « *muthos* » parce que dans le champ narratif, et à l'encontre du concept augustinien de temps, la concordance répare la discordance qui caractérise, selon Augustin, l'expérience vive du temps. Le concept de la mise-en-intrigue, « *muthos* », est inséparable de celui de *mimèsis* « la représentation, la reproduction ou l'imitation ». C'est pourquoi Ricœur tente de les aborder et clarifier ensemble. Afin de souligner et de conserver son caractère opératoire, il préfère traduire *muthos* par mise-en-intrigue, *mimèsis* par représentation ou mise en représentation. La mise-en-intrigue est « « l'agencement des faits en système » (*è tòn pragmatôm sautasis*) ». ⁵¹⁰ En insistant sur le caractère actif et opératoire de *muthos* et *mimèsis*, Ricœur vise, comme nous le verrons, à plaider

pour le primat de la compréhension narrative, soit par rapport à l'explication (sociologique ou autre) en historiographique, soit par rapport à l'explication (structuraliste ou autre) dans le récit de fiction, [...]. ⁵¹¹

Or, la *mimèsis*, définie comme représentation ou imitation créatrice de l'action, est indissociable de l'agencement des faits que met en marche le *muthos*. En soulignant le caractère créatif de l'imitation et sa relation réciproque avec la mise-en-intrigue, Ricœur écrit : « l'imitation ou la représentation est une activité mimétique en tant qu'elle produit quelque chose, à savoir précisément l'agencement

⁵¹⁰ Ricœur précise que le terme *sautasis* doit également être pris au sens actif, et c'est pourquoi il préfère le traduire par l'agencement ou l'assemblage plutôt que par système. *Ibid.*, p. 69.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 70.

des faits par la mise en intrigue ». ⁵¹² Ainsi Ricœur parle d'une *quasi-identification* entre les deux expressions : imitation ou représentation d'action et agencement des faits. « Cette quasi-identification, indique Ricœur, est assurée par la formule : « c'est l'intrigue qui est la représentation de l'action » ». ⁵¹³

Afin de se servir du modèle aristotélicien de mise-en-intrigue, définie comme imitation de l'action, comme fond pour sa théorie du récit, Ricœur s'efforce d'étendre ce modèle « à toute composition que nous appelons narrative ». ⁵¹⁴ Pour Aristote, c'est bien le *muthos* tragique qui, par excellence, imite l'action. La distinction, que fait Aristote, entre tragédie et comédie d'une part, et entre tragédie et épopée d'autre part, n'empêche pas d'étendre son modèle de *muthos* à toute composition narrative. Car cette distinction ne concerne pas l'objet du *muthos*, en tant qu'imitation de l'action. Quant à la distinction entre tragédie et comédie, Ricœur indique que le *muthos* est, dans les deux cas, une représentation de l'action des hommes « en mieux » dans le cas de la tragédie, et « en pire » dans le cas de la comédie. Aristote distingue la tragédie de l'épopée par plusieurs critères :

le critère de la versification (vers héroïque pour l'épopée, tétramètre pour la tragédie), de l'étendue de l'action (une journée pour la tragédie, indéfinie pour l'épopée), [...], de la forme (spectacle et musique pour la tragédie, non pour l'épopée). ⁵¹⁵

⁵¹² *Ibid.*, p. 72.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 71.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵¹⁵ Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris : PUF, coll. « Études d'histoire et de philosophie religieuse », 2008, p. 208.

Ricœur considère que cette différence entre épopée et tragédie n'est pas essentielle. Pour Ricœur, ce qui est essentiel, à ce propos, c'est que dans les deux cas, il s'agit de l'imitation de l'action. « Du côté du drame, il est dit que tout ce que l'épopée a (intrigue, caractères, pensée, rythme), la tragédie l'a aussi. Or, ce qu'elle a en plus (le spectacle et la musique) ne lui est finalement essentiel ».⁵¹⁶ Bref, Ricœur montre que la différence entre épopée et tragédie, selon les critères de longueur, de versification ou de forme, ne touche pas ce qui est essentiel. « L'essentiel, souligne Ricœur, est que le poète – narrateur ou dramaturge – soit « compositeur d'intrigues » ».⁵¹⁷ En montrant qu'Aristote lui-même atténue l'opposition entre imitation diégétique et imitation dramatique dans la mesure où l'objet des deux sortes d'imitation « la mise-en-intrigue » reste intact, et en réunissant l'épopée et le drame sous le titre de récit, Ricœur identifie le récit au *muthos* et donc à la *mimèsis*. Ainsi il écrit :

[...] nous appelons récit très exactement ce qu'Aristote appelle *muthos*, c'est-à-dire l'agencement des faits. Nous ne différons donc pas d'Aristote sur le plan où il se place, celui du « mode ». Pour éviter toute confusion, nous distinguerons le récit au sens large, définie comme le « quoi » de l'activité mimétique, et le récit au sens étroit de la *diègèsis* aristotélicienne que nous appellerons désormais composition diégétique.⁵¹⁸

Ricœur tente ainsi de faire une extension de la théorie aristotélicienne afin de l'appliquer à l'ensemble du champ narratif. À l'encontre de la *distensio animi* « distension de l'âme » augustinienne ou de la discordance qui caractérise l'expérience vive du temps, le *muthos* tragique est une source de l'ordre ou de concordance, et dans

⁵¹⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 76.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

ce *muthos* réside « la solution poétique du paradoxe spéculatif du temps dans la mesure où l'invention de l'ordre est mise en place à l'exclusion de toute caractéristique temporelle ». ⁵¹⁹ La discordance est présente dans l'intrigue, mais elle est englobée ou incluse par la concordance. C'est grâce à cette dialectique de l'ordre « ou la concordance » et du désordre « ou la discordance » que Ricœur justifie la plausibilité de penser ensemble la théorie augustinienne du temps et la théorie aristotélicienne du *muthos*. Or, en reconnaissant que le modèle aristotélicien de l'intrigue tragique est formé « à l'exclusion de toute caractéristique temporelle », Ricœur se donne pour tâche de « tirer les implications temporelles du modèle, en liaison avec le redéploiement de la théorie de la *mimèsis* ». ⁵²⁰ La dialectique de concordance discordante sera clarifiée davantage lorsque nous mettrons en évidence la théorie ricœurienne de triple mimèsis. La mise en évidence de cette théorie a pour tâche, premièrement, de montrer la relation dialectique entre la préfiguration ou l'intelligence de l'action liée à la *mimèsis* I et l'intelligence narrative ou la mise-en-intrigue relatif de *mimèsis* II ; deuxièmement, d'analyser et de mettre en évidence la dialectique entre la compréhension et l'explication ou, pour reprendre les termes utilisés dans *Temps et récit*, entre l'intelligence narrative et la rationalité narratologique explicative, concentrée seulement sur la configuration du récit *mimèsis* II; et finalement, d'élucider la théorie ricœurienne de lecture développée notamment dans l'analyse ricœurienne de *mimèsis* III.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁵²⁰ *Ibid.*

II.2.2 La triple *mimèsis*

Afin de démontrer son hypothèse d'une réponse poétique au caractère aporétique de l'expérience temporelle, Ricœur fait une grande extension de la notion de *mimèsis*. Par cette extension, la notion de mise-en-intrigue « *muthos* », qui était quasiment identifiée à la notion de l'imitation créatrice « *mimèsis paroxeôs* », n'est plus qu'une étape, centrale il est vrai, de l'activité mimétique qui consiste désormais en trois étapes : *mimèsis* I, *mimèsis* II, *mimèsis* III. Par cette extension, Ricœur rapporte, comme nous le verrons, la *mimèsis* II « la configuration du récit » à ce qui la précède, à la *mimèsis* I « la préfiguration du récit », et à ce qui la succède, à la *mimèsis* III « la refiguration du récit ». Le reste de ce chapitre est consacré à cette théorie ricœurienne de triple mimèsis. L'importance de cette théorie, tient au fait que dans l'articulation, que Ricœur établit entre ces trois moments, se trouve la réponse décisive et finale de l'herméneutique ricœurienne du texte à la question qui concerne la relation problématique entre expliquer et comprendre.

En mettant en question l'équation entre *mimèsis* et *muthos*, Ricœur montre que la *mimèsis paroxeôs* couvre un champ plus vaste que celui du *muthos*. La mise-en-intrigue se caractérise par une indépendance relative, une rupture partielle par rapport au monde de l'action qu'elle tente d'imiter. C'est-à-dire qu'il y a une coupure relative entre le monde de l'action et sa représentation ou son imitation. Nonobstant cette rupture relative, l'activité mimétique conserve toujours des liaisons avec « l'expérience vive », avec le monde de l'action qu'elle tente d'imiter. Autrement dit, la mise-en-

intrigue s'inscrit dans la *mimèsis* II qui repose sur une compréhension préalable du monde de l'action. Ricœur appelle cette précompréhension *mimèsis* I qui constitue ainsi l'amont du texte narratif. La *mimèsis* II fonctionne, à la fois, comme rupture et comme continuité par rapport à l'expérience vive, à notre précompréhension du monde de l'action. Ainsi, de même que le sens métaphorique présuppose un sens littéral dont il s'écarte, de même la mise-en-intrigue, en tant qu'imitation créatrice de l'action, est fondée sur une précompréhension des actions imitées. En expliquant la dialectique de la rupture et de la continuité qui caractérise la relation entre l'activité mimétique et le monde de l'action réelle, Ricœur écrit :

[...] pour que l'on puisse parler de « déplacement mimétique », de « transposition » quasi métaphorique de l'éthique à la poétique, il faut concevoir l'activité mimétique comme lien et non seulement comme coupure. Elle est le mouvement même de *mimèsis* I à *mimèsis* II. S'il n'est pas douteux que le terme de *muthos* marque la discontinuité, le mot même de praxis [dans l'expression *mimèsis* praxeôs], par sa double allégeance, assure la continuité entre les deux régimes, éthique et poétique de l'action.⁵²¹

Ainsi, Ricœur souligne, à la fois, la continuité et la discontinuité entre la *mimèsis* II et la *mimèsis* I. Il y a une continuité, entre la configuration du récit et le monde de l'action qu'il représente, dans la mesure où la configuration du récit se fonde sur une précompréhension de ce qui est l'action. En revanche, l'invention d'un récit marque une sorte de coupure, par rapport au monde « réel » de l'action représenté, dans la mesure où « il faut former quelque chose comme *epokhe* de

⁵²¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 96.

tout le réel pour ouvrir l'espace de la fiction ». ⁵²² Ce qui est produit par l'invention littéraire, c'est ainsi un monde imaginaire, un monde fictif. La dialectique de coupure et de continuité ne caractérise pas seulement la relation entre *mimèsis* II et *mimèsis* I, il concerne également la relation entre *mimèsis* II et la *mimèsis* III dans la mesure où la signification de la configuration du récit ne s'accomplit qu'avec le troisième moment de l'activité mimétique à savoir la reconfiguration du récit par les lecteurs. L'invention du récit prend en compte, d'une manière ou d'une autre, les attentes des destinataires « lecteurs, auditeurs ou spectateurs ». À l'encontre de l'approche de la sémiotique textuelle qui concentre seulement sur les lois ou les structures internes de l'œuvre littéraire, Ricœur considère que la tâche de l'approche herméneutique est de mettre en évidence la fonction médiatrice de l'opération de configuration constitutive de la *mimèsis* II. Ricœur ne s'oppose pas à l'abstraction, opérée par la sémiotique textuelle, de *mimèsis* II. Tout au contraire, il affirme la légitimité et même la nécessité, pour une approche qui se veut être scientifique du texte, de cette abstraction. Ricœur résume la différence entre l'approche sémiotique et l'approche herméneutique du texte narratif, en écrivant :

[...] une science du texte peut s'établir sur la seule abstraction de *mimèsis* II et peut ne considérer que les lois internes de l'œuvre littéraire, sans égard pour l'amont et l'aval du texte. C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir,

⁵²² Paul Ricœur, « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote » (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 467. Cet article a été publié initialement dans *NOS Grecs et leurs modernes*, textes réunis par Barbara Cassin, Paris : Éd. du Seuil, 1992.

pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir. Pour une sémiotique, le seul concept opératoire reste celui du texte littéraire. Une herméneutique, en revanche, est soucieuse de reconstruire l'arc entier des opérations par lesquelles l'expérience pratique se donne des œuvres, des auteurs, des lecteurs. Elle ne se borne pas à placer *mimèsis* II entre *mimèsis* I et *mimèsis* III. Elle veut caractériser *mimèsis* II par sa fonction de médiation.⁵²³

En se donnant pour tâche de montrer le rôle de médiation que joue la *mimèsis* II dans l'opération mimétique, Ricœur vise parallèlement et principalement à démontrer sa thèse principale dans *Temps le récit* à savoir la médiation entre temps et récit. Ainsi, en enchaînant et articulant les trois moments de l'opération mimétique, Ricœur s'efforce de montrer que le « temps configuré », dans ou par la mise-en-intrigue, nous conduit « d'un temps préfiguré à un temps refiguré ». Nous mettrons en évidence, dans le reste de ce chapitre, l'articulation que Ricœur tente d'établir entre les trois moments de l'opération mimétique. Ce faisant, notre objet sera principalement de montrer la dialectique entre comprendre et expliquer que Ricœur établit dans son approche du récit de fiction. Cette dialectique est manifestée, dans l'herméneutique ricœurienne du récit, à plusieurs niveaux : d'abord, entre la *mimèsis* I et la *mimèsis* II, c'est-à-dire entre l'intelligence préalable ou la précompréhension de l'action et sa configuration dans le récit ; deuxièmement, entre l'intelligence narrative et l'explication narratologique, c'est-à-dire entre la compréhension préalable de ce qu'est le récit et l'explication sémantique structurale du récit ; finalement, entre la *mimèsis* II et la *mimèsis* III, c'est-à-dire entre la configuration du récit et sa reconfiguration par le destinataire. Ces trois

⁵²³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 106-107.

moments dialectiques constituent *ensemble* l'arc herméneutique de l'interprétation. La mise en évidence de ces trois moments et de leurs relations dialectiques, nous permet de montrer les derniers efforts que Ricœur a faits, dans son herméneutique du texte, pour résoudre l'antagonisme de la compréhension et de l'explication.

II.2.2.1 *Mimèsis* I : la préfiguration ou la précompréhension du monde de l'action

Afin de mettre en évidence la précompréhension de l'action constitutive de la *mimèsis* I, Ricœur recourt à la description phénoménologique de cette précompréhension. Ce faisant, Ricœur ne prétend pas une description complète et close de cette précompréhension, mais il se contente d'en énumérer trois ancrages essentiels. « [...] la composition de l'intrigue, écrit Ricœur, est enracinée dans une précompréhension de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel ». ⁵²⁴

L'ancrage de l'intrigue dans le monde de l'action se manifeste clairement dans sa définition comme « imitation de l'action ». Autrement dit, étant donné que la mise-en-intrigue est une « imitation de l'action », cette imitation présuppose préalablement une compréhension de ce qui est cette action. Identifier une action en générale signifie avoir la capacité ou la compétence de maîtriser la sémantique de l'action, c'est-à-dire « le *réseau conceptuel* qui distingue structurellement le domaine de l'*action* de celui de

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 108.

mouvement physique ». ⁵²⁵ Ce réseau conceptuel permet, en principe, de comprendre, de poser et de répondre aux questions portant sur le « qui », le « quoi », le « pourquoi », etc. de l'action. Ce réseau conceptuel est complexe dans la mesure où les termes qui le constituent ont des significations interdépendances. Ainsi, le concept de l'*action* renvoie à celui de l'*agent* qui a un ou des *buts*, et qui est *motivé* par une ou des *raisons*. En outre, l'action se produit dans certaines *circonstances*, *avec* ou *contre* d'autres agents. Qui plus est, l'action aboutit à des conséquences dont l'agent est responsable, partiellement ou complètement. En effet Ricœur ne se préoccupe pas de faire une énumération complète et close des concepts constitutifs de la sémantique de l'action. Il se contente, dans ce contexte, de mettre en relief les relations d'intersignification qui régissent leur sens de telle façon que « savoir se servir de l'un d'entre eux, c'est savoir se servir de manière signifiante et appropriée du réseau entier ». ⁵²⁶

Ricœur appelle *compréhension pratique* la compétence de maîtrise de ce réseau complexe de l'action « but, moyen, circonstances, etc. ». Quel est le rapport entre cette compréhension pratique, conçue comme intelligence de l'action ou comme compétence de maîtriser le réseau conceptuel constitutif de la sémantique de l'action, et l'*intelligence* ou la *compréhension narrative*, comprise comme compétence de comprendre ou d'identifier ce qui est le récit ? Ricœur parle d'une double relation entre l'intelligence de l'action et l'intelligence narrative. C'est une relation

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁵²⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre. op. cit.*, p. 75.

double car l'intelligence narrative présuppose l'intelligence de l'action et la transforme en même temps. Raconter ou comprendre une histoire présuppose cette compréhension pratique qui est ainsi commune au narrateur et aux destinataires. Cette présupposition s'explique simplement, non seulement par le fait que le récit constitue une imitation de l'action, mais également par le fait que « la phrase narrative minimale est une phrase d'action de la forme X fait A dans telles ou telles circonstances ».⁵²⁷ Or, le récit ne se contente pas de faire usage ou d'actualiser le réseau conceptuel constitutif de la sémantique de l'action déjà présupposée et acquise, il y ajoute, en plus, « les *traits discursifs* qui le distinguent d'une simple suite de phrases de l'action ».⁵²⁸ Ces traits discursifs spécifiques à la composition narrative sont principalement des traits syntaxiques.

Ricœur recourt à la distinction, d'origine linguistique ou sémantique, entre ordre paradigmatique et ordre syntagmatique, pour clarifier la transformation que subit la sémantique de l'action dans la composition ou la configuration narrative. Avec l'usage narratif du réseau conceptuel de l'action, il y a un déplacement de l'ordre paradigmatique, où tous les concepts relatifs à la sémantique de l'action sont synchroniques, à l'ordre syntagmatique, où le récit se caractérise principalement par son caractère « irréductiblement diachronique ». Dans l'ordre synchronique, qui caractérise le réseau conceptuel de l'action, la relation d'intersignification qui existe entre les termes qui appartiennent à ce réseau « but, moyen, agent, etc. », est

⁵²⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 111.

⁵²⁸ *Ibid.*

« parfaitement réversible », tandis que la composition narrative consiste à ordonner ces termes dans un enchaînement séquentiel, dans une totalité temporelle signifiante. C'est en ce sens qu'on peut comprendre pourquoi Ricœur définit l'intrigue comme « synthèse des hétérogènes ».

Ainsi, la compréhension d'une histoire, « l'intelligence narrative », requiert non seulement la maîtrise du réseau conceptuel constitutif de la sémantique de l'action, il exige, en outre, « une familiarité avec les règles de la composition qui gouverne l'ordre diachronique de l'histoire ». ⁵²⁹ L'intelligence narrative se définit ainsi par ces deux sortes de familiarité : l'une avec le monde de l'action : sa structure, sa symbolique et sa temporalité, l'autre avec la ou les typologies constitutives d'une tradition narrative. Raconter ou comprendre une histoire requiert et présuppose ces deux sortes de familiarité, aussi bien de la part de l'auteur que de celle du lecteur. À noter que la spécificité du récit ne tient pas à son usage de la sémantique de l'action car cette sémantique peut être utilisée par d'autres sortes de discours non narratif, « la poésie par exemple ». Cette spécificité procède principalement des règles spécifiques de la composition narrative et de son caractère diachronique. En résumant cette relation double entre l'intelligence narrative, « *mimèsis* II », et l'intelligence de l'action ou l'intelligence pratique, « *mimèsis* I », Ricœur écrit :

En passant de l'ordre paradigmatique de l'action à l'ordre syntagmatique du récit, les termes de la sémantique de l'action acquièrent intégration et actualité. Actualité : des termes qui n'avaient qu'une signification virtuelle

⁵²⁹ *Ibid.*,

dans l'ordre paradigmatique, c'est-à-dire une pure capacité d'emploi, reçoivent une signification effective grâce à l'enchaînement séquentiel que l'intrigue confère aux agents, à leur faire et leur souffrir. Intégration : des termes aussi hétérogènes qu'agents, motifs et circonstances, sont rendus compatibles et opèrent conjointement dans des totalités temporelles effectives. C'est en ce sens que la relation double entre règles de mise en intrigue et termes d'action constitue à la fois une relation de présupposition et une relation de transformation. Comprendre une histoire, c'est comprendre à la fois le langage du « faire » et la tradition culturelle de laquelle procède la typologie des intrigues.⁵³⁰

Le second trait de la précompréhension de l'action que la mise-en-intrigue présuppose concerne ce que Ricœur appelle « les ressources *symboliques* du champs pratique ». Le terme de symbole n'est pas à comprendre, dans ce contexte, au sens d'expression métaphorique ou de notation. Par symbole ou mieux par médiation symbolique Ricœur veut souligner, comme le fait Cassirer dans la *philosophie des formes symboliques*, la non-immédiateté de la connaissance ou de « notre appréhension de la réalité ».⁵³¹ Selon ce point de vue, notre expérience entière est toujours médiatisée par des formes et des processus symboliques ou culturels. L'action ne peut être ni racontée ni compréhensible que parce qu' « elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes : elle est dès toujours symboliquement médiatisée ».⁵³² La médiation symbolique de l'action implique que sa signification est *publique*, c'est-à-dire que l'action porte, dans un contexte social ou culturel donné, une ou des significations potentielles que les autres membres de la société peuvent la déchiffrer. En outre, la médiation symbolique de l'action implique

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁵³¹ Voir : Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 20.

⁵³² Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 113.

que l'ensemble symbolique dans une culture constitue un système qui nous fournit « un contexte de description ». En fonction de ce contexte de description, des actions particulières, des gestes, des mots, etc. peuvent être interprétés ou compris comme ayant porté telle ou telle signification. Ainsi, le geste de lever le bras, par exemple, peut être interprété en fonction du contexte culturel dans lequel il se produit. Il peut être compris, par exemple, comme un salut, ou comme un vote etc. Ainsi Ricœur conclut : « Avant d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l'action. De cette façon, le symbolisme confère à l'action une première *lisibilité* ». ⁵³³

Cette notion de *première lisibilité* revêt une importance dans l'herméneutique ricœurienne du récit. Dans son herméneutique, Ricœur plaide en faveur de la priorité de l'intelligence narrative par rapport à l'explication sémiotique ou narratologique. Avant d'être expliqué par la lecture ou l'approche sémiotique, le récit possède déjà une première intelligibilité. Le problème du rapport entre intelligence narrative et l'explication narratologique occupe une place cruciale dans l'analyse ricœurienne de la *mimésis* II, mais il est déjà posé, à propos de l'ethnologie, dans l'analyse ricœurienne de la *mimésis* I.

[...] on ne saurait confondre la texture de l'action avec le texte qu'*écrit* l'ethnologue – avec le texte *ethno-graphique*, lequel est écrit dans des catégories, avec des concepts, sous des principes nomologiques qui sont l'apport propre de la science elle-même et qui, par conséquent, ne peuvent être confondus avec les catégories sous lesquelles une culture se comprend elle-même. Si l'on peut parler néanmoins de l'action comme d'un quasi-texte, c'est dans la mesure où les symboles, compris comme des

⁵³³ *Ibid.*, p. 115.

interprétants, fournissent les règles de la signification en fonction desquelles telle conduite peut être interprétée.⁵³⁴

Le caractère symbolique du champ pratique implique, en outre, que l'intelligence pratique possède des qualifications éthiques. Le symbolisme nous fournit ainsi, non seulement des règles de description, mais aussi des normes de jugement de valeur. Toute action peut être l'objet d'une évaluation éthique ou d'un jugement de valeur. L'ancrage de la poétique dans l'éthique se montre déjà dans la définition aristotélicienne de la tragédie et de la comédie. Rappelons que c'est à partir des critères éthiques qu'Aristote distingue la tragédie de la comédie : le *muthos* représente l'action des hommes « en mieux » dans le cas de la tragédie, et « en pire » dans le cas de la comédie. En outre, il est clair que le réseau conceptuel constitutif de la sémantique de l'action possède, d'une manière directe ou indirecte, des aspects ou des connotations éthiques. Le concept de responsabilité, par exemple, montre bien cet aspect éthique lié à l'action et aux agents. Ainsi, Ricœur peut souligner qu'« il n'est pas d'action qui ne suscite, si peu que ce soit, approbation ou réprobation, en fonction d'une hiérarchie de valeurs dont la bonté et la méchanceté sont les pôles ».⁵³⁵

Le troisième ancrage, que la composition narrative trouve dans la compréhension pratique, réside dans les *structures temporelles* inhérentes au champ pratique. Ces structures se montrent dans plusieurs niveaux. D'abord, on peut constater une corrélation très

⁵³⁴ *Ibid.* L'analogie entre le texte et l'action qui peut être considérée comme quasi-texte, est un des objets qui seront analysés dans la partie suivante. Cf. Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, pp. 183-211.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 116.

évidente entre certaines catégories de l'action et des dimensions temporelles précises : le projet, par exemple, est lié au futur, tandis que les motifs de ce qu'on veut faire renvoient au passé. Qui plus est, les actions impliquent, explicitement ou implicitement, des dimensions temporelles. Ainsi, attendre renvoie au futur, regretter est lié au passé, etc. D'ailleurs, un échange ou une corrélation se produit, réflexivement, entre les dimensions temporelles : passé, présent et futur. Augustin parle ainsi d'un triple présent « présent des choses passées, présent des choses futures et présent des choses présentes », et non pas de trois dimensions temporelles. Le présent des choses passées se manifeste par le souvenir ou la mémoire ; le présent des choses futures se montre par la prévision ou l'attente ; le présent des choses présentes est lié à l'attention. Augustin considère que ces trois sortes de temps n'existent que dans notre esprit. C'est pourquoi il analyse le rapport entre temps et esprit comme « *distntio animi* ». Cette théorie du triple présent pourrait, aux yeux de Ricœur, nous mettre sur « la voie d'une investigation de la structure temporelle la plus primitive de l'action ». ⁵³⁶ Une corrélation peut être établie entre ce triple présent et des actions précises dans la vie quotidienne. Lorsque je m'engage *désormais* à faire quelque chose dans le futur, cela renvoie au présent du futur. Dans le regret, les trois dimensions temporelles pourraient s'entrecroiser. Le regret se produit dans le présent envers quelque chose produit dans le passé, tout en ayant une volonté ou une intention de ne pas lui permettre d'être répétée, autant que possible, dans le futur.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 118.

L'articulation entre ce triple présent, ordonné dans la praxis quotidienne, constitue « le plus élémentaire inducteur du récit ». Afin de clarifier cette articulation, Ricœur recourt à l'analyse existentielle de la structure de l'être-« dans »-le-temps ou de l'intra-temporalité dans *Être et temps* de Heidegger. Cette analyse est très importante pour une sémantique de l'action dans la mesure où elle est centrée sur « notre rapport au temps comme ce « dans » quoi nous agissons quotidiennement ».⁵³⁷ Ce que Ricœur souligne dans cette analyse heideggérienne de la structure de l'intra-temporalité, c'est son irréductibilité à la représentation linéaire du temps qu'Heidegger appelle le concept « vulgaire » du temps. Souligner cette irréductibilité, requiert la distinction entre le temps du Souci et le temps abstrait, le temps-mesure. En tant qu'une des caractéristiques de base du Souci, l'intra-temporalité peut être facilement décrite dans la dépendance de la description des choses de notre Souci. Or, ce qu'on fait et dit dans la vie quotidienne pourrait bien montrer l'irréductibilité du temps de l'intra-temporalité à celui du temps-mesure. L'usage des expressions telles que « avoir le temps de ... », « prendre le temps de ... », « perdre son temps », etc., ou encore des adverbes de temps comme « après, plus tard, jusqu'à ce que maintenant que etc. », montrent l'orientation « vers le caractère datable et public du temps de la préoccupation ».⁵³⁸ Ainsi ce qui est à souligner, c'est que le sens du temps est déterminé par le Souci, sous la modalité de la précompréhension, et non pas par les choses de ce Souci. Quel est le

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 122.

rapport entre cette analyse heideggérienne de la structure de l'intra-temporalité et le récit ou la composition narrative ? En mettant en évidence le bénéfice de cette analyse pour sa théorie du récit, Ricœur écrit :

Le bénéfice de l'analyse de l'intra-temporalité [...] réside dans la rupture que cette analyse opère avec la représentation linéaire du temps, entendue comme simple succession de maintenant. Un premier seuil de temporalité est ainsi franchi avec le premier donné au Souci. Reconnaître ce *seuil*, c'est jeter pour la première fois un pont entre l'ordre du récit et le Souci. C'est sur le socle de l'intra-temporalité que s'édifieront conjointement les configurations narratives et les formes plus élaborées de temporalité qui leur correspondent.⁵³⁹

Après avoir mis en évidence les trois traits qui caractérisent la précompréhension du monde de l'action, Ricœur souligne que l'intelligence narrative ou la mise-en-intrigue présuppose inéluctablement cette précompréhension, toute en la transformant ou la dépassant en même temps. Ainsi il conclut : « [...] en dépit de la coupure qu'elle institue, la littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure ». ⁵⁴⁰ Ainsi, l'intelligence narrative, qui consiste à raconter ou comprendre une histoire, présuppose l'intelligence de l'action, sans qu'il se confonde avec elle.

II.2.2.2 *Mimèsis* II : la configuration et la médiation entre la précompréhension et la post-compréhension du monde de l'action : la dialectique entre la compréhension narrative et l'explication narratologique

La *mimèsis* II est le moment mimétique principal. C'est le moment de l'invention d'une histoire une et complète. Ce moment

⁵³⁹ *Ibid.*, pp. 124-125.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 125.

occupe une place intermédiaire dans l'activité mimétique entre la *mimèsis* I et la *mimèsis* III. Cette place médiane ou intermédiaire tient précisément à sa fonction de médiation. C'est cette fonction de médiation, qu'opère l'acte de configuration, que Ricœur tient à mettre en relief, dans sa traduction des termes principaux de la *Poétique* d'Aristote « *muthos* : mise-en-intrigue et non pas intrigue ; *sautasis* et *sunthèsis* : l'agencement des faits en système et non pas le système lui-même ». Pour Ricœur, le *muthos* aristotélicien a un caractère dynamique et opératoire dont dérive sa fonction de médiation. La mise-en-intrigue, en s'appuyant sur la précompréhension du monde de l'action, offre une nouvelle intelligibilité de ce monde. Ainsi, la mise-en-intrigue fait médiation entre la précompréhension, « *mimèsis* I », et la post-compréhension du monde de l'action « *mimèsis* II ». Ricœur indique quatre traits caractérisant de la mise-en-intrigue. Ces traits seront mis en évidence dans le paragraphe suivant.

II.2.2.2.1 Les caractéristiques de la mise-en-intrigue

Le premier trait de la mise-en-intrigue concerne le rapport entre l'histoire racontée, prise comme un tout, et les événements et les incidents singuliers constitutifs de cette histoire. La mise-en-intrigue transforme les divers événements et incidents en une histoire « une et complète ». Afin d'être une totalité signifiante, l'histoire racontée doit être organisée d'une manière selon laquelle chaque événement n'est pas une simple occurrence singulière, mais il doit contribuer à la démarche de l'histoire. En analysant les caractères temporels de l'intrigue, Ricœur tente d'établir ce qu'il considère comme solution ou réponse poétique au paradoxe augustinien du temps. La mise-en-

intrigue reflète, et en même temps, résout poétiquement, le paradoxe augustinien de distention-intention.

La mise-en-intrigue reflète le paradoxe augustinien du temps dans la mesure où elle « combine dans des proportions variables deux dimensions temporelles, l'une chronologique, l'autre non chronologique ».⁵⁴¹ Dans l'histoire racontée, en tant que totalité temporelle, il y a une relation organique entre le tout de l'histoire et ses parties. Cette relation organique « emporte sur la relation simplement additive selon la linéarité chronologique du récit ».⁵⁴² Bref, en définissant la mise-en-intrigue, selon cette première sorte de médiation qu'elle opère, Ricœur écrit : « la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration ».⁵⁴³ La dimension chronologique de l'intrigue se manifeste par le caractère épisodique de l'histoire en tant qu'elle se fait d'événements. Or, cette dimension épisodique est subordonnée à la dimension temporelle non chronologique de la configuration narrative. « L'acte configurant, précise Ricœur, consiste à « prendre-ensemble » les actions des détails, ou ce que nous avons appelé les incidents de l'histoire; de ce divers d'événements, il tire l'unité d'une totalité temporelle ».⁵⁴⁴ Ricœur rapproche cet acte configurant du jugement réfléchissant kantien dans la mesure où dans les deux cas il s'agit de les appliquer

⁵⁴¹ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁵⁴² Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 432. Cet article a été publié initialement dans *Nouveaux Actes sémiotique*, PULIM, université de Limoges, n° 7, 1990.

⁵⁴³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 127.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 129.

sur une totalité organique singulière. En médiatisant entre les événements singuliers et l'histoire prise comme un tout, l'acte configurant se montre comme la solution poétique du paradoxe augustinien du temps. En expliquant comment et pourquoi l'acte configurant forme la solution poétique du paradoxe augustinien du temps, Ricœur écrit :

Cet acte [l'acte configurant], dont nous venons de dire qu'il extrait une figure d'une succession, se révèle à l'auditeur et au lecteur dans l'aptitude de l'histoire à être suivie. Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un « point final », lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés. C'est cette capacité de l'histoire à être suivie que constitue la solution poétique du paradoxe de distention-intention. Que l'histoire se laisse suivre convertit le paradoxe en dialectique vivante.⁵⁴⁵

C'est à partir de cette médiation, entre l'histoire racontée, prise comme un tout, et les événements et les incidents singuliers, que Ricœur définit, par généralisation, la mise-en-intrigue comme « *synthèse de l'hétérogène* ». Cette définition liée également à la seconde sorte de médiation qu'opère la mise-en-intrigue et qui concerne la dialectique de concordance discordante. La définition aristotélicienne du *muthos* comme « agencement des faits » montre bien pourquoi la concordance prédomine ou importe sur la discordance. Aristote caractérise cette concordance par trois traits : la complétude, la totalité, l'étendue appropriée. Ricœur note d'abord, que

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 129-130.

ces trois traits ne sont pas traités et analysés, par Aristote, en fonction d'une logique temporelle. Ils sont traités selon leur fonction dans la composition poétique. Ainsi, selon l'analyse aristotélicienne, la notion de *totalité* s'applique à « tout ce qui a un commencement, un milieu et un fin ». ⁵⁴⁶ Ces idées ne sont pas définies selon une succession temporelle. Dans leurs définitions, ⁵⁴⁷ l'accent est mis sur la connexion entre elles selon la logique narrative, c'est-à-dire que la succession est réglée par les exigences de la nécessité et la probabilité. La subordination de la succession à la connexion logique s'explique par le fait que « les idées de commencement, de milieu et de fin ne sont pas prises de l'expérience : ce ne sont pas des traits de l'action effective, mais des effets de l'ordonnance du poème ». ⁵⁴⁸ Les liens internes de l'intrigue, entre les actions ou les événements, ne sont pas chronologiques, mais logiques. La connexion entre les événements racontés est causale dans la mesure où ces événements sont enchaînés « l'un par l'autre » et non pas simplement, comme dans la chronologie, « l'un après l'autre ». Nous y reviendrons lorsque nous

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁴⁷ Aristote écrit à ce propos : « Le commencement, c'est ce qui ne vient pas, par nécessité, après autre chose, mais après quoi autre chose existe naturellement ou vient à se produire. Une fin, au contraire, c'est ce qui – nécessairement ou la plupart du temps – vient naturellement après autre chose, mais après quoi rien ne se produit. Le milieu, c'est ce qui vient après autre chose et suivi d'autre chose. Ainsi, les intrigues bien construites ne doivent pas commencer ni finir n'importe quand, mais se plier aux formes dont on a parlé ». Cité dans : Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, *op. cit.*, p. 211. À noter que bien que la notion de milieu paraisse définie par la simple succession, mais le milieu, dans la mythos aristotélicienne de la tragédie a, explique Ricœur, « sa logique propre, qui est celle de « renversement » (*métabolè*, *metaballein* [...]) de la fortune à l'infortune ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

traiterons le rapport entre *raconter* et *expliquer* dans l'historiographie. Ce qui importe dans la mise-en-intrigue c'est la concordance des actions représentées, c'est-à-dire leur caractère cohérent et vraisemblable.

De même que les idées de commencement, de milieu et de fin sont relativement indépendantes par rapport à l'expérience effective, de même l'étendue des événements ou des actions racontées est formée en fonction du « temps de l'œuvre », et non pas au regard du « temps du monde ». Selon Aristote, l'intrigue doit donc avoir une étendue appropriée, celle « qui permet le renversement du malheur au bonheur ou du bonheur au malheur par une série des événements enchaînés selon le vraisemblable ou le nécessaire ». ⁵⁴⁹ Enfin, la mise-en-intrigue doit imiter une action complète pour qu'elle soit concordante. L'action complète, c'est l'action qui est « menée jusqu'à son terme ». Le terme de l'action est soit le bonheur soit le malheur. Les différents épisodes qui mènent à ce terme doivent être enchaînés, les uns aux autres, par des liens causals. Le terme « idéal » de l'action tragique est, selon Aristote, le malheur par le renforcement de la fortune à l'infortune. Le renversement, qui est ainsi le phénomène central de l'action tragique, constitue « le cœur de la concordance discordante ». C'est cette situation qui rend la tragédie la mieux à même de représenter « la pitié et la frayeur ». Et c'est là que Ricœur trouve un des indices de la discordance dans le *muthos* tragique. Les incidents pitoyables et effrayants sont une source de la discordance dans la mesure ils

⁵⁴⁹ *Ibid.*

« constituent la menace majeure pour la cohérence de l'intrigue ». ⁵⁵⁰

C'est pourquoi Ricœur considère la tragédie comme modèle de « concordance discordante ». En soulignant l'importance de la dialectique de concordance et de discordance comme caractéristique principale de l'intrigue tragique ou non tragique, Ricœur écrit :

Le concept d'intrigue admet une plus vaste extension : en incluant dans l'intrigue complexe les incidents pitoyables et effrayants, les coups de théâtre, les reconnaissances et les effets violents, Aristote *égale l'intrigue à la configuration* que nous avons caractérisée comme *concordance-discordance*. C'est ce trait qui, à titre ultime, constitue la fonction médiatrice de l'intrigue. ⁵⁵¹

L'intrigue concordante contient des épisodes, des événements ou des actions qui se produisent « contre toute attente ». Ils sont bien enchaînés par la mise-en-intrigue, mais, malgré cet enchaînement ou plutôt à cause de lui, ils sont plus surprenants et étonnants. Ainsi, c'est l'effet de surprise qui renforce la discordance incluse dans la concordance. ⁵⁵² Si la dialectique entre concordance et discordance se manifeste pleinement dans le genre tragique, elle peut, comme le souligne Ricœur, s'étendre au-delà de ce genre. Ainsi, Ricœur s'efforce de montrer que toute intrigue, tragique ou non tragique, repose sur la dialectique de la concordance et de la discordance. Ce faisant, il vise à passer de la théorie aristotélicienne, concentrée notamment sur le modèle de la tragédie, à une théorie générale du

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁵² « La crainte et la pitié, note Aristote, surgissent le plus violemment lorsque ces événements se produisent contre notre attente tout en s'enchaînant pourtant les uns aux autres, car ils revêtiront alors un caractère plus étonnant que s'ils s'étaient produits d'eux-mêmes ou par hasard ». Cité dans : Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer, op. cit.*, p. 212.

récit qui englobe, à la fois, le récit de fiction et le récit historique. Ricœur résume la seconde médiation qu'opère la mise-en-intrigue, en écrivant :

La mise-en-intrigue consiste dans un jeu entre l'effet intégrateur propre au tenir-ensemble de l'histoire une et complète et l'effet désintégrateur exercé par la péripétie et les divers renversements de fortune : c'est cette dialectique de concordance discordante que nous comprenons quand nous comprenons une intrigue.⁵⁵³

En effet, la seconde médiation qu'opère la mise-en-intrigue concerne la distinction, déjà mentionnée dans l'analyse ricœurienne de la *mimèsis* I, entre l'ordre paradigmatique qui caractérise le réseau conceptuel relatif à l'intelligence de l'action et l'ordre syntagmatique que la mise-en-intrigue fait apparaître. « Ce passage du paradigmatique au syntagmatique constitue, indique Ricœur, la transition même de *mimèsis* I à *mimèsis* II. Il est l'œuvre de l'activité de configuration ».⁵⁵⁴

Autres que la dialectique entre le tout de l'histoire et ses parties, et celle de concordance concordante, deux traits complémentaires caractérisent l'intelligence narrative ou l'acte configurant à savoir la *schématisation* et la *traditionalité*. Ricœur conceptualise la schématisation en recourant, à nouveau, à Kant. Le « prendre ensemble » qui caractérise l'acte configuration peut être rapproché de la fonction synthétique de l'imagination productrice kantienne, entendue comme faculté transcendante et non pas psychologique. De même que l'imagination productrice, en reliant l'entendement et

⁵⁵³ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 442.

⁵⁵⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 128.

l'intuition, engendre une intelligibilité mixte, de même la mise-en-intrigue engendre une synthèse intelligible entre le thème de l'histoire racontée et « la représentation intuitive des circonstances, des caractères, des épisodes et des changements de fortune qui font le dénouement ». ⁵⁵⁵ Ricœur parle ainsi d'un *schématisme de la fonction narrative*. Ce schématisme nous fournit les règles qui président à la configuration narrative. Ce schématisme, comme tout schématisme, pourrait être l'objet d'une analyse visant à en dégager une typologie ou des paradigmes ⁵⁵⁶ narratifs, comme le fait, par exemple, Northrop Frye dans son *Anatomie de la critique*. ⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁵⁶ En expliquant pourquoi et dans quel sens il utilise le terme *paradigme*, Ricœur écrit : « le terme paradigme est ici un concept relevant de l'intelligence narrative d'un lecteur compétent. Il est à peu près synonyme de règle de composition. Je l'ai choisi comme terme général pour couvrir les trois niveaux, celui des principes les plus *formels* de composition, celui de principes *génériques* (le genre tragique, le genre comique, etc.), enfin celui des *types* plus spécifiés (la tragédie grecque, l'épopée celtique, etc.). Son contraire est l'œuvre singulière, considérée dans sa capacité d'innovation et de déviance. Prise en ce sens, le terme paradigme ne doit pas être confondu avec la paire du paradigmatique et du syntagmatique qui relève de la rationalité sémiotique simulant l'intelligence narrative ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, Paris : Éd. du Seuil, 1984, p. 18. On constate la différence entre la notion de paradigme chez Ricœur et celle de Kuhn dans la mesure où la tradition narrative ou la constitution historique des paradigmes narratifs est marquée, en gros, par la dialectique de continuité-discontinuité, tandis que c'est la rupture ou la discontinuité qui est, selon Kuhn, le moment crucial constitutif des paradigmes scientifiques. En ce qui concerne la comparaison entre le paradigme chez Ricœur et celui chez Kuhn, voir : Lenore Langsdorf, « Realism and idealism in Kuhnian account of science », in *Phenomenology of Natural science*, Lee Hardy and Lester Embree (éd.), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, coll. « Contribution to Phenomenology », vol. 9, 1992, pp. 173-195.

⁵⁵⁷ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: four Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1957. Trad. Guy Durand : *Anatomie de la critique*, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969. Dans un article consacré à cette œuvre (Paul Ricœur, « Northrop Frye's *Anatomy of Criticism*, or the Order of Paradigms » (1983), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*,

La constitution de ce schématisme de la fonction narrative est l'œuvre d'une histoire, d'une *tradition*. En soulignant la pluralité des traditions narratives contemporaines, Ricœur indique qu'il entend par la tradition narrative « la transmission vivante d'une innovation toujours susceptible d'être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique ». ⁵⁵⁸ Une tradition narrative se constitue par la dialectique de deux pôles : *innovation* et *sédimentation*. Quant au pôle de sédimentation, Ricœur discerne trois niveaux de la sédimentation des paradigmes de mise-en-intrigue. Le premier niveau concerne la *forme* de la mise-en-intrigue. Cette forme était identifiée, comme nous l'avons vu, par Ricœur, à la dialectique de concordance discordante. Le second niveau concerne le *genre* de la mise-en-intrigue. Le genre paradigmatique décrit par Aristote c'est la tragédie. Le troisième niveau de la sédimentation qui produit les paradigmes narratifs concerne le *type* qui est formé par des œuvres singuliers comme *l'Iliade* et *Œdipe Roi* par exemple. C'est à ces divers niveaux « forme, genre et type » que les paradigmes de la mise-en-intrigue se produisent par l'imagination productrice. Or, ce qui sédimente, était auparavant une innovation, une composition nouvelle et, peu ou prou, inédite. Avant de se sédimenter et d'être typique, les

op. cit., pp. 242-255. Cet article a été publié initialement in *Center and Labyrinth. Essays in Honour of Northrop Frye*, Toronto Buffalo, Londres : University of Toronto Press, 1983, pp. 1-13), Ricœur tente de montrer que « le système des configurations narratives proposée par Northrop Frye relève du schématisme transhistorique de l'intelligence narrative, et non de la rationalité anhistorique de la sémiotique narrative ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 133.

paradigmes étaient inventés et créés. C'est à partir de ce jeu d'innovation et de sédimentation que les paradigmes de la mise-en-intrigue se constituent comme tradition.

Sans interrompre complètement les liens avec les paradigmes de la mise-en-intrigue, l'innovation est toujours possible. Le rapport entre le travail de l'imagination productrice et les paradigmes narratifs « se déploie, indique Ricœur, entre les deux pôles de l'application servile et de la déviance calculée, en passant par tous les degrés de la « déformation réglée » ». ⁵⁵⁹ Cette innovation pourrait être produite par rapport à tous les niveaux de la sédimentation : le type, le genre et la forme. Au niveau de type, chaque œuvre est, en principe, une production originale distinguée. Ainsi, l'innovation, au niveau du type, est constitutive de l'œuvre littéraire en tant que telle. Au niveau du genre, l'innovation est moins fréquente, mais elle est toujours possible. L'innovation se manifeste, à ce niveau, par la création de nouveau genre. Le roman est, par exemple, un genre nouveau par rapport à la tragédie. C'est au niveau de principe formel de la concordance discordante que l'écart, entre les paradigmes sédimentés et les œuvres effectives, atteint son comble. Cette contestation de la forme de concordance discordante, s'est représentée par une large part du roman contemporain qui « se laisse définir comme anti-roman, dans la mesure où la contestation l'emporte sur le goût de varier simplement l'application ». ⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

Ce sont les caractéristiques principales de l'intrigue, auxquelles s'adresse l'intelligence narrative. Résumons-les : premièrement le caractère organique de l'intrigue qui se manifeste dans la dialectique entre l'histoire, considérée comme un tout, comme une totalité temporelle signifiante, et ses parties ; deuxièmement la dialectique de la concordance discordante. À partir de ces deux caractéristiques principales, l'acte configurant ou la mise-en-intrigue se définit par le « prendre ensemble » ou la « *synthèse de l'hétérogène* ». Enfin, la troisième caractéristique de la mise-en-intrigue concerne l'intertextualité et l'historicité de l'intelligence narrative : « chaque intrigue s'inscrit dans une tradition de l'art de raconter, au sein de laquelle conformité et innovation entre en concurrence ».⁵⁶¹ En effet, Ricœur s'efforce, dans *Temps et récit* et d'ailleurs, de pousser, aussi loin que possible, sa description formelle de l'intelligence narrative afin de la distinguer de l'intelligibilité de type rationnel que l'approche structurale de la narratologie tente de reconstruire. En distinguant entre intelligibilité narrative et rationalité narratologique, Ricœur écrit :

Je parle volontiers de l'intelligibilité du récit, pour exprimer la compréhension que nous avons des intrigues narratives, sous une forme rudimentaire dans la vie quotidienne et sur un mode plus élaboré et plus raffiné au plan de la littérature. En revanche, je réserve le terme de rationalité aux deux sortes d'opérations qui, chacune à sa façon, constituent des discours de second degré par rapport à la mise en intrigue du récit quotidien ou littéraire : à savoir, d'une part, le métalangage de la narratologie et, d'autre part, les constructions à portée explicative de l'historiographie.⁵⁶²

⁵⁶¹ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 442.

⁵⁶² Paul Ricœur, « *Mimésis*, référence et refiguration dans *Temps et récit* », *Études phénoménologiques*, VI, 1990, n° 11, p. 32.

Ricœur distingue entre l'intelligence narrative et la rationalité narratologique par le caractère pratique de la première et le caractère logique, théorique et systématique de la deuxième. Ainsi, il écrit à cet égard : « Cette intelligence narrative de premier degré me paraît plus proche de l'intelligence pratique, mise en œuvre par le discours éthique et politique, que de la rationalité théorique, mise en œuvre par les sciences physiques ou sociales, prises à leur niveau systématique ». ⁵⁶³

II.2.2.2.2 La mise-en-intrigue : métamorphoses et expansions

Concernant la relation entre l'intelligence narrative et la rationalité narratologique, Ricœur plaide pour la préséance de la première, dans l'ordre épistémologique, par rapport à la deuxième. Afin de démontrer sa thèse, Ricœur tente de montrer la capacité du *muthos* aristotélicien de se métamorphoser sans perdre son identité. Cette identité, souligne Ricœur, est « transhistorique » et non pas « intemporelle ». Ce qui est mis à l'épreuve, c'est donc la capacité d'expansion du principe formel de mise-en-intrigue au-delà de son exemplification première dans la *Poétique* d'Aristote. Ricœur identifie, comme nous l'avons vu, la mise-en-intrigue à la synthèse de l'hétérogène, à la dialectique de concordance discordante. Or, à l'époque grecque, où la théorie aristotélicienne était établie, « seules la tragédie, la comédie et l'épopée étaient des « genres » reconnus,

⁵⁶³ Paul Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 422. Cet article a été publié initialement dans *Exigences et perspectives de la sémiotique*. Recueil d'hommage pour Algirdas-Julien Greimas, H.-G. Ruprecht « éd. », Amsterdam, John Benjamins Publ. Co., 1985.

dignes de susciter la réflexion du philosophe ». ⁵⁶⁴ Mais depuis cette époque, des nouveaux types de littérature, anciens tels que *Don Quichotte* ou *Hamlet* par exemple, et récents « le roman principalement » sont apparus. Alors la question qui se pose est la suivante : est-ce que le concept de mise-en-intrigue reste pertinent et valide malgré l'évolution considérable de la littérature ? C'est notamment la contestation du principe formel de concordance discordance qui met en doute la pertinence du concept de mise-en-intrigue dans le domaine du roman moderne et contemporain.

La contestation contre le concept de mise-en-intrigue, dans le domaine du roman moderne, procède, montre Ricœur, d'une conception très étriquée de l'intrigue. L'intrigue est conçue alors comme « une forme aisément lisible, fermée sur elle-même, symétriquement disposée de part et d'autre d'un point culminant, reposant sur une liaison causale facile à identifier entre le nœud et le dénouement ». ⁵⁶⁵ Le principe formel de la mise-en-intrigue conçue comme « dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d'un divers d'incidents », ⁵⁶⁶ était donc méconnu. Cette méconnaissance se manifeste partiellement et particulièrement quant à la subordination des caractères à l'intrigue dans la *Poétique* d'Aristote. Or, « on voit, avec le roman moderne, la notion de caractère s'affranchir de celle de l'intrigue, puis lui faire concurrence, voire

⁵⁶⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 17.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

l'éclipser entièrement ». ⁵⁶⁷ Cela a abouti à une révolution dans le roman moderne. Cette révolution s'est manifestée dans trois sortes d'expansion dans le genre romanesque. Ces expansions s'étaient produites, aux dépens, semble-il, de l'intrigue.

La première expansion du caractère et donc du roman, concerne la *sphère sociale* représentée par le roman. Ce qui est à raconter ou à faire tracer par le roman, ce n'est plus « les hauts faits ou les méfaits de personnages légendaires ou célèbres, mais les aventures d'hommes et de femmes du commun ». ⁵⁶⁸ La seconde expansion s'est produite avec le *roman d'apprentissage*, comme celui de Schiller et Goethe par exemple. Ce qui capte l'intérêt dans ce type de roman, c'est « la venue à soi du personnage central », la conquête de sa maturité, son doute et sa confusion etc. la troisième expansion se produit avec le roman du *flux de conscience*. Ce qui est central dans ce type de roman, c'est

l'inachèvement de la personnalité, la diversité des niveaux de consciences, de subconscience et d'inconscience, le grouillement des désirs informulés, le caractère inchoatif et évanescent des formations affectives. ⁵⁶⁹

Est-ce qu'on pourrait relier ces types de roman au principe formel de configuration et donc au concept de mise-en-intrigue en tant que « synthèse de l'hétérogène » ? Ces expansions ne mettent-elles pas à mal le concept de mise-en-intrigue, conçu comme « imitation d'une action » ? Si oui, est-ce qu'il faut renoncer à ce concept, en le considérant impertinent ? À de telles questions Ricœur répond négativement. Ces expansions successives ne contredisent ni le

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

principe formel de la mise-en-intrigue, ni même la définition aristotélicienne du *muthos* comme imitation d'une action.⁵⁷⁰ Dans ces trois sortes d'expansion, le récit reste une *synthèse de l'hétérogène*, c'est-à-dire une transformation de divers incidents en une histoire une et complète. À vrai dire, ces types de roman ne sont plus centrés sur l'action, au sens étroit du mot. L'accroissement du champ de l'intrigue implique parallèlement un accroissement ou un élargissement du champ de l'action imitée. En expliquant l'élargissement que subit le champ de l'action comme conséquence des expansions successives du champ du roman, Ricœur écrit :

Par action, on doit pouvoir entendre plus que la conduite des protagonistes produisant des changements visibles de la situation, des retournements de fortune, ce qu'on pourrait appeler le destin externe des personnes. Est encore action, en un sens élargi, la transformation morale d'un personnage, sa croissance et son éducation, son initiation à la complexité de la vie morale effective. Relèvent enfin de l'action, en un sens plus subtil encore, des changements purement intérieurs affectant le cours temporel lui-même des sensations, des émotions, éventuellement au niveau le moins concerté, le moins conscient, que l'introspection peut atteindre.⁵⁷¹

La mise-en-intrigue, en tant qu'imitation de l'action, prise en ce sens élargi, n'est pas contredite par les expansions successives du caractère dans et par le roman moderne. À partir de ce sens élargi de l'action, la mise-en-intrigue ou l'imitation de l'action s'étend au-delà du « roman d'action » au sens étroit du mot, pour inclure le « roman de caractère » et le « roman de pensée ». C'est pourquoi Ricœur

⁵⁷⁰ Ricœur indique à ce propos qu'en donnant le pas de l'action sur le personnage, Aristote ne disqualifie aucunement la catégorie du personnage comme partie du *muthos*. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 76-78.

⁵⁷¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 23.

souligne que « l'histoire du genre roman ne nous commande donc aucunement de renoncer au terme d'intrigue pour désigner le corrélat de l'intelligence narrative ». ⁵⁷² Or, le roman est un genre « protéiforme par excellence ». ⁵⁷³ Concernant la problématique de la liaison entre la littérature et la réalité, deux tendances différentes voire contradictoires, se produisent dans le roman moderne : « le roman réaliste ou naturaliste » et « le roman antiréaliste ». Ces deux types de roman mettent, chacun à sa manière, en cause et en déroute l'intrigue en tant qu'*imitation créatrice* de l'action. Le roman réaliste, naturaliste « soucieux de faire vrai, au sens d'être fidèle à la réalité, d'égaliser l'art à la vie », ⁵⁷⁴ réduit la *mimésis* aristotélicienne à l'imitation-copie. En revanche, le roman antiréaliste, antinaturaliste, souligne le caractère de fiction de la composition littéraire dont le but n'est pas désormais de faire vrai, c'est-à-dire d'être correspondante à la réalité, mais de faire croire qu'elle pourrait produire cette correspondance ou une vraisemblance comparable. « L'art de la fiction, se découvre alors comme art de l'illusion. Désormais, la conscience de l'artifice minera du dedans la motivation réaliste, jusqu'à se retourner contre elle et la détruire ». ⁵⁷⁵

Est-ce que qu'on pourrait parler encore de « ressemblance de famille » entre le genre romanesque et le *muthos* aristotélicien, même dans sa définition la plus formelle ? L'innovation *antiparadigmatique*

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ Paul Ricœur, « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote » (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 478.

⁵⁷⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 24.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

que constitue le roman ne signifie-t-elle pas les limites et peut-être l'épuisement des métamorphoses de l'intrigue ? Ricœur ne dénie guère cette possibilité. Il parle même, dans *Temps et récit* et d'ailleurs, de la possibilité du fin ou de mort de la fonction narrative ou de l'art de conter et de raconter. La contestation ou l'abandon, dans une part du roman contemporain, du critère de complétude ou de la clôture, est considéré, par Ricœur, comme signe ou symptôme possible de la fin de la tradition de mise-en-intrigue. Car, sans la « bonne clôture », l'histoire racontée n'est plus complète et cela contredit le principe le plus formel de l'histoire selon lequel l'histoire racontée doit être « une et complète ». Ricœur souligne ainsi : « L'effacement de tout critère de la bonne clôture, voire le refus de terminer, exprimé par l'expression ostensible d'une interruption mettent en déroute l'idée d'une histoire une et complète, à quoi se reconnaissait à titre ultime le narratif, comme l'exprimait la notion même de synthèse de l'hétérogène ». ⁵⁷⁶

Nonobstant cette possibilité de la mort de l'art de raconter, Ricœur parie sur la capacité de la mise-en-intrigue à se métamorphoser sans être épuisée ou morte. Quelle est la raison fondamentale de ce pari ? En d'autres termes, quelle est la raison qui nous permet de

⁵⁷⁶ Paul Ricœur, « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote » (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 479. Il importe de souligner à ce propos, que l'insistance sur la nécessité de terminer l'histoire d'une manière qui la rend « une et complète », ne contredit aucunement son ouverture. Ricœur, indique à cet égard : « Il importe d'abord de bien s'entendre sur la nature du problème et de ne pas confondre deux questions, dont la première relève de *mimésis* II (configuration) et la seconde de *mimésis* III (refiguration). À cet égard, une œuvre peut être *close* quant à sa configuration et *ouverte* quant à la percée qu'elle est susceptible d'exercer dans le monde du lecteur ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 41.

pouvoir croire « à la venue de nouvelles métamorphoses du récit, qui en conjureraient l'épuisement »⁵⁷⁷ ? C'est du côté de la réception, plutôt que celui de la production du récit, que Ricœur trouve cette raison qui est précisément l'attente ou l'horizon d'attente de destinataire. Cette attente est, selon Ricœur, structurée aujourd'hui encore par une demande de concordance. La deuxième raison c'est notre recherche du qui de l'action. Ricœur explique ces deux raisons, en écrivant :

Non seulement ces attentes [des lecteurs] me paraissent obéir à des lois de structuration qui résiste à l'érosion des paradigmes, mais susciter une demande en récit qui ne paraît pas pouvoir être épuisée. Pourquoi ? Parce que, vu du côté de la réception, le récit littéraire ne se donne pas seulement comme imitation d'action, comme le dit Aristote, mais comme imitation du récit, au sens où le récit appartient déjà au commerce des interactions, et à ce titre, appartient déjà aux structures les plus stables de l'agir humain. Raconter, rappelle H. Arendt, c'est chercher à dire le qui de l'action. Sans doute serons-nous toujours à la recherche non seulement du quoi, du pourquoi et du comment de l'action, mais encore de son qui. [...] à cet égard, la mise-en-intrigue du personnage n'est pas moins importante que celle de l'action.⁵⁷⁸

On voit ainsi que la raison fondamentale qui permet à Ricœur de confirmer que « la fonction narrative peut se métamorphoser mais non pas mourir »,⁵⁷⁹ est liée à la *mimèsis* III, c'est-à-dire à la réception de l'œuvre, plutôt qu'à la *mimèsis* II, c'est-à-dire à son invention ou sa composition. Nous y reviendrons, mais à noter, pour l'instant, que le sens ou la configuration narrative ne s'accomplit qu'avec sa réception par le destinataire. D'ailleurs, Ricœur évoque, dans son analyse du

⁵⁷⁷ Paul Ricœur, « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote » (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 479.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 480.

⁵⁷⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 24.

schématisme et de la traditionalité de la mise-en-intrigue, « *Mimèsis* II », l'acte de lecture relatif à la *Mimèsis* III. Bref, tous les traits principaux qui caractérisent la mise-en-intrigue et son corrélat l'intelligence narrative, en général, et son schématisme et sa traditionalité, en particulier, requièrent « le support de la lecture pour être réactivé ».⁵⁸⁰ Avant d'aborder le dernier moment du parcours mimétique à savoir *mimèsis* III, il est important, pour notre recherche, de mettre en évidence le statut épistémologique de l'approche explicative de la narratologie ou de la sémiotique structurale par rapport à l'intelligence narrative. Ce faisant, nous nous donnons pour tâche de montrer la solution que Ricœur apporte, dans son herméneutique du récit, à l'antagonisme de l'explication et de la compréhension.

II.2.2.2.3 La synergie entre intelligence narrative et explication sémiotique dans l'herméneutique ricœurienne et la sémiotique greimassienne

En montrant la capacité de principe formel de la mise-en-intrigue à s'étendre au-delà de son exemplification première dans la poétique d'Aristote, Ricœur a visé principalement à accorder à l'intelligence narrative « une amplitude telle qu'elle mérite d'être tenue pour l'original que la narratologie a l'ambition de simuler ».⁵⁸¹ La confrontation entre l'intelligence narrative et la rationalité narratologique est mise, dans *Temps et récit*, sous le titre

⁵⁸⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 131.

⁵⁸¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 17.

d'approfondissement. Par l'approfondissement de l'intelligence narrative, Ricœur entend « la recherche des structures profondes dont la configuration narrative concrète serait la manifestation à la surface ». ⁵⁸² L'analyse ricœurienne de l'approche explicative de la sémiotique narrative s'efforce de montrer, comme toute analyse ricœurienne des disciplines scientifiques ou non scientifiques, en quoi consiste la légitimité de cette approche et les limites de cette légitimité. En effet, Ricœur ne souligne pas seulement la légitimité de l'approche explicative de la sémiotique structurale du récit, mais il met l'accent, en plus, sur la nécessité de l'intégrer, au moins partiellement, dans l'approche herméneutique.

L'arc herméneutique de l'interprétation consiste dans trois moments : précompréhension, explication et postcompréhension. L'explication joue un rôle médiateur entre une compréhension naïve et une compréhension profonde. Dans le cas du récit, l'explication est fondée sur une compréhension préalable de ce qui est le récit et il permettrait d'approfondir ou d'améliorer cette compréhension. Afin de mettre en évidence cet arc herméneutique, nous allons, d'abord récapituler les caractéristiques ou les principes fondamentaux de la méthode explicative de la sémiotique narrative. Puis, nous allons montrer la relation dialectique que Ricœur tente d'établir entre l'intelligence narrative et l'explication narratologique, tout en subordonnant la deuxième à la première qui s'enrichit par la deuxième. L'analyse ricœurienne de la sémiotique de Greimas est considérée, à cet égard, un cas, à la fois unique et exemplaire. Unique : parce que

⁵⁸² *Ibid.*, p. 59.

Ricœur trouve que cette sémiotique, à la différence des autres approches sémiotiques comme celle de Roland Barthes par exemple, accorde, au moins implicitement, une attention particulière à l'articulation entre l'intelligence narrative et l'explication sémiotique. Cela peut-être explique pourquoi Ricœur consacre la majorité de ses analyses de la sémiotique narrative à celle de Greimas.⁵⁸³ Exemple : parce que dans ses analyses de la sémiotique greimassienne, Ricœur exprime clairement son attitude envers la sémiotique en général.

Avant de mettre en évidence les caractéristiques principales de l'approche sémiotique, il est important de rappeler que ce qui est en jeu dans l'analyse, soit herméneutique ou sémiotique, du texte narratif, c'est le sens, la configuration ou la structure interne de ce texte. La question de la référence ou de la refiguration n'est pas posée dans cette étape parce qu'elle ne ressort qu'à la troisième étape du processus

⁵⁸³ Parmi les textes de Ricœur consacrés à l'analyse de l'œuvre de Greimas, on peut principalement citer : « Le récit de fiction » in *La narrativité*, Paris : Éd. du Centre de phénoménologie du CNRS, coll. « Champs linguistiques », 1980, pp. 25-45. « La grammaire narrative de Greimas (1980) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, pp. 389-421. Cet article a été publié initialement dans la revue *Documents de recherche du groupe de recherches sémiolinguistiques* de l'institut de la langue française, EHESS-CNRS, Paris, n° 15, 1980. Cet article a été repris, brièvement, dans *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction, op. cit.*, pp. 88-114. « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, pp. 422-432. « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, pp. 433-450. On peut citer également deux débats entre Ricœur et Greimas : « On Narrativity: Debate with A. J. Greimas (1984) » trad. Par Frank Collins et Paul Perron, in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination, op. cit.*, pp. 287-299. Ce débat a été publié initialement in *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* 20 (1980): pp. 551-562. « Transcription du débat du 23 mai 1989 entre A. J. Greimas et P. Ricœur », in Anne Hénault, *Le pouvoir comme passion*, Paris : PUF, coll. « Formes Sémiotiques », 1994, pp. 95-215.

mimétique à savoir la *mimèsis* III. Or, si la tâche de la sémiotique narrative se borne à reconstruire la structure interne et immanente à l'œuvre, la tâche que Ricœur accorde à l'herméneutique est double : d'une part, « reconstruire la dynamique interne du texte », d'autre part, « restituer la capacité de l'œuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que je pourrais habiter ». ⁵⁸⁴ Or, la première tâche concerne la *mimèsis* II ou la configuration du récit, tandis que la seconde est liée à la refiguration du texte qui se produit par l'interaction entre le monde du texte et celui du lecteur.

Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question de la *mimèsis* III, mais il est à noter que les seconde et troisième parties de *Temps et récit* sont consacrées précisément à la question de la configuration aussi bien dans le récit historique « seconde partie qui occupe la moitié de *Temps et récit I* » que dans le récit de fiction « troisième partie, c'est *Temps et récit II* ». La question de « refiguration » n'est traitée et analysée que dans la quatrième partie « c'est-à-dire dans *Temps et récit III* ». Pourquoi Ricœur sépare, relativement, son analyse de configuration ou du sens, de celle de refiguration ou de référence ? En effet, cette séparation s'explique, en partie, par la question de la dialectique de comprendre et d'expliquer. Dans son analyse de *mimèsis* II, Ricœur ne traite que la question de sens, immanent au texte, afin de rendre sa rencontre avec la sémiotique possible et probable. La rencontre entre expliquer et comprendre est

⁵⁸⁴ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 32.

possible et même probable⁵⁸⁵ tant que la question posée est celle de sens immanent au texte et non pas celle de la référence. Ricœur déclare ultérieurement, dans son autobiographie intellectuelle, qu'il s'est efforcé, dans *Temps et récit*, de

[...] tenir le plus longtemps possible les problèmes de « configuration » séparés de ceux de « refiguration », en vue précisément de faire apparaître le parallélisme entre récit historique et récit de fiction, lorsque l'un et l'autre sont confrontés, au plan épistémologique, à la dialectique expliquer-comprendre.⁵⁸⁶

II.2.2.2.3.1 Les caractéristiques principales de l'approche explicative de la sémiotique narrative

La recherche sémiotique des structures profondes de la composition narrative se justifie par l'instabilité ou la précarité caractérisant l'histoire ou la tradition de la fonction narrative. Cette fonction s'est manifestée dans des formes, des genres et des types aussi différents que la tragédie grecque et le roman moderne par exemple. En outre, le genre romanesque, qualifié par Ricœur comme genre « protéiforme par excellence », se métamorphose considérablement, à tel point qu'il pourrait, comme nous l'avons vu, périr, en tant que genre

⁵⁸⁵ Louis Panier parle d'une rencontre *improbable* entre l'herméneutique ricœurienne et la sémiotique de Greimas dans la mesure où cette herméneutique se préoccupe de la compréhension de soi, tandis que cette question n'est pas posée dans la sémiotique structurale. Louis Panier, « [Ricœur et la sémiotique : une rencontre « improbable](#) » ? », *Semiotica* [en ligne], Volume 2008, Issue 168, [réf. du Janvier 2008], pp. 305-324. Il est important de noter que la question de *compréhension de soi* n'est pas posée dans l'analyse ricœurienne de mimésis II. Ainsi, la confrontation entre l'herméneutique ricœurienne et la sémiotique narrative concerne principalement la question de sens immanent au texte. Qui plus est, lorsque Ricœur accorde à l'explication sémiotique une fonction médiatrice entre une compréhension naïve et une compréhension instruite, c'est toujours la compréhension du sens du texte et non pas de sa référence. Bref, cette rencontre est possible et probable au niveau de la compréhension de sens du texte et c'est sur ce point exactement que Ricœur tente de rencontrer la sémiotique narrative.

⁵⁸⁶ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 71.

narratif. Il est vrai, qu'il est possible de procéder, comme le fait Northrop Frye, à une analyse de la fonction narrative dans son historicité afin de dégager ses typologies, son schématisme ou son système de règles. Cette analyse, qui se donne pour tâche de dégager un ordre par une « auto-structuration » de la tradition narrative,

se tenir à mi-chemin de la contingence d'une simple histoire des « genres », des « types » ou des « œuvres » singulières relevant de la fonction narrative, et d'une éventuelle logique des possibles narratifs qui échapperait à toute histoire.⁵⁸⁷

Or, cette analyse pourrait montrer, comme le font bien Ricœur et Frye, d'un côté, que « le schématisme régissant l'intelligence narrative se déploie dans une histoire qui conserve un style identique »,⁵⁸⁸ et de l'autre côté, que, malgré cette continuité caractérisant, en gros, l'histoire de l'intelligence narrative, celle-ci « comporte des ruptures, des changements soudains de paradigmes ». C'est pourquoi Ricœur tient à souligner que l'ordre qui peut être dégagé d'une telle analyse de la fonction narrative, « n'est ni historique ni antihistorique mais transhistorique, en ce sens qu'il traverse l'histoire sur un mode cumulatif plutôt que simplement additif ».⁵⁸⁹ Cette structure

⁵⁸⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 31.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 31. Ricœur place toutes ses analyses du discours et de l'innovation sémantique dans le langage, dans cette zone transhistorique. En expliquant ce trait transhistorique qui caractérise certain usage du langage, il écrit : « [...] ma problématique de l'innovation sémantique me paraissait donner lieu à la recherche de structures *transhistoriques* de l'usage du discours. Je dis bien transhistoriques et non a-historiques, dans la mesure où c'est toujours au prix de continues décontextualisations et recontextualisations qu'une certaine pérennité du concept même de narrativité peut être appréhendée. [...] C'est dans cette zone transhistorique, intermédiaire entre l'anhistorique, où tout demeure sans passé, et de l'historique, où tout passe sans demeurer, que se meuvent mes recherches ».

transhistorique de la fonction narrative est donc caractérisée par la dialectique de concordance discordante qu'on a trouvée, comme caractéristique principale de la mise-en-intrigue, comme corrélat de l'intelligence narrative. Autrement dit, l'historicité de l'intelligence narrative est caractérisée par la dialectique concordance discordante, qu'on peut trouver dans la structure interne de l'intrigue.⁵⁹⁰ Ainsi, le style de l'historicité de la fonction narrative s'ébranle entre la concordance et la discordance, entre la continuité et la rupture, entre la pérennité et précarité. Or, face à cette précarité et à cette discordance, la sémiotique structurale aspire à « fonder la pérennité de la fonction narrative sur des règles de jeu soustraites à l'histoire ».⁵⁹¹ Ainsi, en quittant l'histoire pour la structure, l'approche explicative de la sémiotique narrative forme ce que Ricœur qualifie comme une révolution méthodologique dont les traits principaux sont les suivants :

La première caractéristique de la sémiotique narrative concerne le caractère déductif ou axiomatique de son approche. La variété d'expressions narratives « écrites, orales, graphiques, gestuelles » et de classes narratives « mythe, fable, folklore, épopée, tragédie, roman, etc. » rend impraticable ou impossible d'en s'approcher d'une manière

Paul Ricœur, « Réponses », *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, op. cit., pp. 206-207.

⁵⁹⁰ Ricœur écrit à cet égard : « [...] le paradoxe de la discordance discordante, que nous avons appliquée à la structure de l'intrigue, vaut aussi pour le style d'historicité du narratif en général et s'applique à celui-ci de façon récurrente et autoréférentielle : le style d'historicité du modèle fort de narrativité s'avère être ainsi lui-même concordant/discordant ». Paul Ricœur, « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote » (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 478.

⁵⁹¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 59.

inductive. C'est pourquoi les sémioticiens recourent à des procédures déductives qui consistent dans « la construction d'un modèle hypothétique de description, d'où quelques sous-classes fondamentales pourraient être dérivées ». ⁵⁹² L'approche déductive de sémiotique narrative est donc une approche rationnelle qui vise à mettre en évidence, d'une manière logique et constructive, les contraintes achroniques sur lesquelles s'appuie la pérennité de la fonction narrative.

La seconde caractéristique de la sémiotique narrative c'est qu'elle construit ses modèles « dans la mouvance de la linguistique ». La sémantique narrative transpose les principes structuraux de la linguistique des signes « phonologique, lexicale par exemple » à des entités qui se trouvent au-dessus du niveau de phrase, c'est-à-dire au discours, y compris, bien entendu, le récit. La linguistique se donne pour tâche de dégager ce qui est systématique, le code ou la langue en l'occurrence, parce qu'il est diachronique et non synchronique. Ainsi, elle tente de réduire la langue « à un nombre fini d'unités différentielles de base, les signes du système, et d'établir l'ensemble combinatoire des règles qui engendrent toutes ses relations internes ». ⁵⁹³ Or, transposer les principes structuraux et les appliquer au récit, prend diverses formes, et cela s'étend « de l'analogie vague à la stricte homologie ». C'est Roland Barthes, dans sa phase

⁵⁹² *Ibid.*, p. 60.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 61.

structuraliste, qui représente considérablement, aux yeux de Ricœur, cette stricte homologie.⁵⁹⁴

La troisième caractéristique de la sémiotique narrative c'est son soulignement de l'importance du caractère organique du système linguistique. Ricœur prête une attention particulière à ce trait et le considérant le plus important. Ce trait de la rationalité sémiotique correspond, au niveau de l'intelligence narrative, à l'opération configurante. Par ce trait, la sémiotique souligne « la priorité du tout sur les parties et la hiérarchie de niveaux qui en résulte » et elle s'emploie à reconstruire ce trait « avec les ressources hiérarchiques et intégratives d'un modèle logique », tout en mettant en relief le fait que « le récit présente la même combinaison que la langue entre deux procès fondamentaux : articulation et intégration, forme et sens ».⁵⁹⁵

C'est essentiellement et particulièrement cette combinaison entre articulation et intégration, forme et sens, que Ricœur met en question dans son analyse critique de l'approche sémiotique du récit. Les questions qui se posent sont : à quel point la sémiotique narrative a réussi-t-elle à reconstruire « le caractère à la fois articulé et intégré de la mise-en-intrigue » ? Est-ce que la sémiotique narrative pourrait établir cette combinaison entre l'articulation et l'intégration, entre

⁵⁹⁴ Roland Barthes écrit à ce propos : « Le récit est une grande phrase, comme toute phrase constative est, l'ébauche d'un petit récit ». Et encore : « l'homologie que l'on suggère ici n'a pas seulement une valeur heuristique : elle implique une identité entre le langage et la littérature ». Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 8, 1966 ; repris dans *Poétique du récit*, Paris : Éd. Du Seuil, 1977, p. 12. Cité dans : Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 61.

⁵⁹⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., pp. 62-63.

forme et sens, sans aucune référence à la tradition narrative ? Est-ce que le style de traditionalité de la fonction narrative est substituable par des contraintes *achroniques* ? Enfin, à quel point la sémiotique narrative pourrait-elle satisfaire ces trois caractéristiques majeures, si cette satisfaction consiste, selon les mots de Roland Barthes, « à *déchronologiser* et à *relogifier* le récit », c'est-à-dire à subordonner « tout aspect syntagmatique, donc temporel, du récit à un aspect paradigmatique, donc achronique, correspondant » ?⁵⁹⁶

II.2.2.2.3.2 L'herméneutique générale et la dialectique interne entre expliquer et comprendre dans l'herméneutique ricœurienne et la sémiotique de Greimas

Ricœur définit l'herméneutique générale par « la dialectique *interne* entre comprendre et expliquer ».⁵⁹⁷ Cette herméneutique s'oppose, à la fois, à deux positions extrêmes : d'un côté, l'herméneutique de Dilthey qui oppose la compréhension, qui domine dans les sciences de l'esprit, à l'explication ressortissant aux sciences de la nature ; de l'autre côté, les partisans de la thèse de l' « unité de

⁵⁹⁶ *Ibid.* Dans « Introduction à l'analyse structurale des récits », Barthes écrit : « l'analyse actuelle tend [...] à "déchronologiser" le contenu narrative et à le "relogifier", à la soumettre à ce que Mallarmé appelait à propos de la langue française "les primitives foudres de la logique" », p. 27, et il écrit dans la même page : « Le temps, en effet, n'appartient pas au discours proprement dit, mais au référent ; le récit et la langue ne connaissent qu'un temps sémiologique ; le "vrai" temps est un illusion référentielle "réaliste", comme le montre le commentaire de Propp, et c'est à ce titre que la description structurale doit en traiter » (*ibid.*), cité dans : Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 445, et également dans : Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction, op. cit.*, pp. 65-66.

⁵⁹⁷ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 436. Cf. également : Anne Hénault (éd.), « Transcription du débat du 23 mai 1989 entre A. J. Greimas et P. Ricœur », in *Le pouvoir comme passion, op. cit.*, pp. 198-200.

science », qui considèrent que seule l'explication, appliquée aux sciences de la nature, doit être la méthode dans la science en général. Bref, selon la première tendance, la spécificité des sciences humaines doit être traduite par une spécificité méthodologique, représentée par la compréhension qui s'oppose polairement à l'explication. La seconde tendance tient, en revanche, à souligner que les sciences de l'esprit ne sont dignes du nom de science si elles n'appliquent pas les mêmes procédures explicatives qu'appliquent les sciences de la nature.

Or, face à ces deux tendances extrêmes, Ricœur préconise l'articulation dialectique entre comprendre et expliquer, aussi bien dans l'herméneutique du texte que dans les sciences humaines et sociales. Ce que Ricœur s'efforce de souligner, dans son herméneutique en général, c'est que ni l'explication toute seule, ni la compréhension toute seule, peuvent saisir ou appréhender le sens, si on met provisoirement à côté la question de la référence, du récit. L'explication du récit « la rationalité narratologique » présuppose une compréhension préalable, « l'intelligence narrative ». En revanche, la compréhension du récit s'enrichit et s'approfondit par son explication sémiotique. Ricœur trouve que l'herméneutique générale, définie par l'articulation entre compréhension et explication, se représente par deux versions différentes : l'une donne priorité à la compréhension sans exclure l'explication de son domaine de recherche. Dans l'autre version, la priorité est donnée à l'explication, tout en conservant une place pour la compréhension. L'herméneutique ricœurienne peut être considérée comme représentant la première variante de cette herméneutique générale. C'est une version à dominante

compréhensive. En revanche, la sémiotique de Greimas, représente, aux yeux de Ricœur, la seconde variante de cette herméneutique générale. Avant de mettre en évidence cette version sémiotique de l'herméneutique générale, nous allons montrer en quoi consiste, selon Ricœur, la préséance de la compréhension par rapport à l'explication sémiotique. Tout en montrant pourquoi Ricœur conserve une place importante à l'explication sémiotique dans son herméneutique.

II.2.2.2.3.2.1 La préséance de l'intelligence narrative par rapport à l'explication narratologique : la version compréhensive de l'herméneutique générale

Ricœur insiste, comme nous l'avons montré,⁵⁹⁸ sur la nécessité et l'importance considérable de la distinction entre la linguistique des signes et la linguistique du discours. C'est seulement avec le discours que la question de la référence, au sens large du mot, se dépose. Cette référence est, comme nous l'avons vu, triple : référence à une réalité extralinguistique, c'est-à-dire à sur quoi le discours est porté, référence à celui à qui le discours est adressé et référence à ce qu'il produit le discours. La sémiotique du discours tente d'appliquer les principes de linguistique du signe sans rendre compte de cette différence fondamentale entre les signes, c'est-à-dire les entités qui se trouvent au niveau inférieur de celui de la phrase, et le discours, c'est-à-dire les entités qui sont plus longue que la phrase. C'est à propos de cette question de la référence, au sens large, que la critique ricœurienne de la sémiotique textuelle, était, dans les années soixante et soixante-dix,

⁵⁹⁸ Cf. ci-dessus, pp. 177-182.

centrée. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous aborderons le troisième moment de l'opération mimétique, à savoir *mimèsis* III.

Outre la question du sujet et celle de référence à la réalité extra linguistique, Ricœur met l'accent dans *Temps et récit* et ailleurs,⁵⁹⁹ sur un autre caractère essentiel distinguant la linguistique des signes de la sémiotique narrative. Ce caractère est décisif quant à la priorité que Ricœur donne à l'intelligence narrative par rapport à la rationalité narratologique. Ce caractère s'explique par le fait que les objets de l'analyse linguistique n'ont pas une existence sociale ou institutionnelle préalable. On n'a pas une précompréhension des objets subphrastiques, tels que le phonème, le monème, le lexème. L'analyse sémiotique de ces objets « n'a pas affaire avec des objets déjà pris dans les réseaux d'une élaboration symbolisante ».⁶⁰⁰ En revanche, avant d'être l'objet de l'analyse sémiotique, ou d'autres approches, le récit fait déjà partie de l'interaction sociale entre auteurs et lecteurs, entre des interlocuteurs, etc. Le récit de fiction, en tant que création culturelle, possède une intelligibilité préalable, et c'est sur la base de cette intelligibilité que se constitue la rationalité narratologique. Ainsi,

⁵⁹⁹ Cf. « On Narrativity: Debate with A. J. Greimas (1984) », in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, *op. cit.*, pp. 287-288.

⁶⁰⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 64. Ricœur indique qu'il emprunte cette remarque décisive à Monique Schneider, « Le temps du conte », in *la Narrativité*, Paris : Éd. Du CNRS, 1979, pp. 85-87. En expliquant en quoi consiste cet emprunt, Ricœur écrit : « [Monique Schneider] insiste sur la transformation en un objet de part en part intelligible du caractère « merveilleux » que le conte doit à son insertion dans une pratique initiatique antérieure, et se propose de « réveiller les pouvoirs qui permettent au conte de résister à la capture logique » (*ibid.*). Ce n'est pas aux pouvoirs attachés au caractère « merveilleux » du conte que je m'attacherai, mais aux ressources d'intelligibilité qu'il possède déjà en tant que création culturelle antérieure ». *Ibid.*

on a déjà une précompréhension de ce qui constitue le récit, et cette compréhension précède toute approche sémiotique. Cette précompréhension se forme, comme nous l'avons déjà indiqué, par deux sortes de familiarité : l'une avec le monde de l'action « l'intelligence de l'action qui constitue la *mimèsis I* », et l'autre avec la tradition narrative, qui se produit par la fréquentation des œuvres narratives. C'est cette précompréhension que Ricœur a trouvée, sa théorisation générale, dans la *Poétique* d'Aristote, et qu'il a tenté d'en faire une extension considérable, en dégagant ses traits principaux les plus formels, et cela afin de l'appliquer à tout le champ narratif.

Ainsi, Ricœur montre que l'explication sémiotique du récit ne peut jamais être une lecture première ; elle est toujours une lecture seconde précédée par la lecture que nous fournit l'intelligence narrative. C'est pourquoi Ricœur souligne, à plusieurs reprises, que « la sémiotique constitue un discours rationnel de *second degré*, greffé sur une intelligence narrative préalable, à laquelle nous devons la compréhension de ce que signifie une configuration narrative ».⁶⁰¹ Ainsi, la thèse principale de Ricœur, à ce propos, ne se contente pas de souligner la présence, cruciale il est vrai, de l'intelligence narrative par rapport à la rationalité narratologique, elle met, en plus, l'accent, sur la *dépendance* de cette rationalité à l'intelligence narrative. Qu'est-ce que signifie cette dépendance ? En subordonnant la rationalité sémiotique à l'intelligence narrative, Ricœur ne dénie aucunement la rupture épistémologique que constitue l'approche sémiotique. Cette

⁶⁰¹ Paul Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 422.

approche est qualifiée par Ricœur lui-même comme « révolution méthodologique ». En effet, l'analyse critique de Ricœur de l'approche sémantique du récit de fiction s'efforce principalement de démontrer l'impossibilité de la rationalité narratologique à se substituer à l'intelligence narrative. Cette *substitution prétendue* était précisément la cible primordiale de la critique ricœurienne de la sémiotique narrative. À quoi tient cette impossibilité ? En d'autres termes, pourquoi l'intelligence narrative ne peut-elle être complètement substituée par la rationalité narratologique ? Le procès de logicisation et de déchronologisation du récit ne peut être que dépendant, et donc elle n'est pas complètement autonome par rapport à l'intelligence narrative et au temps de l'intrigue. Ainsi en soulignant l'impossibilité de substituer l'intelligence narrative par la rationalité narratologique, Ricœur écrit : « la sémiotique, [...] ne conserve son qualificatif de narrative que dans la mesure où elle l'emprunte à l'intelligence préalable du récit ». ⁶⁰²

Dans sa longue confrontation dialogale avec Greimas, Ricœur, s'emploie, comme il le fait avec les autres sémioticiens, comme Propp et Bremond par exemple, à mettre l'accent sur la dépendance de la

⁶⁰² Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 65. À la fin de son analyse de « la morphologie du conte selon Propp », Ricœur réaffirme : « En conclusion, la rationalité, [...] ne peut se substituer à l'intelligence narrative inhérente à la production et à la réception du conte, parce qu'elle ne cesse d'emprunter à cette intelligence pour se constituer elle-même. Aucune des opérations de découpage, aucune des opérations de mise en série de fonctions ne peut faire l'économie d'une référence à l'intrigue comme unité dynamique et à la mise en intrigue comme opération structurante. [...] ainsi, en dépit de la coupure épistémologique qui instaure la rationalité narratologique, on peut retrouver entre celle-ci et l'intelligence narrative une filiation indirecte [...] ». *Ibid.*, p. 77.

rationalité narratologique à la compréhension préalable qu'on a du récit, c'est-à-dire à l'intelligence narrative. Or, souligner cette dépendance, ne vise pas du tout à mettre en cause la légitimité de la sémiotique ou à « dénoncer le caractère *parasitaire* ». ⁶⁰³ Tout au contraire, notre philosophe affirme que « le droit [de la sémiotique] d'exister est hors de question » ⁶⁰⁴, et que l'explication narrative nous permet d'améliorer notre compréhension première du récit. Autrement dit, comprendre mieux exige nécessairement d'expliquer plus. « Expliquer plus pour comprendre mieux » reste bien « la devise » de l'herméneutique ricœurienne du récit, comme affirme Ricœur lui-même dans son autobiographie intellectuelle. ⁶⁰⁵ En soulignant la contribution sémiotique à l'amélioration de la compréhension narrative, ou la lisibilité première du texte narratif, Ricœur écrit :

En simulant à son niveau spécifique de la rationalité [...le muthos...], la sémantique augmente authentiquement la lisibilité première des textes que l'intelligence narrative nous permet d'identifier comme des *récits*. ⁶⁰⁶

Ainsi, dans l'herméneutique ricœurienne, la compréhension n'est pas un adversaire ou un opposant à l'explication. Il n'y a pas de concurrence, mais de la complémentarité, entre comprendre et expliquer : « expliquer plus pour comprendre mieux ». Dans le champ narratif, l'explication présuppose une compréhension préalable, et cette explication aboutirait à améliorer et approfondir notre

⁶⁰³ Paul Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 422.

⁶⁰⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 65.

⁶⁰⁵ Cf. Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 51.

⁶⁰⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., p. 65.

compréhension. Cette relation dialectique entre compréhension et explication constitue l'arc herméneutique de l'interprétation. Ainsi, en plaidant pour la priorité de la compréhension ou de l'intelligence narrative, Ricœur souligne que cette compréhension « appelle l'explication, non comme son adversaire, mais comme son complément et son médiateur ».⁶⁰⁷ L'approche explicative, n'est pas seulement légitime, mais elle est également nécessaire. Nécessaire dans la mesure où elle pourrait améliorer et approfondir notre compréhension du texte. Légitime dans la mesure où elle n'est qu'un prolongement de l'objectivité constitutive du texte littéraire lui-même. Nous avons déjà montré les quatre traits du texte qui constituent l'objectivité du texte dont dérive la possibilité voire la nécessité de l'application légitime de l'explication. Ce qui est à souligner, à ce propos, c'est la dépendance *relative* du récit ou de l'œuvre littéraire par rapport au monde de l'action qu'il vise à imiter.

La dépendance relative de l'œuvre littéraire par rapport à la vie constitue ainsi ce que Ricœur appelle *une mise à distance de premier degré*. « La mise en distance de premier degré consiste dans la littérarité elle-même, en tant qu'elle tend à rompre ses amarres avec le réel et à édifier sur la base de l'intertextualité un univers littéraire ».⁶⁰⁸ Il est important de souligner le caractère *relatif* de cette mise à distance de premier degré. L'opération mimétique, dont la composition ou la

⁶⁰⁷ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 443.

⁶⁰⁸ *Ibid.* Il écrit également « « il [le récit littéraire] se détache de la vie sociale pour entrer dans un univers distinct, dont la clôture s'exprime par le primat de la relation intertextualité sur la relation de la littérature à la vie ». *Ibid.*, p. 441.

configuration littéraire ne constitue que le second moment, ne s'achève que dans *mimèsis* III, avec la réception du lecteur. La clôture du texte littéraire, ne peut être qu'un moment provisoire attendant à être dépassé dans la refiguration qui constitue le moment ultime de l'opération mimétique. Ricœur écrit à ce propos :

Le détachement de la vie qu'exprime la notion de la littérarité n'empêche pourtant pas que le récit reste de façon indirecte une *mimesis praxeos*, une opération mimétique référée à l'action. Ce lien indirect se réfugie dans l'acte de la narration, qui est un mode social d'échanges entre narrateur et narrataire. La lecture solitaire remplace de nos jours la réception festive de la narration épique ou tragique.⁶⁰⁹

II.2.2.2.3.2.2 La synergie entre l'explication et la compréhension dans la sémiotique : la version explicative de l'herméneutique générale

Sans nier la légitimité de l'approche sémiotique qui se contente de dégager les structures, les lois ou le sens immanent du texte, l'herméneutique ricœurienne trace l'opération mimétique entièrement du moment de la préfiguration à celui de refiguration, tout en passant par le moment crucial de la configuration. Avec l'approche explicative de la sémiotique textuelle ou de la critique littéraire, la mise à distance se complète. En négligeant ou déniaient la fonction référentielle de l'œuvre littéraire, l'approche explicative s'en tient à étudier la configuration interne de l'œuvre littéraire, sans aucune référence ou considération à sa refiguration externe. L'explication de la sémiotique narrative ou de la critique littéraire constitue ainsi une mise à distance de *second degré* parce que la mise à distance est déjà opérée par la configuration littéraire elle-même. Avec cette approche explicative

⁶⁰⁹ *Ibid.*

« la clôture du texte, incomplète au premier degré, se fait complète au deuxième degré ». ⁶¹⁰ Cette approche se montre comme un renversement méthodologique par rapport à l'approche herméneutique dans la mesure où « la question n'est pas alors de réactiver par compréhension l'acte structurant, mais de décrire selon leur objectivité propre les structures issues de l'opération structurante ». ⁶¹¹

Ricœur trouve dans la sémiotique narrative de Greimas, la meilleure représentation de ce renversement méthodologique qui consiste à donner la priorité à l'explication par rapport à la compréhension ou à l'intelligence narrative. ⁶¹² Cette sémiotique, peut alors être considérée comme appartenant à l'herméneutique générale dans la mesure où il s'y trouve une sorte de synergie entre explication et compréhension par laquelle se définit, selon Ricœur, cette herméneutique générale. Que, dans cette sémiotique, l'explication soit explicite et la compréhension soit implicite, et que le pas y soit donné à l'explication sur la compréhension, cela n'abolit pas l'existence de cette synergie interne entre la compréhension et l'explication dans cette sémiotique. C'est cette synergie que Ricœur s'efforce de montrer dans son analyse de l'approche de la sémiotique narrative, principalement de celle de Greimas.

En effet, nous pouvons distinguer relativement deux stades de l'approche ricœurienne de la sémiotique narrative de Greimas. Dans le

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 443.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² Ricœur écrit à cette égard : « la sémiotique textuelle de A. J. Greimas me paraissait illustrer à merveille cette approche objectivante, analytique, explicative du texte, selon une conception non causale mais structurale de l'explication ». Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 51.

premier stade de ce « combat amoureux », comme le qualifie justement François Dosse,⁶¹³ Ricœur adapte, comme il déclare lui-même, « une posture défensive en faveur de l’herméneutique centrée sur la compréhension, et du même coup un ton polémique, modéré il est vrai, à l’égard de la sémiotique de Greimas ».⁶¹⁴ Ainsi, dans ce premier stade, Ricœur s’efforce de montrer que l’intelligence narrative n’est pas remplaçable par la rationalité narratologique. En effet, ce que Ricœur n’a pas accepté dans la rationalité narratologique, c’est la prétention à la capacité de *se substituer* à l’intelligence narrative. C’est précisément à cette substitution prétendue, que la critique ricœurienne s’adresse. Ainsi, ce qui est mise en question, par Ricœur, c’est l’autonomie présumée de la rationalité narratologique par rapport à l’intelligence narrative. Dans « La grammaire narrative de Greimas (1980) », Ricœur tâche de montrer « le caractère ambigu d’une réduction du narratif au logique ou d’un dépassement du logique dans le narratif »,⁶¹⁵ et le « caractère mixte du modèle de Greimas ».⁶¹⁶ Ce

⁶¹³ François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d’une vie*, *op. cit.*, p. 365.

⁶¹⁴ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, pp. 444-445.

⁶¹⁵ Paul Ricœur, « La grammaire narrative de Greimas (1980) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 401.

⁶¹⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 114. Ricœur explique succinctement ce caractère mixte, en écrivant : « En conclusion, le modèle de Greimas me paraît soumis à une double contrainte : logique d’une part, praxique-pathique de l’autre. Mais il ne satisfait à la première, en poussant toujours plus avant l’inscription sur le carré sémiotique des composantes de la narrativité introduite à chaque nouveau palier, que si parallèlement l’intelligence que nous avons du récit et de l’intrigue suscite des adjonctions appropriées d’ordre franchement syntagmatique, sans lesquelles le modèle taxinomique demeurerait inerte et stérile ». *Ibid.* et également dans Paul Ricœur, « La grammaire narrative de Greimas (1980) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 421.

caractère mixte s'explique par le fait que le modèle logique de la sémiotique narrative ne pourrait être parfaitement adéquat à son objet sans recourir, implicitement ou explicitement, à l'intelligence narrative qui constitue, à cet égard, comme l'affirme Ricœur dans « Figuration et configuration ... », « le guide téléologique qui régit la constitution du modèle lui-même à chacun de ses stades ». ⁶¹⁷ En effet, Ricœur reconnaît que Greimas a amélioré, progressivement, son modèle initial, mais il reste pourtant assez critique à l'égard de la sémiotique greimassienne. Alain Saudan résume la critique ricœurienne à cet égard, en écrivant :

[...] le modèle [greimassien] ne serait toujours *pas adéquat à son objet*. Il n'atteindrait toujours pas la narrativité proprement dite, défaut visible dans une étude insuffisante de la figurativité du texte. Il serait d'autre part toujours *épistémologiquement mixte*, car s'il parvient en quelque sorte à remonter vers la surface, à reconnaître la dimension temporelle et chronologique ce serait à la condition de recourir à des adjonctions et à des éléments non exclusivement sémiotiques. ⁶¹⁸

En effet, dans son analyse critique de la sémiotique greimassienne, Ricœur prête une attention particulière à la distinction et à la relation, dans la sémiotique narrative, entre le plan des structures profondes et le plan figuratif ou celui des structures superficielles. C'est sur ce point crucial que le débat, daté en 1984, entre Ricœur et Greimas, était centré. Ricœur considère que les structures de surface sont plus qu'une simple réflexion des structures profondes. Ricœur va jusqu'à considérer que les structures profondes reflètent celles de

⁶¹⁷ Paul Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 423.

⁶¹⁸ Alain Saudan, « Herméneutique et sémiotique : intelligence narrative et rationalité narratologique », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, op. cit.*, p. 164.

surface et non le contraire.⁶¹⁹ Afin de clarifier ce point, Ricœur prend l'analyse de Greimas consacrée à une nouvelle de Maupassant intitulée « Deux amis ».⁶²⁰ Nous résumerons en quelques lignes cette histoire. La surface du texte raconte l'histoire d'une expédition de pêche dont la fin est tragique : deux amis parisiens se risquent, pour pêcher, à sortir de la ville affamée et presque assiégée par les Prussiens. Pendant leur pêche ils plaisaient sur la friture qu'ils pourraient offrir à l'ennemi. À la fin de leur pêche ils sont capturés par les Prussiens et sont soupçonnés et accusés d'espionnage. L'officier prussien ne réussit ni à leur faire avouer qu'ils sont espions et que leur expédition est une pêche illusoire pour couvrir leur espionnage, ni à les convaincre d'être espions pour les Prussiens. Ils sont fusillés, jetés à l'eau et restitués aux poissons. L'officier prussien attrape les poissons, les frit et se régale de leur friture. Greimas divise ce court récit en douze séquences répartissant deux sous-récits dont le second constitue le renversement du premier.⁶²¹ Au-delà de cette lecture en termes d'épisodes, la

⁶¹⁹ Ricœur déclare, dans ce débat : « My claim here is that the surface is more than a kind of reflection of deep structure, it is more than the instantiation of narrative rules that can be construed at the deeper level. Something happens at the level of figuration that makes the dynamism of the processes described possible. In other words, to use vocabulary familiar to semioticians, in the shift from the paradigmatic structures to their syntagmatization, the historization of the story occurs at the level that the deep level itself may be said to transform, to provide transformation from the first state of effect to a last state of effect ». « On Narrativity: Debate with A. J. Greimas (1984) », in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, *op. cit.*, pp. 288-289.

⁶²⁰ Ricœur consacre un essai pour analyser cette étude de Greimas. Paul Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, pp. 422-432.

⁶²¹ Ricœur résume ces deux sous-récits, en écrivant : « Le premier sous-récit est introduit par deux circonstances : Paris assiégé et affamé (séquence I : Paris) ; deux amis habitués à pêcher dans une île de la Seine (séquence II : l'amitié). Le sous-récit est, ensuite, mis en mouvement par une péripétie : après la rencontre et

proximité entre les deux amis jusque dans la mort est conçue comme la victoire *morale* et le contrepoint ironique de la victoire *réelle* de l'officier.

Ricœur reconnaît que l'analyse de Greimas réussit à rendre compte de l'ensemble du texte dans ses moindres détails. Il souligne, en revanche, la nécessité de compléter la lecture de Greimas, en termes d'épisodes, par une lecture en termes de configuration. Cela est nécessaire pour comprendre comment ces deux sous-récits constituent ensemble une histoire une et complète. Le principe configurant qui transforme ces deux sous-récits avec ses séquences épisodiques en une histoire unique et complète, c'est, précise Ricœur, « le développement d'une amitié qui est d'abord nouée dans l'aventure et dans la joie de la pêche, puis qui est scellée par le refus, la mort et les obsèques ». ⁶²² Greimas considère, dans son analyse, que ce sont les pêcheurs

la reconnaissance, la décision prise en commun par les deux amis de retourner au lieu de leur rêve (séquence III : la promenade). Puis le sous-récit se déroule à travers une série d'incidents qui conduisent les deux amis au bord de l'eau ; ces incidents sont racontés dans la séquence justement appelée la quête (IV) ; son déroulement est marqué par une péripétie importante : l'obtention de laissez-passer. Ce premier récit trouve son dénouement dans la joie d'une pêche miraculeuse (séquence V : la paix). Le second sous-récit s'enchaîne avec le premier par la découverte que toute la quête et son dénouement bienheureux reposaient sur une illusion : l'ennemi était là qui veillait. Le sous-récit a ses circonstances initiales dans la première séquence : le siège de Paris, mais vu pour l'ennemi, et la surveillance exercée par l'ennemi, mais seulement suspectée par les amis (séquence VI : la guerre). Une série de péripéties marque le déroulement de ce second récit : la capture (VII), l'accusation d'espionnage (VIII : la réinterprétation), le refus, IX, la mise à mort, X). Mais quel est le dénouement de ce second sous-récit ? En apparence, les obsèques (XI), sous la forme d'une immersion qui restitue les deux amis aux eaux et aux poissons (XI). La friture que s'offre l'officier, par quoi se clôt le récit (XII : clôture), semble un hors-d'œuvre ironique, comme si, même après leur mort, les amis étaient dépouillés de la joie de leur pêche miraculeuse ». *Ibid.*, pp. 423-424.

⁶²² *Ibid.*, p. 424.

malchanceux qui offrent le poisson à l'officier. Il atteint cette conclusion en sa construction du carré sémiotique propre à cette histoire. Ricœur reconnaît que dans le carré sémiotique, où se mettent les différentes valeurs axiologiques de base « vie, non vie, mort, non mort » et les multiples destinataires et anti-destinataires, « l'ordre paradigmatique semble primer l'ordre syntagmatique ». ⁶²³ Ce carré sémiotique offre une série d'homologation convaincante : le soleil est homologué au pôle vie, le ciel vide au pôle non-vie, le mont Valérien au pôle mort et les eaux au pôle non-mort. Or ce qui est à l'origine de ce travail d'homologation, ce n'est pas, souligne Ricœur, l'analyse sémiotique, mais c'est l'initiation de l'auteur, et du lecteur persuadé par l'auteur. C'est l'acte de raconter, l'acte configurant, en produisant cette homologation, qui transforme les divers incidents en une histoire unique. Cette série d'homologation joue un rôle décisif dans la mesure où elle nous fournit l'indice pour comprendre l'histoire en tant que totalité signifiante. Ainsi, Ricœur peut écrire : « c'est la *configuration* en mouvement du conte qui décide de la figurativisation – pour employer l'inévitable jargon de la sémiotique – des traits axiologiques, des destinataires, anti-destinataires, etc. ». ⁶²⁴ D'ailleurs, et en termes de structures profondes et la surface de l'histoire, Ricœur conclut, dans son débat avec Greimas en 1984 :

The enunciator's initiation of this very homologation makes the story unique. This is the story in which the miraculous fishing expedition in the end becomes the loser's victory. Therefore, one could ask if it is not the surface of the text that provides the element of contingency and the series of unpredictable decisions which keep the story moving. Pushing this to the

⁶²³ *Ibid.*, p. 426.

⁶²⁴ *Ibid.*

limit, I would say finally that *the deep structure reflects the surface and not the contrary*.⁶²⁵

Cette analyse critique de la sémiotique du Greimas « ne disqualifie en aucune façon l'entreprise ». ⁶²⁶ En effet, malgré le ton polémique qui caractérise l'approche ricœurienne de la sémiotique, celle de Greimas principalement, l'attitude de Ricœur à l'égard de cette sémiotique, remarque justement Alain Saudan, « demeure toujours bienveillante puisqu'il ne s'agit pas de détruire le modèle greimassien », ⁶²⁷ mais, comme l'affirme Ricœur lui-même à plusieurs reprises, il s'agit précisément de « porter au jour les conditions de son intelligibilité ». ⁶²⁸ L'étude ricœurienne du *Maupassant* de Greimas permet à Ricœur, non seulement de souligner la priorité de structures de surface par rapport aux structures profondes, la préséance de

⁶²⁵ L'initiation de l'énonciateur de cette homologation rend l'histoire unique. C'est l'histoire dans laquelle la partie de pêche miraculeuse devient, à la fin, la victoire du perdant. Par conséquent on peut se demander si ce n'est pas la surface du texte qui fournit l'élément de contingence et de la série de décisions imprévisibles qui gardent le mouvement de l'histoire. Repousser cela, jusqu'à la limite, je voudrais enfin dire que *la structure profonde reflète celle de surface et non pas le contraire*. « On Narrativity: Debate with A. J. Greimas (1984) », in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, *op. cit.*, p. 290. C'est nous qui soulignons.

⁶²⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 107.

⁶²⁷ Alain Saudan, « Herméneutique et sémiotique : intelligence narrative et rationalité narratologique », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, *op. cit.*, p. 182. Saudan indique également : « À une époque, en effet, où la mort de ce qu'on a appelé souvent hâtivement « structuralisme » est prononcée, du moins en France, avec autant de vigueur et d'absence de rigueur qu'avait été précédemment proclamé son triomphe, la lecture attentive et bienveillante que P. Ricœur fait de l'entreprise greimassienne tranche heureusement avec le vocabulaire de l'imprécation ou de la condamnation, voire de la liquidation ». *Ibid.*, p. 160.

⁶²⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 114. Cf. également : Paul Ricœur, « La grammaire narrative de Greimas (1980) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 421.

l'intelligence narrative à la rationalité narratologique, mais également de mettre en relief la fécondité de l'analyse sémantique qui permettrait d'enrichir notre compréhension du récit. Autrement dit, Ricœur s'emploie à montrer, non seulement que l'intelligence narrative ou notre compréhension initiale du récit est présupposée par l'analyse sémiotique du récit, mais il met également l'accent sur le fait que cette compréhension initiale s'enrichit par cette analyse.⁶²⁹

« Monsieur Greimas, vous m'avez appris à lire ! ». ⁶³⁰ Cette phrase que Ricœur a adressée à Greimas, montre bien la reconnaissance et la gratitude de la part de notre philosophe à l'égard de la sémiotique greimassienne. Ainsi, loin d'être, aux yeux de Ricœur, une approche superfétatoire, l'analyse sémiotique est une médiation nécessaire pour augmenter et approfondir la compréhension du récit. C'est la fécondité et la rigueur de l'approche sémiotique qui amène Ricœur à introduire un instant méthodique explicatif dans son arc de l'interprétation. L'explication sémiotique y joue le rôle de médiation entre une compréhension naïve et une compréhension instruite. Bref, Ricœur met en évidence en quoi consiste cette augmentation de la compréhension que réalise l'analyse sémiotique, ou en autre mots,

⁶²⁹ Dans son analyse de l'étude greimassienne du conte du Maupassant « *Deux amis* », Ricœur déclare que cette étude lui donne l'occasion de « montrer de quelle façon la notion de mise-en-intrigue, relevant de l'intelligence narrative de premier degré, est à la fois présupposée et enrichie – *éclaircie* – par une analyse sémiotique poussée jusqu'à son stade ultime, celui des *figurations* ». Paul Ricœur, « *Figuration et configuration. À propos du Maupassant de A.-J. Greimas (1979)* », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 423.

⁶³⁰ C'est par ces mots de remerciements que Ricœur concluait son allocution en mai 1985, pendant la soirée au cours de laquelle furent remis à A. J. Greimas les volumes d'hommages consacrés à son œuvre. Cité dans : Louis Panier, « [Ricœur et la sémiotique : une rencontre « improbable » ?](#) », *Semiotica*.

pourquoi l'« expliquer plus » pourrait aboutir à « comprendre mieux » :

[...] d'abord, l'analyse sémiotique exige une attention accrue pour tous les signes textuels (mots, phrases, conjonctions, disjonctions, etc.), dont l'occurrence reçoit de l'analyse une *justification* plénière. Oui, l'analyse sémiotique rend justice au texte dans son extrême détail. Deuxièmement, elle montre sur quelle stabilité paradigmatique est établie la progression syntagmatique, même si elle ne rend pas pleine justice à l'excès de cette progression par rapport à cette stabilité. C'est ce que la compréhension doit à toutes les implications du carré sémiotique.⁶³¹

Tout en continuant à montrer sa reconnaissance à la fécondité et l'importance de l'analyse sémiotique pour son herméneutique, Ricœur adapte ultérieurement (notamment à partir de « le débat de 1989 », et « Entre herméneutique et sémiotique (1990) »), un ton moins polémique et plus conciliant à l'égard de cette sémiotique. Dans ce second stade ce ton polémique a presque disparu. Ricœur n'y soupçonne plus la rationalité narratologique de vouloir se substituer à l'intelligence narrative. Afin de mettre en évidence ce deuxième stade, il convient d'abord de montrer les raisons de changement de ton. En effet, Ricœur adaptait, dans le premier stade, « une posture défensive en faveur de l'herméneutique centrée sur la compréhension, et du même coup un ton polémique, modéré il est vrai, à l'égard de la sémiotique de Greimas », parce qu'il considérait que la rationalité narratologique veut se substituer à l'intelligence narrative. Ainsi, dans

⁶³¹ Paul Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du *Maupassant* de A.-J. Greimas (1979) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 431. Concernant la fécondité de l'analyse sémiotique de Greimas de « *Deux amis* », Ricœur écrit : « [...] elle [l'analyse greimassienne de « *Deux amis* »] permet, par une attention plus fine aux subtilités du texte, de mieux lire le conte et peut-être de mieux interpréter l'épilogue que, pour ma part, je n'aurais pas compris sans l'analyse sémiotique de Greimas ». *Ibid.*, p. 425.

« Entre herméneutique et sémiotique (1990) », il écrit : « Dans mes écrits antérieurs, je voyais avec regret cette narratologie se substituer à l'intelligence narrative, dans la mesure où elle semblait se conformer aux déclarations les plus extrêmes de Roland Barthes à l'époque de son grand écrit *Introduction à l'analyse structurale des récits* (1966) ». ⁶³²

Ricœur prête attention à ces déclarations extrêmes de Roland Barthes, lorsqu'il tente, dans *Temps et récit*, de formuler les traits majeurs qui caractérisent l'approche de la sémiotique narrative, considérée comme « révolution méthodologique ». ⁶³³ Or, Ricœur réalise ultérieurement, que la sémiotique de Greimas se différencie, à un degré considérable, de celle de Barthes dans la mesure où, dans la sémiotique greimassienne, la priorité donnée à la rationalité narratologique par rapport à l'intelligence narrative, ne se traduit aucunement par une abolition ou une exclusion de cette intelligence en faveur de cette rationalité. Ainsi Ricœur écrit : « Relisant aujourd'hui les écrits de Greimas, je suis frappé par le soin qui est mis, dès *Sémantique structurale*, à rendre compte de ce qu'il y a de novateur dans les *transformations* en quoi consiste les opérations de mise en

⁶³² Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 445. Cf. ci-dessus les notes 593, 595.

⁶³³ Il est signifiant à ce propos que dans les sept pages consacrées, dans *Temps et récit II*, à analyser les caractéristiques majeures de la sémiotique narrative, Ricœur cite huit fois les écrits de Roland Barthes. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, op. cit., pp. 59-66. Cf. également ci-dessus pp. 261-264.

structure (terme que je mets provisoirement en face de mon expression mise-en intrigue) dans le récit ». ⁶³⁴

C'est pourquoi Ricœur considère que la sémiotique greimassienne procède d'un renversement méthodologique dans lequel se trouve une sorte de synergie entre expliquer et comprendre. Ce renversement consiste ainsi à donner le pas à l'explication sur la compréhension, en situant celle-ci au plan des effets de surface. Ricœur trace ce renversement méthodologique dans toutes les œuvres de Greimas, et il souligne qu'il n'a jamais mis en question ce renversement. Ce qui est à nouveau dans le second stade de l'approche ricœurienne de la sémiotique, celle de Greimas principalement, c'est qu'il la considère comme une variante de l'herméneutique générale définie par la dialectique interne entre expliquer et comprendre. Les deux façons de mettre en œuvre cette relation dialectique sont des variantes de l'une envers à l'autre, sans être adversaires. La priorité donnée à l'explication dans la sémiotique lui donne son caractère scientifique, tandis qu'inversement la priorité donnée à la compréhension, dans l'approche ricœurienne, lui donne son titre herméneutique ou philosophique. Afin d'éviter toute forme d'impérialisme herméneutique, Ricœur tient à souligner l'autonomie complète de la sémiotique greimassienne par rapport à son herméneutique :

une herméneutique à dominante explicative, illustrée par la sémiotique de Greimas, reste parfaitement autonome à l'égard d'une herméneutique à

⁶³⁴ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 445.

dominante compréhensive à la mouvance de laquelle mes propres travaux appartiennent.⁶³⁵

Ricœur oppose cette herméneutique générale, avec ses variantes, compréhensive et explicative, aux tendances, aussi bien scientifiques qu'herméneutique, qui dénie la nécessité d'une collaboration ou d'une synergie interne entre comprendre et expliquer dans leurs méthodologies. Autrement dit, en plaidant pour la nécessité d'une dialectique interne entre comprendre et expliquer dans l'approche scientifique et herméneutique du texte, Ricœur s'oppose à l'alternative : ou bien on choisit la compréhension herméneutique, ou bien l'explication scientifique. En refusant cette alternative, Ricœur veut insérer un instant scientifique dans son herméneutique du texte, tout en montrant le caractère herméneutique des sciences du texte. Si l'approche sémiotique du récit s'en tient à chercher sa structure interne, sa configuration ou son sens, l'herméneutique ricœurienne s'occupe également, de sa référence ou refiguration. Ainsi, cette herméneutique ne se contente pas de mettre en évidence la présupposition du récit « sa préfiguration », sa mise-en-intrigue « sa configuration », mais il se donne pour tâche, en plus, de montrer sa référence ou sa refiguration. Après avoir montré, nous l'espérons, les deux premiers moments de l'activité mimétique, « préfiguration et configuration », nous nous concentrons, dans le reste de ce chapitre, sur le dernier moment de cette activité à savoir le moment de la refiguration.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 424.

II.2.2.3 *Mimèsis* III : la refiguration et l'acte de lecture comme médiation entre le monde du texte et le monde du lecteur

Dans la *mimèsis* II, la mise-en-intrigue suppose une suspension ou une destination relative du réel. Il y a une *suspension* dans la mesure où ce qui est inventé ou créé par la mise-en-intrigue, c'est finalement un monde *fictif*, un monde « irréel ». En revanche, cette suspension est *relative* parce que la mise-en-intrigue est une imitation de l'action et elle présuppose toujours une précompréhension de l'action imitée ou racontée. Cette destination relative, immanente à l'acte de mise-en-intrigue, montre bien la légitimité de l'approche structurale qui s'entient à la clôture interne du texte. Or, bien que le récit doive, selon le principe formel de configuration, avoir une clôture, toute œuvre littéraire est ouverte dans la mesure où elle consiste en une innovation, une création. L'œuvre, écrit Ricœur « ajoute au monde quelque chose qui n'y était pas auparavant, [...] ». Ce n'est pas un paradoxe de dire qu'une fiction bien fermée ouvre un abîme dans notre monde, c'est-à-dire dans notre appréhension symbolique du monde ». ⁶³⁶ L'œuvre n'a pas seulement une structure immanente ou *interne*, elle a, en plus, un monde qu'elle projette *hors* de lui-même. Ainsi, l'ouverture de l'œuvre

[...] consiste dans la *pro-position* d'un monde susceptible d'être habité. [...] C'est de cette façon que l'œuvre littéraire, échappant à sa propre clôture, se rapporte à..., se dirige vers..., bref au sujet de... En deçà de la réception du texte par le lecteur et de l'intersection entre cette expérience

⁶³⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, *op. cit.*, p. 107. Dans le même sens, Ricœur écrit « Une œuvre peut être à la fois close sur elle-même quant à sa structure et ouverte sur un monde, à la façon d'une « fenêtre » qui découpe la perspective fuyante d'un paysage offert ». *Ibid.*, pp. 189-190. Cf. note 576.

fictive et l'expérience vive du lecteur, le monde de l'œuvre constitue ce que j'appellerai une *transcendance immanente* au texte.⁶³⁷

Ainsi, la question de la reconfiguration ne se pose qu'avec la confrontation entre le monde du texte et celui du lecteur. C'est cette confrontation qui marque le passage de *mimèsis* II à *mimèsis* III, de la question de configuration « le sens » à celle de refiguration « la référence ». La *mimèsis* III est définie précisément par l'intersection de ces deux mondes : le monde fictif ou imaginaire du texte et le monde effectif du lecteur. Ainsi, le monde, configuré et proposé par l'œuvre relève de *mimèsis* II, fraye, en même temps, le chemin vers la transition de *mimèsis* II à la *mimèsis* III. Cette transition ne se réalise que par et dans l'acte de lecture. Cette importance accordée au rôle de l'acte de lecture marque une modification considérable dans l'herméneutique ricœurienne déployée dans *Temps et récit*. Ricœur préfère désormais parler de configuration de l'œuvre et non pas de sens, et de refiguration, d'appropriation ou d'application et non pas de référence. Ce faisant, Ricœur veut souligner le rôle actif du lecteur dans le parcours mimétique, et plus précisément dans le passage de *mimèsis* II à *mimèsis* III. C'est par cet acte que la clôture du texte peut être brisée et affranchie. L'acte de lecture, qui jette un pont entre le monde du texte et celui du lecteur, remplit ainsi l'abîme qui sépare ces deux mondes, l'un fictif et l'autre réel. Cette importance de l'acte de lecture amène Ricœur à compléter sa théorie de l'écriture par une

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 190.

théorie de lecture, tout en reformulant sa théorie de la référence, déployée principalement dans *La métaphore vive*.⁶³⁸

Dans *La métaphore vive* Ricœur plaide pour une corrélation entre le « voir-comme » qui caractérise le discours métaphorique et poétique, et « l'être-comme » qui désigne sa visée référentielle, son pouvoir à référer, d'une manière indirecte, à une réalité extralinguistique. En suspendant ses liens directs avec la réalité extralinguistique, la métaphore, et le discours poétique en général, crée des liens indirects. Autrement dit, en s'éloignant de la description directe de la réalité, le discours poétique consiste dans une « redescription de la réalité par la fiction ». Or, dans *Temps et récit*, Ricœur s'éloigne des vocabulaires tels que la référence et la redescription de la réalité. Il n'y considère plus que le dynamisme interne du texte poétique suffise seule pour se référer à une réalité extralinguistique. Il est vrai que la configuration narrative possède non seulement une structure interne immanente, mais également une « visée intentionnelle absolument originale », un monde fictif, mais sans l'opération de lecture, ce monde reste une « transcendance dans l'immanence. Son statut ontologique reste en suspens : en excès par rapport à la structure, en attente de lecture. C'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours ».⁶³⁹

⁶³⁸ Nous avons déjà mis en évidence la fonction référentielle du discours écrit, en général, et du discours poétique en particulier, que Ricœur souligne dans *La métaphore vive* et dans certains articles regroupés dans *Du texte à l'action*. Cf. pp. 224-231, 254-258, 266-270.

⁶³⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté*, Paris : Éd. du Seuil, 1985, pp. 286-287.

En s'éloignant des vocabulaires de la référence et de la redescription poétique, Ricœur reformule, dans *Temps et récit*, sa conception de l'arc herméneutique de l'interprétation, en reprenant, après Gadamer, la théorie des trois subtilités de l'herméneutique piétiste. Ainsi l'arc herméneutique de l'interprétation se compose désormais de trois moments ou trois subtilités : celle de la compréhension « *subtilitas comprehendi* », celle de l'explication « *subtilitas explicandi* ou *subtilitas interpretandi* » et celle de l'application « *subtilitas applicandi* ». ⁶⁴⁰ En substituant le mot de référence par celui de refiguration, d'application ou d'appropriation, Ricœur veut souligner que la signification de l'œuvre ne s'accomplit, ne s'achève qu'avec la réception de l'œuvre par les lecteurs. L'œuvre n'a pas seule la capacité de référer à une réalité extralinguistique. Elle dépend toujours de la médiation de l'acte de lecture. Ainsi, la théorie de la lecture ne peut pas être considérée, par rapport à la théorie du texte, comme une théorie marginale dans l'herméneutique ricœurienne. Elle est, notamment dans ou à partir du *Temps et récit*, la contrepartie dialectique de la théorie du texte. La théorie de la lecture et le moment de l'application deviennent, de plus

⁶⁴⁰ Ricœur écrit à ce propos : « H. G. Gadamer de réfère volontiers à la distinction, héritée de l'herméneutique biblique à l'époque du piétisme, entre trois « subtilités herméneutiques » : *subtilitas comprehendi*, *subtilitas interpretandi* *subtilitas applicandi*. Ces trois subtilités *ensemble* constituent l'interprétation. C'est dans un sens voisin que je parle ailleurs de l'arc herméneutique qui s'élève de la vie, traverse l'œuvre littéraire et retourne à la vie. L'application constitue le dernier segment de cet arc intégral ». *Ibid.*, p. 286.

en plus, comme le remarque justement Jean Greisch, le « cœur » et « le centre de l'herméneutique » ricœurienne.⁶⁴¹

La schématisation et la traditionalité qui caractérisent la mise-en-intrigue dans la *mimèsis* II, montrent bien l'interaction entre l'acte d'écrire et celui de lire, c'est-à-dire entre *mimèsis* II et *mimèsis* III. En d'autres termes, ces deux caractéristiques de l'acte configurant montrent que l'acte de lecture accompagne celui d'écrire et exerce une influence mutuelle envers lui. D'abord, les attentes des lecteurs sont, à un degré considérable, formulées par les paradigmes constituant les traditions narratives. C'est à partir de la fréquentation de ces paradigmes que les lecteurs reconnaissent « la règle formelle, le genre ou le type exemplifiés par l'histoire racontée ».⁶⁴² En revanche, c'est par l'opération de lecture que se réalise ou s'actualise la capacité de l'histoire racontée à être suivie. Ainsi, l'acte de mise-en-intrigue peut être considéré comme « l'œuvre conjointe du texte et de son lecture ».⁶⁴³ Deuxièmement, la dialectique entre l'innovation et la sédimentation des paradigmes, qui schématise la mise-en-intrigue, est

⁶⁴¹ En montrant la place centrale qu'occupe la théorie de la lecture et le moment de l'application dans l'herméneutique ricœurienne, Jean Greisch écrit : « Tout se passe comme si Ricœur avait pris de plus en plus conscience du fait que la théorie de la lecture n'est pas une opération connexe de l'herméneutique, mais son cœur même. À sa manière, il entérine ainsi la thèse de Gadamer selon laquelle dans les trois "subtilités" que distinguait l'herméneutique piétiste [...], c'est la troisième qui doit être placée au centre de l'herméneutique. Pour Ricœur cela veut dire que l'acte dans lequel s'exerce la *subtilitas applicanci* n'est rien d'autre que l'acte de lire ». Jean Greisch, « l'herméneutique est-elle une méthode ? Exégèse biblique et poétique de la lecture », *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Christian Berner et Jean-Jacques Wunenberger (éd.), Paris : PUF, 2002, p. 250.

⁶⁴² Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 145.

⁶⁴³ *Ibid.*

toujours accompagnée par l'opération de lire. « C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts, prend part au combat du roman et de l'anti-roman, et y prend le plaisir que Roland Barthes appelait le plaisir du texte ». ⁶⁴⁴ Finalement, la configuration du récit n'est jamais, volontairement ou involontairement, achevée, d'une manière totale, par l'auteur. L'intrigue comporte, à un degré ou à un autre, « des trous, des lacunes, des zones d'indétermination ». ⁶⁴⁵ Et c'est au lecteur de compléter la mise-en-intrigue ou l'acte configurant commencée par l'auteur. L'œuvre paraît encore une fois comme fruit de la coopération entre l'opération de l'écriture et celle de la lecture.

II.2.2.3.1 Les théories de la lecture entre le pôle de l'auteur et celui du lecteur

Afin de clarifier la structure dialectique de la refiguration et le rôle actif et intermédiaire que joue l'acte de lecture dans la confrontation entre le monde du texte et celui du lecteur, Ricœur recourt à un examen critique de diverses théories de la lecture : rhétorique de la fiction, phénoménologie de la lecture et esthétique de la réception. La première théorie se préoccupe de mettre en relief la stratégie de persuasion que met en œuvre l'auteur dans sa composition de l'œuvre littéraire. Les deux dernières théories se concentrent plutôt sur le caractère inachevé de l'œuvre littéraire, avant sa réception active par le ou les lecteurs.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 146.

II.2.2.3.1.1 La rhétorique de fiction

La *rhétorique de fiction* s'occupe de la production de la stratégie de persuasion par l'auteur.⁶⁴⁶ Or, Ricœur souligne fortement que l'introduction de la catégorie de l'auteur dans la théorie de la lecture ne contredit aucunement l'autonomie sémantique de l'œuvre littéraire par rapport à son auteur. Il ne s'agit pas de s'occuper de l'auteur réel qui a composé l'œuvre et le processus présumé de cette composition. En introduisant l'auteur impliqué, la rhétorique de la fiction vise principalement à mettre en évidence

les techniques par lesquelles une œuvre *se rend communicable*. Or, ces techniques sont repérables dans l'œuvre même. Il en résulte que le seul type d'auteur dont l'autorité soit en jeu n'est pas l'auteur réel, objet de la biographie, mais *l'auteur impliqué*.⁶⁴⁷

Cette catégorie de l'auteur impliqué peut dissiper certains malentendus concernant l'absence apparente de l'auteur dans le roman moderne. Elle permet de ne pas confondre cette absence avec l'absence de la technique rhétorique. L'effort du romancier moderne pour se rendre invisible, pour faire paraître que le roman sans auteur, peut être considéré comme technique rhétorique parmi d'autres. L'auteur peut, d'une manière ou d'une autre, se déguiser, mais il ne peut pas disparaître totalement. D'ailleurs, le lecteur assigne spontanément ou intuitivement à l'auteur impliqué l'unité du texte. Ce rôle unificateur imputé, par le lecteur, à l'auteur impliqué, peut être

⁶⁴⁶ Ricœur exemplifie cette théorie de lecture par l'œuvre de Wayne Booth: *The Rhetoric of Fiction*, Chicago: University of Chicago Press, 1961, 1983. Dans la préface, Booth précise que son œuvre a pour objet « les moyens dont dispose l'auteur pour prendre le contrôle de son lecteur ». Cité par Ricœur dans : Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 289.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 290.

rapproché de la notion de style définie par « l'adéquation entre la singularité de la solution que constitue l'œuvre elle-même et la singularité de la conjoncture de crise, tel que le penseur ou l'artiste l'a appréhendée ». ⁶⁴⁸ Dans ce cas précis, nommer l'œuvre ou la solution singulière qu'elle constitue, par son auteur, ne relève d'aucun psychologisme dans la mesure où il n'y a ici aucune conjecture de l'intention mentale présumée de l'auteur.

La rhétorique de la fiction se penche également sur le problème du « narrateur indigne de la confiance ». Le narrateur digne de confiance est celui « qui parle ou agit en accord avec les normes de l'œuvre ». ⁶⁴⁹ En revanche, le narrateur indigne de confiance c'est celui qui dérègle les attentes du lecteur, en le laissant dans l'incertitude sur « le point de savoir où il veut finalement en venir ». ⁶⁵⁰ Booth considère que la confusion, créée par ce procédé et courante dans le roman moderne, se prolonge chez les lecteurs et cela laisse place à la séduction de perversité et à la démoralisation. Ricœur s'accorde, sur ce point, partiellement avec Booth car il considère que

le roman moderne exercera-t-il d'autant mieux sa fonction de critique de la morale conventionnelle, éventuellement sa fonction de provocation et d'insulte, que le narrateur sera plus suspect et l'auteur plus effacé, ces deux ressources de la rhétorique de dissimulation se renforcent mutuellement. ⁶⁵¹

Quel que soit l'effet de cette stratégie rhétorique, elle montre bien que le lecteur ne peut pas être un simple récepteur passif. Autrement dit, la complexité et la confusion que crée cette sorte de stratégie

⁶⁴⁸ *Ibid.*, pp. 292-293.

⁶⁴⁹ Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, *op. cit.*, p. 159. Cité dans : Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 293.

⁶⁵⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 295.

⁶⁵¹ *Ibid.*

rhétorique peuvent être la source de l'initiative du lecteur et de sa liberté face « à l'autorité que la fiction reçoit de son auteur ». ⁶⁵² Ainsi, avec une telle stratégie rhétorique la réception de l'œuvre ne pourrait aboutir à la fusion des horizons qu'à travers un combat entre le lecteur et l'auteur impliqué ou le narrateur non digne de confiance ; « la lecture cesse d'être un voyage confiant fait en compagnie d'un narrateur digne de confiance, mais devient un combat avec l'auteur impliqué, un combat qui le reconduit à lui-même ». ⁶⁵³ Cette image de combat montre bien les limites de la rhétorique de la fiction dans la mesure où cette rhétorique ne s'occupe que du pôle de l'auteur, son initiative et sa stratégie de persuasion. Or, montrer le rôle actif et agissant du lecteur dans une théorie englobant de lecture amène Ricœur à recourir aux théories qui s'occupent plutôt du pôle du lecteur, de sa réponse aux stratagèmes de l'auteur impliqué. Ces théories peuvent être considérées comme la contrepartie dialectique de celles qui s'occupent du pôle de l'auteur ou de celui du texte. Ainsi, face à l'affirmation de Booth que « l'auteur crée ses lecteurs », ⁶⁵⁴ ou celle de Michel Charles, que « la lecture fait partie du texte, elle y est inscrite », ⁶⁵⁵ Ricœur souligne avec force : « sans lecteur qui l'accompagne, il n'y a point d'acte configurant à l'œuvre dans le texte ;

⁶⁵² *Ibid.*, p. 294.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁵⁴ Wayne Booth écrit : « L'auteur fait ses lecteurs... S'il les fait bien, c'est-à-dire s'il leur fait voir ce qu'ils n'ont jamais vu auparavant, les introduit dans un nouvel ordre de perception et d'expérience, il trouve sa récompense dans les pairs qu'il a créés ». Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, *op. cit.*, p. 398. Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 297.

⁶⁵⁵ Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, p. 9. Cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 301.

et sans lecteur qui se l'approprie, il n'y a point de monde déployé devant le texte ». ⁶⁵⁶

La théorie englobant de la lecture ne doit pas se contenter de mettre en relief les stratégies de persuasion que produit l'auteur impliqué et qui sont déployées dans le texte. Ce qui est à montrer encore, c'est la réponse des lecteurs à ces stratégies, et ses *effets* sur eux. Ainsi, la perspective rhétorique doit être complétée par une perspective esthétique, au sens de « l'*aisthèsis* grecque ». ⁶⁵⁷ Cette perspective esthétique est assumée par deux théories distinctes de la lecture : la phénoménologie de la lecture de « Roman Ingarden et Wolfgang Iser » et l'esthétique de la réception de « Hans-Robert Jauss ». ⁶⁵⁸ En dépit de la différence, entre ces deux théories, qui tient au fait que la phénoménologie de la lecture s'occupe de l'effet de l'œuvre « sur le lecteur individuel et sa réponse », tandis que l'esthétique de la réception se concentre sur la réception de l'œuvre par le public, « elles ont en commun de voir dans l'effet produit par le

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 303.

⁶⁵⁸ En effet, c'est sous l'influence des théories qui mettent l'accent sur le rôle actif de l'acte de lecture, et celle de Jauss particulièrement, que Ricœur accorde, notamment dans *Temps et récit*, un rôle considérable à cet acte, dans son herméneutique du texte. En exprimant sa reconnaissance, à ce propos, à l'égard de Jauss, Ricœur dit : « Je dois cette reconnaissance de la fonction de passeur à Hans-Robert Jauss et à l'école dite de la « réception », qui est d'ailleurs, soit dit en passant, une branche dérivée, plus ou moins hérétique, de l'herméneutique de Dilthey et de Gadamer ». Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, *op. cit.*, p. 134. De son côté, Jauss considère que l'œuvre ricœurienne « jette les bases d'un dépassement herméneutique du dogmatisme structuraliste ». Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1978, p. 110.

texte, sur son récepteur, individuel ou collectif, une composante intrinsèque de la signification actuelle ou effective du texte ».⁶⁵⁹

II.2.2.3.1.2 La phénoménologie de l'acte de lire

Ricœur souligne, avec la phénoménologie de l'acte de lire, « l'aspect inachevé du texte littéraire ».⁶⁶⁰ Cet aspect montre, à la fois, la limite de la rhétorique de la persuasion, et le caractère actif de l'opération de lecture. Comme nous l'avons expliqué plus haut, la configuration du texte ne s'achève ou ne se complète qu'avec une relation dialectique entre l'acte d'écrire et celui de lire. Pour Ricœur, le bénéfice de la phénoménologie de la lecture, en tant que « théorie de l'effet-réponse », s'explique par l'équilibre, qu'elle cherche à mettre en évidence, « entre les signaux fournis par le texte et l'activité

⁶⁵⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 146. Ricœur met, d'ailleurs, en relief le fait que chacune de ces deux théories présuppose l'autre. « Ces deux esthétiques peuvent paraître s'opposer, dans la mesure où l'on tend vers une psychologie phénoménologique et où la seconde vise à réformer l'histoire littéraire. En fait, elles se présupposent mutuellement, c'est d'une part, à travers le procès individuel de lecture que le texte révèle sa « structure d'appel » ; d'autre part, c'est dans la mesure où le lecteur participe aux attentes sédimentées dans le public qu'il est constitué en lecteur compétent ; l'acte de lecture devient ainsi un chaînon dans l'histoire de la réception d'une œuvre par le public. L'histoire littéraire, rénovée par l'esthétique de la réception, peut ainsi prétendre inclure la phénoménologie de l'acte de lire ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, *op. cit.*, p. 304.

⁶⁶⁰ *Ibid.* « Pour Ingarden, un texte est inachevé une première fois en ce sens qu'il offre différentes « vues schématiques » que le lecteur est appelé à « concrétiser » ; par ce terme, il faut entendre l'activité *imageante* par laquelle le lecteur s'emploie à *se figurer* les personnages et les événements rapportés par le texte [...]. Un texte est inachevé une seconde fois en ce sens que le *monde* qu'il propose se définit comme le corrélat intentionnel d'une séquence de phrases, dont il reste à faire un tout, pour qu'un tel monde soit visé. [...] Ce procès seul fait du texte une *œuvre*. L'œuvre, pourrait-on dire, résulte de l'interaction entre le texte et le lecteur ». *Ibid.*, pp. 305-306.

synthétique de lecture ». ⁶⁶¹ À partir de l'analyse d'Ingarden et d'Iser de l'acte de lecture, Ricœur s'emploie à montrer les caractères actifs et dialectiques de cet acte. Ces caractères mettent en évidence en quoi consiste la réponse du lecteur à la rhétorique de persuasion. Autrement dit, ces traits montrent qu'il y a une sorte d'équilibre entre l'initiative de l'œuvre ou de son auteur impliqué et celle du lecteur. À partir de ces traits dialectiques, Ricœur s'autorise à « parler du travail de lecteur, comme on parle du travail du rêve. La lecture travaille le texte à la faveur de tels traits dialectiques ». ⁶⁶² C'est à partir de ce triple dialectique, qui caractérise l'acte de lecture, que Ricœur parle également de celui-ci comme « expérience *vive* ». ⁶⁶³

La première dialectique découle de l'indétermination volontaire, ou même involontaire, de la configuration de l'œuvre. Cette indétermination stimule le travail de lecteur. Ainsi, dans le roman moderne où le narrateur non digne de confiance déploie une stratégie de frustration des attentes des lecteurs, le lecteur, cherchant la cohérence et la configuration, est chargé lui-même de configurer l'œuvre, de trouver sa cohérence. Configurer le texte et remplir ses lacunes et ses « zones d'indéterminations », qui sont laissées, volontairement ou involontairement, rendent la lecture comme un combat qui n'est pas toujours gagnant. Or, ce qui stimule le travail de lecture, ce n'est pas seulement l'indétermination de la configuration, mais c'est aussi la surabondance du sens. Ricœur met en évidence cette deuxième dialectique en écrivant :

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 309.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 307.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 309.

Tout texte, fût-il systématiquement fragmentaire, se révèle inépuisable à la lecture, comme si, par son caractère inéluctablement sélectif, la lecture révélait dans le texte un côté non écrit. C'est ce côté que par privilège, la lecture s'efforce de *se figurer*. Le texte paraît ainsi tour à tour en défaut et en excès par rapport à la lecture.⁶⁶⁴

La troisième dialectique concerne cette recherche de la cohérence qui caractérise tout acte de lecture. Si cette recherche échoue, le lecteur perd son combat avec le texte qui lui reste étranger ou non familier et incompréhensible. En revanche, si cette recherche réussit, la compréhension de l'œuvre se produit, au sens que ce qui était étrange devient familier. Autrement dit, avec l'appréhension réussie de la cohérence de l'œuvre,

[...] le lecteur, se sentant de plain-pied avec l'œuvre, en vient à y croire, au point de s'y perdre ; alors la concrétisation devient illusion, au sens d'un croire-voir. [...] La « bonne » lecture est donc celle qui tout à la fois admet un certain degré d'illusion, [...] et assume le démenti infligé par le surplus de sens, le polysémantisme de l'œuvre, à toutes les tentatives du lecteur pour adhérer au texte et à ses instructions.⁶⁶⁵

II.2.2.3.1.3 L'esthétique de réception

Si la phénoménologie de la lecture s'occupe de la réception de l'œuvre par un lecteur *individuel*, l'esthétique de réception de Jauss, a pour objet la réception *publique* de l'œuvre littéraire. La thèse principale de l'esthétique de la réception de Jauss s'explique par le fait qu'elle « fait reposer la signification d'une œuvre littéraire sur la relation dialogique (*dialogisch*) instaurée entre celle-ci et son public à chaque époque ».⁶⁶⁶ Pour Jauss, cette relation dialogique suit la logique de la *question* et de la *réponse*. En soulignant le caractère

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 308.

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 312.

implicite aussi bien de la question que de la réponse, Jauss estime que toute œuvre peut être considérée pareillement comme une réponse à une question qui lui précède. L'œuvre n'est pas seulement une réponse à une question antérieure, mais elle est, en outre et surtout, une source de questions nouvelles. Ainsi, la signification effective de l'œuvre n'équivaut pas seulement à sa réception actuelle de l'œuvre, mais aussi et surtout, à l'histoire de sa réception ou de ses effets. Prendre en compte « l'histoire des effets »,

[...] exige que soit restitué l'horizon d'attente de l'œuvre littéraire considérée, à savoir le système de référence façonné par les traditions antérieures, concernant aussi bien le genre, la thématique, le degré d'opposition existant chez les premiers destinataires entre le langage poétique et le langage pratique quotidien.⁶⁶⁷

C'est cette logique de la question et de la réponse qui permet de reconstituer l'horizon d'attente de l'œuvre littéraire. Comprendre une œuvre exige la compréhension des questions auxquelles elle propose une réponse. La compréhension de l'œuvre littéraire consiste ainsi dans une fusion entre l'horizon de l'œuvre et celle du public qui l'interprète et réinterprète. Ainsi, la réception de l'œuvre fonctionne comme une médiation entre l'horizon d'attente du passé, « l'horizon d'attente littéraire », et l'horizon d'attente du présent, « l'horizon d'attente social ». Or, pour Jauss, cette fusion de deux horizons ne peut pas « stabiliser de façon durable la signification d'une œuvre, jusqu'à lui conférer une autorité trans-historique ».⁶⁶⁸ La signification d'une œuvre dépend toujours du jeu historique des questions et des réponses, de l'articulation entre l'horizon d'attente de l'œuvre et celle du public

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 314.

qui la reçoit. S'il est toujours possible de reconstruire les questions auxquelles l'œuvre répond, cela ne signifie pas que ces questions ou cette réponse ont nécessairement une signification pour le public dans le présent ou dans le futur. La fusion des horizons se produit seulement lorsque les lecteurs d'aujourd'hui trouvent que l'œuvre du passé comporte une réponse à certaines questions actuelles des lecteurs. Ainsi, à l'encontre de la thèse gadamérienne à propos du « classique », Jauss considère que les œuvres littéraires ne peuvent pas avoir des significations intemporelles ou autonomes ; leurs significations dépendent en permanence de l'horizon d'attente du présent et de sa relation dialectique avec l'horizon d'attente du passé.⁶⁶⁹

Jauss distingue entre l'horizon d'attente propre à la littérature et celui lié à la vie quotidienne. La distinction entre ces deux sortes d'attente est liée à une distinction plus fondamentale entre « le langage

⁶⁶⁹ « « Est classique, selon Hegel, “ ce qui est à soi-même sa propre signification (*Bedeutende*) et, par là même, sa propre interprétation (*Deutende*) ” ... Ce qui s'appelle “ classique ” n'a pas besoin de vaincre d'abord la distance historique : cette victoire, il l'accomplit lui-même en une médiation constante » *Vérité et méthode* [274] (129) ». Cité par Ricœur, *ibid.* En montrant son objection à une telle thèse, Jauss écrit : « [...] un texte passé n'a pas le pouvoir de nous poser par lui-même à travers le temps, ou de poser à d'autres qui viendront plus tard encore, d'autre question que celle que l'interprète doit reconstituer et reformuler en partant de la réponse que le texte transmet ou semble transmettre. La tradition littéraire est une dialectique de la question et de la réponse, dont le mouvement se poursuit toujours à partir des positions du présent, encore que l'on refuse souvent de la reconnaître. Un texte du passé ne survit pas dans la tradition en vertu de questions anciennes que celle-ci aurait conservées et qu'elle poserait dans les mêmes termes au public de tous les temps et donc aussi le nôtre. C'est toujours en effet d'abord un intérêt issu de la situation présente, qu'il aille dans le sens de la critique ou de la conservation, qui décide qu'une question ancienne ou prétendument intemporelle nous concerne encore ou de nouveau, tandis que d'innombrables d'autres questions nous laissent indifférents ». Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 107.

poétique et le langage pratique quotidien, [entre] monde effectif et réalité sociale ». ⁶⁷⁰ C'est à partir de cet écart, entre la vie littéraire et la pratique quotidienne, qu'une œuvre nouvelle peut créer un écart esthétique. Or, malgré cet écart, ou plutôt grâce à lui, l'œuvre littéraire peut exercer une « fonction de création sociale ». C'est dans la réception de l'œuvre par les lecteurs, que pourrait se réaliser l'articulation entre ces deux sortes d'attentes. Cette articulation pourrait se produire lorsque, dans la lecture, une œuvre fournit aux lecteurs une solution, une réponse à laquelle ils doivent trouver par eux-mêmes la ou les questions appropriées. Ainsi, l'efficiencia sociale créatrice de la littérature ou ce que Jauss appelle « la fonction de création de l'œuvre de l'art », « s'exerce très exactement en ce point d'articulation entre les attentes tournées vers l'art et la littérature et les attentes constitutives de l'expérience quotidienne ». ⁶⁷¹

Dans son herméneutique, visant à rénover l'histoire de la littérature, Jauss distingue trois moments ou trois types dans l'acte de lecture (immédiate, réfléchissante, de reconstitution historique). Ces moments correspondent, en gros, aux trois subtilités de l'herméneutique piétiste « la subtilité de la compréhension, la subtilité de l'explication ou de l'interprétation et la subtilité de l'application ». ⁶⁷² La première lecture est liée à l'expérience historique

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁷¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, op. cit., p. 317.

⁶⁷² Notons que Ricœur préfère de traduire l'expression « *subtilitas interpretandi* » par « subtilité de l'explication » et non pas par « subtilité de l'interprétation » comme le font d'autres penseurs. Cf. *Ibid.*, p. 318. En effet, pour Ricœur, la logique de la question et de la réponse qui caractérise la seconde lecture, dans l'herméneutique littéraire de Jauss, peut être considérée comme étape explicative qui fonctionne comme médiation entre la première lecture « la compréhension

des lecteurs, à leur horizon d'attente. Elle est une lecture esthétique. Le plaisir qui accompagne la lecture, a, selon Jauss, « le pouvoir d'ouvrir un espace de sens où se déploiera ultérieurement la logique de la question de la réponse. »⁶⁷³ Remarquons, d'un côté, que la logique de la question et de la réponse ne relève que de la seconde lecture, dite réfléchissante ou interprétative, et de l'autre côté, que Jauss accorde au plaisir de la lecture une dimension cognitive. « *Il donne à comprendre. C'est une réception *percevante*, attentive aux prescriptions de la partition musicale qu'est le texte, et une réception *ouvrante*, en vertu du caractère d'horizon reconnu par Husserl à toute perception* ». ⁶⁷⁴ Or, le plaisir ne se contente pas de caractériser ou d'accompagner le premier moment de lecture, qu'est la compréhension immédiate de l'œuvre, mais il accompagne également les deux autres subtilités herméneutiques. Bref, il est immanent aux trois moments de la lecture dans l'herméneutique littéraire de Jauss.

La seconde lecture, qui est ainsi relecture, est une lecture distancée, une lecture réglée par la structure d'horizon de la première lecture, de la compréhension immédiate. Cette seconde lecture, se donne pour tâche de thématiser les suggestions de sens auxquelles aboutit la première lecture. Cette thématisation se réalise par la logique de la question et de la réponse. En mettant en lumière les avantages et

immédiate et la troisième lecture « la reconstruction historique ». « L'herméneutique littéraire, écrit Ricœur, est ainsi à la fois orientée vers l'application et par la compréhension. Et *c'est la logique de la question et de la réponse qui assure la transition de l'explication* ». Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté*, op. cit., p. 318. C'est nous qui soulignons.

⁶⁷³ *Ibid.*, pp. 319-320.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 320.

les faiblesses, aussi bien de la lecture « la première lecture » que de la relecture « la seconde lecture », Ricœur écrit :

La lecture comporte à la fois richesse et opacité ; la relecture clarifie, mais choisit ; elle prend appui sur les questions laissées ouvertes après le premier parcours du texte, mais n'offre qu'une interprétation parmi d'autres. Une dialectique de l'*attente* et de la *question* règle ainsi le rapport de la lecture à la relecture. L'attente est ouverte, mais plus indéterminée ; et la question est déterminée, mais plus fermée. La critique littéraire doit prendre son parti de ce préalable herméneutique de la partialité.⁶⁷⁵

La troisième lecture a pour objet de mettre en évidence la partialité de la réception actuelle de l'œuvre. Ainsi, elle s'emploie à reconstruire l'« horizon historique qui a conditionné la genèse et l'effet de l'œuvre, et limite en retour l'interprétation du lecteur actuel ».⁶⁷⁶ Or, la préoccupation, que montre cette lecture de « l'altérité de l'œuvre », rend difficile son équivalence à l'*application*. Ricœur se demande alors si le plaisir ou la dimension esthétique qui accompagne les trois types de lectures, dans l'herméneutique de Jauss, nous amène à considérer que l'application ne constitue pas un stade véritablement distingué dans cette herméneutique. Or, Ricœur considère que l'application et les effets, notamment moraux, de l'œuvre littéraire, peuvent être mieux discernés, dans l'herméneutique littéraire de Jauss, à la faveur d'une autre triade à savoir : *poësis*, *aisthësis*, *catharsis*. L'application correspond au troisième moment de cette triade : la catharsis. L'œuvre littéraire a des effets moraux, affectifs et cognitifs, qui se produisent dans le moment de la catharsis distingué de celui de l'*aisthësis*. L'œuvre permet et suscite chez ses lectures des nouvelles évaluations de la réalité et en conséquence, des

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ *Ibid.*

nouvelles normes peuvent être transmises par l'œuvre littéraire. Ces effets moraux se produisent, notamment, lorsque le lecteur s'identifie avec les personnages véhiculés par le texte.⁶⁷⁷

II.2.2.3.2 La structure dialectique de l'opération de refiguration

Le passage de Ricœur par quelque théorie contemporaine de lecture lui permet de souligner certaines tensions caractérisant la *mimèsis* III ou l'opération de la reconfiguration : la tension dialectique entre la liberté et la contrainte dans l'acte de l'invention de l'œuvre littéraire ; la tension entre l'horizon de l'œuvre ou de l'auteur impliqué et sa stratégie de persuasion d'une part, et l'horizon des lecteurs,

⁶⁷⁷ Ricœur met en évidence en quoi consiste le moment de la catharsis dans l'herméneutique littéraire de Jauss et les dimensions morale, affective et même cognitive de ce moment, en écrivant [La *catharsis*] désigne d'abord, l'effet plus moral qu'esthétique de l'œuvre : des évaluations nouvelles, des normes inédites sont proposées par l'œuvre, qui affrontent ou ébranlent les « mœurs » courantes. [...] Mais la *catharsis* n'a cet effet moral que parce que d'abord elle exhibe la puissance de clarification, d'examen, d'instruction exercée par l'œuvre à la faveur de la distanciation par rapport à nos propres affects. De ce sens, on passe aisément à celui qui est le plus fortement accentué par Jauss, à savoir la puissance de communicabilité de l'œuvre. Un éclaircissement, en effet, est foncièrement communicatif ; c'est par lui que l'œuvre « enseigne ». [...] la *catharsis* constitue ainsi un moment distinct de l'*aisthèsis*, conçue comme pur réceptivité : à savoir le moment de communicabilité de la compréhension percevante. L'aisthèsis libère le lecteur du quotidien, la *catharsis* le rend libre pour de nouvelles évaluations de la réalité qui prendront forme dans la relecture. Un effet plus subtil encore relève de la *catharsis* : à la faveur de la clarification qu'elle exerce, la *catharsis* amorce un processus de transposition, non seulement affectif mais cognitif qui peut être rapproché de l'*allégorèse*, dont l'histoire remonte à l'exégèse chrétienne et païenne. Il y a allégorisation dès lors que l'on entreprend de « traduire le sens d'un texte de son premier contexte dans un autre contexte, ce qui revient à dire : de lui donner une signification nouvelle qui dépasse l'horizon du sens délimité par l'intentionnalité du texte dans son contexte original. [...] Telle est la problématique distincte que l'application suscite, sans jamais toutefois s'affranchir de l'horizon de la compréhension percevante et de l'attitude de jouissance. *Ibid.*, pp. 323-324.

d'autre part ; la tension entre la *communicabilité* de l'œuvre ou son sens et son *pouvoir de refiguration* ; enfin, la tension entre le caractère fictif de l'œuvre littéraire et son influence sur les lecteurs et la réalité sociale.

La première tension dialectique est liée à la comparaison entre l'invention du récit de fiction et celle du récit historique. La reconstruction du passé dans l'historiographie est accompagnée, selon Ricœur, par un sentiment de « dette » à l'égard de ce passé.⁶⁷⁸ Le travail de l'historien est soumis à des contraintes ; il doit offrir des preuves documentaires, tandis que le récit de fiction est libéré de ce genre de contrainte. Or, malgré cette liberté relative dont dispose l'artiste, par comparaison à l'historien, le récit de fiction se soumet à autre sorte de contrainte à savoir « la vision du monde » qui anime l'artiste pour la communiquer aux autres, aux lecteurs. C'est par cette vision du monde que l'auteur impliqué s'emploie à convaincre ses lecteurs, par le moyen des stratégies ou des stratagèmes de la persuasion. « Libre de la contrainte extérieure de la preuve documentaire, la fiction est intérieurement liée par cela même qu'elle projette hors d'elle-même. Libre de..., l'artiste doit encore se rendre libre pour... ».⁶⁷⁹ Contrainte extérieure dans le travail de l'historien ;

⁶⁷⁸ Ricœur explique cette idée de « dette », en écrivant : « Qu'il [l'historien] place son entreprise sous le signe de l'amitié ou sous celui de la curiosité, il est mû par le vœu de rendre justice au passé. Son rapport au passé est d'abord celui d'une dette impayée, en quoi il nous représente tous, nous, les lecteurs de son œuvre. Cette idée, au premier abord étrange, de dette me paraît se profiler à l'arrière-plan d'une expression commune au peintre et à l'historien : l'un et l'autre cherchent à « rendre » un paysage, un cours d'événements. Sous ce terme « rendre », je reconnais le dessein de « rendre son dû » à ce qui est et ce qui fut ». *Ibid.*, p. 273.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 324.

contrainte intérieure immanente à la création artistique : chaque domaine à ses propres contraintes. « Ainsi la dure loi de la création, qui est de *rendre* de la façon la plus parfaite la vision du monde qui anime l'artiste, répond-elle trait pour trait à la dette de l'historien et du lecteur d'histoire à l'égard des morts ». ⁶⁸⁰ Or, cette tension dialectique entre liberté et contrainte ne concerne pas seulement le processus créateur du récit de fiction, mais elle est inhérente également à la réception de l'œuvre par les lecteurs, au moment de la *catharsis*. Dans ce moment, culmine ce que Ricoeur, pour désigner la dialectique entre la liberté et la contrainte dans le processus herméneutique, appelle une « liberté contrainte » ou « une liberté déliée par la contrainte ». Ainsi, Ricoeur écrit :

Dans le moment de clarification et de purification, le lecteur est rendu libre malgré lui. C'est ce paradoxe qui fait de la confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur un *combat* auquel la fusion des horizons d'attente du texte avec ceux du lecteur n'apporte qu'une paix précaire. ⁶⁸¹

La seconde tension dialectique caractérisant l'opération de la refiguration concerne exactement cette confrontation entre le monde du lecteur et celui de l'œuvre. Cette confrontation pourrait prendre la forme d'un *combat* entre l'horizon d'attente du lecteur et celui de l'œuvre ou de l'auteur impliqué. C'est la distanciation entre l'horizon du lecteur et celui de l'œuvre qui pourrait rendre la confrontation entre eux semblable à un *combat*. Il est vrai que ce *combat* peut être surmonté par une *fusion* de ces deux horizons, mais elle pourrait aboutir également à une *confusion* des horizons ou à une *aliénation*.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, pp. 324-325.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 325.

Ainsi la fusion des horizons, « qui peut être tenue pour l'idéal-type de la lecture », ⁶⁸² n'est pas toujours atteignable, et même quand elle se réalise, à travers un combat, elle ne se manifeste pas comme une « accolade tranquille », mais comme une « paix précaire ». La théorie ricœurienne de la lecture tend ainsi à mettre en équilibre la passivité de la réception de l'œuvre et l'activité de l'action de lecture, ⁶⁸³ la distanciation ou l'étrangeté de l'œuvre et son ouverture à être appropriée ou appliquée par les lecteurs. La lecture est une réception active : voilà l'équilibre entre la passivité de la réception et l'activité de lecture. Le lecteur ne reçoit pas seulement le sens, il participe effectivement à le construire.

La troisième tension dialectique concerne « le rapport entre *communicabilité* et *référentialité* (s'il est encore permis d'utiliser ce vocable, avec les réserves appropriées) dans l'opération de refiguration ». ⁶⁸⁴ On comprend pourquoi Ricœur montre sa réticence à l'égard de terme « référence ». Car ce terme peut suggérer que l'œuvre a elle-même la capacité de référer à une réalité extra linguistique. Or, afin de souligner le rôle incontournable que joue, à ce propos, l'acte de lecture, Ricœur préfère parler de l'opération de refiguration. La question de sens ou de configuration communiquée par l'œuvre ne

⁶⁸² *Ibid.*, p. 326.

⁶⁸³ Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur réaffirme le caractère conflictuel de l'acte de lecture. « [...] la lecture, loin d'être une imitation paresseuse, est au meilleur d'elle-même, une lutte entre deux stratégies, la stratégie de séduction menée par l'auteur sous la guise d'un narrateur plus ou moins faible, et avec la complicité de la « *willing suspension of disbelief* » (Coleridge) qui marque l'entrée en lecture, et la stratégie de suspicion menée par le lecteur vigilant, lequel n'ignore pas que c'est lui qui porte le texte à la signification à la faveur de ses lacunes calculées ou non ». Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre. op. cit.*, p. 188.

⁶⁸⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté, op. cit.*, p. 326.

peut pas être séparée de celle de son pouvoir de refiguration dans la mesure où ce qui est configuré est destiné à être refiguré. Le récit, comme tout discours poétique, comme tout discours tout court, dit quelque chose « le sens » à propos de quelque chose « la référence ». Le pouvoir de refiguration que possède l'œuvre littéraire consiste dans le monde qu'elle projette hors d'elle-même. Or, d'un côté, ce monde doit être configuré avant d'être reconfiguré, et de l'autre côté, il est configuré afin d'être reconfiguré. C'est pourquoi Ricœur souligne :

Une esthétique de la réception ne peut pas engager le problème de la *communication* sans engager celui de la référence. Ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est par-delà le sens d'une œuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon.⁶⁸⁵

La dernière tension dialectique que Ricœur souligne dans l'opération de la refiguration concerne les deux rôles divergents de la lecture qui « apparaît tour à tour comme une *interruption* dans le cours de l'action et comme une *relance* vers l'action ». ⁶⁸⁶ Ces deux rôles de la lecture sont liés étroitement à sa médiation entre le monde imaginaire du texte et le monde effectif du lecteur. Ricœur distingue à ce propos entre le « dans » et l'« au-delà » de la lecture. Si le sens de l'œuvre ou sa configuration se termine ou s'achève *dans* l'acte de lecture, c'est *au-delà* de la lecture et dans les actions effectives que la refiguration se produit.⁶⁸⁷ La tension dialectique est donc entre ce qui

⁶⁸⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 146.

⁶⁸⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, op. cit., p. 327.

⁶⁸⁷ En distinguant entre le « dans » et l'« au-delà » de l'écriture, Ricœur écrit : « C'est seulement *dans* la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est *au-delà* de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte transmute en refiguration ». *Ibid.*, pp. 286-287. Passage déjà partiellement cité.

se *pass*e dans et *au-delà* de la lecture. Dans la lecture, le lecteur adhère, au moins partiellement, au monde imaginaire et irréel de l'œuvre. En revanche, le monde effectif du lecteur subit une influence, à un degré ou à un autre, par sa confrontation avec le monde de l'œuvre. Ainsi, deux moments de l'application peuvent être distingués. Dans le premier moment, le lecteur participe à l'effet de sens, à l'achèvement du sens de l'œuvre, tout en recevant son monde ou son horizon. Dans un deuxième moment de l'application, il s'agit d'un reversement de l'œuvre dans la pratique effective.

En tant que le lecteur soumet ses attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irréalité du monde fictif vers lequel il émigre ; la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause. En revanche, en tant que le lecteur incorpore – consciemment ou inconsciemment, peu importe – les enseignements de ses lectures à sa vision du monde, afin d'en augmenter la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un *lieu* où il s'arrête, elle est un *milieu* qu'il traverse. [...]. L'idéal-type de la lecture, figurée par la fusion sans confusion des horizons d'attentes du texte et de ceux du lecteur, unit ces deux moments de la refiguration dans l'unité fragile de la stase et de l'envoi. Cette unité fragile peut s'exprimer dans le paradoxe suivant : plus le lecteur s'irréalise dans la lecture, plus profonde et plus lointaine sera l'influence de l'œuvre à la réalité sociale.⁶⁸⁸

⁶⁸⁸ *Ibid.*, pp. 327-328.

**Partie III: Les expansions successives de
l'herméneutique ricœurienne du texte. Comprendre et
expliquer dans les sciences humaines et sociales et
dans l'herméneutique du discours oral**

**Chapitre III.1: La problématique de la méthode dans
les sciences humaines et sociales : l'extension de
l'herméneutique ricœurienne de la théorie du texte à
la théorie de l'action et celle de l'histoire**

III.1.1 La convergence et la corrélation entre la théorie du texte, la théorie de l'action et celle de l'histoire

La tentative ricœurienne d'établir une dialectique entre compréhension et explication prend son point de départ de la théorie du texte avant de s'étendre à la théorie de l'action et celle de l'histoire. En poursuivant le rôle du médiateur,⁶⁸⁹ Ricœur tente de trouver une solution dialectique au débat méthodologique qui s'est déroulé, dans la théorie du texte et la théorie de l'action et celle de l'histoire, entre les partisans de la compréhension, d'un côté, et les partisans de l'explication de l'autre, dans cette triade « texte, action et histoire ». En soulignant la corrélation et la convergence entre ces trois théories sur le plan méthodologique, Ricœur met en évidence le fait que ce débat, entre comprendre et expliquer, a conduit aux mêmes apories méthodologiques, et a abouti aux mêmes recherches d'une solution dialectique. Il écrit à ce propos :

Il se trouve en effet, dans chacun de ces champs théoriques, et par des voies indépendantes, des apories comparables ont conduit à remettre en question le dualisme méthodologique de l'explication et de la compréhension et à substituer à l'alternative brutale une dialectique fine.⁶⁹⁰

Nous avons mis en évidence la solution qu'apporte Ricœur à l'antagonisme entre expliquer et comprendre dans la théorie du texte. Ce chapitre est consacré à la tentative ricœurienne de trouver la même solution dialectique de l'antagonisme entre expliquer et comprendre

⁶⁸⁹ Cf. « J'essaye d'être un médiateur », entretien avec Paul Ricœur, *La Croix* du mercredi 17 novembre 1971.

⁶⁹⁰ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 162.

dans la théorie de l'action et celle de l'histoire, et du même coup, dans les sciences humaines et sociales, en général. Dans tous ces domaines, deux tendances dichotomiques peuvent être distinguées : d'une part, l'attitude de ceux qui proclament l'application exclusive de l'explication dans la théorie de l'action et celle de l'histoire, sans aucun recours à une autre « méthode », ou à une autre approche à savoir la *compréhension* ; et d'autre part, l'attitude de ceux qui insistent sur la légitimité voire la nécessité du recours à une autre méthode « la compréhension » que celle de l'*explication* dans ces domaines. Cela prouve l'extraordinaire convergence, sur le plan méthodique, entre la théorie du texte, la théorie de l'action et celle de l'histoire. Dans la convergence entre cette triade, nous constaterons que « la notion du texte, dit Ricœur, joue un rôle pilote ».⁶⁹¹ Nous allons résumer ce débat induit dans ces trois domaines, y compris dans la théorie du texte, afin de montrer leur convergence, sur le plan méthodique entre eux.

Comme nous l'avons vu, dans la théorie du texte, se trouvent, d'un côté, l'analyse structurale du texte, et de l'autre les herméneutiques romantiques. Pour les analystes partisans d'une explication sans compréhension, ce que la science doit étudier dans un texte, c'est précisément sa forme afin de découvrir l'entrecroisement de ses codes mis en œuvre par le texte. Ainsi, selon l'anthropologue structuraliste Lévi-Strauss, le travail essentiel de l'analyse structurale « consiste à démontrer le mécanisme d'une pensée objectivée

⁶⁹¹ Paul Ricœur, « [Auto compréhension et histoire](#) ».

». ⁶⁹² D'après cette tendance, cette étude scientifique ne doit s'occuper d'aucune question ou dimension psychologique concernant l'intention de l'auteur ou la signification subjective que pourrait posséder un lecteur par sa réception d'un texte. Lévi-Strauss affirme à ce propos : « L'entreprise qui consiste à essayer de transporter – si je puis dire – une intériorité particulière dans une intériorité générale me semble d'avance compromise ». ⁶⁹³ En revanche, pour l'herméneutique romantique, partisane d'une compréhension sans aucune explication "scientifique", on ne peut pas séparer le sens d'un texte de l'intention mentale de son auteur. Ce que nous devons faire par la lecture ou par l'interprétation d'un texte, c'est de saisir ou de comprendre l'intention de son auteur. Ainsi, ces partisans considèrent comme vaine la tentative d'appliquer l'explication à l'étude du texte, car elle ne peut pas atteindre la compréhension d'un texte. Cette compréhension consiste, selon eux, à établir une communication entre l'âme du lecteur et celle de l'auteur. Ricœur résume cette exclusion réciproque entre les partisans de l'explication et ceux de la compréhension, en écrivant :

Ainsi, d'une part, au nom de l'objectivité du texte, tout rapport subjectif et intersubjectif serait éliminé par l'explication ; d'autre part, au nom de la subjectivité de l'appropriation du message, toute analyse objectivante serait déclarée étrangère à la compréhension. ⁶⁹⁴

Un autre débat indépendant et comparable s'est produit dans la théorie de l'action. Sous l'influence de Wittgenstein et sa théorie des « jeux de langage », s'est produite dans la philosophie analytique

⁶⁹² Claude Lévi-Strauss, « Réponse à quelques questions », *Esprit*, *op. cit.*, p. 640.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 637.

⁶⁹⁴ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, p. 165.

anglo-saxonne la même dichotomie méthodologique que celle qui s'était produite dans la théorie du texte, entre la compréhension et l'explication. Les néowittgensteiniens distinguent, en s'appuyant sur la théorie des « jeux de langage », différents jeux de langage, régis chacun par des règles distinctes. Ainsi, selon eux, le jeu de langage concernant l'événement de la nature, n'est pas le même que celui qui concerne les actions humaines. Ricœur met en lumière cette distinction entre les deux jeux de langage, en écrivant :

[...] pour parler d'événement, on entre dans un jeu de langage comportant des notions telles que cause, loi, fait, explication, etc. [...] si on a commencé à parler en terme d'action, on continuera à parler en terme de projets, d'intentions, de motifs, de raisons d'agir, d'agents, etc..⁶⁹⁵

Or, d'après les néowittgensteiniens le jeu de langage quant à l'ordre de la causalité, et celui qui concerne l'ordre de la motivation, sont deux jeux distincts. Ces deux jeux ne sont pas réductibles à un ordre ou à un jeu unique. Ils considèrent que l'action humaine elle-même se divise en deux jeux de langage : « faire pour » et « faire à cause de ». L'opposition présumée réside donc entre la cause, d'un côté, et la raison ou le motif, de l'autre. Selon ce point de vue il faut distinguer entre « le jeu de la causalité – quelque chose arrive selon des causes – et le jeu de la motivation : quelqu'un fait arriver quelque chose pour des raisons ».⁶⁹⁶ Bref, c'est la compréhension, et non pas l'explication, qui doit s'occuper des motifs de l'action, tandis que c'est l'explication, et non pas la compréhension, qui peut traiter et saisir les causes d'une action.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁹⁶ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 432.

Un troisième débat semblable se trouve dans la théorie de l'histoire. D'un côté, se trouvent les historiens positivistes, dont Carl Hempel est un excellent exemple. Cette tendance dénie, au nom de « l'unité de la science », la différence, au moins sur le plan méthodologique, entre les sciences humaines et les sciences naturelles, en considérant que l'explication d'un événement historique, dans l'histoire en tant que science, doit suivre le même schéma que l'explication d'un événement physique dans les sciences de la nature. Selon Hempel, ces explications doivent être fondées par des lois générales sous lesquelles on pourrait subsumer les événements humains expliqués. De l'autre côté, se trouvent les historiens antipositivistes, comme Raymond Aron par exemple, qui soulignent le rôle considérable que joue la compréhension, même au sens de l'intropathie, dans les sciences humaines. Selon cette tendance, la méthode historique est considérée comme une extension de la compréhension de l'autrui dans la vie quotidienne. Ainsi, en soulignant la différence essentielle, sur le plan méthodologique et épistémologique et même ontologique, entre les sciences de la nature et les sciences humaines, cette tendance considère que la compréhension ou la méthode de l'historien « n'est pas possible sans une auto-implication de l'historien lui-même, de sa subjectivité ».⁶⁹⁷

On pourrait constater par le résumé précédant, l'extraordinaire convergence entre la théorie du texte, la théorie de l'action et celle de l'histoire. Car nous pourrions y remarquer les mêmes apories

⁶⁹⁷ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 177.

méthodologiques et les mêmes nécessités d'une solution dialectique. Selon Ricœur, cette convergence n'est pas fortuite ou étonnante, et il justifie la convergence entre la théorie du texte et la théorie de l'action, en écrivant :

Des raisons profondes justifient les transferts de la théorie du texte à la théorie de l'action et *vice versa*. [...] Je dirai en bref que d'un côté la notion de texte est un bon *paradigme* pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon *réfèrent* pour toute une catégorie de textes.⁶⁹⁸

Nous allons voir dans ce chapitre comment et pourquoi le texte peut, selon Ricœur, être « un bon paradigme de l'action humaine ». Cela s'explique, en partie, par l'analogie que Ricœur établit entre le texte et l'action sensée. Cette analogie, avec ses conséquences méthodiques théoriques « la dialectique entre comprendre et expliquer », est un des objets de ce chapitre. En ce qui concerne la deuxième justification de cette convergence à savoir que « l'action est un bon réfèrent pour toute une catégorie de textes », Ricœur mentionne, comme nous l'avons montré dans le deuxième chapitre de la partie précédente, que tous les textes ou au moins le *récit*, imitent, décrivent et construisent ou plutôt reconstruisent l'action humaine par l'imagination. Ainsi, cette deuxième justification concerne, à la fois, la convergence entre la théorie du texte et celle de l'action, et celle entre la théorie de l'histoire, d'un côté, et la théorie du texte et celle de l'action, d'un autre côté. Car, d'une part, l'histoire est une sorte de récit; elle est donc un texte, d'autre part, l'intrigue, ou plutôt la mise-en-intrigue est, comme le dit Ricœur en suivant Aristote, « une imitation créatrice de l'action humaine ». En outre, cette histoire, qui

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 175.

se rapporte aux actions des hommes dans le passé, « est, souligne Ricœur, écriture de part en part : des archives aux textes d'historiens, écrits, publiés, donnés à lire ». ⁶⁹⁹

Ce chapitre sera donc consacré, d'une part, à l'analogie que Ricœur établit entre le paradigme du texte et l'action sensée considérée comme l'objet des sciences humaines et sociales, et à ses conséquences méthodiques à savoir la dialectique entre compréhension et explication, et d'autre part, au rôle important que joue, selon Ricœur, l'interprétation dans les trois phases de l'opération historiographique : la phase documentaire, la phase de l'explication et de la compréhension, la phase de la représentation. Nous y prêterons une attention particulière à la deuxième phase de l'opération historiographique dans laquelle la dialectique entre compréhension et explication se construit.

III.1.2 La dialectique entre motif et cause dans la théorie de l'action

Le débat entre la compréhension et l'explication n'est pas seulement de souche germanique. C'est-à-dire que de la même manière que ce débat s'était produit, sous l'influence de Dilthey, dans l'herméneutique, la théorie du texte et les sciences humaines ; il a été rouvert ultérieurement, mais indépendamment, dans le domaine de la philosophie de langue anglaise par Wittgenstein et par les néowittgensteiniens. Ce dernier débat se manifeste notamment dans la théorie de l'action. L'un des buts essentiels de l'herméneutique de

⁶⁹⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (2000), Paris : Odile Jacob, coll. « Point/Essais », 2003, p. 302.

Ricœur est de dépasser ce débat et la dichotomie nocive qu'il a produite, afin d'établir une dialectique fine entre ses termes, aussi bien dans la théorie du texte que dans celle de l'action et celle de l'histoire. La contribution ricœurienne à établir cette dialectique dans le domaine de la théorie de l'action, se manifeste surtout dans ses études des concepts fondamentaux de ce domaine, à savoir cause, motif, raison, jeux de langage, etc. En distinguant totalement entre l'événement et le mouvement et leurs causes d'un côté, et l'action humaine et ses motifs, d'un autre côté, les néowittgensteiniens considèrent que le jeu de la causalité est autre chose que le jeu de la motivation. Selon eux, ces deux ordres ont deux jeux de langage incommunicables. Ainsi, en adoptant le sens qu'a donné Hume au mot "cause", les élèves de Wittgenstein comme Anscombe, Peter Winch et d'autres, considèrent qu'

il n'y a donc pas de lien d'implication entre une cause et un effet, mais seulement un rapport externe de consécution. L'idée de causalité ne peut pas donc être appliquée au domaine de l'action parce que, dans celui-ci, il existe une loi d'implication entre une raison, un motif, une raison d'agir et une action.⁷⁰⁰

Or, en mettant l'accent sur la différence totale entre la cause et le motif ou la raison, ils affirment que la question « pourquoi ? » pourrait susciter comme réponse deux sens complètement différents du mot "parce que" : l'un motivationnel et l'autre causal, et que chaque *parce que* exclut l'autre. Le premier sens de *parce que* concerne l'action et ses motifs ou ses raisons. Ainsi, si on se demande *pourquoi* les

⁷⁰⁰ Paul Ricœur, la « préface » de *L'esprit de société : vers une anthropologie sociale du sens*, sous la direction d'Anne Decrosse, Liège : Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1993, p. 10.

étudiants ont-ils bloqué les universités françaises pendant un mois, la réponse sera d'ordre motivationnel. C'est-à-dire que la réponse pourrait être, par exemple, *parce qu'ils* veulent l'abrogation de la loi concernant la réforme des universités. On constate qu'il y a une connexion ou une implication intime entre le motif ou la raison qui fait partie de l'action, et cette action. En revanche, dans la relation causale la cause d'un événement n'est pas impliquée dans cet événement. Autrement dit, on peut décrire parfaitement un événement naturel sans qu'on indique ou décrive ses effets. C'est-à-dire que si un arbre est tombé à cause d'une tempête, on peut décrire tout à fait la tempête sans décrire la chute de cet arbre. En mettant en lumière le point de vue des néowittgensteiniens qui suivent Hume quant au sens du mot « cause », Ricœur écrit :

la relation causale est une relation contingente en ce sens que la cause et l'effet peuvent être identifiés séparément et que la cause peut être comprise sans que l'on mentionne sa capacité de produire tel ou tel effet.⁷⁰¹

En bref, les néowittgensteiniens soulignent qu'il y a deux “jeux de langage” et qu'il ne faut pas les mélanger. En refusant cette distinction ou opposition radicale entre le discours de l'action et celui de l'événement en général, et l'opposition entre motif et cause en particulier, Ricœur met l'accent sur le fait qu'il y a des motifs qui sont également des causes. C'est pourquoi on se demande quelquefois “Qu'est-ce qui l'a incité à faire ceci ? Qu'est-ce qui l'a amené à faire cela ?”. Ricœur fait mention des motifs inconscients de type freudien,

⁷⁰¹ Paul Ricœur, « Le discours de l'action », dans *La sémantique de l'action (phénoménologie et herméneutique)*, recueil préparé sous la direction de Doriane Tiffeneau, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, p. 40.

comme des exemples des motifs qui sont aussi des causes. Il montre l'importance de la psychanalyse à ce propos, en écrivant :

Ce qu'il y a d'intéressant dans la psychanalyse, c'est qu'elle est la réfutation constante de cette alternative de la cause et du motif, puisque le propre même de pulsion est de fonctionner à la fois sur un monde motivationnel et sur un monde causal.⁷⁰²

En revanche, Ricœur souligne que la causalité humienne n'est pas la seule sorte de causalité. En citant la causalité téléologique proposée par Charles Taylor, Ricœur indique qu'il y a une autre sorte de causalité, et que l'opposition cause/motif n'est donc pas satisfaisante. L'explication téléologique c'est une « explication par les motifs » qui rend compte des intentions, des buts, des désirs, des sentiments, des sensations et des émotions. L'ordre dans l'explication téléologique est lui-même un facteur de sa propre production. L'explication téléologique ou l'explication par les motifs est donc un type particulier de l'explication causale. En clarifiant la causalité téléologique, Ricœur écrit :

[...] l'explication téléologique est le sens implicite de l'explication par des dispositions. A condition qu'on n'identifie pas la fin avec une entité antérieure cachée, sous peine de revenir aux descriptions exhaustives privées ; la fin signifie ici la forme même du système dans lequel le fait par un événement d'être requis pour une fin donnée est une condition suffisante de l'apparition de cette fin. Si l'explication téléologique est donc une sorte de causalité, alors l'opposition motif/cause n'est pas satisfaisante.⁷⁰³

À la place de la dichotomie ou l'opposition radicale entre cause et motif, Ricœur propose une dialectique et une corrélation entre le discours de motivation et celui de causalité. Cette corrélation

⁷⁰² Paul Ricœur, la préface de *L'esprit de société : vers une anthropologie sociale du sens*, op. cit., p. 11.

⁷⁰³ Paul Ricœur, « Le discours de l'action », dans *La sémantique de l'action*, op. cit., pp. 16-17.

permettrait d'articuler ensemble les « deux jeux de langage » : le jeu de la causalité et celui de la motivation. Ainsi, il met l'accent sur le fait qu'on ne peut pas rapporter la cause et le motif à deux jeux de langage hétérogènes, car il y a une interférence entre eux. Il suggère

[...] une échelle où l'on aurait à l'une des extrémités une causalité sans motivation et à l'autre une motivation sans causalité. [...] Le phénomène humain se situerait dans l'entre-deux, entre une causalité qui demande à être expliquée et non à être comprise, et une motivation relevant d'une compréhension purement rationnelle.⁷⁰⁴

⁷⁰⁴ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, pp. 170-171. Ricœur, afin de montrer l'articulation entre les causes et les motivations dans l'action humaines, et donc l'articulation nécessaire entre l'explication et la compréhension dans ce domaine, recourt à la thèse de Georg Henrik von Wright, qui propose dans son œuvre (*Explanation and Understanding*, London : Routledge & Kegan, 1971.) une *explication quasi causale* qui conjoint « explication causale et inférence téléologique dans un modèle mixte ». Autrement dit, von Wright propose dans cet œuvre « une reformulation des conditions de l'explication d'une part et des conditions de la compréhension d'autre part, telle que ces conditions puissent se combiner dans la notion d'une « intervention intentionnelle » dans le monde ». Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 172. Ricœur résume la thèse de von Wright en écrivant : « L'action ne se distingue pas seulement de l'événement en tant qu'occurrence en vertu de son recours à l'explication par des raisons. Elle s'en distingue encore comme un *faire arriver*, distinct du simple arriver. Or faire arriver, c'est faire coïncider un pouvoir-faire, qui fait partie de répertoire pratique des capacités d'un agent, avec le premier anneau d'un chaîne d'états d'un système dynamique réel ; l'action est alors à décrire comme un enchevêtrement de syllogismes pratiques et de segments systématiques, selon un modèle mixte comme celui de G. H. von Wright. Ce modèle mixte, qui combine intentionnalité et causalité, autorise von Wright à placer son ouvrage sous le titre signifiant : *Understanding and Explanation*. Comme le titre l'indique, l'auteur refuse de réduire un mode à l'autre, mais aussi de les opposer et de les affecter à deux champs opératoires différents. L'action en tant qu'*intervention* dans le cours des choses est le mixte qui impose de conjointre compréhension et explication ». Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique (1990) », *Lectures 2. La contrée des philosophes, op. cit.*, p. 439. Cf. également : Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, pp. 235-255.

Or, Ricœur affirme qu'on ne doit se borner ni à expliquer les causes de l'action, ni à comprendre ses motifs ou ses raisons. Car l'action humaine combine les deux « la cause et le motif-raison » ; elle doit ainsi être, à la fois, expliquée et comprise. « L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l'explication et de la compréhension ». ⁷⁰⁵ En critiquant les philosophes anglais, Ricœur nous rappelle que le corps humain est à la fois objet comme tout autre objet et un mode d'exister qui implique le pouvoir « de réfléchir, de se reprendre, et de justifier sa conduite ». ⁷⁰⁶ En conséquence, il faut tourner définitivement le dos à la dichotomie entre l'explication et la compréhension dans le domaine de la théorie de l'action. Car c'est seulement la dialectique entre eux, qui peut arriver à saisir l'action humaine qui se situe entre la pure causalité et la pure motivation, entre la contrainte et la motivation purement rationnelle. Donc, l'exigence d'être, à la fois, expliquée et comprise, provient de la nature de l'action humaine elle-même. Ainsi l'opposition dichotomique entre deux univers de discours, celui de la causalité et de l'explication d'une part, et de la motivation et de la compréhension d'autre part, n'est pas seulement critiquable sur le plan épistémologique et méthodologique, mais il peut également être réfuté sur le plan ontologique.

⁷⁰⁵ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 172.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

III.1.3 Du texte à l'action : l'analogie entre le texte et l'action sensée en tant qu'elle est l'objet des sciences sociales

En parlant du déplacement de l'herméneutique ricœurienne du texte à l'action, nous donnons probablement l'impression, que, d'un côté, Ricœur, avant cette expansion, ne s'intéresse pas au domaine de l'agir humain dans son investigation philosophique, et que, d'un autre côté, il ne s'occupe plus du domaine du texte. Le titre de l'œuvre ricœurienne *Du texte à l'action...* pourrait potentiellement renforcer cette impression. En effet, en parlant de déplacement, il ne s'agit pas que Ricœur quitte la terre traditionnelle de l'herméneutique à savoir le texte et le langage. En outre l'extraordinaire convergence entre la théorie du texte et celle de l'action, sur le plan épistémologique et méthodologique, montre bien pourquoi l'attention croissante donnée au domaine de l'action ne s'est traduite aucunement, dans l'herméneutique ricœurienne, par un abandon du domaine du texte. Nous avons déjà souligné la forte imbrication entre les trois stades de l'herméneutique ricœurienne, « l'herméneutique des signes et des symboles, l'herméneutique du texte et l'herméneutique de l'action ». Or, cette imbrication paraît plus forte entre l'herméneutique du texte et celle de l'action. Ainsi dans *Temps et récit* les deux thèmes sont fortement présents. Le récit est un œuvre, un texte qui contient une imitation de l'action.

En soulignant la place considérable qu'occupe le thème de l'action humaine dans la philosophie ricœurienne, François Dosse considère, en suivant Johann Michel dans son œuvre qui porte un titre

signifiant « *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain* », qu' « avant tout, Paul Ricœur est un philosophe de l'agir, comme nous le rappelle à juste titre l'ouvrage de Johann Michel [2006] ». ⁷⁰⁷ Johann Michel qualifie, de son côté, la pensée de Ricœur comme *philosophie pratique* « parce que ses médiations convergent vers une réflexion sur l'agir humain ». ⁷⁰⁸ En effet, l'action ou l'agir humain, à côté de langage, étaient le centre de la préoccupation de la philosophie ricœurienne. C'est pourquoi Ricœur considère qu'il est raisonnable d'interpréter sa philosophie comme philosophie de l'action ou/et comme philosophie du langage. Ainsi, dans une auto-interprétation, Ricœur écrit :

On the one hand, one can rightfully say that action has always been the organizing center of my philosophical reflection under variety of headings: first, the voluntary and the involuntary, then desire and effort – raised to the “metaphysical” level of the desire to be and the effort to exist – and, finally, the power of acting, in *Oneself as Another*; on the other hand, one can consider language to be the organising focus of my investigation. In this regard, there is no reason to speak of a linguistic turn; the *saying* of

⁷⁰⁷ François Dosse, « La capabilité à l'épreuve des sciences humaines », *Paul Ricœur et les sciences humaines*, *op. cit.*, p. 13. Dosse explique cette affirmation : « Depuis ses premiers travaux, il a cherché au plan spéculatif à valoriser tout ce qui relevait de la présence au monde, de l'homme capable à la fois agissant et souffrant. Les premières influences qu'il a subies l'ont incité à être particulièrement attentif à l'élaboration d'une philosophie de l'acte. De Gabriel Marcel, il aura notamment retenu qu' « Être, c'est être en route ». Toute la filiation de Gabriel Marcel, Maurice Blondel, Louis Lavelle ou René Le Senne porte le jeune Ricœur vers une philosophie de l'acte plutôt que de l'Être [...] ». *Ibid.*

⁷⁰⁸ En précisant ce qu'il entend par qualifier la philosophie ricœurienne comme philosophie pratique, Johann Michel écrit : « Cependant, si philosophie pratique il y a, elle ne se réduit pas, au sens kantien, à une philosophie *prescriptive* culminant dans la moralité. De là l'apport nécessaire de disciplines comme la phénoménologie, la philosophie analytique et les sciences humaines pour *décrire*, avant toute entreprise de moralisation, ce qu'est l'agir humain ». Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op. cit.*, p. 13.

willing, the *saying* of the symbol, and so on, are already at issue in my earliest works.⁷⁰⁹

En effet, le déplacement de l'herméneutique ricœurienne du symbole au texte, s'accompagne par une préoccupation parallèle au thème de l'action. C'est ainsi qu'on comprend pourquoi l'ouvrage principal de l'herméneutique ricœurienne du texte porte, lui-même, le titre *Du texte à l'action*. Cela peut être justifié par le fait que Ricœur se préoccupe depuis le début de son herméneutique du texte, du domaine de l'action. Ainsi, si l'article « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre » (1970) marque le déplacement du thème du symbole à celui de texte comme objet principal de l'herméneutique ricœurienne, l'article « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » (1971), par exemple, montre l'importance considérable attribuée à la théorie de l'action dans l'herméneutique ricœurienne. L'analogie entre l'action et le texte, que Ricœur s'efforce d'établir, montre bien cette importance considérable du thème de l'action et qui a culminé dans *Temps et récit*. Nous nous concentrerons dans les paragraphes suivants sur cette analogie entre le texte et l'action. L'importance de cette analogie, pour notre recherche, tient au fait qu'elle était établie précisément afin de montrer la possibilité

⁷⁰⁹ « D'une part, on peut légitimement dire que l'action a toujours été le centre de l'organisation de ma réflexion philosophique sous diverses rubriques : d'abord, le volontaire et l'involontaire, puis le désir et l'effort - porté au niveau « métaphysique » de la volonté d'être et de l'effort d'exister - et, enfin, le pouvoir d'agir, dans Soi-même comme un autre et, d'autre part, on peut considérer la langue comme le centre d'organisation de mon enquête. À cet égard, il n'y a aucune raison de parler d'un tournant linguistique ; le *dire* de la volonté, le *dire* du symbole, et ainsi de suite, font déjà partie de l'objet de mes premiers travaux ». Paul Ricœur, « Reply to David Stewart », *The philosophy of Paul Ricoeur, op. cit.*, pp. 444-445.

d'appliquer la dialectique entre comprendre et expliquer dans les sciences sociales dont l'objet est, selon Max Weber, l'action sensée.

III.1.3.1 L'action sensée : l'objet des sciences sociales et humaines⁷¹⁰

Les quatre traits du paradigme du texte constituent, comme nous l'avons vu, l'objectivité du texte dont dérive la possibilité d'appliquer la méthode explicative au texte sans que cela signifie l'élimination de la compréhension en tant qu'un moment non méthodique qui enveloppe l'explication. Nous avons montré que l'objectivité du texte provient de sa triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention de l'auteur, à la réception par le lecteur primitif et aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production. Autrement dit, l'objectivité du texte provient de la distanciation qui se manifeste dans les quatre traits du paradigme du texte. Ricœur essaie de trouver une objectivité analogue dans le domaine des sciences humaine et sociales. Il emprunte la définition des sciences sociales aux sociologues eux-mêmes. Nous considérons cela comme une expression de ce qu'on peut appeler l'ouverture de la philosophie ricœurienne à la non-philosophie. Dans son œuvre. « *Économie et société* », Max Weber

⁷¹⁰ Nous allons suivre Ricœur qui utilise les deux expressions (sciences humaines, sciences sociales) sans aucune différence. Par exemple, tandis que Max Weber considère l'action sensée comme l'objet de la *sociologie*, Ricœur écrit que Weber considère l'action sensée comme l'objet des *sciences humaines*. Cf. à ce propos : Max Weber, *Économie et société*, I. *Les catégories de la sociologie*, trad. Julien Freund et al., sous la direction de Jacques Chavy et d'Eric de Dampierre, Paris : Éd. du Pocket, coll. « Les Classiques », 1995, p. 28. Cf. aussi : Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, op. cit., p. 190.

considère l'action sensée comme l'objet des sciences sociales. Il écrit à ce propos :

Nous appelons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par "activité" un comportement humain "peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance", quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif. Et par activité "sociale" l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'*autrui*, par rapport auquel s'oriente son déroulement.⁷¹¹

Selon Weber, la tâche assignée à la sociologie est ainsi, la compréhension interprétative de l'activité sociale par l'explication causale de son déroulement et de ses effets. La notion de l'interprétation et même celle de la compréhension sont donc impliquées dans la tâche de la sociologie. Cette compréhension interprétative se produit par l'explication causale. Donc, Weber n'adopte pas la rupture constituée par Dilthey entre la compréhension et l'explication. C'est l'une des raisons principales qui incitent Ricœur à choisir Weber et sa définition de l'objet de la sociologie.⁷¹² Car Ricœur essaie de faire une analogie entre le paradigme du texte et

⁷¹¹ Max Weber, *Économie et société, 1. Les catégories de la sociologie, op. cit.*, p. 28. À noter que Ricœur préfère de traduire « Handlung » par action plutôt que par activité et il explique cette préférence, en écrivant : « Je préfère le terme action à celui de l'activité, pour me rapprocher de l'usage du terme dans lequel aime à se situer un courant important de l'histoire et de la sociologie contemporaine ». Paul Ricœur, « Les catégories de la sociologie de Max Weber », *Le Juste 2*, Paris : Éd. Esprit, coll. « philosophie », 2001, p. 156. Ce texte est initialement présenté à la conférence donnée à Sofia (Bulgarie), colloque Max Weber, mars 1999, et publié dans *Divinatio*, Sofia : Maison des sciences de l'homme et de la société, 2000.

⁷¹² En commentant la définition wébérienne de la sociologie Ricœur déclare clairement : « Là réside la différence avec Dilthey, opposant expliquer à comprendre. *Max Weber nous aide à sortir de l'impasse créée par cette opposition massive*. Pour lui, le facteur causal est inclus dans le mouvement de l'interprétation. Et c'est parce que la sociologie interprétative qu'elle peut produire une explication causale ». *Ibid.* c'est nous qui soulignons.

l'objet des sciences humaines et sociales, afin d'établir une dialectique entre la compréhension et l'explication. Selon Weber, ce qui doit être interprété par l'explication causale, c'est précisément l'activité par laquelle l'agent lui communique un sens subjectif. Néanmoins, l'activité n'est pas seulement subjective, car elle comporte une orientation vers autrui. Ricœur met en lumière les corrélations entre la dimension subjective et la dimension intersubjective et sociale de la notion d'activité dans la sociologie de Weber, en écrivant : « l'activité, toutefois, ne dépend pas seulement du fait qu'elle a du sens pour le sujet : elle doit aussi avoir du sens en relation avec d'autres sujets. L'activité est à la fois subjective et intersubjective ». ⁷¹³ Ricœur appelle cette activité « action sensée ».

À ce propos nous nous demandons si l'objet de la sociologie pourrait être réduit à l'action sensée. Les relations sociales, par exemple, feraient l'objet de quelle science ? En effet, d'après Weber l'étude de l'action sensée ne se borne à traiter l'action qu'en son déroulement et ses effets. C'est-à-dire que la sociologie s'occupe aussi du contexte ou de la situation dans laquelle se déroule cette action. Ainsi, les études des phénomènes ou des relations sociales font partie de l'objet de la sociologie, parce qu'on ne pourrait parler de l'action sociale que sur l'orientation vers autrui, d'une part, et que l'étude des effets de cette action, exige l'étude des relations sociales. C'est-à-dire qu'en étudiant l'action sensée, la sociologie doit s'intéresser également aux relations sociales et au contexte dans lequel se déroule

⁷¹³ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1997, p. 245.

cette action. C'est pourquoi, Ricœur souligne qu'on ne peut pas isoler la notion d'action sociale de celle de relations sociales, et il écrit à ce propos :

Il faut ajouter à la notion d'action sociale celle de relation sociale, en entendant par là un cours d'action dans lequel chaque individu, non seulement tient compte de la réaction d'autrui, mais motive son action par des symboles et des valeurs qui n'expriment plus seulement des caractères de désirabilité privés rendus publics, mais des règles elles-mêmes publiques.⁷¹⁴

Il nous reste à montrer que la notion d'action sensée n'est pas équivalente à celle de l'action rationnelle, car l'action, même irrationnelle, pourrait rester sensée dans la mesure où elle est intelligible ou acceptable dans une communauté ou dans une société. En effet, grâce à cette intelligibilité de l'action sensée, la sociologie peut atteindre la compréhension interprétative de cette action. C'est la raison pour laquelle nous devons distinguer l'action rationnelle de l'action sensée. Car la sociologie étudie l'action, tant rationnelle qu'irrationnelle, dans la mesure où elle est sensée. Ainsi, Ricœur met en lumière le fait que l'action sensée peut être irrationnelle mais malgré cette irrationalité, elle « demeure *sensée* dans la mesure où elle rencontre les conditions d'acceptabilité établies dans une certaine communauté de langage et de valeur ».⁷¹⁵ L'intelligibilité et l'acceptabilité qui font l'action sensée s'éclairent par la compréhensibilité de cette action. C'est-à-dire que l'action est sensée

⁷¹⁴ Paul Ricœur, « La raison pratique », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, pp. 243-244. Cet article a été publié initialement in T. Geraets « éd. », *la Rationalité aujourd'hui*. Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 225-241.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 238.

dans la mesure où on a des réponses aux questions : qu'est-ce que vous faites ? Pourquoi, en vue de quoi le faites-vous ? L'action est donc sensée lorsqu'elle est compréhensible, à la fois, par l'agent lui-même, et par les autres membres de la communauté ou de la société dans laquelle cette action se déroule.

III.1.3.2 L'application des critères de la textualité à l'action sensée

Dans quelle mesure peut-on dire que l'action sensée, en tant qu'elle est l'objet des sciences humaines, se conforme au paradigme du texte ? La réponse à cette question nous permettra de savoir si la dialectique entre compréhension et explication est applicable à l'objet des sciences humaines. Or, si cette dialectique peut être appliquée au texte grâce aux quatre traits qui lui donnent une sorte d'objectivité, et si, en outre, ces traits se trouvent également dans l'action sensée, en tant que celle-ci est l'objet des sciences humaines, donc il s'ensuit que cette dialectique peut être appliquée également dans le domaine des sciences humaines. Afin de répondre à cette question, nous allons montrer la tentative de Ricœur d'appliquer les quatre traits ou critères de la textualité au concept d'action sensée.⁷¹⁶

⁷¹⁶ Le rapprochement entre le texte et l'action n'est pas rare dans l'approche contemporaine de ces deux domaines. Ainsi on trouve chez Charles Taylor et Clifford Geertz une tentative comparable à celle de Ricœur de faire une analogie entre le texte et l'action. Cf. : Clifford Geertz, *Savoir social, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris : PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1986. Charles Taylor, « L'interprétation dans les sciences de l'homme », *La liberté des modernes*, Essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale », 1997, pp. 137-194. Ce geste épistémologique trouve des objections variantes. Nous évoquerons au fur et à mesure certaines objections. L'une de ces objections est déclarée par Christian Berner qui, en reconnaissant la valeur heuristique de cette analogie, la considère comme réduction. Il écrit à cet

III.1.3.2.1 La fixation de l'action

Nous avons vu que le discours a une sorte d'objectivation grâce à l'écriture qui fixe le discours en tant que signification, et non pas en tant qu'événement. Afin de devenir objet de science, l'action sensée a besoin d'une objectivation semblable et équivalente à la fixation par l'écriture. Ricœur souligne que cette objectivation, qui permet à l'action de devenir l'objet des sciences sociales sans perdre son caractère de signification, est possible. Cette possibilité s'explique par le processus par lequel la signification de l'action se détache de l'événement de l'action. Il y a dans l'action sensée une extériorisation intentionnelle semblable à celle de la phrase. De même manière que l'acte locutionnaire s'extériorise dans la phrase qui peut être identifiée et réidentifiée comme étant la même, de même « une action offre la

égard : « De même que nous ne pensons pas que « tout est langage », nous ne pensons pas pouvoir réduire le réel à un texte ; nous ne pensons pas davantage que l'action soit structurée comme un texte, même si le texte fournit un *modèle d'intelligibilité* de l'action, c'est-à-dire une manière *pour nous* de la comprendre ». Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris : Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2007, p. 78. Afin de démontrer son point de vue, Berner nous renvoie à l'argument de Charles Taylor qui écrit « Dans l'interprétation, le texte est remplacé par un autre texte, plus claire. L'analogie d'un texte qu'est le comportement n'est pas remplacé par un autre analogue de texte de même nature ». Charles Taylor, « L'interprétation dans les sciences de l'homme », *La liberté des modernes, op. cit.*, p. 151. En effet, ce que Berner n'a pas mentionné, à cet égard, c'est que, en dépit de cette différence entre le cas de l'interprétation du texte et celui de l'interprétation de son analogue « l'action ou le comportement », Taylor soutient, dans son article important, la thèse selon laquelle les sciences de l'homme sont des sciences herméneutiques dans la mesure où leur approche « l'interprétation » et leur objet « l'action ou le comportement de l'homme » sont semblables ou analogues, à un degré considérable, à l'approche interprétative et à l'objet « le texte » de l'herméneutique textuelle. Ainsi, dans la conclusion de son essai, Taylor déclare clairement : « Il y a donc de bonnes raisons d'opter en faveur de sciences de l'homme herméneutique, des arguments d'ordre épistémologique, et des arguments concernant leur plus grande fécondité ». *Ibid.*, p. 194.

structure d'un acte locutionnaire. Elle a un contenu *propositionnel* susceptible d'être identifié et réidentifié comme étant le même ». ⁷¹⁷ Ce contenu propositionnel de l'action peut être identifié et réidentifié grâce à la multiplicité des verbes de l'action, et grâce à la multiplicité de la classe des prédicats d'action. Ainsi, Ricœur souligne la spécificité des verbes d'action en tant que prédicats, par rapport aux autres sortes des prédicats. Il écrit : «les verbes d'action constituent une classe spécifique de prédicats, semblable aux relations et irréductibles, comme les relations, à toutes les sortes de prédicats tributaires de la copule "est" ». ⁷¹⁸

En outre, les verbes d'action permettent de les lier à un nombre indéterminé d'arguments qui peuvent compléter un verbe. Par exemple on peut lier le verbe "fuir" avec des arguments indéterminés : Aristote fuit d'Athènes à cause de ..., avec l'aide de..., en vue de..., par le moyen de..., etc. Ainsi, Ricœur indique que « cette complexité variable de la structure prédicative des phrases d'action est typique de la structure propositionnelle de l'action ». ⁷¹⁹ Afin d'éclairer comment ce contenu propositionnel de l'action donne lieu à une dialectique entre l'événement et la signification, semblable à celle de l'acte de langage, Ricœur distingue entre l'objet formel et l'objet matériel de l'action. Par exemple, il y a bien une différence entre la notion de chose mangeable et ce pain que je suis en train de manger. Cette différence renvoie à la différence entre l'action, en tant qu'événement, et l'action,

⁷¹⁷ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 191.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ *Ibid.*

en tant que signification. Ainsi, de la même manière que le discours se dépasse, en tant qu'événement, par sa signification ; la signification de l'action dépasse cette action en tant qu'événement. C'est pourquoi Ricœur s'intéresse à la structure noématique de l'action, car « C'est sa structure noématique qui peut être fixée et détachée du processus d'interaction et devenir un objet interprété ». ⁷²⁰

Avant de mettre en évidence cette structure noématique de l'action, il convient tout d'abord d'indiquer que la distinction entre l'événement et la signification, autant dans le discours que dans l'action, pourrait rencontrer des objections considérables. Par exemple, Jean-Pierre Changeux, dans un livre commun avec Ricœur intitulé « *Ce qui nous fait penser : La nature et la règle* », considère cette distinction très formelle parce qu'il lui semble que le sens d'une action ou d'un mot ne se détache pas de la position dans laquelle il se produit. En prenant le mot « effrayant » comme exemple, il écrit : « le mot « effrayant » n'a de sens que dans la mesure où il fait référence à un organisme défini, à des objets de mémoire, acquis par une expérience sur le monde, ou déjà enfouis dans la mémoire génétique de l'espèce ». ⁷²¹ En effet, lorsque Ricœur parle abstraitement de l'effrayant comme d'un prédicat flottant, il ne nie pas que le sens de

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁷²¹ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser : La nature et la règle*, Paris : Odile Jacob, 1998, p. 144. On trouve une objection semblable chez la tendance « situationnisme » dans les sciences sociales. Selon une telle tendance « la signification des expressions dépend toujours du contexte où elles apparaissent, elle ne détient, hors de ce contexte, aucune validité ». Jean-Manuel de Queiroz et Marek Ziolkowski, *L'interactionnisme symbolique*, Rennes : PUR, 1997, p. 75. Cité dans Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, *op. cit.*, p. 238.

ce mot s'est produit dans une position précise et définie, et selon une expérience vécue, mais ce qu'il veut montrer par cette abstraction, c'est précisément qu'on peut faire une analyse lexicale ou conceptuelle du mot "effrayant" et du verbe "effrayer" sans tenir compte de ce qui est effrayé. Autrement dit, en reconnaissant que les discours et les actions se produisent comme événements, Ricœur met l'accent sur la possibilité de détacher théoriquement ses significations afin de les étudier et les comprendre en tant que concepts. La structure noématique de l'action ne se borne pas à être un contenu propositionnel, mais elle présente en outre, comme l'affirme Ricœur, des traits illocutionnaires semblables à ceux de l'acte de langage. Ricœur souligne l'importance de la théorie des actes de langage, énoncée par J. L. Austin et J. Searle:

Les différentes classes d'actes performatifs de discours décrites par Austin, à la fin de *Quand dire, c'est faire*, peuvent servir de paradigmes, non seulement pour les actes de langage eux-mêmes, mais pour les actions qui remplissent les actes de langage correspondant. Une typologie de l'action, conforme au modèle des actes illocutionnaires, devient dès lors possible. Non seulement une typologie, mais une critériologie, dans la mesure où chaque type implique des *règles*, plus précisément des "règles constitutives", lesquelles, selon Searle dans *les Actes de langage*, autorisent la construction de "modèles idéaux" semblables aux "types-idéaux" de Max Weber.⁷²²

Ainsi Ricœur met l'accent sur la possibilité et la nécessité de construire une critériologie des actions. Mais, afin de construire cette critériologie, on a besoin de constituer des modèles idéaux semblables aux types-idéaux, constitué par Max Weber. Selon Weber, la sociologie ne peut saisir la complexité des cas singuliers que si elle

⁷²² Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 192.

réussit à classer ces cas dans des types fondamentaux ; et en procédant de cette façon, la sociologie peut faire face à la diversité du réel. Ricœur résume l'attitude de Weber à ce propos, en écrivant : « La sociologie en tant qu'elle est la compréhension d'une activité pourvue de sens, n'est possible que si cette dernière peut être répertoriée selon quelques types significatifs ». ⁷²³ De même, Ricœur veut construire ces modèles ou ces types en vue de construire une critériologie de l'action par laquelle nous comprenons ce qui constitue la "condition essentielle" de toute action. Par exemple, pour comprendre ce qu'est un serment, il nous faut comprendre ce qui constitue la « condition essentielle » en vertu de laquelle une action donnée compte comme serment. Ainsi, le « contenu de sens » de l'action, qui peut être identifié et réidentifié, consiste non seulement en son contenu propositionnel, mais il consiste aussi en sa force illocutionnaire. Mais, Ricœur se demande : « si le "contenu de sens" est ce qui rend possible l'"inscription" de l'événement d'action, qu'est-ce qui le rend réel ? En d'autres termes, qu'est-ce qui correspond à l'écriture dans le champ de l'action ? » ⁷²⁴ Ricœur recourt aux métaphores, afin de répondre à ces questions. Il considère qu'on peut dire que tel ou tel événement a laissé sa marque sur son temps ; et qu'on peut parler ainsi d'événement marquant. Mais peut-on dire que le noème de l'action est fixé grâce aux marques qu'elle a laissées ? En effet, la tentative d'appliquer les trois autres traits de la textualité à l'action sensée va clarifier et préciser la nature de cette fixation du noème de l'action.

⁷²³ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., pp. 247-248.

⁷²⁴ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 193.

III.1.3.2.2 L'autonomisation de l'action

L'autonomisation de l'action se clarifie et s'explique par le fait que « L'action est un phénomène social, non seulement parce qu'elle est l'œuvre de plusieurs agents, de telle manière que le rôle de chacun d'entre eux ne peut pas être distingué de rôle des autres, mais aussi parce que nos actes nous échappent et ils ont des effets que nous n'avons pas visés ». ⁷²⁵ Ainsi, de la même manière que la signification du texte se dissocie de l'intention mentale de l'auteur, une sorte de distance semblable se produit également entre l'agent et son action. Cette distance entre l'agent et son action fait de la précision de la responsabilité un problème spécifique. Comment peut-on attribuer une responsabilité à un agent par rapport à une action, s'il y a une dissociation entre l'agent et des effets de son action ? En d'autres termes, il y a des cas où la signification d'une action et les effets de cette action ne coïncideraient pas avec l'intention de son agent, et cela fait de l'attribution de responsabilité un problème très difficile ou même infranchissable. Ainsi nous constatons que les mêmes difficultés posées par l'assignation d'auteur, en particulier dans la critique littéraire, se trouvent, parallèlement, quand il s'agit de l'attribution des effets à un ou à des agents. Les difficultés de cette attribution proviennent de l'espace "temporel, spatial" entre l'agent et son action. Ricœur compare l'assignation d'un auteur et la précision du rôle d'un personnage historique : « l'assignation d'un auteur repose sur une inférence médiate, comme le pratique bien l'historien qui s'emploie à

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 193.

isoler le rôle d'un personnage historique dans un cours d'événements
».⁷²⁶

Ricœur constate que ce « cours d'événements » peut jouer, en ce qui concerne l'action, le même rôle que joue l'écriture en ce qui concerne le discours. Certaines actions sont des événements, et qui laissent ainsi leurs marques sur le temps. Il y avait bien des actions qui se produisaient dans le passé, qui sont présentes jusqu'à maintenant par leurs marques. C'est-à-dire qu'il y a des événements du passé qui font partie de notre présent grâce à ces marques et à ces traces qui se sont inscrites sur le temps humain. En mettant en évidence l'inscription des événements sur le temps, Ricœur écrit :

[...] le temps social n'est pas seulement quelque chose qui fuit ; il est aussi le lieu d'effet durable, de configurations persistantes. Une action laisse une "trace", elle met sa "marque", quand elle contribue à l'émergence de telles configurations, qui deviennent les *documents* de l'action humaine.⁷²⁷

L'inscription de l'action s'explique donc par son empreinte sociale qui s'inscrit sur le temps ou plutôt sur l'histoire. Ces actions échappent aux intentions de leurs agents, et elles porteraient ainsi des significations nouvelles qui n'étaient pas visées par ces agents. L'objectivité de l'action sensée provient ainsi, d'une part, de la dissociation entre l'agent et son action, et d'une autre part, de l'inscription de cette action, grâce à ses marques, ses traces et ses empreintes, sur le temps et l'histoire humaine. L'action humaine, par cette inscription dans l'histoire ou dans les archives, devient action sociale ou, comme Ricœur l'appelle, des « institutions », parce qu'elle

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁷²⁷ *Ibid.*

se soustrait et s'arrache à sa dimension psychologique. Ricœur écrit à ce propos :

[...] l'action humaine devient action sociale lorsqu'elle s'inscrit dans les archives de l'histoire. Grâce à cette sédimentation dans le temps social, les actions humaines deviennent des "institutions", en ce sens que leur signification ne coïncide plus avec les intentions de leurs agents. Cette signification peut être "dépsychologisée" au point que la *signification* réside dans l'œuvre elle-même.⁷²⁸

En montrant l'autonomisation de l'action, Ricœur répond aussi à la question qui reste en suspens, lorsqu'il applique le premier critère de la textualité à l'action sensée. La question est : qu'est-ce qui correspond à l'écriture dans le champ de l'action ? La réponse est, en bref, que c'est l'inscription de l'action en tant qu'événement, dans le temps, dans le cours d'événement et dans l'histoire, qui joue le rôle de l'écriture dans le champ de l'action.

III.1.3.2.3 La pertinence et l'importance

Malgré la pertinence de l'action sensée en ce qui concerne sa situation initiale, l'importance de cette action dépasse cette pertinence initiale. Ainsi, de la même manière que le texte rompt ses liens avec toute référence ostensive et s'émancipe en conséquence de son contexte situationnel initial, les significations et l'importance de l'action sensée dépassent la situation initiale dans laquelle cette action se produit. Mais, nous nous demanderons, à ce propos, si le texte développe, grâce à son émancipation d'avec les références ostensives, des références non ostensives, est-ce qu'il y a, dans le champ de l'action, quelque chose qui pourrait correspondre aux références non ostensives d'un texte ? Autrement dit, si le deuxième trait du

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 195.

paradigme du texte « le déploiement de références non ostensives » se retrouve-t-il également dans l'action sensée? En effet, ce qui correspond, dans le champ de l'action, aux références non ostensives d'un texte, s'éclaire, d'après Ricœur, par l'opposition de l'importance d'une action à sa pertinence au regard de la situation à laquelle elle était censée répondre. C'est-à-dire que l'action sensée trouverait et rencontrait des significations nouvelles qui dépassent son contexte situationnel initial par son actualisation dans des situations nouvelles. Les nouvelles situations dans lesquelles s'actualisent de nouveau les significations de l'action, constituent, dans le champ de l'action, l'équivalent aux références non ostensives d'un texte. En mettant en lumière la pertinence durable et même omnitemporelle de l'action sensée, en tant qu'événement important, Ricœur montre que cette pertinence durable outrepassa la pertinence initiale de l'action « la signification d'un événement important », écrit-il,

excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas dans sa pertinence omnitemporelle.⁷²⁹

Ricœur constate que par ce troisième trait de la textualité on peut comprendre mieux la relation entre les phénomènes culturels, en général, et les conditions sociales de leur production, en particulier. C'est-à-dire que, de la même manière qu'un texte développe des nouvelles références et constitue des nouveaux mondes, au sens ontologique et non pas cosmologique, et de même, qu'une action, en tant qu'événement important, dépasse le contexte situationnel initial

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 196.

de sa production, les grandes œuvres de culture outrepassent les conditions de leur production sociale. Ainsi, Ricœur met en évidence le fait que le texte, l'action sensée et les œuvres culturelles ont des valeurs et des significations trans-temporelles. C'est le cas en ce qui concerne les textes poétiques, philosophiques, et religieux. C'est le même cas aussi quant aux actions des prophètes, « comme celles de Moïse, Jésus-Christ et Mahomet, par exemple », quant aux actions des philosophes, « comme celles de Socrate, Diogène le cynique, Giordano Bruno en l'occurrence », ou en ce qui concerne les actions des leaders politiques ou militaires, « comme Alexandre le Grand, Napoléon et Erwin Rommel, etc. ». C'est le cas également quant aux œuvres culturelles « comme les pyramides égyptiennes, La statue de Zeus olympien et Les jardins suspendus de Babylone par exemple ». En tous ces cas, nous constatons qu'ils ont une pertinence et une importance durable, voire omnitemporelle, car ces textes, ces actions et ces œuvres culturelles ont des valeurs universelles et leurs significations sont toujours l'objet d'interprétations et de réinterprétations permanentes.

III.1.3.2.4 L'action humaine en tant qu'« œuvre ouverte »

Ce quatrième trait peut être considéré comme une conséquence logique des trois traits précédents. Car si l'action sensée, en tant que signification, se dépasse comme événement, si cette action avait une autonomisation par rapport à son agent et si, finalement, la signification de cette action pouvait excéder et transcender les conditions sociales de sa production, nous pourrions dire que l'action sensée, en tant qu'événement important, a une série indéfinie de

lecteurs possibles. En mettant l'accent sur le fait que l'action sensée pourrait être une « œuvre ouverte », Ricœur voudrait montrer que la ou plutôt les significations d'une action sensée sont potentiellement inépuisables. C'est-à-dire que les sens ou les significations d'une action peuvent être toujours interprétés et réinterprétés par de nouveaux lecteurs. Autrement dit, la signification de l'action, comme celle du texte, n'est à jamais complètement achevée.⁷³⁰ Ainsi, Ricœur

⁷³⁰ En dépit de la valeur heuristique de l'analogie entre texte et action et du transfert méthodologique de l'interprétation textuelle au domaine de l'action, le sociologue Louis Quéré les considère comme inconvénients. Selon lui l'inconvénient majeur d'identifier texte et action, est « d'aborder l'action sous l'aspect de son achèvement, c'est-à-dire comme objet quasi-autonome disponible pour une compréhension par interprétation, et donc de soustraire à l'analyse de l'accomplissement de cette action par des partenaires qui en agencent les détails conjointement, dans le cadre d'une interaction qu'ils organisent ensemble sur la base d'interprétations de leurs actes et paroles respectifs ». Louis Quéré, « L'interprétation en sociologie », *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, coll. « Anthropologie du Monde Occidental », Paris : Éd. de l'Harmattan, 1999, p. 26. En effet nous avons une double réponse à la critique de Louis Quéré. D'abord, il convient de rappeler que dans l'herméneutique ricœurienne, le texte, ainsi que l'action, n'est à jamais achevé complètement ; il est toujours ouvert à des interprétations et réinterprétations sans être totalement épuisé. Le quatrième trait « l'action sensée comme œuvre ouverte », atteste bien cet inachèvement immanent à la signification de l'action et de l'œuvre en tant que telles. En revanche, Ricœur est tout à fait conscient du caractère intersubjectif de l'action sensée, en tant qu'objet des sciences humaines et sociales. L'action sensée, comme le souligne Ricœur avec Weber, n'a pas seulement un sens subjectif pour son agent, elle « doit en outre, explique Ricœur, faire sens en relation avec d'autres sujet. La notion de l'activité sociale procède de cette interaction du subjectif et de l'intersubjectif ». Paul Ricœur, « Les catégories de la sociologie de Max Weber », *Le Juste 2, op. cit.*, p. 157. L'interprétation de l'action doit, selon Ricœur, prendre en considération la dimension intersubjective inhérente à l'action et à son sens. Nous nous rappelons que Ricœur dans son analyse de la *mimésis* I, met l'accent sur le fait que l'action, avant d'être l'objet de l'analyse ethnologique, a une lisibilité première dont l'explication ultérieure doit la rendre en compte. « [...] on ne serait confondre la texture de l'action avec le texte qu'écrit l'ethnologue – avec le texte *ethno-graphique*, lequel est écrit dans des catégories, avec des concepts, sous des principes nomologiques qui sont l'apport propre de la science elle-même et qui, par conséquent, ne peuvent être confondus

met en évidence l'ouverture de l'action sensée à de nouvelles interprétations et réinterprétations, en écrivant :

[...] comme un texte, l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est « en suspens ». C'est parce qu'elle « ouvre » de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification.⁷³¹

Ricœur accentue ainsi la possibilité de reproduire des nouvelles significations d'un texte ou d'une action par de nouvelles lectures ou de nouvelles interprétations. Mais les questions qui se poseraient à ce propos sont les suivantes : qu'est-ce que veut dire l'infinité des lectures possibles au sujet des significations d'un texte ou d'une action ? Est-ce que cela veut dire que les significations d'un texte ou d'une action sont infinies ? Est-ce que cela signifie que toute interprétation est "légale" et "vraie" ? Est-ce qu'il y a des limites de l'interprétation ? Comment pourrait-on concilier entre l'ouverture permanente du texte et de l'action sensée à des interprétations et des réinterprétations nouvelles d'une part, et le fait qu'il y a des limites de l'interprétation ? Pour Ricœur, l'action humaine, comme le texte qui est ouvert à quiconque sait lire. Les significations d'un texte, d'une action ou d'un événement dépendent des sens que pourraient leur donner des interprétations ultérieures.

avec les catégories sous lesquelles une culture se comprend elle-même. Si l'on peut parler néanmoins de l'action comme d'un quasi-texte, c'est dans la mesure où les symboles, compris comme des interprétants, fournissent les règles de la signification en fonction desquelles telle conduite peut être interprétée ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 115. Ainsi, l'intersubjectivité de la signification de l'action doit être prise en compte par le sociologue ou l'ethnologue. Considérer l'action comme quasi-texte, ne doit pas empêcher cette prise en compte.

⁷³¹ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, op. cit., p. 197.

Il semble probablement et à première vue que l'application des critères de la textualité corresponde et se conforme plutôt à l'action socio-historique et à l'action importante qu'à l'action sociale « actuelle et courante ». Car, lorsque Ricœur parle de l'autonomisation de l'action, il se borne aux actions importantes, aux actions, en tant qu'événements, aux actions qui laissent leur empreinte et leur marque sur le temps social ou sur l'histoire. En outre, lorsqu'il parle de l'importance de l'action sensée qui dépasse la pertinence quant à sa situation initiale, il se borne également à l'action en tant qu'événement important qui dépasse les conditions sociales de sa production. Et même lorsque Ricœur qualifie l'action sensée comme « œuvre ouverte », il parle de l'action, en tant qu'événement, au point qu'il met quelquefois le terme « événement » à la place du terme « action sensée ». Est-ce que cela veut dire que les quatre traits ou les quatre critères de la textualité ne sont applicables qu'à l'action sensée en tant qu'événement important ?⁷³² En effet, nous considérons, en suivant Ricœur, que les quatre traits de la textualité sont applicables à toute action sensée. La possibilité d'appliquer les quatre traits de la textualité à l'action sensée s'éclaire, comme le souligne Ricœur, par le fait que ces actions doivent être étudiées par la médiation de « modèles idéaux » semblable aux « types-idéaux » de Max Weber. Ainsi, grâce à la constitution de ces modèles idéaux ou de ces « types-idéaux », on

⁷³² En s'interrogeant sur ce point, Johann Michel écrit : « [...] l'action sociale est-elle susceptible d'être traitée seulement du point de vue historique ? Ou encore, la compréhension de l'action n'est-elle possible qu'en tant que « passée », « archivée », qu'en tant que « détachée » » de l'événement de l'action ? ». Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain, op. cit.*, p. 236.

pourrait discerner, classifier et étudier toute action sensée qu'elle soit : importante ou non importante, étant considéré comme événement ou normale etc. Ricœur indique l'importance méthodologique de ces types-idéaux en écrivant :

L'importance méthodologique des idéal-types tient à ce qu'ils nous permettent de saisir la complexité des cas singuliers au moyen d'une combinatoire systématique basée sur un nombre limité de types fondamentaux. En procédant sur la base de cette combinatoire, la sociologie peut faire face à la diversité du réel.⁷³³

Après avoir montré que les quatre traits du paradigme du texte se trouvent également dans l'action sensée, en tant qu'elle est l'objet des sciences sociales et humaines, il devient possible de tenter d'articuler l'explication et la compréhension dans la méthodologie de ces sciences. Ainsi, Ricœur tente de transposer la méthodologie de l'herméneutique textuelle aux sciences humaines et sociales, tout en mettant en évidence le fait que l'explication appliquée dans ces domaines n'est pas empruntée aux sciences de la nature. L'articulation entre comprendre et expliquer, dans les sciences humaines et sociales, peut prendre, comme dans le cas de la théorie du texte, deux figures ou deux trajets : l'un de la compréhension en tant que conjecture à l'explication comme validation de la conjecture ; l'autre de l'explication à la compréhension en tant qu'appropriation ou

⁷³³ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p. 248. Il est intéressant à ce propos d'évoquer la distinction qu'indique Weber entre la sociologie et l'histoire. « On peut observer au sein de l'activité de réelles régularités, c'est-à-dire des développements de l'activité qui se répètent ou (éventuellement : en même temps) ont cours chez de nombreux individus en un *sens* visé typiquement similaire durant une même activité. C'est de ces *types* de développement de l'activité que s'occupe la sociologie, à l'opposé de l'histoire qui s'intéresse à l'imputation causale d'ensembles singuliers importants, c'est-à-dire liés à un destin ». Max Weber, *Économie et société*, 1. *Les catégories de la sociologie*, *op. cit.*, p. 61.

application. Ces deux trajets forment ensemble, comme nous l'avons déjà indiqué, l'arc interprétatif de l'herméneutique ricœurienne.

III.1.4 La dialectique entre la compréhension et l'explication dans les sciences humaines : de la compréhension à l'explication

La dialectique entre la conjecture et la validation, qui se manifeste dans la théorie du texte, a, selon Ricœur, une valeur paradigmatique pour le champ entier des sciences humaines. Pour cela, il essaie de justifier et de légitimer l'extension de la conjecture et de la validation du domaine des textes à celui de l'action sensée en tant que celle-ci est l'objet des sciences humaines. En montrant la fécondité de cette dialectique, nous soulignerons que la connaissance produite par cette dialectique ne pourrait pas être une connaissance scientifique. Malgré cette *inscientificité* qui caractérise toute compréhension existentielle, la dialectique entre la compréhension et l'explication reste légitimement applicable à tous les documents écrits des cultures humaines.

III.1.4.1 La conjecture de la signification de l'action sensée

En ce qui concerne la conjecture ou la construction de la signification des actions sensées, Ricœur prend comme évidence le fait que non seulement la signification des actions humaines, mais également celle des événements historiques et des phénomènes sociaux, peuvent être construites de différentes manières. Néanmoins, Ricœur met l'accent sur le fait que cette possibilité provient de la nature de l'objet lui-même des sciences humaines. C'est-à-dire que la plurivocité des actions humaines n'aboutit pas à penser que ces actions ne peuvent pas être l'objet d'une connaissance scientifique et objective, car « cette

perplexité méthodologique est fondée dans la nature de l'objet lui-même et, de plus, qu'elle ne condamne pas l'homme de science à osciller entre dogmatisme et scepticisme». ⁷³⁴ Ainsi, Ricœur réfute le dogmatisme, en affirmant que la nature de l'action humaine permet de construire sa signification de multiples manières. En revanche, Ricœur s'oppose au scepticisme en mettant l'accent sur le fait que cette action est, comme le texte, un champ limité de constructions possibles. Autrement dit, la plurivocité qui s'attache à l'action sensée ouvre la porte aux différentes manières de conjecturer et de construire ses significations possibles, mais ces significations ne sont pas infinies. ⁷³⁵

⁷³⁴ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 203.

⁷³⁵ Dans sa critique de la conception herméneutique des sciences sociales, soutenue par Ricœur et Taylor, Louis Quéré considère que deux types de problèmes « se posent lorsque la sociologie se donne pour tâche d'interpréter. Le premier est le risque de voir proliférer, de façon illimitée, les discours et les commentaires, sans qu'on puisse se référer à un critère intersubjectivement partagé pour évaluer leur pertinence ou leur justesse, le propre d'une interprétation étant de ne pas pouvoir être vérifiée ou falsifiée par des faits positifs. Le second est le renoncement, souvent impliqué par l'argument herméneutique, à toute visée de connaissance objective et théorique du monde social ». Louis Quéré, « L'interprétation en sociologie », *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*, op. cit., p. 27. En effet, nous considérons que cette critique n'est pas pertinente à la conception herméneutique des sciences sociales selon Ricœur. D'abord, Ricœur met l'accent sur le fait que l'action humaine est, comme le texte, « un champ limité de construction possible ». Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 203. Le conflit des interprétations peut jouer le rôle de la falsification. Dans ce conflit on peut plaider pour ou contre une interprétation en la considérant plus ou moins probable. Concernant le renoncement prétendu à la connaissance objective dans l'herméneutique, nous considérons que Ricœur ne tient pas seulement à souligner l'objectivité des sciences en tant que telle, y compris les sciences humaines, il s'efforce de montrer, d'un côté, la fécondité d'un moment objectif dans l'herméneutique, et de l'autre la dimension herméneutique de cette objectivité scientifique.

Qu'est-ce que nous devons conjecturer ou construire précisément dans l'action sensée ? Afin de répondre à cette question, Ricœur évoque un trait de l'action sensée, concernant la relation entre les dimensions intentionnelles et motivationnelles de l'action. Il montre qu'il est bien connu, dans le domaine nouveau de la théorie de l'action, que la réponse à la question « quoi ? » est expliquée en fonction d'une réponse à la question « pourquoi ? ». C'est-à-dire qu'on *comprend* l'intention d'un agent à propos d'une action, s'il est capable de nous *expliquer* pourquoi il a fait cette action. Or, Ricœur essaie de préciser les modalités de réponses à la question "quoi ?", qui peuvent porter de sens. Ces modalités évoquent, écrit Ricœur, « les réponses qui énoncent un motif compris comme *raisons de*, et non pas seulement comme *cause* ». ⁷³⁶

Nous avons expliqué plus haut la relation entre l'action d'une part, et ses motifs, ses raisons et ses causes, d'autre part. Le motif d'une action, dépasse, comme une raison, le fait qu'elle est cause, par le fait qu'elle est également une tournure qui nous permet de considérer l'action en tant que telle ou telle. C'est-à-dire, si quelqu'un répond à la question « Pourquoi avez-vous fait cette action ? », en disant qu'il l'a faite par jalousie, il nous demande de placer son action dans cette catégorie de sentiments. Du même coup, il estime, par cette réponse, donner un sens à son action, car il considère que cette raison rend son action intelligible et compréhensible aussi bien pour nous que pour lui. Cette tentative de donner un sens à nos actions est notamment productive lorsqu'on l'applique à ce que Ricœur appelle, en suivant

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 203.

Anscombe, le “caractère de désirabilité” du désir. Ainsi, Ricœur montre que « Désirs et croyances ont pour caractère de n’être pas seulement des *forces* qui font agir les gens de telle et telle façon, mais de conférer un sens, consistant dans le bien apparent corrélatif de leur caractère de désirabilité ». ⁷³⁷ Or, Ricœur montre qu’on pourrait répondre à la question « En tant que quoi désirez-vous ou voulez-vous faire ceci ? » sur la base de ces caractères de désirabilité et de bien apparent. La signification qu’on donne à nos actions peut être interprétée et argumentée par les autres et par nous-mêmes, et cette argumentation pourrait être pour ou contre telle ou telle interprétation. Or, le conflit des interprétations, qu’on a constaté dans le domaine du texte, se produit semblablement dans le domaine de l’action. C’est-à-dire que la pluralité des catégories des désirs et des croyances, qui pourraient jouer le rôle de motif de nos actions, permettait d’une pluralité semblable au sujet des interprétations qui leurs correspondent. La logique de l’argumentation est présente dans la manière dont il est rendu compte des motifs de l’action par l’agent. Ainsi, à la question : « Qu’est-ce que nous devons conjecturer ou construire précisément dans l’action ? », Ricœur répond :

[...] ce qui peut et doit être *construit* au plan de l’action, c’est la base motivationnelle de cette action, c’est-à-dire l’ensemble des caractères des désirabilités susceptibles de l’expliquer. [...] le processus d’*argumentation* lié à l’explication de l’action par ses motifs déploie une sorte de plurivocité qui rend l’action semblable à un texte. ⁷³⁸

Cette plurivocité est, comme nous l’avons expliqué, limitée. Cette limitation provient du fait que les caractères de désirabilité et de bien

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 204.

apparent sont limités. Ainsi, la légitimité de cette extension de la conjecture du domaine des textes à celui de l'action, provient de la distance qui pourrait être mise entre l'agent d'une part, et son action, ses désirs et ses croyances, d'autre part. Cette distance permettrait de soumettre ces désirs et ces croyances à une confrontation et à une discussion entre des points de vue opposés. Cette distance constitue une sorte de distanciation qui se produit dans le cas de ce que Ricœur appelle l'

inscription sociale de l'action humaine ». Ainsi les actions humaines, que l'histoire a conservées, « peuvent également être *expliquées* de différentes façons, conformément à la multiplicité des arguments appliqués à leur arrière-plan motivationnel.⁷³⁹

En somme, nous pouvons conjecturer ou construire la signification de l'action sur la base des caractères de désirabilité. Cette construction pourrait se produire de manières différentes grâce à la plurivocité qui s'attache à la signification de l'action humaine.

III.1.4.2 La validation des conjectures dans les sciences humaines : l'étape explicative

Afin d'étendre à l'action le concept de validation, Ricœur recourt également, comme il l'a fait à propos du concept « conjecture », à la théorie moderne de l'action. Il montre que cette théorie peut nous fournir un lien intermédiaire entre les procédures de la critique littéraire et celle des sciences sociales. Ricœur prend l'exemple du raisonnement juridique afin d'éclairer le caractère argumentatif et polémique des procédures de validation dans les sciences sociales. Il met l'accent sur le fait que les procédures de validation dans les

⁷³⁹ *Ibid.*

sciences sociales sont comparables à ce que nous trouvons dans le raisonnement juridique. En suivant H. L. H. Hart, Ricœur souligne que

[...] le raisonnement juridique ne consiste pas du tout à appliquer des lois générales à un cas particulier, mais à construire chaque fois des décisions à référence unique. Ces décisions concluent la réfutation soigneuse des excuses et des moyens de défense susceptible de récuser (*defeat*) la réclamation ou l'accusation.⁷⁴⁰

Ainsi, Ricœur essaie de mettre en évidence le fait qu'en principe, toute interprétation de l'action ou du texte, est récusable. Du coup, les procédures de validation ne se bornent pas à produire des interprétations validées, mais elles consistent également à récuser ou à réfuter des interprétations invalidées. Nous trouvons extrêmement intéressant que Ricœur ait choisi le raisonnement juridique pour montrer le caractère polémique de toute interprétation d'un texte ou d'une action. Nous pourrions expliquer l'importance du raisonnement juridique dans l'herméneutique, en général, et dans l'interprétation du texte et de l'action, en particulier, par les deux points suivants :

Premièrement, l'importance du raisonnement juridique dans l'herméneutique ricœurienne, et dans toute théorie herméneutique, en général, s'explique par le fait que l'herméneutique juridique est, comme indique Ricœur, un des foyers initiaux de l'herméneutique contemporaine. C'est pourquoi la tentative de constituer une herméneutique générale prend souvent en son compte l'herméneutique juridique. Ainsi, Gadamer, par exemple, en montrant l'importance de l'application dans toute compréhension, met l'accent sur la

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 205.

signification exemplaire de l'herméneutique juridique.⁷⁴¹ Ricœur, à son tour, illustre l'importance de l'herméneutique juridique en écrivant :

La jurisprudence offre ainsi le modèle d'une innovation qui en même temps fait tradition. [...] La jurisprudence montre que la distance culturelle et temporelle n'est pas seulement un abîme à franchir, mais un *medium* à traverser.⁷⁴²

Deuxièmement, l'importance particulière de l'herméneutique juridique en ce qui concerne l'interprétation des textes et des actions s'éclaire par le fait que, dans le raisonnement juridique, l'interprétation des textes se croise avec celle des actions. C'est-à-dire que la jurisprudence est, à la fois, une interprétation des textes juridiques et des actions humaines. En considérant que Ricœur réussit, en évoquant le raisonnement juridique, à faire une liaison claire entre l'interprétation du texte et celle de l'action, Charles E. Reagan écrit : « l'exemple du raisonnement juridique est particulièrement appropriée parce que les tribunaux sont précisément l'un des lieux d'entrecroisement du texte et de l'action ».⁷⁴³ Ainsi, il n'est pas étonnant de trouver à partir de ces points communs entre l'herméneutique judiciaire, d'un côté, et l'herméneutique textuelle et les sciences humaines et sociales, de l'autre côté, un rapprochement

⁷⁴¹ Cf. Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.*, pp. 347-363. Gadamer y souligne l'importance considérable de l'herméneutique juridique au sujet de l'herméneutique générale et notamment en ce qui concerne la question de l'application qui fait partie, selon lui, nécessairement de toute interprétation et toute compréhension.

⁷⁴² Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 492.

⁷⁴³ Charles E. Reagan, « L'herméneutique et les sciences humaines », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, *op. cit.*, p. 178.

sur le plan méthodologique. À cet égard, Ricœur montre dans son article important « Interprétation et/ou argumentation », que « l'enchevêtrement entre l'argumentation et l'interprétation au plan judiciaire est bien le symétrique de l'enchevêtrement entre l'explication et la compréhension au plan des sciences des discours et du texte ».⁷⁴⁴

Néanmoins, Ricœur constate une différence considérable entre la validation de l'interprétation dans le domaine juridique et dans la critique littéraire et les sciences humaines. Cette différence s'explique par le fait que dans le premier cas, le tribunal est obligé, après toutes les procédures, de prononcer un jugement, une interprétation, et il y a un moment où les procédures d'appel sont épuisées. Alors, ce jugement devient définitif et sans appel. Au contraire, il n'y a pas cette sorte de jugement dans la critique littéraire et les sciences humaines. Ricœur écrit à ce propos : « Ni en critique littéraire ni dans les sciences sociales, il n'y a place pour un tel dernier mot. Ou, s'il en est un, nous lui donnons le nom de violence ».⁷⁴⁵ C'est la logique de l'incertitude et de la probabilité qui domine ces domaines, où on peut plaider pour ou contre une interprétation sans qu'on atteigne nécessairement à une interprétation finale.

⁷⁴⁴ Paul Ricœur, « Interprétation et/ou argumentation », *Le Juste*, Paris : Éd. Esprit, coll. « philosophie », 1995, p. 184. Ce texte est réécrit d'une intervention prononcée lors du colloque « Qu'est-ce que la justice ? », 6-10 décembre 1993, à l'université de Dresde.

⁷⁴⁵ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 205.

III.1.5 Le caractère paradigmatique de la deuxième figure de la dialectique entre comprendre et expliquer « de l'explication à la compréhension » pour les sciences sociales et humaines

La deuxième figure de la dialectique entre la compréhension et l'explication « de l'explication à la compréhension » occupe une place considérable dans l'herméneutique ricœurienne. L'importance de cette figure s'explique par le fait que cette figure constitue, selon Ricœur, la tâche première de l'herméneutique. Pour Ricœur, cette tâche consiste, comme nous l'avons montré, à : « chercher dans le texte lui-même, d'une part la dynamique interne qui préside à la structuration de l'œuvre, d'autre part la puissance de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engager et d'engendrer un monde qui serait véritablement la « chose » du texte ». ⁷⁴⁶ Qui plus est, cette deuxième figure de la dialectique entre la compréhension et l'explication « a, indique Ricœur, un caractère puissamment paradigmatique qui vaut pour le champ entier des sciences humaines ». ⁷⁴⁷ Ce caractère paradigmatique peut être expliqué par les trois points suivants :

Premièrement, le modèle structural, qui représente un mode de l'explication, peut être appliqué à tous les phénomènes sociaux, car ce modèle, qui était appliqué initialement aux signes linguistiques, pourrait s'étendre ultérieurement à toutes les sortes de signes semblables aux signes linguistiques. Mais, comment peut-on justifier

⁷⁴⁶ Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 32.

⁷⁴⁷ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, op. cit., p. 208.

cette extension de l'explication structurale, du domaine linguistique au domaine des sciences humaines ? En d'autres termes, quel est le chaînon ou le maillon intermédiaire entre le modèle du texte et les phénomènes sociaux ? Ce chaînon intermédiaire est constitué, selon Ricœur, par la notion de système sémiologique, et il l'explique :

Un système linguistique, du point de vue sémiologique, n'est qu'une espèce subordonnée au genre sémiotique, [...] un modèle structural d'explication peut s'étendre aussi loin que les phénomènes sociaux peuvent être dits présenter un caractère sémiologique.⁷⁴⁸

Mais est-ce que les phénomènes sociaux ont des caractères sémiologiques ? Nous posons cette question pour savoir si l'explication structurale est applicable aux phénomènes sociaux. Car le modèle structural de l'explication, qui était appliqué initialement aux signes linguistiques, en tant que ceux-ci présentent un caractère sémiologique, peut être appliqué à tous les phénomènes sociaux, si ces phénomènes présentent un caractère sémiologique semblable. Afin de montrer le caractère sémiologique des phénomènes sociaux, et du coup la possibilité d'appliquer l'explication structurale à ces phénomènes, Ricœur met l'accent sur le fait que la fonction sémiotique ou sémiologique n'est pas seulement une superstructure de la vie sociale, mais qu'elle est plutôt immanente à la réalité sociale. Or, il essaie d'éclairer le fait que cette fonction sémiologique consiste à « substituer les signes aux choses et à représenter les choses au moyen de signes ».⁷⁴⁹ Ainsi, la réalité sociale est essentiellement symbolique, et elle peut donc être expliquée selon le modèle structural.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁴⁹ *Ibid.*

L'un des avantages que le modèle structural présente pour les sciences humaines, consiste à offrir un genre d'explication qui se différencie tout à fait de la causalité humienne. À la différence de l'explication, qui s'appuie sur la causalité humienne, l'explication structurale donne l'avantage à la corrélation sur la consécution. Or, Ricœur considère qu'il nous faut reformuler la motivation dans des groupes sociaux en termes nouveaux, afin d'atteindre par l'explication structurale, les corrélations à l'intérieur de la réalité sociale. Bref, la possibilité d'appliquer l'explication structurale aux phénomènes sociaux peut être justifiée par le fait que « non seulement la fonction symbolique est sociale, mais [...] la réalité sociale est fondamentalement symbolique ». ⁷⁵⁰

La seconde valeur paradigmatique de cette figure de la dialectique entre la compréhension et l'explication se rapporte à la sémantique profonde qui constitue l'objet propre de la compréhension d'un texte. La sémantique profonde du texte désigne ses références non ostensives, et joue un rôle médiateur entre l'analyse structurale et l'appropriation. En soulignant l'importance de cette fonction médiatrice de la sémantique profonde à propos de l'appropriation, Ricœur écrit :

cette fonction médiatrice de la sémantique profonde ne doit pas être négligée, puisqu'il dépend d'elle que l'appropriation perde son caractère psychologique et subjectif pour revêtir une fonction proprement épistémologique. ⁷⁵¹

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 210.

Or, la question qui se pose à ce stade est la suivante : y a-t-il, dans les phénomènes sociaux, quelque chose de semblable à la sémantique profonde d'un texte ? En d'autres termes, les structures de la réalité sociale ont-elles également une dimension référentielle comparable à celle du texte ? Le but de cette question est de préciser la possibilité et la nécessité de compléter l'explication structurale des phénomènes sociaux par une compréhension de la sémantique profonde de ces phénomènes. Car la sémantique profonde qui constitue, comme nous l'avons déjà montré, l'objet propre de la compréhension, ne peut pas être comprise par l'analyse structurale. En conséquence, s'il y a, dans les phénomènes sociaux, quelque chose de semblable à la sémantique profonde d'un texte, la compréhension de la sémantique profonde de ces phénomènes serait le complément nécessaire de leur explication structurale. Atteindre la connaissance des phénomènes sociaux exige ainsi, sur le plan méthodique, une dialectique entre la compréhension et l'explication.

En effet, Ricœur met en lumière le fait que de la même manière que les mythes rendent les hommes attentifs à certaines oppositions significatives concernant par exemple la naissance et la mort, la cécité et la lucidité etc., les structures sociales pointent également vers les apories de l'existence sociale. Ainsi, dans ces structures il se trouve quelque chose de semblable à la sémantique profonde du texte, aux références non ostensives. En montrant la sémantique profonde des structures sociales, Ricœur écrit :

[...] les structures sociales sont également des tentatives pour se mesurer avec les perplexités de l'existence et les conflits profondément enfouis dans la vie humaine. En ce sens, ces structures, elles aussi, ont une dimension

référentielle. [...] Et cette fonction analogique de la référence développe des traits tout à fait semblables à ce que nous avons appelé référence non ostensive d'un texte.⁷⁵²

Ainsi, Ricœur met en évidence le fait que l'analyse structurale joue un rôle important dans la théorie du texte aussi que dans les sciences humaines. Cette importance s'explique par le fait que grâce à cette analyse nous pouvons passer d'interprétations de surface à des interprétations profondes. Néanmoins, Ricœur souligne que « c'est l'interprétation profonde qui donne sens au processus entier ».⁷⁵³

Troisièmement, la troisième valeur paradigmatique de cette figure de la dialectique entre la compréhension et l'explication se rapporte à la possibilité d'étendre le concept d'appropriation aux sciences sociales. Ricœur considère que même dans le domaine entier des sciences humaines et sociales, l'extension de l'appropriation est possible, voire nécessaire. Il écrit à ce propos : « les configurations sensées qu'une interprétation profonde veut appréhender ne peuvent être comprises sans un engagement personnel semblable à celui du lecteur aux prises avec la sémantique profonde du texte, afin de la faire "sienne" ». ⁷⁵⁴ Mais on peut se demander si l'insertion de concepts comme : appropriation, engagement personnel, affinité spécifique, dans les sciences humaines, ne détruit pas le concept même de sciences humaines. En outre, l'objectivité, qui caractérise la science, en tant que telle, ne se détériorerait-elle pas, si on ajoutait l'appropriation au champ de la recherche scientifique ? Qui plus est, l'extension de ces

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ *Ibid.*

⁷⁵⁴ *Ibid.*

concepts ne légitime-t-elle pas l'intrusion de préjugés personnels dans les recherches scientifiques ?

En effet, nous constatons que Ricœur lui-même distingue, dans un article intitulé "Structure et herméneutique", entre le structuralisme, en tant que science, et l'herméneutique, en tant que discipline philosophique. Le critère de la distinction est précisément l'objectivité de la connaissance. Autrement dit, Ricœur classe le structuralisme comme une discipline scientifique parce qu'il considère que le chercheur structural ne s'occupe pas de l'appropriation du sens, mais il cherche plutôt à expliquer la structure objective. En revanche, Ricœur met l'accent sur le fait que la pensée herméneutique est une pensée méditante, une pensée philosophique, et il insiste sur le fait que l'herméneutique ne peut pas être une discipline scientifique à cause du cercle herméneutique qui caractérise toute interprétation. En ce sens, Ricœur écrit :

le structuralisme appartient à la science ; [...] l'interprétation du symbole ne mérite d'être appelée herméneutique que dans la mesure où elle est un segment de la compréhension de soi-même et de la compréhension de l'être ; hors de ce travail d'appropriation du sens, elle n'est rien ; en ce sens l'herméneutique est une discipline philosophique ; autant le structuralisme vise à mettre à distance, à objectiver, à séparer de l'équation personnelle du chercheur la structure d'une institution, d'un mythe, d'un rite, autant la pensée herméneutique s'enfonce dans ce qu'on a pu appeler « le cercle herméneutique » du comprendre et du croire, qui la disqualifie comme science et la qualifie comme pensée méditante.⁷⁵⁵

En outre, dans le célèbre débat avec Claude Lévi-Strauss, Ricœur reconnaît qu'on ne peut conserver la scientificité de la science qu'en évitant le cercle herméneutique. Autrement dit, le scientifique ne doit

⁷⁵⁵ Paul Ricœur, « Structure et herméneutique », *Esprit, op. cit.*, pp. 596-597. C'est nous qui soulignons.

pas faire partie de son objet. En montrant l'objectivité nécessaire à toute connaissance scientifique, Ricœur écrit :

J'entends bien que pour faire de la science il faut se borner à ne considérer que des arrangements dont on se fait l'observateur ; ainsi on évite d'entrer dans ce que j'ai appelé le « cercle herméneutique », qui fait de moi un des segments historiques du contenu même qui s'interprète à travers moi ; pour faire des « sciences humaines », il faut que je sois hors du coup.⁷⁵⁶

Ainsi, nous constatons que Ricœur y insiste sur la nécessité d'écarter la part subjective de l'observateur dans le champ des recherches scientifiques, afin de conserver l'objectivité de la connaissance scientifique. Alors, comment peut-on concilier les idées précédentes avec l'insertion que Ricœur fait dans son œuvre *Du texte à l'action...*, des concepts comme appropriation et engagement personnel ? À vrai dire, on ne peut pas nier le rôle de l'engagement personnel dans la compréhension des phénomènes humains, mais comment peut-on donc appeler les recherches qui s'occupent de ce domaine, des *recherches scientifiques* ? En effet, il semble, à premier vue, que si on adopte l'attitude de Ricœur qui considère que le cercle herméneutique reste « une structure indépassable de la connaissance appliquée aux choses humaines »⁷⁵⁷, on ne peut pas ambitionner de construire des sciences humaines. Autrement dit, si pour faire de la science, il faut éviter d'entrer dans le « cercle herméneutique », et si ce cercle n'est pas évitable dans la connaissance appliquée aux « choses humaines », la conséquence serait logiquement l'impossibilité d'établir des sciences humaines. Notre objectif n'est

⁷⁵⁶ Claude Lévi-Strauss, « Réponse à quelques questions », *Esprit*, *op. cit.*, p. 640. C'est nous qui soulignons.

⁷⁵⁷ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, p. 211.

pas de dénier la scientificité de ce qu'on appelle "sciences humaines", mais de souligner la nécessité de distinguer entre les disciplines et entre leurs méthodes ou entre leurs façons du savoir. Or, si on insère la compréhension, au sens de l'appropriation, à la méthodologie des sciences humaines, ces sciences ne perdraient pas leur caractéristique essentielle à savoir l'objectivité ?

Il faut attirer l'attention sur le fait que la tentative ricœurienne d'appliquer l'explication au texte et à son analogue « l'action sensée », est justifiée par l'objectivation du texte et de l'action sensée. C'est de cette objectivité, constituée par le paradigme du texte, que Ricœur dérive la possibilité d'appliquer l'explication dans la théorie du texte et dans les sciences humaines. En reconnaissant qu'accorder à l'engagement personnel ou à l'appropriation un rôle dans la compréhension des phénomènes humains, constitue un problème dans les recherches qui se veulent être scientifiques, Ricœur souligne que la manière selon laquelle il les introduit ne « nous fournit pas seulement un problème exemplaire mais une solution exemplaire. La solution n'est pas de nier le rôle de l'engagement personnel dans la compréhension des phénomènes humains mais de le préciser ».⁷⁵⁸ Ainsi, Ricœur insiste sur ce qu'il appelle, « le caractère paradigmatique de l'interprétation textuelle ». Ce caractère paradigmatique se montre dans tous les moments de l'arc herméneutique, y compris le moment de l'appropriation. Ricœur résume ce caractère paradigmatique de l'interprétation textuelle pour les sciences humaines, en écrivant :

⁷⁵⁸ *Ibid.*

Comme le montre le modèle de l'interprétation textuelle, la compréhension ne consiste pas dans la saisie *immédiate* d'une vie psychique étrangère ou dans l'identification *émotionnelle* avec une intention mentale. La compréhension est entièrement *médiatisée* par l'ensemble des procédures explicatives qu'elle précède et qu'elle accompagne. La contrepartie de cette appropriation personnelle n'est pas quelque chose qui puisse être *sentie* : c'est la signification dynamique dégagée par l'explication [...]. Cela signifie que les conditions d'une appropriation authentique, telles qu'elles ont été exposées en relation au texte, sont elles-mêmes paradigmatiques. [...] Cette rectification de la notion d'engagement personnel n'élimine pas le « cercle herméneutique ». Ce cercle reste une structure indépassable de la connaissance appliquée aux choses humaines ; mais cette rectification l'empêche de devenir un cercle vicieux.⁷⁵⁹

Le caractère herméneutique des sciences humaines provient de ce cercle herméneutique inéluctable. En soulignant, d'une part, la fécondité de l'analogie entre le texte et l'action sensée, en tant que cette action est l'objet des sciences sociales, et d'autre part, l'importance considérable d'établir une dialectique entre l'explication et la compréhension, on peut considérer cette analogie et cette dialectique, comme une figure du dialogue permanent que Ricœur tient à nouer entre la philosophie et son autre, les sciences humaines et sociales en l'occurrence. La constitution de ce dialogue, représente un des objets principaux dans le parcours entier de la philosophie ricœurienne. Par ce dialogue, Ricœur a « largement contribué à la réalisation du basculement interprétatif général que connaissent aujourd'hui les sciences humaines ».⁷⁶⁰ Ainsi ce basculement débouche sur un nouveau paradigme de la sociologie et des sciences humaines en général. Ce paradigme, explique François Dosse,

⁷⁵⁹ *Ibid.*

⁷⁶⁰ François Dosse, « La capabilité à l'épreuve des sciences humaines », *Paul Ricœur et les sciences humaines, op. cit.*, p. 34.

[...] peut être qualifié de paradigme interprétatif dans la mesure où il révèle la place de l'interprétation dans la structuration de l'action : intention, volonté, désirs, motifs, sentiment... . L'objet de la sociologie passe ainsi de l'institué à l'instituant et réinvestit les objets du quotidien ainsi que les formes éparses et variées de la socialité.⁷⁶¹

La contribution ricœurienne à la réalisation du basculement interprétatif des sciences humaines se manifeste fortement dans son dialogue avec la discipline historique. La relation entre l'objectivité méthodique, indispensable pour une connaissance qui se veut être scientifique, et la subjectivité interprétative, immanente aux sciences humaines en tant que sciences herméneutiques, occupe une place centrale dans la réflexion ricœurienne sur la discipline historique. Nous nous concentrons dans le reste de ce chapitre, d'une part, sur l'articulation dialectique que Ricœur établit entre comprendre et expliquer dans la discipline historique, et d'autre part, sur la corrélation, que Ricœur montre, « entre l'interprétation (subjective) et l'explication/compréhension (objective) ».⁷⁶²

III.1.6 La problématique de la méthode dans l'histoire : la dialectique entre expliquer et comprendre, entre l'objectivité et la subjectivité dans l'opération historiographique

La discipline historique occupe une place centrale dans les médiations ricœuriennes sur les sciences humaines et sa relation étroite avec la philosophie en général, et avec l'herméneutique, en particulier. En effet, si Ricœur est soucieux de dialoguer avec les sciences humaines et sociales, en général, c'est, en particulier, avec l'histoire, à

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 302.

côté de la linguistique et de la psychanalyse freudienne, qu'il se préoccupe de nouer ce dialogue. Les premières médiations de Ricœur sur la discipline historique datent du début des années 1950. On cite ici particulièrement son essai « Objectivité et subjectivité en histoire » publié en 1952.⁷⁶³ Comme le suggère le titre de l'article, Ricœur préoccupe d'y clarifier le rapport entre l'objectivité constitutive de l'histoire, en tant que science, et la subjectivité inéluctable de l'historien, dans l'élaboration de la connaissance historique. Nous y reviendrons, mais nous voulons pour l'instant, mettre en relief deux des points caractérisant l'approche ricœurienne des sciences humaines. Ces points se manifestent nettement depuis ses premières médiations sur ces sciences, et plus précisément depuis son article mentionné plus haut.

Premièrement, Ricœur ne prétend pas, dans son dialogue avec les sciences humaines, qu'il a, en tant que philosophe, des leçons à donner aux scientifiques. Autrement dit, il ne tente pas de mettre les sciences humaines sous la tutelle de la philosophie. Tout au contraire, il souligne en permanence qu'il y a des intérêts mutuels entre la philosophie et les sciences humaines, mais avec un dialogue nécessaire. La philosophie a besoin d'intégrer la rigueur méthodologique des sciences humaines, tout en exerçant une critique, au sens kantien, à l'égard de ces sciences. Ainsi, dans son premier essai sur la discipline historique, Ricœur écrit :

Le philosophe n'a pas ici de leçons à donner à l'historien ; c'est toujours l'exercice même d'un métier scientifique qui instruit le philosophe. Il nous

⁷⁶³ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Histoire et Vérité*, op. cit., pp. 27-50.

faut donc écouter d'abord l'historien quand il réfléchit sur son métier, [...].⁷⁶⁴

Écouter l'autre, la discipline historique en l'occurrence, et non pas seulement avoir l'envie de lui dire quelque chose, c'est, à nos yeux, une condition indispensable pour construire un dialogue. Écouter l'autre faciliterait, en plus, que l'autre nous écoute. En effet, c'est parce que Ricœur lit les œuvres et les travaux des historiens et les prend *sérieusement* en considération dans ses œuvres sur la discipline historique, que des historiens considèrent ses œuvres « lisibles ».⁷⁶⁵

Deuxièmement, sans minimiser la préoccupation ontologique de l'approche ricœurienne des sciences humaines, cette approche accorde une attention particulière aux problèmes méthodologique et épistémologique de ces sciences. Dans son approche de l'histoire, les questions principales qui s'étaient posées concernent le problème général de l'objectivité scientifique, la relation entre expliquer et comprendre sur le plan méthodologique et le statut scientifique de la discipline historique. Ainsi, dans « Objectivité et subjectivité en histoire », il déclare dès le début : « Le problème proposé est d'abord

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁶⁵ L'historien Christian Delacroix met en valeur ce point, en écrivant : « Malgré la méfiance à l'égard de la philosophie qui reste encore souvent de mise chez beaucoup d'historiens, Ricœur est plutôt désormais considéré par un nombre croissant d'historiens comme un philosophe « lisible » et utile. La raison avancée pour ce traitement particulier est presque toujours qu'il lit *vraiment* les historiens (leurs œuvres, leurs travaux, leurs travaux empiriques et pas seulement leurs discours ou essais réflexifs) et que c'est à partir de l'analyse de leurs pratiques qu'il avance des positions épistémologiques que ceux-ci peuvent à leur tour s'approprier pour réfléchir sur leur discipline ». Christian Delacroix, « Ce que Ricœur fait des *Annales* : méthodologie et épistémologie dans l'identité des *Annales* », *Paul Ricœur et les sciences humaines*, *op. cit.*, p. 209.

un problème de méthodologie [...] ». ⁷⁶⁶ D'ailleurs, lorsque Ricœur tente de montrer les connexions et la convergence entre la théorie de l'histoire et celles de l'action et du texte, il le fait sous le titre d' « Expliquer et comprendre ... ». ⁷⁶⁷ Dans *Temps et récit* la question méthodologique de la discipline historique se montre notamment dans l'articulation, que Ricœur établit, entre l'explication nomologique « l'explication » et l'explication par la mise-en-intrigue « la compréhension ». Enfin, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur met le couple expliquer/comprendre comme titre de la deuxième phase de l'opération historiographique. Ce faisant, Ricœur vise à mettre en relief « le refus de l'opposition entre explication et compréhension qui a très souvent empêché de saisir dans toute son ampleur et dans toute sa complexité le traitement du « parce que » historique ». ⁷⁶⁸ En outre, il y montre que l'interprétation couvre l'opération historiographique tout entière de la phase documentaire à celle de la représentation, tout en passant par la phase de l'explication/compréhension. Ainsi, en reprenant la problématique méthodologique posée dans « objectivité et subjectivité en histoire », Ricœur souligne qu'une corrélation incontournable doit être reconnue, dans la connaissance historique, entre l'objectivité méthodologique et la subjectivité interprétative de l'historien.

⁷⁶⁶ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Histoire et Vérité*, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁶⁷ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, *op. cit.*, pp. 161-182.

⁷⁶⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 169.

Nous allons montrer la corrélation entre l'objectivité et la subjectivité dans l'histoire-science et le rôle considérable que joue l'interprétation dans les trois phases de l'opération historiographique, avant de montrer la médiation que Ricœur constitue entre l'explication nomologique et l'explication par la mise-en-intrigue.

III.1.6.1 Objectivité et subjectivité en histoire

Dans sa première intervention dans la discipline de l'histoire, Ricœur plaide pour une corrélation entre la dimension subjective et la dimension objective dans l'histoire-science. Il y défend une épistémologie mixte selon laquelle il y a, en histoire, un entrelacement entre objectivité et subjectivité, entre explication et compréhension. Mais, entendons-nous bien, Ricœur ne parle pas d'une objectivité « quelconque », d'une objectivité, en histoire, semblable à celle qui se trouve dans la science de la nature. L'objectivité scientifique varie selon la spécificité des comportements méthodiques. En liant l'objectivité scientifique à la spécificité méthodique, et en précisant ce qu'il entend par cette objectivité, Ricœur écrit : « est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et qu'elle peut ainsi faire comprendre ».⁷⁶⁹ On voit bien que la définition ricœurienne de l'objectivité implique un entrelacement entre la pensée méthodique, la compréhension et le faire comprendre. Si l'ambition d'objectivation est une condition nécessaire pour une discipline se voulant être une science, cette objectivité méthodique est conditionnée par la subjectivité de l'historien. Cette subjectivité, considérée comme le

⁷⁶⁹ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 27.

corrélat de l'objectivité scientifique, n'est pas, à son tour, une « subjectivité quelconque », mais une subjectivité qui doit être précisément « appropriée à l'objectivité qui convient à l'histoire. Il s'agit donc d'une subjectivité *impliquée*, impliquée par l'objectivité attendue ». ⁷⁷⁰

Précisons d'abord cette objectivité propre à la discipline historique, avant de montrer sa complémentarité avec la subjectivité de l'historien. L'objectivité de l'histoire tient au fait qu'elle est une recherche qui procède à une observation, à une critique, à une analyse. En suivant François Simiand et Marc Bloch, Ricœur considère que l'histoire peut être définie comme une « connaissance par traces », une science de l'*observation*. ⁷⁷¹ L'histoire, en tant que science, ne peut à jamais être directement devant son objet passé. La connaissance du passé se médiatise toujours par une observation des traces, par une analyse critique des documents historiques. Cela ne constitue aucunement une disqualification de l'objectivité de l'histoire-science. Car il n'existe pas en histoire, ni même en physique, des « faits bruts ». Autrement dit, il n'y a pas un « passé en soi » qu'il suffit d'appréhender passivement. L'objet scientifique, soit en physique ou en histoire, doit être élaboré et interrogé à partir d'une ou des hypothèses de travail. C'est l'appréhension indirecte de son objet qui marque, entre autres, la spécificité de l'histoire-science et de son objectivité. ⁷⁷² Ricœur souligne, avec Bloch et contre toute illusion

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁷² En soulignant l'objectivité de l'histoire-science et la spécificité de cette objectivité, Ricœur écrit : « Reconstruire un événement ou plutôt une série

objectiviste, le fait que l'historien n'a pas, ou ne doit pas avoir, l'ambition de « restituer les choses « telles qu'elles se sont passées ». L'historien n'a pas pour ambition de faire *revivre*, mais de « re-composer, de re-constituer, c'est-à-dire de composer, de constituer un enchaînement rétrospectif ». ⁷⁷³

C'est à partir de ce renoncement à *revivre*, que l'objectivité de l'histoire peut être clarifiée. Cette objectivité consiste donc précisément dans l'ambition « d'élaborer des enchaînements de faits au niveau d'une intelligence historique ». ⁷⁷⁴ L'activité historique est ainsi une activité analytique, et non pas une activité synthétique. Elle est analytique au sens qu'elle se donne pour tâche d'*expliquer*. Cette explication passe par l'enchaînement causal des faits élaborés par l'historien, par la constitution des séries de phénomènes économiques, politiques, culturels, etc. En analysant ou *expliquant* les faits historiques, l'historien cherche, en dernière instance, à « *comprendre* les ensembles, les liens organiques qui excèdent toute causalité analytique ». ⁷⁷⁵ On voit bien que Ricœur, même avant la percée

d'événements, ou une situation, ou une institution, à partir des documents, c'est élaborer une conduite d'objectivité d'un type propre, mais irrécusable : car cette reconstitution suppose que le document soit interrogé, forcé à parler ; que l'historien aille à la rencontre de son sens, en lançant vers lui une hypothèse de travail ; c'est cette recherche qui à la fois élève la trace à la dignité de document signifiant, et élève le passé lui-même à la dignité de fait historique. Le document n'était pas document avant que l'historien n'ait songé à lui poser une question, et ainsi l'historien institue, si l'on peut dire, du document en arrière de lui et à partir de son observation ; par là même il institue des faits historiques. [...] C'est précisément cela l'objectivité : une œuvre de l'activité méthodique. C'est pourquoi cette activité porte le beau nom de « critique ». *Ibid.*, pp. 29-30.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

herméneutique de sa philosophie, était soucieux de montrer la complémentarité entre comprendre et expliquer dans la méthodologie des sciences humaines : « La compréhension, écrit Ricœur, n'est donc pas l'opposé de l'explication, elle en est tout au plus le complément et la contrepartie. Elle porte la marque de l'analyse – des analyses – qui l'ont rendue possible ». ⁷⁷⁶ Quel est le rôle de la subjectivité de l'historien dans cette entreprise d'objectivité en histoire en tant que celle-ci est une « entreprise raisonnée d'analyse » ? Ricœur met en évidence quatre traits caractérisant la dimension subjective de la méthodologie de l'histoire. Ces traits montrent en même temps l'incomplétude immanente à l'objectivité en histoire. L'incomplétude de l'objectivité et la dimension subjective vont donc de pair dans l'histoire.

D'abord, la subjectivité de l'historien se manifeste par la notion de choix et par son « jugement d'importance ». Les événements historiques et leurs facteurs se sélectionnent par l'historien selon l'importance donnée à ces événements et à leurs facteurs. Les critères de sélection ou du jugement d'importance varient selon la théorie ou l'hypothèse de travail adoptée par l'historien.

[...] la qualité de l'interrogateur importe à la sélection même des documents interrogés. Bien mieux, c'est le jugement d'importance qui, en éliminant de l'accessoire, crée de la continuité : c'est le vécu qui est décousu, lacéré d'insignifiance ; c'est le récit qui est lié, signifiant par sa continuité. ⁷⁷⁷

C'est en ce sens que Ricœur s'accorde avec Aron sur le fait que « la théorie précède l'histoire ». Ainsi l'intervention de la subjectivité

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 33.

de l'historien se produit sous la forme de ce que Ricœur appelle « schèmes narratifs ». Nous verrons que lorsque Ricœur revient, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, à la question de l'objectivité et de la subjectivité en histoire, il lie l'interprétation à la subjectivité de l'historien et l'explication/compréhension à l'objectivité méthodique.

Le deuxième trait de l'objectivité incomplète concerne la diversité des conceptions de causalité usée dans l'explication historique : « des motivations psychologiques, des structures permanentes, des forces à une évolution lente, etc. ». Les divers modes de causalité usée par l'historien ne sont pas ordonnés ou mises en ordre d'une manière stable. L'incomplétude de l'objectivité en histoire tient ici au caractère naïf et précritique de la pratique explicative des historiens. « [...] l'historien, écrit Ricœur, « pratique » des modes d'explications qui excèdent sa réflexion ; cela est naturel : l'explication est opérée, agie, avant que d'être possédée réflexivement ». ⁷⁷⁸

Le troisième trait montre bien pourquoi l'accès à l'objectivité dans l'histoire est condamné à jamais à passer par la subjectivité de l'historien. Ce trait concerne l'éloignement temporel et la distance culturelle qui séparent l'historien de son objet. Cet éloignement rend difficile la compréhension, l'identification ou la reconnaissance du passé révolu dans le langage d'aujourd'hui. C'est pourquoi « le langage historique est nécessairement équivoque ». ⁷⁷⁹ Face à cette « altérité radicale », l'historien n'a d'autre moyen que d'un

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

dépaysement en imagination. Cette opération de « transfert en imagination » est exigée pour résorber l'écart entre l'aujourd'hui et l'autrefois, entre le *même* et l'*autre*. Cette exigence constitue l'une « des sources du caractère « inexact », et même non « rigoureux de l'histoire » et elle « marque l'entrée en scène d'une subjectivité ». ⁷⁸⁰

Le dernier trait montrant l'incomplétude de l'objectivité en histoire concerne la nécessité d'une sorte de *sympathie* d'hommes d'autrefois. C'est le passé humain ou les hommes de passé, dont nous sommes éloignés, qui sont l'objet de l'histoire. Ricœur écrit :

Ce que l'histoire veut expliquer et comprendre en dernier ressort, ce sont les *hommes* ». ⁷⁸¹ La visée de la démarche historique consiste ainsi à restituer ce que les hommes du passé ont vécu. Ce qui anime l'entreprise de l'histoire ce n'est pas seulement « une volonté d'explication » mais aussi « une volonté de *rencontre*. ⁷⁸²

Ce qui est à restituer, le passé humain, est à la fois familier et étrange. Il est familier dans la mesure où il est un passé *humain*, un passé des hommes *comme nous*. C'est l'appartenance à l'humanité qui rend le passé humain familier. En revanche, l'étrangeté de l'objet de l'histoire tient à la distance temporelle qui sépare les hommes d'aujourd'hui des hommes d'autrefois. Le dépaysement en imagination, qui se produit comme transport temporel, est en même temps « un véritable transfert dans une autre vie d'homme », ou encore, « un transport dans une autre subjectivité, adoptée comme centre de perspective ». ⁷⁸³ C'est la nature de l'objet historique qui nécessite cette sorte de transport sympathique. « Cette nécessité,

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² *Ibid.*, p. 36.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 37.

explique Ricœur, tient à cette situation radicale : l'historien fait partie de l'histoire ; non seulement en ce sens banal que le passé est le passé de son présent, mais en ce sens que les hommes du passé font partie de la même humanité ». ⁷⁸⁴ Il y a entre l'historien et son objet « une affinité en profondeur », et c'est à partir de cette affinité que Ricœur s'autorise à qualifier le rapport de l'historien à son objet comme *rencontre*. Rencontre entre deux membres appartenant à la même humanité : les hommes du passé ou d'autrefois et les hommes du présent ou d'aujourd'hui.

On constate que Ricœur, en insérant la sympathie dans le cœur de la méthode de l'historien, ne s'oppose pas au modèle de la compréhension psychologique. Nous avons déjà remarqué que Ricœur tente, tout au long de son parcours herméneutique, de s'éloigner de ce genre psychologique de la compréhension. Cette quasi-psychologisation de la compréhension ou de la méthodologie historique se dissipera ultérieurement des écrits herméneutiques de Ricœur. Nonobstant cette quasi-psychologisation de la compréhension, ce qui est à souligner, c'est que, même avant la première version de l'herméneutique ricœurienne, on trouve l'ébauche de ce qui deviendra son entreprise méthodique principale, à savoir la tentative d'articuler expliquer et comprendre, objectivité et subjectivité, aussi bien dans l'herméneutique que dans les sciences humaines et sociales. Or, la « sympathie propre à l'historien » n'implique aucunement, selon Ricœur, un partage de foi, des valeurs, ou une volonté de *revivre* ce que les hommes du passé ont vécu. La

⁷⁸⁴ *Ibid.*

sympathie propre à l'historien signifie que celui-ci doit être capable d'admettre, par hypothèse, la foi des hommes du passé, pour « entrer dans le problématique de cette foi tout en la « suspendant », tout en la « neutralisant » comme foi actuellement professée ». ⁷⁸⁵ Ainsi la subjectivité, corrélat à l'objectivité scientifique, n'est pas une « subjectivité *quelconque* », mais c'est une subjectivité « méthodologique » ou « opératoire ». C'est pourquoi Ricœur distingue une bonne subjectivité « le moi de *recherche* » d'une mauvaise subjectivité le « moi *pathétique* : le moi des ressentiments, des haines, des réquisitoires ». ⁷⁸⁶

Ricœur tient ainsi, dès sa première intervention dans la discipline de l'histoire, à souligner que la critique de l'objectivité scientifique doit toujours être accompagnée ou appuyée parallèlement par une critique de la subjectivité. Dans son dernier ouvrage sur l'histoire *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur identifie la dimension subjective de l'histoire à l'interprétation, tout en montrant la tension permanente entre cette subjectivité interprétative et l'objectivité méthodique ou scientifique dans les trois phases de l'opération historiographique. Dans cet ouvrage Ricœur retrace l'ambition d'objectivation qui est liée à l'objet de vérité propre à l'opération historiographique dans ses trois phases constitutives : documentaire, explicative/compréhensive, représentative.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

III.1.6.2 La tension entre interprétation et objectivité : l'interprétation ou la dimension interprétative dans la triple phase de l'opération historiographique

Ricœur distingue dans la démarche de l'historien trois phases qui constituent ensemble ce qu'il appelle, avec Michel de Certeau, l'opération historiographique.⁷⁸⁷ Ricœur indique qu'il appelle les trois segments de l'opération historiographique des « phases » afin de souligner l'imbrication de ces trois moments méthodologiques, l'un dans les autres. Ainsi, avec ces trois phases, il ne s'agit pas d'une succession chronologique des trois stades distincts. D'ailleurs, par l'« historiographie », Ricœur n'entend pas l'écriture de l'histoire ou la phase scripturaire, comme peut le suggérer ce terme. L'opération historiographique désigne ainsi une amplitude plus vaste, celle des trois phases de l'enquête épistémologique de l'histoire. En accordant à ce terme « opération historiographique » cette amplitude, Ricœur veut souligner que l'histoire est « de bout en bout écriture »,⁷⁸⁸ de la phase documentaire à celle de la représentation. En revanche, Ricœur ne laisse pas une place distincte ou indépendante à l'interprétation dans l'opération historiographique. Autrement dit, il ne considère pas que l'interprétation doive être tenue comme une phase de l'opération historiographique car elle couvre entièrement cette opération dans son

⁷⁸⁷ Ricœur indique qu'il emprunte cette expression « l'opération historiographique » à Michel de Certeau. Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975. François Dosse tente récemment de montrer la proximité, sur le plan de l'épistémologie de l'histoire, entre la pensée de Ricœur et celle de Michel de Certeau. Cf. François Dosse, *Paul Ricœur, Michel de Certeau : l'histoire entre le dire et le faire*, Paris : L'Herne, coll. « Glose », 2006.

⁷⁸⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 171.

parcours. L'interprétation constitue ainsi une composante de toutes les phases de l'opération historiographique en tant que celle-ci est une enquête de la vérité. Loin d'être une province de la compréhension, liée au champ de l'écriture, comme la conçoit Dilthey, l'interprétation, chez Ricœur, est traitée dans une problématique plus vaste. Cette problématique concerne le rapport entre « objectivité et subjectivité en histoire ». Ricœur discerne plusieurs composantes de l'interprétation, considérée comme opération désignant le versant subjectif corrélatif du versant objectif de la connaissance historique. La place de l'interprétation « subjective » dans les trois phases de l'opération historiographique est clarifiée, chez Ricœur, dans ce qu'il appelle une « herméneutique critique » du savoir historiographique. La critique qu'opère cette herméneutique est rapprochée, par Ricœur, de la critique kantienne exercée dans la *Critique de la faculté de juger*.⁷⁸⁹ L'herméneutique est définie généralement comme « théorie de l'interprétation ». Alors la question qui se pose est : qu'est-ce qu'une interprétation ? En précisant ce qu'il entend par l'interprétation en tant que versant subjectif de l'opération historiographique, Ricœur écrit :

Parler de l'interprétation en termes d'opération, c'est la traiter comme un complexe d'actes de langage – d'énonciations – incorporé aux énoncés objectivants du discours historique. Dans ce complexe, on peut discerner plusieurs composantes : d'abord le souci de clarifier, d'explicitier, de

⁷⁸⁹ Ricœur considère que cette herméneutique critique du savoir historiographique relève « d'une critique philosophique parente de celle exercée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, et [...] mériterait le nom de « critique du jugement historique ». Je la tiens pour la première branche de l'herméneutique, en ce sens qu'elle s'interroge sur la nature de comprendre qui traverse les trois moments de l'opération historiographique. Cette première herméneutique aborde la réflexion de second degré par son versant critique, au double sens de délégitimation des prétentions du savoir de soi de l'histoire à s'ériger en savoir absolu, et de la légitimation du savoir historique à vocation objective ». *Ibid.*, p. 385.

déployer un ensemble de significations réputées obscures en vue de meilleurs compréhension de la part de l'interlocuteur. Ensuite, la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe, et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales ; ensuite, la prétention à doter l'interprétation assumée d'arguments plausibles, possiblement probables, soumis à la partie adverse ; enfin, l'aveu qu'à l'arrière de l'interprétation il subsiste toujours un fond impénétrable, opaque, inépuisable de motivations personnelles et culturelles, dont le sujet n'a jamais fini de rendre compte.⁷⁹⁰

Cette longue citation montre bien que la dimension subjective dans l'opération historiographique ne concerne pas seulement et simplement l'engagement personnel et social ou institutionnel de l'historien, comme c'était, en gros, le cas dans « Objectivité et subjectivité en histoire ». Sans renoncer à l'importance accordée à ces engagements dans la démarche des historiens, Ricœur reconnaît ultérieurement, dans *La mémoire l'histoire, l'oubli*, que son ancienne approche de la question de subjectivité et objectivité en histoire, est « vulnérable à l'accusation de psychologisme ou de sociologisme ».⁷⁹¹ Dans sa dernière approche de cette problématique, Ricœur tente de souligner la dimension sémantique de l'interprétation, tout en s'éloignant des termes psychologiques tels que « la sympathie, le transport ou le transfert dans une autre subjectivité ou dans une autre vie d'homme ». C'est pourquoi l'interprétation devient, chez Ricœur, « une catégorie sémantique plutôt psychologique ». Cette dimension sémantique est bien marquée dans la définition ricœurienne de l'interprétation comme « un complexe d'actes de langages ... ». Nous nous penchons, dans la suite, à montrer succinctement en quoi consiste chaque phase de l'opération historiographique, tout en précisant la

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 442.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 437.

place qu'occupe, selon Ricœur, l'interprétation ou la subjectivité dans chacune de ces trois phases méthodiques.

La phase documentaire s'instaure avec l'extériorisation de la mémoire déclarative dans le témoignage dont l'inscription marque le commencement du parcours d'objectivation constitutive de l'opération historiographique. « Avec le témoignage s'ouvre un procès épistémologique qui part de la mémoire déclarée, passe par l'archive et les documents, et s'achève sur la preuve documentaire ». ⁷⁹² Avant d'être transformés en documents historiques à consulter, la question concernant la fiabilité des témoignages doit être posée. Une critique interne et externe des témoignages permet de passer de la spontanéité de la mémoire à l'objectivité scientifique. La critique des témoignages soupçonnés, discordants ou concurrents passe par une confrontation entre les témoignages. L'inscription des témoignages constitue, d'un côté, la première sorte de rupture qu'opère l'histoire par rapport à la mémoire, et de l'autre côté, l'entrée de l'opération historiographique dans le champ de l'écriture dont il ne ressortira désormais plus.

Ricœur considère, avec Marc Bloch, que l'examen du rapport entre l'histoire et les témoignages écrits et non écrits peut être placé sur deux volets : « l'observation historique » et « la critique ». C'est parce que l'histoire est une « connaissance par traces » qu'on peut parler d'observation en histoire. Bien que le fond d'archives consiste essentiellement en textes, les traces historiques ne sont pas réductibles aux « témoignages écrits ». Les traces peuvent également être des « témoignages non écrits » : tessons, outils, images peintes ou

⁷⁹² *Ibid.*, p. 201.

sculptées, monnaies, mobilier, restes d'habitations, objets funéraires, etc. C'est pourquoi l'histoire se définit par le recours aux traces, écrits et non écrits. Selon Carlo Ginzburg, la connaissance historique est une connaissance *indiciaire* parce qu'elle est une connaissance indirecte. Plusieurs traits montrent pourquoi la connaissance historique doit être englobée sous un « paradigme indiciaire » : « la singularité de la chose déchiffrée – le caractère indirect du déchiffrement – son caractère conjectural », « Tout cela explique pourquoi l'histoire n'a jamais réussi à devenir une science galiléenne. [...] Comme celle du médecin, la connaissance historique est indirecte, indiciaire et conjecturale ». ⁷⁹³ Afin de renforcer la distinction entre les témoignages écrits et les témoignages non écrits, Ricœur rapproche la seconde sorte de témoignages à la notion d'indice et de connaissance indiciaire proposée par Ginzburg, tout en tenant la notion de trace pour la racine commune au témoignage et à l'indice.

Si l'« observation indirecte » distingue l'histoire des sciences de la nature, c'est la critique qui peut spécifier l'histoire comme science. La critique consiste dans une mise à l'épreuve des témoignages écrits ou non écrits du passé. « La critique historique s'est frayée entre la crédulité spontanée et le scepticisme de principe des pyrrhoniens ». ⁷⁹⁴ La mise en preuve et l'examen des témoignages écrits ou oraux a pour but de distinguer les « bons témoignages » des « mauvais

⁷⁹³ Carlo Ginzburg « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, trad. par Monique Aymard, Paris : Éd. du Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1989, p. 154. Cité par Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, pp. 220-221.

⁷⁹⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 217.

témoignages ». C'est parce que les témoins peuvent mentir ou se tromper, consciemment ou inconsciemment, que cette mise à l'épreuve est nécessaire. La conservation des traces « des témoignages écrits, des témoignages non écrits (des indices) », comme documents, aboutit à la constitution des archives et des preuves documentaires. Ce niveau de la phase documentaire s'articule avec la phase explicative et compréhensive. La constitution des archives se fait en vue d'être consultées. La préparation des preuves documentaires passe nécessairement par cette consultation. Ricœur souligne, à ce propos, que les documents ne pourraient former une preuve documentaire que par rapport aux questions posées par l'historien. L'historien vient aux archives armé de questions basées sur une hypothèse de travail. En mettant l'accent sur l'interdépendance entre faits, documents et questions dans la connaissance historique, Ricœur écrit : « Les documents ne parlent que si on leur demande de vérifier, c'est-à-dire de rendre vrai telle hypothèse », et encore : « Trace, document, question forment ainsi le trépied de base de la connaissance historique ».⁷⁹⁵ Ainsi, contre toute illusion objectiviste, Ricœur souligne qu'il ne faut pas identifier ce qu'on appelle « fait » dans l'histoire à ce qui s'était réellement passé. L'historien n'extrait pas les faits des documents, il les construit. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la définition ricœurienne du fait historique ou de ce qui peut être prouvé dans la phase documentaire de l'opération historiographique. Ce qui peut être prouvé, à ce niveau, c'est : « un fait, des faits, susceptibles d'être assertés dans des propositions

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 225.

singulières, discrètes, comprenant le plus souvent mention de dates, de lieux, de noms propres, de verbes d'actions ou d'état, etc. ».⁷⁹⁶ Mais Ricœur ne s'attarde pas à souligner :

Le fait n'est pas l'événement, lui-même rendu à la vie d'une conscience témoin, mais le contenu d'un énoncé visant à le représenter. En ce sens, il faudrait toujours écrire : le fait que ceci ou cela est arrivé. Ainsi compris, le fait peut être dit construit par la procédure qui le dégage d'une série de documents dont on peut dire en retour qu'ils établissent. Cette réciprocity entre la construction (par la procédure documentaire complexe) et l'établissement du fait (sur la base de document) exprime le statut épistémologique spécifique du fait historique. C'est ce caractère propositionnel du fait historique (au sens de fait que) qui régit la modalité de vérité ou de fausseté attachée au fait. Les termes vrai/faux peuvent être pris légitimement à ce niveau au sens poppérien du réfutable et du vérifiable. [...] La réfutation du négationnisme se joue à ce niveau.⁷⁹⁷

Si le critère poppérien de la vérité peut être appliqué à ce niveau de l'opération historiographique, cette application est plus difficile dans la phase explicative/compréhensive. Celle-ci renforce, sur le plan épistémologique, l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire. Si le caractère fiduciaire des témoignages spontanés se met en question par la critique historique au niveau de la preuve documentaire, c'est la phase explicative/compréhensive, et encore celle de la représentation, qui peut apporter quelque soulagement aux « défaillances constitutives du témoignage ». Avant de se déplacer vers la phase explicative/compréhensive de l'opération historiographique, nous précisons la dimension interprétative ou subjective dans la phase documentaire.

L'interprétation, au sens précisé plus haut, est immanente à cette première phase de l'opération historiographique. Elle concerne aussi

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 227.

bien le stade de constitution que celle de la consultation des archives. Dans le stade de constitution des archives, un acte de sélection préside inéluctablement à l'acte de rassembler et de préserver ou d'archiver les traces du passé. « [...] toutes les traces ne deviennent pas des archives ; une archive exhaustive est impensable et tous les témoignages ne font pas archive ». ⁷⁹⁸ Un jugement d'importance joue ainsi un rôle crucial dans cette sélection. Ce qui est à archiver, c'est alors les témoignages *importants*, les « bons témoignages », les témoignages satisfaisants à des critères variables. Quant au stade de la consultation des archives, un acte interprétatif de sélection se pose également et nécessairement. Les documents archivés qui peuvent être consultés deviennent de plus en plus innombrables et illimités. La sélection des documents consultés est guidée par les questions dont l'historien est armé lorsqu'il vient aux archives. Les raisons ou les motivations qui poussent un historien à se préoccuper d'une question et non pas d'une autre, ne sont pas, au moins partiellement, transparentes et précises. D'ailleurs, la critique des témoignages, qui peut aboutir à la constitution des preuves documentaires, « relève assurément de la logique du probable ». ⁷⁹⁹ Cela signifie que cette preuve n'est pas preuve au sens rigoureux du terme. Les témoignages ne peuvent pas prouver d'une manière décisive et définitive. C'est pourquoi on ne peut pas les considérer, selon Ricœur, comme une « preuve » au sens rigoureux du terme. Et c'est en ce sens que Ricœur

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 442.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 443.

souligne que « la notion de preuve documentaire doit être invoquée avec modération ».⁸⁰⁰

On voit la présence, dans la phase documentaire, des quatre composantes de la dimension interprétative/subjective de la connaissance historique. D'abord, ce qui est visé aussi bien par la constitution des archives que par leur consultation, c'est, entre autres, la clarification ou l'explication d'une question préoccupante et obscure. L'établissement des preuves documentaires vise également à montrer ou à clarifier les témoignages écrits ou oraux. Ensuite, la divergence et la diversification des indices ou des traces donnent toujours la possibilité des interprétations concurrentes. Si la construction des faits dépend toujours, en partie, des questions posées par l'historien, la modification ou la différenciation de ces questions pourrait aboutir à la construction des faits historiques ou des interprétations opposantes ou différentes. C'est la méthode de convergence d'indices avec sa logique probabiliste qui permettent, d'une manière relative, de tenir une interprétation comme plausible, possible, probable ou plus ou moins probable que les autres interprétations. « Sous la condition d'un large accord entre spécialistes, on peut dire qu'une interprétation factuelle a été vérifiée au sens qu'elle n'a pas été réfutée dans l'état présent de la documentation accessible ».⁸⁰¹ Enfin, il est impossible d'expliquer ou de comprendre, définitivement et complètement, les raisons et les causes personnelles, culturelles, institutionnelles, etc. qui motivent ou

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ *Ibid.*

poussent un historien à s'intéresser à ces archives et non pas à d'autres, à ces questions et non pas à d'autres, etc. C'est à partir de cela que la corrélation entre la subjectivité interprétative et l'objectivité scientifique peut être détectée ou montrée, au plan de la phase documentaire de l'opération historiographique. C'est pourquoi on peut dire que l'interprétation est impliquée dans tous les niveaux de la première phase de l'opération historiographique.

Passons à la phase explicative/compréhensive de l'opération historiographique. Cette phase concerne « les usages multiples du connecteur « parce que » répondant à la question « pourquoi ? » : pourquoi les choses se sont-elles passées ainsi et non autrement ? ». ⁸⁰² Afin de souligner l'imbrication des trois stades constitutifs de l'opération historiographique, les uns dans les autres, il est important de noter que la phase explicative/compréhensive est déjà imbriquée dans la phase documentaire dans la mesure où les faits documentés, que l'historien s'emploie à expliquer et à enchaîner, sont déjà établis et construits à partir des questions posées par l'historien. Autrement dit, la phase explicative/compréhensive est imbriquée dans la phase documentaire parce qu'« il n'y a pas de document sans question, ni de question sans projet d'explication ». ⁸⁰³ L'explication dans l'histoire varie entre deux pôles : une explication causale ou nomologique semblable à celle qui est appliquée dans les sciences de la nature, et une explication en termes de raisons ou une explication téléologique. Le deuxième pôle peut être rapproché de la compréhension.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 169.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 231.

Ricœur refuse l'alternative : ou bien le modèle nomologique de l'explication c'est-à-dire l'explication par des lois ou par une régularité stable, ou bien l'explication téléologique ou l'explication par des raisons. Le refus de cette alternative est marqué par le double titre « explication/compréhension » que Ricœur donne à cette deuxième phase de l'opération historiographique. Les pratiques explicatives historiques se déploient, en gros, *entre* ces deux pôles. « Certaines sont proches de ce qui est tenu pour connexion causale ou régularité légale dans le domaine des sciences naturelles ; d'autres méritent d'être appelés des explication par raisons ». ⁸⁰⁴ Ainsi, une variété de modes explicatifs se trouve dans la méthodologie historique. Cette méthodologie ne peut pas se contenter d'appliquer seulement l'explication causale à l'instar du modèle nomologique, ni seulement l'explication par des raisons. Une méthodologie mixte est requise pour rendre intelligible l'objet historique. C'est en ce sens que Ricœur affirme qu'« il n'y a pas en histoire de mode privilégié d'explication ». ⁸⁰⁵ Ricœur trouve cette épistémologie et méthodologie mixte dans l'œuvre de Max Weber, qui parle d'une *compréhension explicative* ou d'une *explication compréhensive*, et chez H. von Wright qui thématise une *explication quasi causale*. Nous y reviendrons.

Dans ce contexte Ricœur accorde une importance considérable à la corrélation entre « le type du fait social tenu pour détermination, l'échelle de description et de lecture et le rythme temporel ». L'importance de cette corrélation tient au fait qu'elle « peut ouvrir un

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 444.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 235.

bon guide dans l'exploration des modèles différenciés d'explication quant à leur rapport avec la compréhension ». ⁸⁰⁶ Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'analyse des échelles historiques est concentrée sur celles de « microhistoire » et de « macrohistoire ». Dans la macrohistoire l'accent est mis sur les structures sociales, économiques ou culturelles. La microhistoire, se préoccupe, en revanche, des réseaux d'interaction dans un village, un groupe, une famille, etc. Ricœur résume la différence entre ces deux échelles dans l'approche des historiens, en écrivant :

[...] autant la macrohistoire est attentive au poids des contraintes structurelles exercées sur la longue durée, autant la microhistoire l'est à l'initiative et à la capacité de négociation des agents historiques dans des situations d'incertitude. ⁸⁰⁷

Dans l'approche macrohistorique dont relève une grande partie de l'école des *Annales*, une sorte d'hierarchie peut être trouvée ou détectée. « La séquence « structure, conjoncture, événement » chez Labrousse, la hiérarchie des durées chez Braudel reposaient implicitement sur un jeu d'échelles ». ⁸⁰⁸

En dépit de cette hiérarchie, les macrohistoriens donnent la préférence à l'échelle « macro » sans thématiser le passage de la longue durée au temps court de l'action, des structures aux événements, etc. Ce qui est à reprocher aux macrohistoriens, à ce propos, ce n'est pas seulement l'absence d'une analyse du « changement d'échelles », mais également qu'ils n'ont même pas remarqué leur dépendance à l'égard d'un « choix d'échelle ». C'est

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 267.

aux historiens de mentalité, qui en parlant des déterminations culturelles appartiennent à la microhistoire, que Ricœur adresse, en particulière, cette critique : « L'histoire des mentalités a incontestablement souffert de cette carence méthodologique relativement au changement d'échelle, dans la mesure où les mentalités de masse étaient présumées relever de la longue durée, sans que les conditions de leur diffusion à des échelles moindres soient prises en compte ». ⁸⁰⁹ La critique ricœurienne de l'histoire des mentalités va jusqu'à disqualifier l'idée même de mentalité comme objet de l'histoire. Il écrit à ce propos :

En résulte pour notre problème de l'histoire des mentalités que le concept même de mentalité doit être récusé, dans la mesure où cette histoire, d'une part, n'insiste que « sur les éléments inertes, obscurs et inconscients d'une vision du monde déterminée », [...] et d'autre part, ne retient que la connotation « interclasses » d'une culture commune – préjugé auquel n'échappe pas un Lucien Febvre parlant des « hommes du XVI^e siècle. ⁸¹⁰

Ricœur ne vise pas, par la place considérable qu'il donne à la microhistoire, à défendre cette nouvelle tendance épistémologique et méthodologique dans l'historiographie contemporaine. Autrement dit, il ne s'agit pas, pour Ricœur, de favoriser l'approche microhistorique au détriment de l'approche macrohistorique. Ce qui est visé par l'analyse ricœurienne de l'approche microhistorique, c'est la mise en relief de l'originalité de la problématique de « variations d'échelles » dont la microhistoire accentue l'importance. Dans son analyse de cette problématique, Ricœur s'efforce de montrer la nécessité de passer d'une histoire des *mentalités* à une histoire de *représentations*. C'est

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 273.

dans le sillage de la notion de « variations d'échelles » que Ricœur envisage ce déplacement de l'idée des mentalités à celle des représentations.⁸¹¹ Ricœur apprécie l'ouverture de discussion sur la problématique de « variation d'échelles » par la microhistoire, mais il se demande :

Si on a pu reprocher à la macrohistoire de procéder sans règle reconnue de la longue durée aux durées subordonnées, la microhistoire a-t-elle des arguments pour dire qu'elle reprend en charge le projet d'histoire totale, mais vu par en bas ?⁸¹²

En effet, Ricœur met en doute la capacité de la microhistoire à généraliser, à partir des cas ressortissant à l'échelle « micro », ses informations ou ses conclusions, en les transposant à l'échelle « macro ». Le passage, par exemple, de l'approche microhistorique du pouvoir au village à celui de l'État, dans lequel se trouve ce village, n'est pas clairement ou vraiment thématiqué ou aperçu.

On constate ainsi la double attitude de Ricœur quant à l'idée de variation d'échelles : d'une part, il préconise les avantages qu'offre cette idée dans la mesure où elle laisse la place de l'exercice d'une « liberté méthodologique ».⁸¹³ D'autre part, Cette variation pose, selon Ricœur, un problème épistémologique et méthodologique considérable. Ce problème concerne la possibilité de passer de l'échelle « micro » à l'échelle « macro » et visa versa, tout en transposant les informations ou les conclusions de l'une à l'autre indifféremment. Le problème tient précisément à « l'absence de

⁸¹¹ Nous reviendrons plus tard à la question de représentation dans l'opération historiographique.

⁸¹² *Ibid.*, p. 276.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 268.

commensurabilité des dimensions. En changeant d'échelle, on ne voit pas les mêmes choses [...]. On voit des choses différentes ». ⁸¹⁴ Ainsi, Ricœur considère que ces deux échelles sont irréductibles, l'une à l'autre, dans la mesure où chacune d'elles offre « des enchaînements différents en configuration et en *causalité* ». ⁸¹⁵ De l'impossibilité d'articuler les deux échelles historiques, l'une sur l'autre, il resterait alors, selon Ricœur :

[...] à comparer entre elles les visions du monde relevant de niveaux différents d'échelles, sans que ces visions du monde puissent être totalisées. De quelle maîtrise supérieure relèverait un tel survol des jeux d'échelles ? Il est douteux que quelque part soit donné le lieu de surplomb autorisant ce survol. Les deux fragments de Pascal ne sont-ils pas intitulés une première fois « diversité », une autre fois « infinité » ? ⁸¹⁶

En mettant en doute la possibilité d'une totalisation composant les deux échelles historiques, Ricœur réaffirme le renoncement à Hegel qu'il a déjà clairement déclaré dans *Temps et récit III*. ⁸¹⁷ Par ce

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁸¹⁵ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 277. Les deux fragments de Pascal, auxquels il fait allusion sont les suivants : « Diversité. Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne ; mais, à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne ». « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre, dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes d'eau dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours ; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature ». Cité par Ricœur. *Ibid.*, pp. 267, 268, respectivement.

⁸¹⁷ Voir le seizième chapitre qui porte le titre signifiant « Renoncer à Hegel » dans Paul Ricœur, *Temps et récit, t. III. Le temps raconté, op. cit.*, pp. 349-379.

renoncement, Ricœur vise à souligner la finitude de toute compréhension et de toute connaissance. Ricœur ne préfère pas qualifier son attitude comme relativiste, bien qu'il ne considère pas que cette qualification soit tout à fait illégitime.⁸¹⁸ Il préfère de parler de la finitude immanente à notre connaissance ou à notre compréhension. Cette finitude va à l'opposé d'une soi-disant connaissance absolue. Ce qu'il oppose à la connaissance absolue c'est la perspective herméneutique. Ricœur ne peut pas être plus clair lorsqu'il écrit : « Between absolute knowledge and hermeneutics, it is necessary to choose ».⁸¹⁹ En effet, il ne s'agit pas, pour Ricœur, d'un vrai choix. La connaissance est nécessairement herméneutique parce qu'elle ne peut pas être absolue.⁸²⁰

Le « jeu d'échelles » permet, comme le dit Ricœur avec Jacques Revel,⁸²¹ d'exercer, dans la démarche historiographique, une sorte de « liberté méthodologique ». C'est à cette « liberté méthodologique » que Ricœur assigne, comme nous l'avons vu, la dimension

⁸¹⁸ Ricœur dit à cet égard : « C'est vrai que je vais peut-être d'une philosophie affirmative, assez sûre d'elle-même, vers une philosophie beaucoup plus interrogative. Vous pouvez appeler ça relativisme, mais moi je n'aime pas tellement le mot « relativisme », [...] le mot « relativisme » est à l'opposé de « dogmatisme » ... Comme s'il n'y avait qu'un point de vue et dès que vous dites qu'il y a plusieurs points de vue vous êtes relativiste. Moi j'introduirais plutôt le mot « finitude ». « Quo Vadis ? Un entretien avec Ricœur, par Yvanka B. Raynova », dans *Labyrinth* [en ligne], vol. 2, hiver, 2000.

⁸¹⁹ « Entre la connaissance absolue et l'herméneutique, il est nécessaire de choisir ». Paul Ricœur, « Appropriation », *Paul Ricœur, Hermeneutics and the human sciences*, *op. cit.*, p. 193.

⁸²⁰ Rappelons que la « critique du jugement historique » que Ricœur tente de formuler et d'exercer dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, vise, entre autres, la « délégitimation des prétentions du savoir de soi de l'histoire à s'ériger en savoir absolu ». *Ibid.*, p. 385. Déjà cité.

⁸²¹ Cf. Jacques Revel, *Jeux d'échelles, la microanalyse à l'expérience*, Paris : Gallimard-Seuil, coll. « Hautes études », 1996.

interprétative ou subjective immanente à l'opération historiographique. Ainsi, Ricœur considère que « l'interprétation est une composante de l'explication, son vis-à-vis « subjectif » ». ⁸²² La corrélation entre l'interprétation et la phase explicative/compréhensive de l'opération historiographique peut être montrée d'abord, par le fait que le souci de clarification est immanent à l'explication. Ce souci est placé par Ricœur, comme nous l'avons vu, en tête des opérations d'interprétation. Ce qui est à clarifier à ce niveau c'est « l'imbrication au plan du langage ordinaire des usages logiquement hétérogènes du connecteur syntaxique « parce que » ». ⁸²³ Comme nous l'avons vu, l'explication historique s'ébranle, selon l'échelle appliquée, entre l'explication causale nomologique, l'explication par des contraintes économiques, sociales, culturelles, etc. d'un côté, et l'explication par des raisons, de l'autre côté. Entre ces deux pôles se trouvent des modèles mixtes de l'explication. Les questions portant sur la préférence de l'historien de telle ou telle échelle, telle explication, telle période historique, etc. restent, à un degré ou à un autre, opaques et difficiles à être complètement clarifiées, même pour l'historien lui-même.

Ici la motivation touche à l'articulation souterraine entre le présent de l'historien et le passé des événements rapportés. Or cette articulation n'est pas intégralement claire à elle-même. [...] c'est l'articulation entre motivation personnelle et argumentation publique qui se voit impliquée dans la corrélation entre l'interprétation (subjective) et l'explication/compréhension (objective). ⁸²⁴

⁸²² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 443.

⁸²³ *Ibid.*, p. 444.

⁸²⁴ *Ibid.*

La troisième et la dernière phase de l'opération historiographique c'est la phase de représentation. Ricœur préfère de ne pas dénommer cette phase par l'écriture de l'histoire afin de ne pas donner à tort l'impression que l'écriture n'est présente que dans cette phase. L'écriture a, pour Ricœur, la même amplitude qu'à l'opération historiographique. C'est la raison pour laquelle il ne cesse de souligner, à plusieurs reprises, que « l'histoire est écriture de part en part : des archives aux textes d'historiens, écrits, publiés, donnés à lire ». ⁸²⁵ Afin de marquer l'inscription des histoires aux livres, aux supports matériels, Ricœur appelle, avec Michel de Certeau, cette phase par « représentation scripturaire ». En revanche, et afin de marquer l'appartenance de l'écriture historique au récit, il parle de « représentation littéraire ». Ricœur consacre la majorité de ses analyses de cette phase de l'opération historiographique à ses rapports avec la narration, la rhétorique et la fiction « l'imaginaire ou les prestiges de l'image ». En ce qui concerne le rapport entre représentation historique et narration, Ricœur tente de mettre en relief, l'articulation, et non pas la concurrence, entre les formes scripturaires de l'opération historiographique avec les différentes formes explicatives « causales, finales, etc. ». ⁸²⁶ L'enjeu principal de ces analyses, est la capacité du discours historique à représenter le passé. Ricœur préfère parler de *représentance* ou de *lieutenance* afin de désigner cette capacité dont la réalisation constitue « l'intentionnalité de la connaissance historique ». En plaçant l'analyse de la réalité

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁸²⁶ Nous reviendrons dans les deux paragraphes suivants à l'analyse détaillée du rapport dialectique entre intelligence narrative et l'explication historique.

historique sous le signe de représentance, Ricœur vise à mettre en évidence le rapport complexe et indirect de la connaissance historique avec son objet « le passé révolu ».

La connaissance historique peut se définir, comme nous l'avons vu, comme « connaissance par traces », comme « connaissance indirecte ». Le passé ne peut pas être directement appréhendé. C'est toujours à travers des traces, document, monument vestiges, etc., que ce passé peut être connu. Bien qu'il soit révolu, le passé se présente actuellement sous la forme des traces. C'est parce que la trace *tient lieu* du passé dans le présent que Ricœur parle du rapport de *lieutenance* ou de *représentance* entre le discours historique et le passé « réel ». ⁸²⁷ Dans *Temps et récit*, Ricœur recourt à l'analyse tropologique pour résoudre la question du statut ontologique de passé historique. Comme le « *comme* » métaphorique, la trace désigne l'être et l'être-pas. « [...] les choses ont dû se passer *comme* il est dit dans le récit que voici ; grâce à la grille tropologique, l'*être-comme* de l'événement passé est porté au langage ». ⁸²⁸ Par ce recours à la tropologie, Ricœur ne veut pas abolir la distinction entre l'histoire et la littérature ou la fiction. Bien au contraire, il souligne que le récit historique, à l'encontre du récit littéraire, vise essentiellement à

⁸²⁷ Ricœur écrit à cet égard : « La trace, en effet, en tant qu'elle est laissée par le passé, vaut pour lui, elle exerce à son égard une fonction de *lieutenance*, de *représentance* (*Vertretung*). Cette fonction caractérise la référence indirecte, propre à une connaissance par trace, et distingue de tout autre le mode référentiel de l'histoire par rapport au passé ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, *op. cit.*, pp. 253-254.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 279.

représenter « les faits *tels qu'ils se sont réellement passés* ». ⁸²⁹ Cette visée est la base de ce que Ricœur appelle le pacte implicite entre l'écrivain et son lecteur du texte historique. Ce pacte implicite se différencie de celui qui se trouve entre l'écrivain et le lecteur de fiction. En mettant en évidence le contenu de ce pacte implicite distinguant le récit de fiction du récit historique, Ricœur écrit :

À la différence du pacte entre un auteur et un lecteur de fiction qui repose sur la double convention de suspendre l'attente de toute description d'un réel extralinguistique et, en contrepartie, de retenir l'intérêt du lecteur, l'auteur et le lecteur d'un texte historique conviennent qu'il sera traité de situations, d'événements, d'enchaînements, de personnages qui ont réellement existé auparavant, c'est-à-dire avant que récit en soit fait, l'intérêt ou le plaisir de lecture venant comme par surcroît. ⁸³⁰

Le rapprochement avec la métaphore ne dépouille pas donc le discours historique de sa fonction référentielle. On se rappelle que même le discours poétique ou métaphorique, n'est pas dépouillé de

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 280. En interprétant cette formule empruntée à Léopold Ranke, Ricœur écrit : « Le « tel que » de la formule de Ranke ne désigne pas en effet autre chose que ce que j'appelle la fonction de lieutenance. Le « réellement » passé reste inséparable du « tel que » effectivement passé ». Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 366. Et encore : « Dans l'interprétation analogique du rapport de lieutenance ou de représentance, le « réellement » n'est signifié que par le « tel que... ». Comment est-ce possible ? Il me semble que la clé du problème réside dans le fonctionnement, non seulement rhétorique, mais ontologique, du « comme », tel que je l'analyse dans la septième et la huitième étude de *la Métaphore vive*. Ce qui, selon moi, donne à la métaphore une portée référentielle, véhicule elle-même d'une prétention ontologique, c'est la visée d'un être-comme..., corrélatif du voir-comme..., dans lequel se résume le travail de la métaphore au plan du langage. Autrement dit, l'être même doit être métaphorisé sous les espèces de l'être-comme..., si l'on doit pouvoir attribuer à la métaphore une fonction ontologique qui ne contredise pas le caractère vif de la métaphore au plan linguistique, c'est-à-dire sa puissance d'augmenter la polysémie initiale de nos mots. La correspondance entre le voir-comme et l'être-comme satisfait à cette exigence ». Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, op. cit., p. 280-281.

⁸³⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 359.

cette fonction référentielle. Ricœur mène, dans ce contexte, deux combats : l'un est contre l'idée selon laquelle que le discours des historiens peut et doit n'avoir aucune dimension rhétorique ; l'autre combat est contre le préjugé selon lequel la dimension rhétorique immanente au discours historique rend impossible la réalisation de l'intentionnalité de la connaissance historique. Dans l'opération historiographique, la fonction référentielle est liée, selon Ricœur, aux trois phases de cette opération, et non pas seulement à la phase de la représentation. En expliquant « la spécificité de la référentialité en régime historiographique », Ricœur écrit :

Ma thèse est que celle-ci [la référentialité en régime historiographique] ne peut être discernée au seul plan du fonctionnement des figures qu'assume le discours historique, mais qu'elle doit transiter à travers la preuve documentaire, l'explication causale/finale et la mise en forme littéraire. Cette triple membrure reste le secret de la connaissance historique.⁸³¹

Ainsi, Ricœur considère qu'à la mise en question ou en cause de la capacité de la représentation historique à réaliser l'intentionnalité de la connaissance historique, la réponse devrait être formulée à partir des trois phases de l'opération historiographique. Le récit historique a la capacité de référer au passé « réel », à une réalité extralinguistique. Cette capacité peut être montrée à partir de la critique des témoignages, de la preuve documentaire, des procédures explicative/compréhensive, des formes représentative censées. Les trois phases de l'opération historiographiques montrent ensemble la rigueur et la dimension critique de la démarche des historiens. C'est parce que l'opération historiographique est une activité critique et rigoureuse, qu'elle peut

⁸³¹ *Ibid.*, p. 323.

prétendre à un degré de l'objectivité ou de la scientificité propre à ce domaine. Dans cette phase, la corrélation entre l'objectivité scientifique et la subjectivité interprétative peut être fortement montrée et détectée. À ce niveau, cette corrélation est forte, à un degré où on peut être tenté à identifier ces deux opérations ou deux termes, l'un avec l'autre. Cette tentation tient au fait que la représentation du passé historique peut être considérée en droit comme « une interprétation des fait assertés ». En mettant en évidence pourquoi identifier ces deux termes, l'un avec l'autre, pourrait paraître justifié, Ricœur souligne le caractère interprétatif de la phase représentative de l'opération historiographique :

La substitution d'un terme à l'autre n'est pas sans raison, sachant tout ce qu'on peut dire sur le rôle du narratif, du rhétorique, et de l'imaginaire au plan scripturaire. Concernant le narratif, nul n'ignore que l'on peut toujours raconter autrement, vu le caractère sélectif de toute mise en intrigue ; et l'on peut jouer entre les types d'intrigues et les autres stratagèmes rhétoriques ; et on peut choisir de montrer plutôt que raconter.⁸³²

Or si cette substitution peut être plausible au point de parler de la représentation comme interprétation, comme le fait Ricœur lui-même, cela ne doit pas aboutir à identifier les deux termes dans l'opération historiographique. C'est-à-dire, la représentation, comme phase de l'opération historiographique, constitue bel et bien une sorte d'interprétation. Mais il faut ajouter aussitôt que l'interprétation ne concerne pas seulement la phase de la représentation car elle se trouve également dans toutes les phases de l'opération historiographique. C'est afin de montrer l'amplitude de l'interprétation immanente à tous les niveaux de l'opération historiographique, que Ricœur n'appelle pas

⁸³² *Ibid.*, p. 445.

la dernière phase la phase interprétative. Ainsi, en montrant pourquoi il convient de distinguer, en ce qui concerne l'opération historiographique, entre les termes de représentation et interprétation, et en soulignant la corrélation entre le versant « subjectif » et le versant « objectif » de la connaissance historique dans les trois phases constitutives de l'opération historiographique, Ricœur écrit :

[...] en identifiant sans précaution interprétation et représentation, on se prive de l'instrument distinct de l'analyse, l'interprétation opérant déjà aux autres stades de l'activité historiographique. En outre, le traitement de ces deux vocables comme simple synonymes, consacre la tendance critiquable à séparer la strate représentative des autres couches du discours historique où la dialectique entre interprétation et argumentation est plus aisée à déchiffrer. C'est l'opération historiographique dans son cours entier et dans ses ramifications multiples qui exhibe la corrélation entre subjectivité et objectivité en histoire. S'il en est bien ainsi, faut-il renoncer à cette formulation équivoque et parler franchement de la corrélation entre interprétation et vérité en histoire.⁸³³

Après avoir montré succinctement les trois phases constitutives de l'opération historiographique, nous allons consacrer le reste de ce chapitre à analyser le rapport dialectique, que Ricœur établit, entre l'explication et l'intelligence narrative. Si raconter implique déjà expliquer, comment peut-on articuler l'explication, immanente à l'acte de raconter et l'explication mise en œuvre par l'historien, l'une avec l'autre ? C'est à cette articulation ou médiation entre explication par la mise-en-intrigue et l'explication historique, que nous nous consacrons dans le reste de ce chapitre.

III.1.6.3 Explication nomologique et intelligence narrative

Dans *Temps et récit* Ricœur tente, comme nous l'avons vu, de montrer la dépendance relative, sur le plan du récit de fiction, de

⁸³³ *Ibid.*

l'explication narratologique ou sémiotique à l'intelligence narrative qui consiste dans notre compétence à comprendre ou à suivre une histoire. Au niveau du récit historique, Ricœur plaide pour une relation dialectique semblable entre la recherche historique et la compétence narrative. L'histoire est un récit mais pas comme les autres, elle est en outre et surtout, une recherche qui se veut être scientifique. Ainsi, sans négliger ou minimiser l'ancrage narratif du récit historique, Ricœur parle d'une *coupure épistémologique* entre l'histoire-science et la compétence narrative. Cette coupure, par laquelle l'histoire se constitue comme science, se trouve à trois niveaux : celui des « procédures explicatives », des « entités de références » et de la « temporalité historique ».

Au niveau des procédures explicatives, Ricœur montre que le récit des historiens se distingue clairement des autres formes narratives par son recours à des procédures explicatives autonomes par rapport à l'explication immanente à la mise-en-intrigue. Le récit historique se distingue du récit de fiction par sa prétention à la vérité, c'est-à-dire l'historiographie prétend représenter quelque chose de « réel ». Cette prétention amène les historiens à tenter de justifier et d'authentifier leurs connaissances, indépendamment des procédures explicatives immanentes à la mise-en-intrigue. Autrement dit, il est vrai que raconter implique, nécessairement et en principe, une sorte d'explication dans la mesure où les liens entre les événements racontés sont des liens causals « l'un à cause de l'autre », mais dans le récit historique s'érige une forme autonome et distincte d'explication. L'historien tente de justifier ses hypothèses et d'authentifier ses

ressources, tout en prenant en compte, d'une manière ou d'une autre, les contestations potentielles ou réelles qui peuvent être adressées à la connaissance historique dont il vise à montrer la cohérence et l'authenticité. L'historien s'efforce ainsi de prouver que ses explications sont meilleures que les autres explications potentielles ou réelles. L'autonomie de l'explication historique, par rapport à l'explication immanente à la mise-en-intrigue, se renforce par trois corollaires que doit avoir l'explication historique. Ces corollaires sont le travail de conceptualisation, la recherche de l'objectivité et la critique qui met en évidence les limites de cette objectivité.

Le deuxième niveau de la coupure méthodologique, entre l'histoire-science et l'opération de la mise-en-intrigue, porte sur les « entités de référence ». Alors que dans le récit traditionnel, « l'action est rapportée à des agents qu'on peut identifier, désigner d'un nom propre, tenir pour responsables des actions rapportées, l'histoire-science se réfère à des objets nouveaux appropriés à son mode explicatif ». ⁸³⁴ Dans la macrohistoire, le rôle actif, n'est plus assigné ou imputé à des agents individuels, à des personnages ou à des héros. Avec le déplacement, qui est représenté par l'école française des *Annales* par exemple, de l'histoire politique à l'histoire économique, sociale et culturelle, des entités anonymes comme nation, civilisation, classes ou forces sociales, joue désormais le première rôle dans le récit historique. ⁸³⁵

⁸³⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 314.

⁸³⁵ Ricœur met en évidence le fait que l'attaque contre l'histoire-récit se prononce par deux courants de pensée, largement indépendants l'un de l'autre :

Le troisième niveau de la coupure épistémologique concerne « le statut épistémologique du temps historique ». Ce niveau de coupure, opéré dans la macrohistoire, est lié aux deux niveaux précédents dans la mesure où la structure du *temps historique* « est exactement proportionnée aux procédures et aux entités que l’histoire-science met en œuvre ». ⁸³⁶ Ricœur met en lumière ce troisième niveau de coupure, en écrivant :

D’une part, le temps historique paraît se résoudre en une succession d’*intervalles homogènes*, porteurs de l’explication causale ou nomologique ; d’autre part, il se disperse dans une *multiplicité de temps* dont l’échelle s’ajuste à celle des entités considérées : temps court de l’événement, temps demi-long de la conjoncture, longue durée des civilisations, très longue durée des symbolismes fondateurs du statut social en tant que tel. Ces « temps de l’histoire », selon l’expression de Braudel, paraissent sans rapport avec le temps de l’action, avec cette « intra-temporalité » dont nous disions avec Heidegger qu’elle est toujours temps favorable ou défavorable, temps pour faire. ⁸³⁷

Ces trois niveaux de coupure épistémologique, entre la connaissance historique et l’opération de mise-en-intrigue, permettent

l’historiographie française contemporaine, l’école d’*Annales* en l’occurrence, et l’épistémologie de l’histoire issue du positivisme logique, comme celle de C. G. Hempel par exemple. L’attaque contre l’histoire-récit, consiste, dans le cas de l’école d’*Annales*, comme le résume Charles E. Reagan, à : « dissoudre l’histoire dans les autres sciences sociales, et en particulier dans l’économie, la démographie, la sociologie. L’explication historique est remplacée par l’explication climatographique, économique, démographique et même géographique. Une histoire composée d’événements est remplacée, pour l’école d’*Annales*, par une étude du « fait social total ». L’histoire des individus, par exemple, des rois, des évêques et des généraux, cède la place à une histoire des groupes, des classes et des pays. La durée historique devient celle des générations et des siècles, au lieu d’être celle des années et des vies individuelles ». Charles E. Reagan, « L’herméneutique et les sciences humaines », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, op. cit.*, pp. 180-181.

⁸³⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L’intrigue et le récit historique, op. cit.*, p. 314.

⁸³⁷ *Ibid.*, pp. 314-315.

à la discipline historique de se confirmer comme science. Le récit historique ne se réduit pas donc à un simple récit comme les autres formes narratives. Il est plus qu'un récit ; il est une recherche qui se veut être science. Or, cette triple coupure ne signifie pas que l'historiographie peut rompre tous ses liens avec le récit. Elle ne signifie non plus que l'explication historique peut être assimilée, comme le veulent les positivistes, à l'explication pratiquée dans la science de la nature. En effet, Ricœur mène, dans *Temps et récit*, un double combat contre, d'une part, la tendance positiviste, qui veut réduire l'explication scientifique à l'explication par des lois, et d'autre part, à la tendance narrativiste, qui ne voit dans l'histoire qu'un simple récit.

Le représentant exemplaire du courant positiviste dans l'historiographie contemporaine est Carl Gustav Hempel qui, au nom de l'unité de la science, plaide, dans son article célèbre « The function of General Laws in History »,⁸³⁸ pour l'application, dans la discipline historique, d'un modèle nomologique de l'explication semblable à celui qui est appliqué dans les sciences de la nature. Selon ce modèle l'explication scientifique est une explication par des lois générales. Un événement historique peut être scientifiquement expliqué si on connaît d'une part les conditions initiales de l'événement « événements antérieurs, conditions prévalantes etc. », et, d'autre part, « une régularité quelconque, c'est-à-dire une hypothèse de forme universelle

⁸³⁸ Carl Gustav Hempel, « The Function of General Laws in History », *The Journal of Philosophy*, 1942, vol. 39, pp. 35-48.

qui, si elle est vérifiée, mérite d'être appelée une loi». ⁸³⁹ En s'appuyant sur les critiques adressées à ce modèle nomologique, et notamment sur celle de William Dray, déployée dans « *Laws and Explanation in History* », ⁸⁴⁰ Ricœur adresse principalement trois remarques critiques à la structure de l'explication de ce modèle nomologique.

La première remarque critique concerne l'interférence des concepts de *loi*, de *cause* et d'*explication* dans ce modèle. Ces trois concepts se recouvrent dans la mesure où « un événement est expliqué quand il est « couvert » par une loi et ses antécédents sont légitimement appelés ses causes ». ⁸⁴¹ Ricœur plaide, avec Dray, pour la possibilité de disjoindre l'approche ou l'explication causale de l'explication par des lois. Selon Dray et Ricœur, une histoire peut être expliquée sans recourir nécessairement à des lois générales. Ainsi, Ricœur soutient la possibilité d'une explication historique « indépendante de..., ou antérieure à... l'idée de loi au sens de régularité vérifiée ». ⁸⁴² La deuxième critique que Ricœur adresse au modèle nomologique de Hempel est corrélative à la première et elle porte sur l'assimilation de l'*explication* avec la *prévision*. Si un événement est expliqué par des causes précises et selon une régularité précise, l'occurrence de ses causes doit alors nous permettre nécessairement de prévenir

⁸³⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 202.

⁸⁴⁰ William Dray, *Laws and explanation in history*, London: Oxford University Press, 1957.

⁸⁴¹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 203.

⁸⁴² *Ibid.*

l'occurrence de cet événement. En d'autres termes, les effets d'un événement peuvent être prévus si on possède la loi qui détermine et donc explique cet événement et ces effets. À l'opposé de Hempel, Ricœur considère que l'explication peut être qualifiée de satisfaisante et complète, même si elle ne possède pas de valeur prédictive. En effet, la prévisibilité dans l'histoire est liée à une conception de l'événement historique considéré comme « répétable ». C'est à cette répétabilité prétendue que Ricœur adresse enfin sa troisième remarque critique, en soulignant la singularité de l'événement historique qui rend la prévision dans l'histoire impossible en partie. Le cours des actions humaines pourrait toujours varier d'une situation historique à l'autre. À l'opposé de Hempel qui considère le caractère unique de l'événement historique comme « mythe à écarter de l'horizon scientifique », ⁸⁴³ Ricœur tient à mettre l'accent, avec les théoriciens narrativistes, sur la singularité et l'unicité de l'événement historique.

Ce trait d'unicité et de non-répétabilité de l'événement historique, qui le distingue de l'événement physique, est conservé dans le récit historique. Ricœur reproche à Hempel de négliger ce qu'il appelle « la nature narrative de l'histoire » et le « statut narratif de l'événement [historique] ». ⁸⁴⁴ Cette nature narrative de l'histoire, ou de ses

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 204.

⁸⁴⁴ Ricœur écrit à cet égard : « Rien, donc, dans la construction du modèle, ne se réfère à la nature narrative de l'histoire ou au statut narratif de l'événement, encore moins à une quelconque spécificité du temps historique par rapport au temps cosmologique. Ces distinctions, comme on l'a dit plus haut, sont tacitement exclues dès lors que nulle différence de principe n'est admise entre un événement historique et un événement physique qui simplement arrive, dès lors qu'on ne tient pas comme pertinent pour le statut historique de l'événement qu'il ait été raconté dans des chroniques, des récits légendaires, des mémoires, etc. ». *Ibid.*, p. 306.

événements, explique pourquoi l'histoire-science ne peut pas rompre complètement ses liens avec le narratif, car si elle le faisait elle cesserait simplement d'être vraiment histoire. Cet accord partiel avec les théories narrativistes n'empêche pas Ricœur de montrer ses réticences à l'égard de certaines thèses de ces théories. C'est ainsi que Ricœur parle de « demi-succès » et de « demi-échec » des théories narrativistes.

Ricœur s'accorde principalement avec les thèses narrativistes sur deux points. D'abord, les narrativistes ont raison, pour Ricœur, de souligner que *raconter* implique l'expliquer. Pour les narrativistes, « *raconter, c'est déjà expliquer* ». ⁸⁴⁵ La mise-en-intrigue consiste à enchaîner les événements racontés selon des liens logiques ou causals. Ce qui distingue le récit de la simple chronique c'est la connexion causale avec l'événement raconté. « Raconter ce qui est arrivé est déjà *expliquer pourquoi* cela est arrivé ». ⁸⁴⁶ Comprendre une histoire, c'est comprendre comment et *pourquoi* les épisodes successifs étaient produits et ont conduit à une conclusion précise. Comme nous l'avons déjà indiqué, la connexion, dans l'intrigue, entre les événements racontés est causale dans la mesure où ces événements sont enchaînés « l'un par l'autre » et non pas simplement, comme dans la chronologie, « l'un après l'autre ». En outre, l'action racontée et ses effets ne sont pas expliqués seulement en termes intentionnels. Les historiens s'emploient à expliquer, non seulement, les effets voulus par les personnages ou les agents historiques ; ils tentent aussi de rendre

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 316.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 275. C'est nous qui soulignons.

compte des résultats non voulus de l'action.⁸⁴⁷ La mise-en-intrigue ne se contente pas du tout de raconter et donc d'expliquer les actions selon les perspectives de leurs agents. Une mise à distance de ces perspectives permet de construire un point de vue explicatif de l'action, dissocié de la compréhension que porte le personnage historique de cette action. Ainsi, dans le récit historique, l'explication narrative ne se contente pas de raconter les événements et les actions selon « la perspective confuse et bornée des agents et des témoins immédiats des événements ; au contraire, la mise à distance, constitutive du « point de vue », rend possible le passage du narrateur à l'historien ».⁸⁴⁸

Deuxièmement, Ricœur trouve dans les théories narrativistes une « *diversification* et une *hiérarchisation* » des « ressources explicatives du récit » comparable à la *diversification* et à la *hiérarchisation* des modèles d'explication proposées par l'épistémologie de l'histoire-science. Les épistémologues de l'histoire-science mettent en évidence divers modèles d'explication historique. Outre que l'explication par

⁸⁴⁷ Dans la théorie de l'action, ce qui est à considérer principalement c'est les conséquences visées ou voulues par l'agent. Or, c'est dans la théorie de l'histoire qu'on tente de rendre compte des effets non voulus, non souhaités et même adverses par rapport à l'intention de l'agent. Ainsi la diffusion de la civilisation européenne dans l'Amérique, pourrait, peut-être, être expliquée partiellement par le voyage de Christophe Colomb, bien que celui-ci n'ait pas eu l'intention de produire ce résultat. C'est sur ce point que repose, en partie, la différence entre la théorie de l'action et celle de l'histoire. En mettant en évidence cette différence, Ricœur écrit : « [...] théorie de l'histoire et théorie de l'action ne coïncident jamais en raison des effets pervers issus des projets les mieux conçus et les plus dignes de nous enrôler. Ce qui arrive est toujours autre chose que ce que nous avons attendu. Et les attentes elles-mêmes changent de façon largement imprévisible ».

⁸⁴⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, op. cit., pp. 384-385.
⁸⁴⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 316.

les lois et ses divers niveaux et modes, se trouvent l'explication par des raisons, l'analyse causale (William Dray), l'explication quasi causale, l'explication causale, l'explication téléologique (G. H. von Wright), etc. du côté des théories narrativistes se trouve une diversité comparable : l'explication configurante (Louis O. Mink), l'explication par mise-en-intrigue, l'explication par l'argument, l'explication par implication idéologique (Hayden White), etc. cette diversification des modèles de l'explication narrative lui permet de converger avec les diversifications de modèles de l'explication historique sans pour autant abolir l'écart qui sépare l'explication historique et l'explication narrative.

En dépit de ces deux points montrant ce que Ricœur appelle le « demi-succès » du paradigme narratif, Ricœur ne suit pas le paradigme narratif jusqu'au bout. Le récit historique ne peut pas être tenu pour une simple espèce de récit. L'explication historique est irréductible à l'explication par mise-en-intrigue. « *Un écart*, souligne Ricœur, *subsiste* entre l'explication narrative et l'explication historique, qui est *la recherche elle-même* ». ⁸⁴⁹ L'histoire-science ne peut pas être réduite à l'acte de raconter, elle implique en plus une place pour la recherche historique, les preuves, les témoignages, les archives, etc. L'historien, en tant que scientifique, tente nécessairement de prouver, d'argumenter et de défendre ses histoires. C'est pourquoi Ricœur considère le demi-succès des théories narrativistes comme étant en même temps un demi-échec. ⁸⁵⁰ Ainsi

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 318.

⁸⁵⁰ Ricœur résume, dans la conclusion de premier tome de *Temps et récit*, ce qu'il considère comme demi-échec et demi-succès des théories narrativistes, en

Ricœur souligne, d'une part, la rupture épistémologique qui rend impossible de réduire le récit historique à un simple récit, et, d'autre part, la dérivation *indirecte* indéniable de l'histoire à partir de l'activité de configuration narrative. Il se donne ainsi pour tâche de « rendre justice à la spécificité de l'explication historique *et* de préserver l'appartenance de l'histoire au champ narratif ». ⁸⁵¹

Afin de mettre en évidence, à la fois, la convergence et la rupture entre le savoir historique et la structure narrative dont l'historiographie est indirectement dérivée, Ricœur recourt au « questionnement à rebours » ressortissant à la « phénoménologie génétique » de Husserl, c'est-à-dire à la recherche d'« une genèse de sens ». Ricœur recourt à cette méthode, qui était appliquée par Husserl aux « sciences galiléennes », afin de montrer ou de préciser les médiations spécifiques par lesquelles le savoir historique renvoie au « monde de la vie ». Cette méthode permet à Ricœur de s'interroger sur ce qu'il appelle « *l'intentionnalité de la connaissance historique* ou, par abréviation, *l'intentionnalité historique* », c'est-à-dire « le *sens de la*

écrivain : « [...] il n'était plus possible de se rallier à la thèse trop simple selon laquelle l'historiographie serait une espèce du genre histoire racontée (*story*). Même si, au total, une interprétation narrativiste de l'histoire nous a paru plus juste que l'interprétation nomologique, les thèses narrativistes de plus en plus raffinées [...] ne nous ont pas paru rendre une exacte justice à la spécificité de l'histoire dans le champ narratif. Leur défaut principal est de ne pas avoir pris suffisamment en compte les transformations qui ont éloigné l'historiographie contemporaine d'une écriture naïvement narrative, et de n'avoir pas réussi à intégrer l'explication par des lois au tissu narratif de l'histoire. Et pourtant, la justesse de l'interprétation narrativiste est d'avoir parfaitement aperçu que la qualité proprement historique de l'histoire n'est pas préservée que par les liens, si tenus et dissimulés soient-ils, qui continuent de rattacher l'explication historique à la compréhension narrative, en dépit de la coupure épistémologique qui dissocie la première de la seconde. *Ibid.*, pp. 400-401.

⁸⁵¹ *Ibid.*

visée noétique qui fait la qualité historique de l'histoire et la préserve de se dissoudre dans les savoirs auxquels l'historiographie vient à se joindre [...] ». ⁸⁵² Ainsi, Ricœur vise à souligner non seulement la dépendance du savoir historiographique à l'opération narrative de mise-en-intrigue, mais il vise également à montrer que cette activité narrative configure ce qui est auparavant et toujours préfiguré, à savoir le monde de l'action. Ce qui est en jeu ici, c'est donc la mise en évidence, à la fois, de la rupture et de la dépendance, d'une part, entre la configuration et la préfiguration narrative, au niveau de l'activité mimétique, et, d'autre part, entre la configuration narrative et le savoir historiographique. Nous avons déjà analysé la relation dialectique entre *mimèsis* I et *mimèsis* II, c'est-à-dire entre la préfiguration et la configuration du monde de l'action. Il reste à démontrer le rapport de la rupture et de l'indépendance, qui lie le savoir historiographique à l'opération narrative de mise-en-intrigue. Ainsi la question, que Ricœur pose à cet égard, est la suivante : « [...] par quelles médiations la connaissance historique réussit-elle à transposer dans son ordre propre la constitution double de l'opération configurante du récit ? ». ⁸⁵³

Ricœur tente de trouver cette médiation dans les trois niveaux de la *coupure épistémologique*, mentionnés plus haut, entre l'histoire-

⁸⁵² *Ibid.*, p. 318.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 319. Ricœur pose la même question, en d'autres termes : « [...] par quelles dérivations indirectes la triple coupure épistémologique qui fait de l'histoire une recherche procède-t-elle de la coupure instaurée par l'opération configurante au plan de *mimèsis* II – et continue-t-elle néanmoins à viser obliquement l'ordre de l'action, selon ses ressources propres d'intelligibilité, de symbolisation et d'organisation pré-narrative au plan de *mimèsis* I ? ». *Ibid.*

science et la compétence narrative. Cette coupure, par laquelle l'histoire se constitue comme science, se manifeste par l'autonomie des *procédures explicatives*, l'autonomie des *entités* de références et l'autonomie de la *temporalité* historique. Nous nous concentrons, en particulier, à mettre en lumière la médiation, que Ricœur établit, au niveau des procédures explicatives entre l'explication historique et l'explication par mise-en-intrigue. Ricœur se donne pour tâche de montrer la médiation « entre les deux pôles opposées de l'explication et de la compréhension, pour conserver un vocabulaire maintenant vieilli ; ou mieux, entre l'explication nomologique et l'explication par mise en intrigue ». ⁸⁵⁴ Ainsi, Ricœur pose la question de savoir quelle procédure explicative permet la transition de la causalité narrative « l'un par l'autre » et la causalité explicative nomologique « l'explication par des lois » ? Ricœur trouve cette procédure explicative dans l'épistémologie de Max Weber⁸⁵⁵ et Raymond Aron⁸⁵⁶ : *l'imputation causale singulière*. Le paragraphe suivant est consacré à mettre en évidence cette procédure explicative et son rapport dialectique avec la causalité narrative et la causalité explicative nomologique.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 320.

⁸⁵⁵ Cf. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freud, Paris : Éd. du Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 1965, pp. 215-323.

⁸⁵⁶ Cf. la troisième section intitulée « Le devenir humain et la pensée causale » de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), nouvelle édition revue et annoté par Sylvie Mesure, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1986, pp. 195-330.

III.1.6.4 L'imputation causale singulière et la médiation entre la compréhension narrative « l'explication par mise-en-intrigue » et l'explication historique

La procédure explicative qui permet d'établir une médiation entre la causalité immanente à l'acte de raconter et la causalité explicative, mise en œuvre par les historiens, est « l'attribution ou l'imputation causale singulière ». Cette procédure explicative médiatrice consiste essentiellement dans « la construction *par l'imagination* d'un cours différent d'événements, puis dans la pesée des conséquences probables de cet événement réel, enfin dans la *comparaison* de ces conséquences avec le cours réel des événements ». ⁸⁵⁷ Cette procédure consiste ainsi en trois phases. Dans la première, on tente d'imaginer qu'un événement historique ne s'était pas produit. Dans la deuxième phase de cette procédure, on tente de préciser les conséquences probables de l'absence imaginaire de cet événement. Enfin, on compare les conséquences imaginaires avec les conséquences réelles de cet événement historique. Cette comparaison nous permettrait de savoir quelle est l'importance ou la signification causale qu'on peut attribuer ou imputer à cet événement historique. Weber applique cette procédure explicative à la décision de Bismarck d'engager la guerre contre l'Autriche-Hongrie en 1866. L'historien doit se préoccuper d'abord de répondre à la question suivante : qu'aurait-il pu se passer si cette décision n'avait pas été prise ? Ainsi, Weber se demande :

Quelle *signification* causale faut-il au fond attribuer à cette décision individuelle au sein de la totalité des éléments infiniment nombreux qui devaient précisément être agencés de cette manière-là et non d'une autre

⁸⁵⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 324.

pour amener ce résultat-là, et quelle est la place de cette décision dans l'exposé historique ?.⁸⁵⁸

L'imputation causale singulière se passe ainsi par l'effectuation d'une construction imaginaire probabiliste. C'est cette transposition dans la fiction qui permettrait de mieux y discerner les enchaînements réels ou nécessaires. En omettant ou modifiant en pensée un événement singulier dans un complexe d'événements, l'historien tente d'explorer le développement différent d'événements qui s'ensuivrait. Ce faisant, l'historien peut alors « poser le jugement d'imputation causale qui décide de la signification historique dudit événement ». ⁸⁵⁹ L'imputation causale singulière est ainsi liée à la fois à l'opération de mise-en-intrigue, d'une part, et à l'explication scientifique, d'autre part. Ces liaisons permettent de parler d'un rôle médiateur de l'imputation causale singulière entre la causalité narrative et l'explication causale des historiens.

L'imputation causale singulière relève de l'opération narrative dans la mesure où la reconstruction d'événement dans cette procédure est l'œuvre de l'imagination narrative. Autrement dit, c'est dans le rôle de l'imagination que réside la continuité entre la causalité narrative et la causalité nomologique scientifique. Ricœur reconnaît que le lien, entre la construction irréal du passé et la compétence narrative, n'est pas du tout indiqué dans l'épistémologie wébérienne. Il y trouve pourtant deux éléments qui rapprochent l'imputation causale singulière de la mise-en-intrigue. D'abord, comme la mise-en-intrigue,

⁸⁵⁸ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, op. cit., p. 266.

⁸⁵⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 325.

l'imputation causale singulière implique non seulement un travail de l'imagination narrative, mais aussi une logique de probabilité. Ainsi, dans les deux cas, il s'agit d'une construction imaginaire probable ou probabiliste. Deuxièmement, pour Weber, l'imputation causale est distinguée de l'imputation éthique dans la mesure où elle n'implique pas des évaluations normatives ou des jugements moraux. Ricœur se demande à ce propos : « qu'est-ce que l'imputation causale dépouillée de l'imputation éthique, sinon la mise à l'essai de schèmes d'intrigues alternatifs ? ». ⁸⁶⁰

Nonobstant cette connexion et continuité entre l'opération de mise-en-intrigue et l'imputation causale singulière, celle-ci relève de l'explication scientifique grâce à la coupure épistémologique qu'elle opère. Cette coupure scientifique se trouve dans les trois stades de l'imputation causale singulière. Les trois traits de l'imputation causale singulière qui la met à côté de l'explication scientifique sont les suivants : l'analyse en facteur, le recours à des règles de l'expérience et l'application de la théorie de la « possibilité objective ». L'imputation causale singulière suppose d'abord, une analyse en facteurs contribuant à « la sélection des chaînons de causalités ». Cette sélection s'opère selon un « jugement d'importance » relevant de la subjectivité interprétative de l'historien. ⁸⁶¹ Ainsi, afin de peser l'importance d'un événement, l'historien pèse les conséquences de

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 326.

⁸⁶¹ Nous avons déjà expliqué, dans le paragraphe précédent, la question de « jugement d'importance » relevant de l'interprétation subjective dans l'historiographie et le rapport dialectique entre cette subjectivité « interprétative » avec l'objectivité de l'explication/compréhension. D'ailleurs, la question du jugement d'importance occupe une place importante dans le chapitre suivant.

l'événement supprimé, en pensée. À un deuxième stade, on doit recourir à ce que Weber appelle les « règles de l'expérience », afin de construire les conséquences probables qu'il aurait fallu attendre de la suppression supposée d'un événement. Ces règles, relevant d'un savoir normatif, concernent « la manière dont les hommes ont l'habitude de réagir à des situations données ». ⁸⁶² À un troisième stade, l'imputation causale singulière réalise la véritable distance par rapport à l'explication par la mise-en-intrigue. C'est ainsi à ce troisième stade que la marque de la scientificité de l'histoire se réalise avec l'application de la *théorie de la « possibilité objective »*. Ricœur met en évidence cette théorie, en écrivant :

La théorie en question vise essentiellement à élever les constructions irréelles au rang du jugement de possibilité objective qui affecte les divers facteurs de causalité d'un indice de *probabilité relative* et permet ainsi de situer une même *échelle*, bien que les gradations auxquelles ce jugement donne lieu ne puissent être quantifiées comme dans ce qu'on appelle au sens étroit « calcul des probabilités ». Cette idée d'une causalité graduée donne à l'imputation causale une précision que la probabilité invoquée par Aristote dans sa théorie de l'intrigue ignore. ⁸⁶³

Ainsi, dans l'imputation les degrés de probabilité s'échelonnent entre deux extrêmes : un seuil inférieur, la *causalité accidentelle* « comme, par exemple, entre le mouvement de la main qui jette les dés et la sortie de tel chiffre », un seuil supérieur qui définit la *causalité adéquate* « comme par exemple dans le cas de la décision de Bismarck ». Entre ces deux seuils, se trouve l'influence plus ou moins favorable d'un certain facteur. C'est seulement au terme de ces trois

⁸⁶² Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, op. cit., p. 277.

⁸⁶³ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 327-328.

stades, constitutif de l'imputation causale singulière, qu'un facteur peut recevoir le statut de cause suffisante. Ces trois stades de l'imputation causale singulière montrent à la fois la continuité et la discontinuité entre cette procédure explicative, d'un côté, et l'opération de mise-en-intrigue et l'explication nomologique, de l'autre côté. Ces doubles relations « continuité et discontinuité » entre l'imputation causale singulière, d'un côté, et la mise-en-intrigue et l'explication par des lois, de l'autre côté, montre bien pourquoi et comment l'imputation causale singulière joue le rôle de médiation entre la causalité narrative et la causalité scientifique. Il est vrai qu'il y a toujours une continuité qui ne peut pas être interrompue entre l'historiographie et l'acte de mise-en-intrigue, et qui concerne le rôle de l'imagination dans les deux cas. Mais il y a également discontinuité entre ces deux sortes d'activité. L'historien n'est pas un simple narrateur qui se contente de l'explication immanente à l'acte de raconter ; il est, en plus et surtout, un chercheur dans un domaine scientifique. C'est cette recherche, qui implique la consultation des archives, la préparation des preuves documentaires, l'argumentation en faveur ou contre une version de la reconstruction scientifique du passé, etc., qui marque la scientificité de la discipline de l'histoire et sa discontinuité par rapport à l'activité narrative.

Quant à la *continuité* et la *discontinuité* entre l'imputation ou l'explication causale singulière et l'explication par des lois, elles sont aussi évidentes que celles trouvées entre l'imputation causale singulière et la causalité narrative. Afin de mettre en évidence la discontinuité entre l'explication causale singulière et l'explication par

des lois, Ricœur recourt à Raymond Aron qui souligne dans son analyse du rapport entre causalité et hasard,⁸⁶⁴ la discontinuité entre l'explication causale singulière et l'explication par des lois. Pour Aron, et à l'opposé de Weber, l'accident ne se borne pas à être « l'une des extrémités de l'échelle de la probabilité rétrospective, à l'opposé de la probabilité adéquate. La définition de l'accident comme ce dont la possibilité objective est quasiment nulle ne vaut que pour des séries isolées ».⁸⁶⁵ En empruntant l'acception positive, « celle de Antoine-Augustin Cournot », du hasard, définie comme une « rencontre de deux séries causales indépendantes », Aron souligne la relativité de la théorie probabiliste de Weber. En accentuant cette relativité, il écrit : « Un événement peut être dit accidentel par rapport à un ensemble d'antécédents, adéquat par rapport à un autre. Hasard, puisque des séries multiples se sont croisées, rationnel, puisque, à un niveau supérieur, on retrouve un ensemble ordonné ».⁸⁶⁶ En outre, Aron met l'accent sur « l'incertitude qui s'attache aux délimitations des systèmes ou des séries, à la pluralité des structures fortuites que le savant est libre de construire ou d'imaginer ».⁸⁶⁷ À partir de cette analyse aronienne, Ricœur conclut : « [...] une réflexion sur le hasard

⁸⁶⁴ Cf. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, op. cit., pp. 218-224.

⁸⁶⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 329.

⁸⁶⁶ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, op. cit., p. 220.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 221.

ne se laisse pas enfermer dans une simple opposition à la causalité adéquate, au sein d'un raisonnement de probabilité rétrospective ». ⁸⁶⁸

La continuité entre l'explication causale singulière et l'explication par des lois n'est pas moins marquée. Ici encore, l'œuvre de Ricœur se sert de l'œuvre d'Aron afin de montrer cette continuité. Dans l'*Introduction...*, Aron considère que la sociologie peut être définie « ou bien par opposition aux autres sciences sociales, ou bien par opposition à l'histoire ». ⁸⁶⁹ En dépit de cette opposition, Aron tente dans l'*Introduction...*, de démontrer la complémentarité, sur le plan méthodologique, entre la sociologie et l'histoire. La relation dialectique, qu'Aron établit, entre la sociologie et l'histoire, a pour Ricœur une importance dans la mesure où cette relation se traduit par une relation dialectique entre une discipline, la sociologie en l'occurrence, caractérisée « par l'effort pour établir des lois (ou au moins des régularités ou des généralités) » et une discipline, l'histoire en l'occurrence, qui « se borne à raconter dans leur suite singulière ». ⁸⁷⁰ La causalité sociologique ressort ainsi à l'explication par des lois, tandis que la causalité historique relève de l'explication causale singulière. De cette différence de modalités de causalité, procède la distinction entre la sociologie et l'histoire. Or, en dépit de la différence entre l'explication sociologique « l'explication par des lois », et l'explication historique « l'explication causale singulière »,

⁸⁶⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 330.

⁸⁶⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, *op. cit.*, p. 235.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

Aron parle de ces deux modalités de causalité en termes de complémentarité et de dépendance mutuelle. Il écrit à ce propos : « À la fois complémentaires l'une de l'autre et divergentes, la causalité sociologique et la causalité historique s'appellent réciproquement ».⁸⁷¹ Afin de montrer la continuité entre l'imputation causale singulière et l'explication par des lois, Ricœur peut se contenter de mettre en relief l'interférence entre la modalité de causalité dans l'histoire et celle dans la sociologie. Ainsi en s'appuyant sur l'analyse d'Aron, Ricœur écrit :

Aussi bien l'établissement par l'historien de la probabilité rétrospective de quelque constellation historique que ce soit inclut-elle, à titre de segment nomologique, des généralisations empiriques qui suscitent la recherche de régularités [...]. Toute l'étude que l'*Introduction*... consacre à la causalité sociologique tend à montrer à la fois l'originalité de l'entreprise et sa dépendance à l'égard de la causalité historique, donc de l'imputation causale singulière. Ainsi la causalité historique a-t-elle l'étrange statut d'une investigation en défaut par rapport à la recherche de régularité et de lois, et en excès par rapport aux abstractions de la sociologie. Elle constitue une limite interne à la prétention de scientificité de la sociologie, au moment même où elle lui emprunte des régularités qui sous-tendent son probabilisme.⁸⁷²

C'est ainsi que Ricœur montre le rôle de médiation que joue l'imputation causale singulière entre la causalité narrative et la causalité nomologique. Ce rôle médiateur tient, comme nous l'avons observé, à la continuité et la discontinuité entre l'imputation causale singulière et ces deux niveaux distingués de causalité « narrative et nomologique ». C'est à partir de la continuité ou de l'affinité entre l'imputation causale singulière et l'opération de mise-en-intrigue que Ricœur s'autorise à parler de cette imputation « par transfert

⁸⁷¹ *Ibid.*

⁸⁷² Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 330-331.

analogique, en termes de *quasi-intrigue* ». ⁸⁷³ Or, Ricœur est conscient que cette affinité peut être contestée si l'imputation causale singulière ne s'applique qu'aux actions individuelles comme pourrait le laisser croire la qualification *singulière* de l'imputation, ou l'exemple de la décision de Bismarck. Cet exemple concerne aussi bien une décision individuelle que la sphère politique, et donc « l'histoire événementielle ». Ricœur précise d'abord que l'imputation causale singulière ne doit pas être réduite à une imputation éthique. À l'encontre de l'approche phénoménologique de l'action, qui se borne à considérer les résultats intentionnels ou voulus par l'agent, l'histoire-science tente, en plus, de rendre compte des résultats ou des conséquences, même non voulus, de l'action historique. C'est l'irréductibilité de l'imputation causale singulière à une imputation éthique qui permet en droit d'étendre la sphère de l'application de l'imputation causale singulière de l'action individuelle aux entités collectives ou abstraites comme les classes, les peuples, les cultures, etc. ⁸⁷⁴

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 321.

⁸⁷⁴ Ricœur montre que l'analyse wébérienne du capitalisme dans « *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* » donne une clarification exemplaire et remarquable de l'application de l'imputation causale singulière hors du champ de la décision individuelle et de l'histoire politico-militaire. Ricœur résume la thèse wébérienne dans cette œuvre, en écrivant : « Il imagine un cours historique dans lequel le facteur spirituel considéré serait absent et où d'autres facteurs auraient joué le rôle assumé par hypothèse par l'éthique protestante du travail : parmi ces autres facteurs il faut compter la rationalisation du pouvoir politique, l'invention technologique, le développement de la méthode scientifique, etc. Un calcul de probabilité suggère qu'en absence du facteur spirituel considéré, ces autres facteurs n'auraient pas suffi à produire l'effet en question. Par exemple, l'avènement de la méthode scientifique aurait pu engendrer la fixation de l'énergie sur un but spécifique, l'articulation précise entre moyens et fins. Mais il aurait manqué la puissance émotionnelle et la force de diffusion que seule l'éthique

C'est ainsi que Ricœur démontre sa thèse de la filiation indirecte de l'explication historique de la compréhension narrative, tout en soulignant la rupture, bien qu'incomplète, qu'opère la première par rapport à la deuxième. Cette filiation indirecte se trouve aussi bien, au niveau du récit de fiction, entre l'intelligence narrative et la rationalité narratologique, qu'au niveau du récit historique, entre cette intelligence et la rationalité historiographique.

protestante pouvait apporter. En ce sens, la probabilité que la méthode scientifique ait pu transformer l'éthique traditionnelle en éthique bourgeoise du travail est faible. Le même raisonnement doit être reproduit avec les autres candidats à la causalité avant que l'on puisse tenir l'éthique protestante pour la cause adéquate du développement de l'esprit du capitalisme. C'est pourquoi l'adéquation de l'imputation causale n'équivaut pas à un argument de nécessité, mais seulement de possibilité ». *Ibid.*, p. 338.

Chapitre III.2: Vers une herméneutique du dialogue

Dans ce dernier chapitre de notre recherche nous visons à présenter une ébauche d'extension de l'herméneutique ricœurienne, en se déplaçant, à partir de cette herméneutique, vers une herméneutique du dialogue, vers une herméneutique de l'oralité. Or, faire cette extension ne semble pas étrange à la démarche herméneutique de Ricœur dans la mesure où Ricœur lui-même met en œuvre une entreprise qui vise à étendre les critères de son herméneutique du texte, et à les appliquer à la théorie de l'action et aux sciences humaines et sociales. Autrement dit, Ricœur entame une sorte d'extension de son herméneutique du texte depuis le commencement de la construction de cette herméneutique. Ainsi, l'un des premiers travaux constitutifs de son herméneutique du texte, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » (1971), témoigne de la volonté de Ricœur d'appliquer les critères du texte, considéré comme paradigme herméneutique, à l'action sensée, en tant que celle-ci est l'objet des sciences humaines et sociales. C'est la raison pour laquelle Ricœur donne à son deuxième recueil des essais herméneutiques le titre signifiant *Du texte à l'action ...*. Les articles regroupés dans ce recueil, montrent non seulement la constitution de l'herméneutique ricœurienne du texte, mais également l'expansion de cette herméneutique vers l'herméneutique de l'action. Ainsi, faire une extension de l'herméneutique ricœurienne du texte ne peut pas et ne doit pas être, en principe, mis en cause car cette extension est pratiquée et valorisée par Ricœur lui-même. Notre philosophe ne veut pas s'enfermer dans une herméneutique qui ne s'occupe que des textes.

Son herméneutique de l'action, basée sur son herméneutique du texte, affirme que celle-ci n'est considérée que comme base ou fondement à élargir, à développer et à étendre.

Or, si cette extension, en tant que telle, ne doit pas être contestée, si on considère le parcours herméneutique de Ricœur, la tentative d'établir une herméneutique du *discours oral* à partir de l'herméneutique ricœurienne du *texte* peut paraître, à première vue, surprenante et inenvisageable dans la mesure où Ricœur souligne, à plusieurs reprises, que c'est le discours écrit, et non pas le discours oral, qui peut et doit être l'objet de l'herméneutique. Qui plus est, ce qui rend difficile la tentative de construire une herméneutique du discours oral à *partir de* l'herméneutique ricœurienne du texte, c'est le fait que Ricœur établit le texte comme paradigme herméneutique, tout en montrant la différence considérable entre le discours écrit et le discours oral. Autrement dit, le texte constitue, selon Ricœur, un objet herméneutique par excellence, parce qu'il possède des caractéristiques qui le distinguent du discours oral. Nonobstant cette difficulté, nous considérons qu'établir une herméneutique du discours oral à *partir de* l'herméneutique ricœurienne du texte, n'est pas seulement possible mais également nécessaire. Afin de montrer cette possibilité et cette nécessité, nous allons mettre en évidence d'abord, et succinctement, pourquoi Ricœur exclut, à un degré ou à un autre, le discours oral de son herméneutique. Puis, nous allons clarifier pourquoi nous considérons qu'il est possible et nécessaire de constituer une herméneutique du discours oral, à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte. Afin de montrer cette possibilité et cette

nécessité, nous allons tenter d'appliquer les quatre traits qui constituent le paradigme ricœurien du texte au discours oral, le discours télévisuel et radiophonique en l'occurrence. Ensuite, nous allons montrer que le dialogue, en tant que discours oral, peut et doit être un objet de l'herméneutique, selon le critère de Ricœur lui-même. Enfin, nous nous préoccupons d'analyser la question de la compréhension, l'incompréhension, l'interprétation et l'explication dans le dialogue dont l'objectif est de comprendre l'autre et se faire comprendre par lui.

III.2.1 Pourquoi le discours oral n'est pas, selon Ricœur, un objet potentiel de l'herméneutique ?

Pour Ricœur, l'herméneutique doit être concentrée sur le discours écrit, sur les œuvres écrites, et non pas sur le discours oral, parce que la signification du texte est fixée par l'écriture et cette fixation aboutit à une triple autonomie sémantique de cette signification par rapport à l'intention de l'auteur, à ses destinataires initiaux, aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production. Cette triple autonomie suscite « une situation de mécompréhension, qui ne peut être dépassée que dans une lecture plurielle, c'est-à-dire une interprétation multivoque ».⁸⁷⁵ Parmi les trois sortes d'autonomie que possède le texte, il faut souligner notamment celle qui découle de la distanciation entre la signification du texte et l'intention mentale de son auteur. C'est surtout cette distanciation qui rend l'œuvre écrite orpheline, selon le mot de Platon. Dans la réception de l'œuvre, il n'y

⁸⁷⁵ Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 489.

pas de dialogue, au sens strict de terme. L'auteur n'est plus là pour répondre aux questions qui peuvent être posées par le lecteur. Ce qui peut et doit être visé par la lecture, ce n'est plus donc l'intention mentale de l'auteur, mais la signification du texte lui-même. Ricœur souligne que c'est parce qu'il y a toujours place, dans le rapport écrire/lire, de l'incompréhension, de la mécompréhension ou de la mésinterprétation etc., que les textes sont un objet privilégié de l'herméneutique. « [...] il y a herméneutique, écrit Ricœur, là où il y a d'abord mésinterprétation ». ⁸⁷⁶ Ainsi, l'herméneutique du texte est exigée afin de « s'élever par une critique corrective de la mécompréhension à la compréhension ». ⁸⁷⁷

En revanche, dans le rapport parler/écouter qui caractérise le discours oral, la conversation en l'occurrence, la mécompréhension et l'incompréhension peuvent, selon Ricœur, être, finalement, évitées, dépassées ou rectifiées par le jeu des questions et des réponses. Autrement dit, Ricœur reconnaît que la mécompréhension et l'incompréhension se trouveraient dans l'échange oral, mais il considère que c'est parce que, dans la conversation, les deux interlocuteurs sont présents l'un à l'autre, que l'incompréhension ou la

⁸⁷⁶ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 22. D'ailleurs, Ricœur réaffirme, en citant Schleiermacher, ce qu'il considère comme « la règle de toute herméneutique : « il y a interprétation, disait Schleiermacher, où il y a d'abord mécompréhension ». Paul Ricœur, « Psychanalyse et herméneutique », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, op. cit., p. 302.

⁸⁷⁷ *Ibid.* Dans le même sens, Ricœur dit, dans son débat avec Gadamer : « [...] a hermeneutical question arises wherever there is a move from misunderstanding to better understanding ». Paul Ricoeur, « The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer » (1982) in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, op. cit., p. 224.

mécompréhension potentielle peut être toujours rectifiée. Ainsi dans l'échange oral, le jeu des questions et des réponses permet au fur et à mesure d'atteindre une compréhension mutuelle entre les interlocuteurs. Autrement dit, l'incompréhension et la mécompréhension, bien qu'elles existent dans la conversation, sont fugitives ou provisoires dans la mesure où elles peuvent être surmontées ou dépassées par le jeu des questions et des réponses. C'est pourquoi Ricœur considère qu'on ne peut parler que d'une « pré-herméneutique » et non pas d'« une herméneutique de conversation » à propos de ce jeu des questions et des réponses ressortissant à l'échange oral.

Cette insistance sur la notion du texte, d'œuvre écrite et sur l'expulsion du discours oral du champ de l'investigation herméneutique, s'explique ainsi par plusieurs raisons. Ces raisons peuvent être regroupées autour deux points principaux. Le premier point concerne la question de l'objectivation ou la distanciation. Le texte ou l'œuvre écrite possède, à l'encontre du discours oral, une triple sorte de distanciation. Les trois sortes de distanciation sont constitutives de l'objectivité du texte comme telle.⁸⁷⁸ La distanciation et l'objectivité, qu'elle constitue, sont préconisées par Ricœur parce qu'elles montrent la possibilité et la nécessité d'insérer un moment

⁸⁷⁸ Ricœur écrit à ce propos : « [...] la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire ; elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ; du même coup, elle est aussi la condition de l'interprétation ; la *Verfremdung* n'est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, elle est aussi ce qui la conditionne ». Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 112.

méthodique explicatif dans l'approche herméneutique, et d'articuler ce moment méthodique avec la compréhension. Seul le discours écrit, et non pas l'échange oral de la parole, qui permet et exige, selon Ricœur, une dialectique entre expliquer et comprendre.⁸⁷⁹ Ainsi c'est parce qu'il est soucieux d'articuler la distanciation et l'appartenance, l'explication et la compréhension, la science et l'herméneutique, que Ricœur se concentre sur la notion du texte, tout en s'éloignant de celle du discours oral. En soulignant l'autonomie du texte et la priorité de celui-ci pour l'herméneutique, Ricœur vise à rompre ainsi avec toute psychologie de la compréhension. Celle-ci ne vise pas, ou ne doit pas viser, à saisir l'intention mentale de l'auteur. Ce qui est à comprendre précisément, c'est la signification du texte lui-même. Dès qu'elle est fixée par l'écriture, la signification du texte et l'intention de l'auteur subissent des destins distincts.

Le deuxième point clarifiant pourquoi Ricœur concentre son herméneutique sur l'œuvre écrite et non pas sur le discours oral, concerne la question de l'incompréhension ou la mécompréhension. Celles-ci ne posent un vrai problème herméneutique que dans la relation écrire/lire. L'herméneutique se trouve où il est possible et

⁸⁷⁹ Ricœur écrit à cet égard : « La compréhension appelle l'explication dès que n'existe plus la situation de dialogue, où le jeu des questions et des réponses permet de vérifier l'interprétation en situation au fur et à mesure de son déroulement. Dans la situation simple du dialogue, explication et compréhension se recouvrent à peu près. Quand je ne comprends pas spontanément, je vous demande une explication ; l'explication que vous me donnez me permet de mieux comprendre. L'explication n'est ici qu'une compréhension développée par questions et réponses ». Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 165.

nécessaire de passer de l'incompréhension ou de la mécompréhension à la compréhension. Bien que l'incompréhension et la mécompréhension puissent être produites dans la situation dialogale, elles pourraient, en revanche, être dépassées à l'interne de cette relation par « le mouvement spontané de la question et de la réponse ».⁸⁸⁰ Or, si, dans le discours oral, la question « Que voulez-vous dire ? » équivaut à la question « Qu'est-ce que cela veut dire ? », la triple autonomie sémantique du texte par rapport à l'intention de l'auteur, à la réception par le lecteur primitif et aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production, pourrait susciter une situation de mécompréhension. Cette mécompréhension exige nécessairement l'interprétation pour être dépassée.

On voit ici les liens entre les deux points qui expliquent pourquoi Ricœur se préoccupe, dans son herméneutique, de l'œuvre écrite, et non pas du discours oral. L'herméneutique se trouve là où il y a une situation de mécompréhension qui exige l'interprétation pour être dépassée. Cette situation pourrait se trouver systématiquement dans le cas de l'œuvre écrite. C'est la triple distanciation sémantique constitutive du texte comme tel qui suscite cette situation de la mécompréhension. Alors, l'herméneutique doit se pencher sur les œuvres écrites et non pas sur le discours oral.

Tenter d'établir une herméneutique du discours oral *à partir* de l'herméneutique ricœurienne du texte, comme nous avons l'intention de le faire dans ce chapitre, exige donc la satisfaction de ces deux

⁸⁸⁰ Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 368.

points principaux à savoir la question de la distanciation et la question de la mécompréhension. Autrement dit, afin de montrer la possibilité et même la nécessité de constituer une herméneutique du discours oral à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte, il faut trouver dans le discours oral une sorte de distanciation semblable, à un degré ou à un autre, à celle qui caractérise le texte comme paradigme herméneutique. En outre, si l'herméneutique est liée fortement à la question de la mécompréhension et de l'incompréhension, à tel point où « il y a herméneutique là où il y a d'abord mécompréhension », il faut montrer que cette question n'est pas toujours marginale ou accidentelle dans le discours oral.⁸⁸¹ Si c'est le cas, comme nous essayerons de le montrer, une herméneutique de l'oralité peut et doit être construite, selon la perspective fournie par l'herméneutique ricœurienne elle-même. Avant de nous pencher sur la possibilité de formuler une herméneutique du discours oral à partir de l'herméneutique ricœurienne du texte, il convient de s'interroger sur la nécessité de la constitution d'une telle herméneutique de l'oralité.

⁸⁸¹ Ricœur partage avec la science du langage la thèse ou la présupposition de base selon laquelle l'incompréhension, l'incommunicabilité ou le malentendu sont accidentels. Ainsi, il écrit à ce propos : « La science du langage se donne la communication comme le fait premier dont elle détermine les composantes, les facteurs et les fonctions. Et il a raison de tenir la communication pour donnée : c'est un fait que les messages circulent ; le malentendu lui-même est un accident de parcours dans l'échange qui, d'une manière ou l'autre, a lieu ». Paul Ricœur, « Discours et communication », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur, op. cit.*, pp. 92-93. Ce texte a été publié dans *La Communication. Actes du XV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Université de Montréal, 1971)*, Montréal : Éd. Montmorency, 1973. Cette accidentalité de l'incommunicabilité, concerne, aux yeux de Ricœur, le discours oral et non pas le discours écrit où la compréhension devient une question problématique.

III.2.2 La nécessité théorique d'une herméneutique du discours oral

Pourquoi considérons-nous qu'il est nécessaire de construire une herméneutique de l'oralité ? Pourquoi est-il important, à nos yeux, de compléter l'herméneutique ricœurienne du discours écrit par une herméneutique du discours oral ? Nous pourrions clarifier cette nécessité et cette importance, que nous pouvons accorder à une telle herméneutique du discours oral, par trois raisons complémentaires. Ces raisons, prises ensemble, pourraient montrer pourquoi l'herméneutique ricœurienne du texte doit, à nos yeux, être considérée comme un point de départ dans l'herméneutique et non pas comme un point d'arrivée.

Premièrement, l'herméneutique ricœurienne est, comme nous l'avons déjà vu, une herméneutique de soi au sens que ce qui constitue l'objet ultime de toute compréhension et de toute interprétation, c'est la compréhension de soi. Or, Ricœur souligne que cette compréhension ne peut et ne doit pas du tout être directe ou immédiate. En rompant avec tout « idéal d'une transparence à soi-même du sujet », Ricœur met l'accent sur le fait qu'« il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit pas *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs ».⁸⁸² Ainsi, dans son herméneutique du texte, Ricœur considère que la compréhension de soi est conditionnée et médiatisée nécessairement

⁸⁸² Paul Ricœur, « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op.cit.*, p. 29.

par la compréhension ou l'interprétation des grandes œuvres écrites de culture.⁸⁸³ Or, la question qui se pose à ce propos est : si la compréhension de soi est inéluctablement conditionnée par la compréhension des œuvres culturelles de l'humanité, est-ce que cela signifie que les gens qui ne savent pas lire, n'ont pas une compréhension de soi ? En d'autres mots, est-ce que l'analphabétisme, en tant que tel, empêche nécessairement d'atteindre une compréhension de soi ? Il y a bien des gens qui n'ont pas le temps, la capacité, ou même la préoccupation de se consacrer, à un degré ou à un autre, à la lecture d'une, ou plusieurs, des grandes œuvres de culture. Est-ce qu'ils sont privés ou dépourvus d'une compréhension de soi ?⁸⁸⁴ En effet, à nos yeux, chaque personne peut avoir, d'une manière ou d'une autre, une compréhension de soi-même. Cette compréhension ne passe pas nécessairement par la compréhension des œuvres écrites. La compréhension de soi se construit et s'enrichit dans et à partir des relations intersubjectives, des relations avec une altérité, une altérité humaine particulièrement. Le dialogue, au sens que nous

⁸⁸³ Ricœur écrit à ce propos : « Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour, de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature ? ». Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 116.

⁸⁸⁴ Jean Grondin met en question ce point, en écrivant : « qu'en est-il de la compréhension de soi de ceux qui vivent dans la pauvreté extrême, et souvent dans l'analphabétisme, et qui ne passent pas leur temps, comme les intellectuels, à lire de grandes œuvres de culture ? ». Jean Grondin, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », *Paul Ricœur : De l'homme faillible à l'homme capable, op. cit.*, p. 52.

allons préciser, peut être pris comme exemple clarifiant de cette relation intersubjective constitutive de la compréhension de soi. Nous y reviendrons.

Deuxièmement, en expliquant son déplacement de l'herméneutique des signes et des symboles à l'herméneutique du texte, Ricœur reconnaît que limiter l'herméneutique à la seule sphère des textes ou d'écriture, constitue un dommage ou une perte pour l'herméneutique. Ainsi, s'en tenir, dans l'herméneutique, au domaine de l'écriture et de la littérature, se passe « au détriment des cultures orales ». Ricœur justifie cette perte en extension par ce que l'herméneutique « gagne en intensité ». Mais nous nous demandons si l'herméneutique est condamnée à subir cette perte pour gagner cette intensité, incontestée comme nous l'avons vu. Est-ce qu'on peut et doit vraiment exclure les cultures orales des préoccupations herméneutiques pour gagner cette intensité ? Si ce n'est pas la tâche de l'herméneutique de rendre compte de la question de la compréhension et de l'interprétation dans les cultures orales, à quelle discipline peut-on attribuer cette tâche ? Ainsi, notre tentative de construire une ébauche d'herméneutique de discours oral vise, entre autres, à éviter la perte que subit l'herméneutique lorsqu'elle se contente de se concentrer sur les œuvres écrites au détriment du discours oral. D'ailleurs, si la compréhension de soi est toujours conditionnée par la compréhension des œuvres écrites, est-ce que les hommes appartenant aux cultures orales n'ont pas la capacité d'établir et d'enrichir une compréhension d'eux-mêmes ? Ainsi, une herméneutique, dans laquelle la compréhension de soi est primordiale,

ne peut pas être indifférente à l'égard de discours oral sous peine de ne pas pouvoir rendre compte de la compréhension de soi lorsqu'il s'agit des gens illettrés dans les cultures écrites ou des gens qui appartiennent aux cultures orales.

Troisièmement, si la question de l'incompréhension ou de la mécompréhension est primordiale, selon Ricœur, pour l'herméneutique, celle-ci doit se préoccuper également de la question de la compréhension et de l'interprétation. Autrement dit, mettre en évidence ce qui constitue l'incompréhension et explorer les chemins pour les dépasser, exige auparavant d'avoir une notion, implicite ou explicite, de ce qu'est la compréhension. Or, comprendre autrement que prévu peut être appelé *incompréhension* ou *mécompréhension* et peut être appelé *interprétation*. Une herméneutique de l'interprétation et de l'incompréhension ne peut être qu'une herméneutique de la compréhension. Ainsi l'herméneutique, qui se préoccupe de la question de l'incompréhension et de l'interprétation, repose, nécessairement sur une théorie générale de la compréhension. C'est pourquoi l'herméneutique se définit par cette théorie de la compréhension et de l'interprétation. L'herméneutique du discours oral, qu'on propose, peut bien, à nos yeux, montrer que la question de l'incompréhension ou de la mésinterprétation ne peut et ne doit pas être séparée de la question de la compréhension et de l'interprétation. Nous essaierons de montrer l'enchevêtrement entre ces concepts ou ces opérations dans une certaine sorte de discours oral, le dialogue en l'occurrence. Il est nécessaire et important de construire, de clarifier ces questions dans une herméneutique du discours oral dans la mesure

où c'est là que se déroule le plus souvent la communication intersubjective. Une théorie de la compréhension ne peut pas être indifférente à l'égard du discours oral parce que c'est, particulièrement, dans et à partir de ce discours qu'on se comprend.

Bien que notre thèse, selon laquelle il est possible et nécessaire de construire une herméneutique du discours oral, semble, à première vue, aller à l'encontre de l'herméneutique ricœurienne du texte, nous soulignons que cette construction envisagée peut être faite *à partir* de cette herméneutique. Autrement dit, bien que Ricœur exclue le discours oral de son herméneutique, centrée principalement sur les textes, cette herméneutique peut être considérée comme base ou comme fondement sur lequel peut se construire une herméneutique du discours oral. En revanche, dire que Ricœur exclut le discours oral de son herméneutique, peut nous faire croire, à tort, que Ricœur n'accorde aucune importance au discours oral ou à la parole dans son herméneutique ou dans sa philosophie en général. Afin d'éviter cela, il convient de mettre l'accent sur la place considérable qu'occupe la notion de parole dans la philosophie ricœurienne, en général.

III.2.3 La place considérable de la parole dans la philosophie ricœurienne

Dans son premier recueil philosophique *Histoire et vérité*, Ricœur met plusieurs articles sous le titre signifiant « Parole et Praxis ».⁸⁸⁵ Parmi ces articles se trouve un article important à cet égard : « Travail

⁸⁸⁵ Paul Ricœur, « Parole et Praxis », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 187.

et parole ». ⁸⁸⁶ Ricœur y préconise la parole en la considérant, à côté du travail, comme une caractéristique essentielle de notre civilisation humaine contemporaine. Cette civilisation n'est pas seulement une « civilisation du travail », comme le laisse croire certains penseurs ⁸⁸⁷, elle est, en plus, une « civilisation de la parole » : « [...] toute civilisation humaine, écrit Ricœur, sera à la fois une civilisation du travail *ET* une civilisation de la parole ». ⁸⁸⁸ Ainsi, loin d'opposer le faire au dire, le travail à la parole, Ricœur souligne que la parole n'est pas seulement une dimension essentielle et complémentaire à celle du travail, dans la civilisation humaine, elle y est également une partie du faire ou de l'agir lui-même. Ainsi dans une partie, de cet article, intitulée « Faire et dire », Ricœur considère que la parole « opère et fait quelque chose au monde ; ou plutôt l'homme parlant fait quelque chose et se fait, mais autrement qu'en travaillant ». ⁸⁸⁹ Dans cette partie, Ricœur favorise « l'interprétation pragmatiste du langage ». ⁸⁹⁰ En s'opposant à la réflexion réductrice selon laquelle les potentialités humaines peuvent être regroupées autour d'un seul pôle, celui du

⁸⁸⁶ Paul Ricœur, « Travail et parole », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 247. Cet article a paru initialement dans *Esprit* (janvier 1953).

⁸⁸⁷ Cf. par exemple, Henri Bartoli, « Les chrétiens vers une civilisation du travail », *Esprit*, n° 7, 1952. Pour une clarification du contexte ou du cadre historique dans lequel s'inscrit cet article, voir François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, *op. cit.*, pp. 176-182.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 338.

⁸⁸⁹ Paul Ricœur, « Travail et parole », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 247.

⁸⁹⁰ Dosse remarque à ce propos que « Déjà en 1953, avant de découvrir bien plus tard la philosophie analytique américaine, Ricœur se fait le défenseur d'une interprétation pragmatique du langage, valorisant le lien entre parole et praxis, intitulant une partie de son article « Faire et dire », prélude au futur *Dire, c'est faire*, d'Austin ». François Dosse, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie*, *op. cit.*, p. 177.

travail ou de l'homme ouvrier, Ricœur met l'accent sur la relation dialectique entre le dire et le faire, entre la parole et le travail, immanente à la civilisation humaine contemporaine.

À noter que par le terme *parole*, Ricœur n'entend pas seulement la parole vive ou l'échange oral dans la conversation par exemple. Par ce terme, Ricœur entend le langage, le discours, soit écrit soit oral, et la critique, en bref la dimension réflexive ou intellectuelle exprimée par le langage oral et écrit. Avec la parole comme caractéristique de la civilisation humaine contemporaine, Ricœur articule une dimension personnelle qui est la sienne. C'est dans ce contexte que Ricœur déclare : « La parole est mon travail ; la parole est mon royaume ».⁸⁹¹ En effet la parole, comme thème, occupe une place centrale dans la pensée ricœurienne à tel point qu'on peut dire avec Jacques Derrida :

⁸⁹¹ Paul Ricœur, « [La parole est mon royaume](#) », *Esprit*, 23^e année, n° 223 février, 1955, p. 192. Ce texte est partiellement repris dans : *Le Portique* [En ligne], 4/1999, [réf. du 11 mars 2005]. Ricœur y écrit également : « Qu'est-ce que je fais quand j'enseigne ? Je parle. Je n'ai pas d'autre gagne-pain et je n'ai pas d'autre dignité ; je n'ai pas d'autre manière de transformer le monde et je n'ai pas d'autre influence sur les hommes ». « Mon réel et ma vie, c'est l'empire des mots, des phrases et des discours ». *Ibid.* D'ailleurs, Ricœur écrit dans le même sens : « La parole est mon royaume [...]. Comme universitaire, je crois à l'efficacité de la parole enseignante ; comme enseignant l'histoire de la philosophie, je crois à la puissance éclairante, même pour une politique, d'une parole consacrée à élaborer notre mémoire philosophique ; comme membre de l'équipe d'*Esprit*, je crois à l'efficacité de la parole qui reprend réflexivement les thèmes générateurs d'une civilisation en marche ; comme auditeur de la prédiction chrétienne, je crois que la parole peut changer le « cœur », c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préférences – et de nos prises de position. En un sens, tous ces essais [regroupés dans la deuxième partie de *Histoire et vérité* sous le titre « Parole et Praxis »] sont à la gloire de la parole qui réfléchit efficacement et qui agit pensivement ». Paul Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 11.

[...] à tous les sens de ce terme, Ricœur est homme de *parole*. Et l'homme de parole », ⁸⁹² Derrida considère que la trajectoire du mot « parole » dans l'œuvre de Ricœur, entre l'aveu, le témoignage et le pardon, mérite bien d'être suivie. Dans *Finitude et culpabilité* (1960), Ricœur analyse l'aveu, en tant que parole, « parole que l'homme prononce sur lui-même », et il souligne, dans ce contexte, la place considérable que doit occuper, dans le discours philosophique, *toute parole*, en écrivant : « [...] toute parole peut et doit être "reprise" dans l'élément du discours philosophique. » ⁸⁹³

L'importance considérable accordée par Ricœur à la parole, même si celle-ci est prise au sens large, montre, à nos yeux, que faire extension de l'herméneutique ricœurienne du texte, en se déplaçant

⁸⁹² Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur, op. cit.*, p. 29. Derrida évoque à ce propos, plusieurs citations des œuvres ricœuriennes, qui montre pourquoi il est juste d'appeler Ricœur « homme de *parole*. Et l'homme de parole ». Ainsi, concernant le témoignage dans la phase documentaire de l'opération historiographique, Ricœur écrit : « Ce qui fait institution, c'est d'abord la stabilité du témoignage prêt à être réitéré, ensuite la contribution de la fiabilité de chaque témoignage à la sûreté du lien social en tant qu'il repose sur la confiance dans la parole d'autrui ». Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 207. Quant au concept du témoignage dans le domaine de l'herméneutique public, Ricœur écrit : « Le sens du témoignage semble alors inversé ; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté ; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi. Et pourtant il n'y a pas rupture de sens, au point que les deux usages extrêmes seraient de purs homonymes. Du témoignage, entendu au sens d'un rapport sur des faits, on passe par transitions réglées à l'attestation par l'action et par la mort ; l'engagement du témoin dans le témoignage est le point fixe autour duquel pivote l'éventail du sens. C'est cet engagement qui fait la différence entre le faux témoin et le témoin véridique et fidèle ». Et encore : « Le concept du témoignage tel qu'il se dégage de l'exégèse biblique est herméneutique en un double sens. En ce sens d'abord qu'il *donne* à l'interprétation un contenu à interpréter. En ce sens ensuite qu'il *appelle* une interprétation ». Paul Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, op. cit.*, pp. 117, 130. Cet article a été publié initialement dans *Archivio di Filosofia*, 1972. En commentant cette citation, Derrida écrit : « *Donner et appeler*, j'entrevois dans l'association de ces deux mots comme la signature, le geste idiomatique de Paul Ricœur ». Jacques Derrida, « La parole. Donner, nommer, appeler », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur, op. cit.*, p. 29.

⁸⁹³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit.*, p. 167.

vers une herméneutique de la parole, ne contredit pas l'esprit de la philosophie ricœurienne. Or, démontrer que l'herméneutique ricœurienne du texte peut être la base à partir de laquelle une herméneutique du discours oral peut être établie, ne peut pas se contenter de montrer la préoccupation de ce thème dans la philosophie ricœurienne. Ce qu'il doit être fait, en plus et surtout, c'est de montrer que la spécificité, que Ricœur trouve dans le discours écrit, se trouverait également, à un degré ou à un autre, dans certaines sortes de discours oral. La spécificité du discours écrit tient, comme nous l'avons vu, à la question de la distanciation et à celle de l'incompréhension. Le texte ou l'œuvre écrite est un objet privilégié de l'herméneutique parce qu'il constitue un paradigme de la distanciation ou de l'autonomie sémantique, comme le montre les traits constitutifs de ce paradigme. Cette distanciation ou autonomie sémantique pourrait aboutir à une situation d'incompréhension ou de mécompréhension. C'est précisément cette situation qui appelle l'interprétation. Ainsi, à côté de la question de distanciation, il nous faut montrer que la question de la mécompréhension ou l'incompréhension n'est pas, dans le discours oral, une question accidentelle. S'il y a vraiment, comme nous tenterons de le montrer, un problème de l'incompréhension ou de la mécompréhension dans le discours oral, une herméneutique de ce discours serait, non seulement possible, mais également nécessaire, même selon les critères de Ricœur lui-même.

III.2.4 Le paradigme du texte et le discours oral : la question de la distanciation

Pour Ricœur, le texte est le paradigme herméneutique par excellence parce qu'il est « le paradigme de la distanciation dans la communication ».⁸⁹⁴ Le texte se constitue comme paradigme de la distanciation grâce à la fixation par l'écriture qui lui accorde une triple autonomie sémantique par rapport à l'intention de son auteur, à sa réception initiale et au contexte de sa production. Est-ce qu'on peut trouver une sorte semblable de distanciation dans le discours oral ? La théorie du discours, sur laquelle repose la théorie ricœurienne du texte, montre bien qu'il y a une « distanciation plus primitive » que celle qui caractérise le texte comme paradigme herméneutique. Ainsi, selon la théorie ricœurienne du discours, la distanciation est une caractéristique immanente à tout discours, y compris le discours oral. Ricœur souligne à ce propos : « Le discours, *même oral*, présente, un trait absolument primitif de distanciation ».⁸⁹⁵ Ricœur distingue dans le discours entre deux pôles complémentaires : l'événement du discours et sa signification. Dans le discours, en tant que tel, un trait de distanciation se produit entre le discours, en tant qu'événement, et le discours, en tant que signification, entre l'acte de signifier et la signification. L'acte de dire, de produire un discours, écrit ou oral, constitue bien un événement au sens que quelque chose arrive. Le discours, en tant qu'événement, se caractérise par quatre traits principaux qui le

⁸⁹⁴ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 102.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 103. C'est nous qui soulignons.

distinguent de la langue.⁸⁹⁶ Or, si le passage de la langue, comme système virtuel de signes, au langage, c'est-à-dire à l'usage ou à l'actualisation de ce système, se produit comme événement, l'entrée du discours dans le procès de la compréhension se montre comme un dépassement de cet événement dans la signification. Autrement dit, le discours se produit comme événement mais il se comprend comme signification. C'est cette dialectique de l'événement et de la signification qui met en évidence la première sorte de distanciation qui caractérise tout discours.

Ainsi la distanciation caractérisant tout discours provient du dépassement de l'acte de dire dans le dit, de l'acte de signifier dans la signification. C'est dans cette distanciation primitive, que se trouve la racine de la triple distanciation constitutive du texte comme paradigme herméneutique. Cela montre que la parole possède, en tant que discours, une sorte de distanciation dans la mesure où dans tout discours, le dit se détache de l'acte de dire. Ainsi, « à l'encontre de toute hypostase de l'écriture », Ricœur met l'accent sur le fait que « la première condition de toute inscription est, dans le discours comme tel, même oral, la distance infime qui se creuse entre le dire et le dit ».⁸⁹⁷ C'est sur la base de cette dissociation initiale, caractérisant tout discours, même oral, que s'établit la distanciation spécifique au discours écrit. « [...] la distanciation que l'écriture révèle est déjà présente dans le discours lui-même qui tient en germe la

⁸⁹⁶ Cf. ci-dessus p. 179.

⁸⁹⁷ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 166.

distanciation du *dit* au *dire*, [...] le *dire* s'évanouit mais le *dit* subsiste ; à cet égard, l'écriture ne représente aucune révolution radicale dans la constitution du discours, mais accomplit son vœu le plus profond ».⁸⁹⁸

Les trois sortes de distanciation, qui caractérisent le texte en tant que paradigme herméneutique, ne sont donc qu'un prolongement, une extension de la distanciation déjà présente dans le discours, comme tel, entre le *dire* et le *dit*. Si la distanciation est immanente à tout discours, qu'il soit oral ou écrit, pourquoi Ricœur ne considère-t-il pas le discours oral comme objet de l'herméneutique ? Rappelons que cette distanciation initiale entre le dire et le dit, entre le discours comme événement et sa signification, constitue selon Ricœur, lui-même « le noyau de tout le problème herméneutique ».⁸⁹⁹

En effet, Ricœur opte pour faire du discours écrit, et non pas du discours oral, l'objet privilégié de son herméneutique parce que la distanciation, immanente au discours, en tant que tel, atteint son comble dans le discours écrit. Autrement dit, notre philosophe considère que seul le texte, et non pas le discours oral, doit être l'objet de l'herméneutique parce qu'il y trouve les trois sortes complémentaires des distanciations constituant le paradigme du texte. C'est donc la triple autonomie sémantique, que possède le discours grâce à sa fixation par l'écriture, qui rendent le texte un paradigme herméneutique. À la dissociation ou la distanciation, entre le dire et le dit, qui est une caractéristique essentielle de tout discours, s'ajoutent,

⁸⁹⁸ Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 367.

⁸⁹⁹ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.*, p. 105.

dans le cas du discours écrit, une triple sorte de distanciation. Aux yeux de Ricœur, c'est précisément la distanciation, presque complète dans l'œuvre écrite, qui suscite la mécompréhension ou l'incompréhension dont la potentialité ou la possibilité appelle l'interprétation et l'herméneutique.

Or, les questions qui se posent sont les suivantes : la distanciation initiale, entre le dit et le dire, dans le discours oral, ne susciterait-elle pas une sorte d'incompréhension ou de mécompréhension comparable à celle qui se trouverait dans la réception du discours écrit ? Cette distanciation n'aboutirait pas, dans le discours oral, à un écart entre ce que le locuteur veut dire et ce que le discours, lui-même dit. Bien que la compréhension de ce que le locuteur veut dire, « son intention », passe inéluctablement par la compréhension de ce qu'il dit, « la ou les significations du son parole », n'y a-t-il pas parfois une possibilité et même une nécessité de distinguer l'intention du locuteur et la signification de son discours ? À vrai dire, cette distinction n'est pas seulement possible et nécessaire parce qu'on pourrait se tromper de choisir les mots et les phrases convenables ou appropriées pour exprimer notre intention, mais également parce que la signification de notre discours pourrait toujours dépasser, à un degré ou à un autre, notre intention. Le discours pourrait, même s'il va dans un sens différent de celui qu'on veut exprimer, nous exprimer. Non seulement nous nous exprimons par le langage, celui-ci nous exprime également. D'ailleurs, la signification du discours oral, en tant qu'acte, se distingue partiellement de celle de son contenu. Ainsi dans la compréhension d'un discours deux questions principales se posent.

D'une part il y a des questions concernant le contenu du discours ou la signification de son contenu sémantique : que voulez-vous dire ? Ou, qu'est-ce que cela veut dire ? D'autre part, se trouvent les questions qui se posent à l'égard des raisons, des motivations, des causes ou des finalités de l'acte de dire : pourquoi dites-vous ce discours ? Pourquoi ce discours est-il produit ?

Ces questions, parmi d'autres, pourraient montrer l'incompréhension ou la mécompréhension qui se produirait dans la réception de tout discours, y compris le discours oral. Souligner l'accidentalité ou la non-accidentalité de l'incompréhension ou de la mécompréhension de la parole d'autrui, dépend toujours du critère mis en œuvre de ce qu'on considère comme compréhension. Nous aborderons la question de la compréhension et de l'incompréhension plus loin, mais nous voulons souligner pour le moment qu'il y a plusieurs niveaux de la compréhension du discours oral dont l'intention *consciente* de son auteur n'est pas le seul critère possible. Dans la réception du discours oral, la compréhension du contenu sémantique du discours s'articule dialectiquement avec la compréhension ou l'explication de ce discours comme acte. Ainsi, l'herméneutique du discours oral, que nous proposons, ne se fonde pas seulement sur l'herméneutique ricœurienne du texte, mais elle se base également sur son herméneutique de l'action.

Revenons à la question de la distanciation. Bien que celle-ci se trouve bel et bien dans tout discours, même oral, seule l'œuvre écrite est l'objet de l'herméneutique ricœurienne parce qu'elle possède une sorte spécifique de distanciation dont le discours oral est, selon

Ricœur, privé ou dépourvu. Ainsi, pour Ricœur, ce n'est pas la distanciation, en tant que telle, qui rend le discours écrit l'objet privilégié de son herméneutique, mais c'est précisément la distanciation spécifique au discours écrit. Cette distanciation se montre, comme nous l'avons vu, dans la triple autonomie sémantique. Après avoir montré que, même dans le discours oral, il y a une sorte de distanciation, et avant d'aborder la question de la compréhension et de la mécompréhension ou de l'incompréhension dans ce discours, nous voulons nous interroger si les traits du paradigme du texte ou les trois sortes de distanciation spécifique à l'œuvre écrite ne se trouvent pas également dans certaines sortes de discours oral, le discours télévisuel et radiophonique en l'occurrence.

III.2.5 L'application des critères de la textualité aux discours télévisuels et radiophoniques

Ricœur, parlant de la parole vive ou du discours oral, se borne toujours à la conversation ou à l'*échange* oral de la parole, et il la prend comme un exemplaire unique du langage oral. Il nous semble que les quatre traits constituant « le modèle du texte » dans l'herméneutique ricœurienne, peuvent aussi se manifester, dans d'autres sortes de la parole vive. Nous considérons, d'une part, que le discours oral, ne se réduit pas à la parole vive, et d'autre part, que celle-ci ne peut pas être également réduite à la conversation ou à l'échange oral de la parole. En effet, l'opposition entre discours écrit et discours oral ne paraît aussi radicale que si on se contente de réduire le discours oral à

conversation, à l'échange oral de la parole.⁹⁰⁰ Afin de clarifier ces deux points, nous essayerons de mettre en évidence la manifestation de quatre traits de textualité dans d'autres sortes de discours oral que la conversation. Nous pouvons citer comme exemple clarifiant les discours télévisuels et radiophoniques. Ces exemples nous prouvent l'existence de ces traits dans certaines sortes de discours oral. De ce fait s'ensuit que, si la dialectique entre la compréhension et l'explication est applicable au texte, grâce à ces traits qu'il possède, elle pourrait donc être également applicable à nos exemples précédents, étant donné qu'ils incluent les mêmes traits. Nous traiterons, succinctement, la manifestation de ces traits, de la manière suivante :

Le premier trait du paradigme du texte c'est la « fixation par l'écriture ». En effet, ce qui importe davantage ici, ce n'est pas l'écriture elle-même, mais c'est la *fixation* dans la mesure où c'est cette fixation qui permet au discours de n'être pas un simple événement fugitif. Autrement dit, l'écriture ne joue un rôle important dans le modèle ricœurien du texte que parce qu'elle conserve le discours, elle permet au discours de réaliser sa triple autonomie sémantique par rapport à son auteur, à la situation limitée de sa production et à ses destinataires initiaux. Or, nous nous demandons si

⁹⁰⁰ André LaCocque écrit à propos de la distinction ricœurienne entre le discours oral et le discours : « [...] le rapport entre l'oral et l'écrit ne se réduit pas à cette opposition formelle. D'une part, il est évident que le récit d'un *signer of tales* peut être enregistré sur magnétophone (cette médiation entre la parole vive et la relation par écrit donne à penser) et, finalement, couché par écrit ». André LaCocque, « À propos de l'herméneutique de Paul Ricœur », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur, op. cit.*, p. 241.

le discours ne peut pas être fixé par d'autres moyens que l'écriture. L'enregistrement des discours radiophoniques et télévisuels nous montre que le discours oral peut être conservé sans recours à l'écriture. Ainsi, les discours télévisuels et radiophoniques ne sont pas conservés par l'écriture, mais par d'autres moyens comme la voix et l'image. Qui plus est, l'enregistrement télévisuel conserve le visage et le ton de la voix du locuteur. Le cas du discours télévisuel et radiophonique montre que le discours oral ne se réduit pas à la parole vive dans la mesure où il peut être enregistré, diffusé et rediffusé ultérieurement. Comme dans le discours écrit, ce qui est conservé, dans le cas de discours télévisuel enregistré, ce n'est pas le discours, en tant qu'événement, mais le discours en tant que signification. Cette signification se donne à comprendre autant que la parole enregistrée est diffusée et rediffusée. La possibilité de fixer la parole, autrement que l'écriture, joue un rôle considérable dans notre tentative de montrer que le type spécifique de distanciation qui caractérise le discours écrit, se trouve également dans certains types de discours oral. La fixation de la parole par l'enregistrement télévisuel ou radiophonique n'aboutit-elle pas à une triple autonomie sémantique semblable à celle qui se trouve dans le cas du discours écrit ?

Le second trait du paradigme du texte concerne « la dissociation de la signification du texte de l'intention mentale de l'auteur ». Si la coprésence des interlocuteurs, dans l'échange oral de la parole, permet de viser la compréhension de ce que le locuteur veut dire, « son intention », à partir de la compréhension de ce qu'il dit, « l'intention ou la signification de sa parole », l'absence de cette coprésence dans

certaines sortes de discours oral, le discours télévisuel et radiophonique en l'occurrence, n'aboutirait-elle pas à la même dissociation qu'on trouve dans le cas du discours écrit, entre l'intention du locuteur et la signification du discours ? En écoutant une parole radiophonique enregistrée, le locuteur n'est pas vraiment disponible pour nous. De cela s'ensuit que le jeu de questions et de réponses, qui caractérise la conversation ou l'échange oral de parole, n'est pas possible dans la mesure où il n'y a pas, dans ce cas, un échange de parole. En écoutant à la radio, on *reçoit* la parole d'un locuteur sans que celui-ci soit présent pour nous. Il est vrai qu'on peut essayer de comprendre l'intention du locuteur ou ce qu'il veut dire, mais cela ne passe que par la compréhension de ce qu'il dit, de la signification de sa parole. Or, l'absence du locuteur dans le discours radiophonique pose le même problème herméneutique posé par l'absence de l'écrivain dans le discours écrit. La mécompréhension ou l'incompréhension de la parole de l'autre ne peut pas être dépassée par le jeu de questions et de réponse. Le locuteur n'est pas présent pour répondre à nos questions. Dans ce cas, la parole est, comme le texte, orpheline. Le seul accès, qu'on a pour atteindre la compréhension de ce que le locuteur veut dire, c'est la compréhension de ce que dit le discours, de sa signification fixée. Cette signification ne coïncide pas toujours avec l'intention du locuteur. L'absence du locuteur rend impossible de vérifier ou de mettre en question cette coïncidence prétendue. Ce que veut dire le locuteur ne pourrait être qu'une des significations possibles de sa parole. Cela se manifeste notamment dans le cas où le locuteur est mort. Dans ce cas paradigmatique, le

locuteur est à jamais absent, il ne peut plus défendre une signification plutôt qu'une autre, une compréhension plutôt qu'une autre. La question : que voulez-vous dire par ce discours, n'est plus possible dans la mesure où le locuteur n'est pas présent pour y répondre. Désormais la véritable question concerne précisément la signification du discours lui-même.

Le troisième trait du paradigme du texte c'est « le déploiement de référence non ostensive ». Ricœur considère que la référence, dans le discours oral, est toujours *ostensive*. Elle est ostensive dans la mesure où elle réside dans la situation commune aux interlocuteurs. En revanche, l'absence de cette situation commune, dans le discours écrit, rend sa référence non ostensive. Or, si la fonction référentielle du discours écrit dépasse les frontières étroites de la situation dialogale à cause de la distance spatiale et temporelle qui peut séparer la réception de l'œuvre de sa production, on se demande si ce dépassement ne se produit pas également dans le discours oral lorsque celui-ci n'est pas un échange de la parole, n'est pas une conservation. La réception de la parole d'un locuteur, rediffusée par la radio ou sur l'internet, ne se produit pas dans la même ère, espace géographique que celles du locuteur. Les discours radiophoniques ou les allocutions enregistrées de Charles de Gaulle, d'Adolf Hitler, de Jamal Abdel Nasser, etc., peuvent être rediffusés aujourd'hui dans n'importe quel pays. Cela montre que la référence dans le discours oral n'est pas toujours situationnelle ou ostensive. La situation commune aux interlocuteurs, dans la conversation, pourrait être absente dans la réception de la parole enregistrée et rediffusée par la télévision ou par la radio.

Autrement dit, les discours télévisuels ou radiophoniques pourraient être reçus par des gens qui habitent d'autres pays ou d'autres continents que celui du locuteur, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas, dans ces cas, une situation commune aux interlocuteurs. Strictement parlant, il n'y a pas dans le discours télévisuel et radiophonique, d'interlocuteurs, mais il y a, d'un côté, un ou des locuteurs, et de l'autre, des récepteurs, c'est-à-dire des gens qui écoutent et tentent de comprendre ce qui est dit. Cette absence de situation commune rend la référence de ces discours oraux, comme celle du discours écrit, non ostensive.

La quatrième et dernière caractéristique du paradigme du texte concerne « l'éventail universel des destinataires du texte ». Ricœur considère que ce trait montre la différence la plus exemplaire entre le discours écrit et le discours oral. Cette différence tient au fait que, dans le discours oral, la parole est adressée à un ou à des interlocuteurs précis et présents pour le lecteur, alors qu'avec l'œuvre écrite, les destinataires sont, en principe, imprécis et inconnus. En principe, le discours écrit est adressé à quiconque peut lire. Nous constatons que cette différence ne concerne que le discours oral qui n'est pas enregistré. L'enregistrement et la rediffusion des discours oraux leur permettraient d'être comme l'œuvre écrite, c'est-à-dire d'être reçus par des auditeurs illimités. Bien que le discours oral enregistré puisse, comme le discours écrit, être originellement adressé à un ou à des destinataires connus et précis, il peut être ultérieurement reçu par d'autres destinataires, ou plutôt par quiconque peut et veut le recevoir. Les destinataires des discours télévisuels ou radiophoniques sont, au

moins dans notre temps actuel, beaucoup plus nombreux que les destinataires des discours écrits. En effet, cela s'explique simplement par le fait que nous vivons dans ce que j'appellerais « l'âge de la voix et de l'image » ou, comme le dit justement Richard Kearney, en suivant Jean Baudrillard, « une civilisation du simulacre »⁹⁰¹, et également par le fait que les hommes qui peuvent lire sont moins nombreux que ceux qui regardent ou entendent la télévision ou la radio, etc.

Si la distanciation culminante dans le discours écrit se trouve également dans certaines sortes de discours oral, le discours radiophonique et télévisuel en l'occurrence, est-ce qu'on peut vraiment dire que l'incompréhension dans le discours oral est accidentelle ? La distance géographique, historique, culturelle, qui sépare le texte du lecteur, pourrait être trouvée avec la réception du discours télévisuel ou radiophonique. C'est de cette distance, considérée comme une « condition fondamentale du travail herméneutique », que découle, selon Ricœur, la situation de l'incompréhension et la nécessité de l'interprétation. En effet nous considérons que l'herméneutique du discours oral, que nous proposons, peut être considérée, à la fois, comme extension de

⁹⁰¹ Kearney écrit à ce propos : « Depuis l'inflation des images dans les médias électroniques – télévision, cinéma, vidéo – il semble que nous vivions dans une civilisation du simulacre (selon l'expression de Baudrillard). Ici, l'imitation a plus d'importance que l'original. L'imaginaire semble préexister au réel dans la mesure où notre perception du monde est de plus en plus conditionnée par des représentations électroniquement enregistrées et diffusées. Le monde est moins ce qui *est* – une *Lenbeswelt* – que ce qui est produit par des images mécaniquement transmises ». Richard Kearney, « L'imaginaire herméneutique et le postmoderne », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p. 358.

l'herméneutique ricœurienne du texte et comme un dépassement partiel de cette herméneutique. Extension dans la mesure où les caractéristiques essentielles du texte, comme paradigme herméneutique, se trouvent également dans certaines sortes du discours oral. Dépassement parce que Ricœur exclue franchement le discours oral de son herméneutique. D'ailleurs, considérer certaines sortes du discours oral comme objet de l'herméneutique ne contredit pas vraiment l'herméneutique ricœurienne dans la mesure où l'analyse ricœurienne du discours oral ne prend en compte que la conversation, l'échange oral de la parole ou la parole vive.

Or, le discours oral ne se réduit, comme le montre l'analyse précédente du discours télévisuel et radiophonique, ni à la conversation ni à la parole vive. Le cas du discours radiophonique n'est considéré ici que comme exemple clarifiant. Le développement considérable des formes et des moyens de communication et de média électroniques – téléphone, télévision, cinéma, vidéo, internet, etc., – montre que le discours oral devient, de plus en plus, variant et divers. Les diverses possibilités d'enregistrer le discours oral rendent impossibles de l'identifier ni à la parole vive, ni à la conversation ou l'échange oral de la parole. L'analyse détaillée de ces possibilités dépasse l'objet de notre recherche. En outre, cette analyse, même si elle se borne au discours télévisuel ou radiophonique, doit prendre en compte la diversité des types de discours oral qui s'y présente comme allocution, dialogue, débat, série télévisuel ou radiophonique etc. Le sujet du discours peut être politique, économique, poétique etc. Par exemple, le discours politique enregistré, diffusé et rediffusé, suscite

des commentaires, des interprétations différentes, convergentes et même contradictoires. Chaque interprétation peut être considérée, à partir du point de vue des autres interprétations, comme mécompréhension ou incompréhension de la signification de ce discours. Les discours télévisuels ou radiophoniques de George W. Bush ou d'Oussama Ben Laden, par exemple, suscitaient des interprétations différentes et contradictoires. Ainsi, quand Bush a déclaré qu'il faut libérer un pays, l'Irak ou Afghanistan en l'occurrence, son discours était compris et interprété selon des points de vue différents : « il veut occuper ce pays », « il veut déployer la démocratie dans ce pays », etc.

L'absence du locuteur, surtout après sa mort, rend le discours enregistré autonome sémantiquement par rapport à son intention. Dans ce cas, le locuteur n'est plus présent pour reprendre son discours et favoriser, en fonction de son intention présumée, une interprétation plutôt qu'une autre. D'ailleurs, dans le domaine politique, la signification du discours lui-même est plus importante que l'intention mentale de son auteur. Celui-ci est responsable de cette signification même si celle-ci n'était pas voulue par lui. Il est vrai que le discours politique appartient à la rhétorique dans la mesure où ce qui est visée en premier lieu par ce discours, en tant que discours idéologique, c'est convaincre les auditeurs et non pas leur faire comprendre. Or, bien que le discours politique appartienne à la rhétorique définie comme « l'art de persuader », la réception de ce genre du discours doit être bien un des objets de l'herméneutique. Autrement dit, si la rhétorique se préoccupe d'analyser la composition et « la technique du discours

persuasif », ⁹⁰² l'herméneutique doit se concentrer sur la réception de ce discours, sur sa compréhension et son interprétation. Le problème herméneutique de l'incompréhension ou de la mécompréhension se pose notamment lorsque l'auteur n'est pas présent ou disponible pour expliquer ou clarifier et préciser son intention. C'est dans ce cas précisément qu'on ne peut plus parler d'une coïncidence entre l'intention du locuteur et la signification de son discours. Dans la suite de notre recherche nous allons nous consacrer principalement à la question de la compréhension et l'interprétation dans le discours oral, en général, et dans le dialogue, en particulier. Ce faisant, nous voulons mettre en évidence la place considérable qu'occupent l'incompréhension et la mécompréhension dans le discours oral.

III.2.6 Le dialogue : comprendre, se faire comprendre et se comprendre soi-même

Pourquoi choisissons-nous de partir du dialogue, comme exemple, afin de mettre en évidence la question de l'incompréhension et la mécompréhension dans le discours oral ? En effet, nous faisons ce choix pour deux raisons principales. La première tient au fait qu'en analysant la question de la parole vive ou du discours oral, Ricœur se borne, comme nous l'avons signalé, au dialogue ou à la conversation et il la prend comme un exemplaire unique de ce discours. Nous essayerons de mettre en évidence le fait que même, et peut-être surtout, dans le dialogue, la mécompréhension et l'incompréhension ne

⁹⁰² Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 483. Cf. également : Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, pp. 13-18.

peuvent pas être considérées comme un accident qui peut être toujours ou même souvent dépassé par le simple jeu des questions et de réponses. Nous sommes même tentés de dire que ce qui est peut-être accidentel, ce n'est pas la mécompréhension ou l'incompréhension mais c'est la compréhension au sens que nous le préciserons plus tard. Ainsi après avoir montré que la distanciation, même celle qui caractérise le texte comme paradigme herméneutique, se trouve dans certaines sortes de discours oral, nous essaierons de montrer que la situation de l'incompréhension et la mécompréhension se trouverait fortement, non seulement dans le discours écrit, entre l'auteur ou plutôt le texte et le lecteur, mais également dans le discours oral, le dialogue en l'occurrence, entre les interlocuteurs. Ce faisant, nous aspirons à mettre en relief le fait que les deux raisons principales, par lesquelles Ricœur justifie la possibilité et même la nécessité de la constitution de son herméneutique du texte, ne sont pas absentes dans le cas du discours oral. Cela nous amène à la deuxième raison pour laquelle nous avons choisi précisément le dialogue pour aborder et clarifier la question de l'incompréhension ou la mécompréhension, et donc celle de l'interprétation, dans le discours oral.

Le dialogue, tant écrit qu'oral, doit être, selon nous, un objet de l'herméneutique par excellence. Il doit avoir ce privilège parce que ce qui est visé par le dialogue c'est la compréhension de l'autre et se faire comprendre par lui, à partir de la compréhension de son langage. L'objectif du dialogue est donc la compréhension mutuelle. Ce qui peut paraître paradoxal, c'est le fait que c'est parce que la compréhension profonde de l'autre, à partir de la compréhension de

son discours, est visée dans le dialogue, que la mécompréhension et l'incompréhension s'y produiraient. Afin de clarifier ce paradoxe, il convient de préciser d'abord, ce que nous entendons par dialogue. Le dialogue est un échange de discours entre deux interlocuteurs ou plus, à propos de quelque chose de sérieux, et en toute honnêteté et ouverture, en vue de comprendre l'autre et se faire comprendre par lui à partir de la compréhension du discours échangé. Clarifions cette définition. Par cette clarification, nous voulons distinguer le dialogue des autres types de discours oral, en général, et d'échange linguistique, en particulier.

1. Le dialogue est un *échange* ; un échange de la parole et de l'écoute. Il se distingue ainsi de la conférence ou de l'allocution et de toute situation où il y a, d'un côté, un locuteur, un orateur, et de l'autre, un ou des auditeurs. Dans le dialogue il y a des interlocuteurs qui sont en même temps des « interécouteurs », et chacun d'eux doit avoir la possibilité et l'envie de participer, tantôt en parlant tantôt en écoutant, au cours du dialogue. Dans le dialogue, chaque interlocuteur a le droit de garder la parole un certain temps et le devoir de la céder à un moment donné, pour laisser l'autre parler, ou plutôt pour écouter la parole de l'autre. Ainsi, le dialogue n'est pas seulement un échange de la parole, mais il est également un échange de l'écoute. S'il n'y a pas de dialogue sans se parler, il n'y a pas également de dialogue sans s'écouter. Dialoguer c'est alors s'écouter aussi bien que se parler.⁹⁰³

⁹⁰³ L'écoute dans le dialogue n'est pas seulement une écoute de la parole de l'interlocuteur, elle est également une écoute de notre parole. Ainsi, la parole ne s'oppose pas à l'écoute dans la mesure où celle-ci l'accompagne. Nous pouvons aller plus loin, en suivant Heidegger qui, en s'opposant à ce que nous pensons

Avoir la possibilité et l'envie de parler ne suffit pas pour entamer et construire un dialogue ; il faut avoir, de plus et surtout, la possibilité et l'envie d'entendre ou d'écouter. Le dialogue n'est ainsi possible que lorsqu'on a la possibilité et l'envie de parler et non pas seulement d'écouter, et d'écouter la parole de l'autre non pas seulement de lui parler. La possibilité, de parler et d'écouter, signifie qu'on a des informations ou des connaissances de base sur le sujet du dialogue et qu'on a le temps pour s'y consacrer. Elle signifie également qu'on est dans un état d'esprit approprié mentalement et psychologiquement pour participer au dialogue. D'ailleurs, l'envie, de parler et d'écouter, signifie qu'on est motivé, qu'on est intéressé pour comprendre le sujet en question, la parole de l'autre et ce qu'il veut dire. On doit, afin de construire un dialogue, être intéressé également à s'exprimer, à exprimer ce qu'on pense et croit.

2. Le dialogue c'est un échange de *discours*, un échange linguistique.⁹⁰⁴ Ainsi l'appartenance à la même communauté, ou la

d'ordinaire que parler et écouter alternent dans le dialogue, écrit : « Mais parler est en même temps écouter. D'habitude on oppose parler et écouter : l'un parle, l'autre écoute. Mais écouter n'accompagne et n'entoure pas seulement le parler comme dans la conversation. La simultanéité de parler et d'écouter veut dire davantage. Parler comme dire est à partir de lui-même écouter. C'est écouter la parole que nous parlons. Aussi parler n'est pas en même temps écouter, mais d'abord écouter [...] ». Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit par Jean Beaufret, Paris : Éd. du Gallimard, 1984. Cité dans : Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, op. cit., p. 58.

⁹⁰⁴ Cette définition du dialogue par l'échange linguistique, par l'échange de la parole et de l'écoute, pourrait laisser comprendre ou donner l'impression que nous considérons qu'il n'y a pas de dialogue entre les muets ou les sourds. D'ailleurs, l'expression française « dialogue de sourds » peut renforcer cette impression dans la mesure où elle signifie précisément qu'il n'y a pas vraiment de dialogue, sans entendre ou écouter vraiment l'autre. Dans le dictionnaire du CNRTL (« [Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales](#) » [en ligne]. L'expression « dialogue de sourds » est définie de la manière suivante : « Conversation qui, au

maîtrise relative du langage utilisé par les interlocuteurs est une condition de base pour entamer un dialogue. En soulignant la dimension linguistique cruciale dans le dialogue, nous ne négligeons pas que les signes non linguistiques, les gestes des interlocuteurs, le sourire et le froncement par exemple, jouent un rôle dans le cours ou le parcours de dialogue. Le discours échangé peut être oral ou écrit. Le dialogue par l'écriture peut être produit sur l'internet « par Messenger, dans les blogs, des forums, des sites des rencontres, etc. Quant au dialogue oral, sur lequel nous allons principalement nous concentrer, il peut se produire dans la situation de face-à-face où chacun des interlocuteurs est présent physiquement pour l'autre. Dans ce cas, les interlocuteurs se voient ; la parole de l'autre est présente avec la voix et son ton ; les gestes physiques peuvent y jouer un rôle important. Or, le dialogue oral peut passer également par d'autres moyens, où il n'y a pas de situation de face-à-face, par le téléphone, Messenger, etc. En dépit de cette variation considérable, ce qui essentiel et vient en première lieu dans le dialogue, c'est la dimension linguistique.

3. Le dialogue est un échange de discours *entre deux interlocuteurs ou plus*. L'intersubjectivité est immanente au dialogue

bout d'un certain temps, se révèle impossible entre deux ou plusieurs personnes par refus mutuel d'écouter le point de vue de l'autre ». En effet, nous nous contentons, dans notre recherche, d'analyser le dialogue comme échange de la parole et de l'écoute, sans dénier la possibilité du dialogue, par la mimique, entre les muets ou les sourds. Mais ce dernier dialogue présumé a une spécificité qui exige une analyse rigoureuse des mimiques, des gestes et des signes non linguistiques. Cette analyse dépasse en effet notre capacité et l'objectif de notre recherche. En revanche, le dialogue, au sens que nous précisons, est un échange de discours. Ce discours peut être oral ou écrit. Or, si le dialogue entre les muets ou les sourds est impossible oralement ou par un échange de discours oral, il pourrait être, en revanche, possible par un échange de discours écrit.

qui s'oppose ainsi au monologue où il n'y a qu'un seul individu.⁹⁰⁵ Le langage ne peut être qu'interlocutif, comme le dit justement, Laurent Le Coustumer.⁹⁰⁶ En principe, la situation idéale du dialogue c'est qu'il se situe entre deux interlocuteurs dans la mesure où chacun d'eux peut y avoir la possibilité de développer son point de vue, et d'atteindre l'objectif impliqué dans tout dialogue à savoir la compréhension mutuelle. Lorsqu'elle y a deux interlocuteurs, il n'y a, en principe, que deux perspectives à développer et à discuter. La présence de plus de deux interlocuteurs pourrait empêcher de se concentrer sur un objet

⁹⁰⁵ En effet, bien que la dimension intersubjective soit très évidente dans le cas de dialogue, nous la considérons immanente à tout usage linguistique, y compris le monologue, intérieur ou extérieur, et la réflexion. Dans le monologue, le soi à qui j'adresse la parole, est considérée relativement comme un autre. Monologuer, c'est se parler à soi comme un autre. La parole, dans le monologue, peut être adressée à un autre virtuel, imaginaire et possible. C'est dans ce sens qu'on comprend ce que Ricœur dit à propos de la parole : « parler, c'est s'adresser à un autre ». Paul Ricœur, « Image et langage en psychanalyse », *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse, op. cit.*, p. 109. (Cet article a été initialement publié dans *Psychoanalysis and Language (Psychiatry and Humanities)*, 3), éd. par J.H. Smith, New Haven-Londres : Yale University Press, 1978, 293-324. Le texte original français manuscrit se trouve dans les archives du Fonds Ricœur sous le titre « Image et langage en psychanalyse »). Le monologue est bel et bien un discours, oral en l'occurrence, dont la définition est comme nous l'avons vu, « quelqu'un dit quelque chose à *quelqu'un* sur quelque chose [...] ».

⁹⁰⁶ Laurent Le Coustumer souligne la caractéristique intersubjective ou interlocutive immanente au langage, en écrivant : « [...] l'unique motivation (et l'unique possibilité) du langage est interlocutive - autrement dit : il n'y a langage que parce qu'il y a langage entre des locuteurs. Je ne peux parler que parce que je ne suis pas le seul ; même lorsque j'ai l'impression de m'isoler avec ma parole et ma pensée, mon activité est une *réflexion*, c'est-à-dire une sorte de simulation d'une situation de communication. Elle n'a de sens que si je peux également la mener avec quelqu'un d'autre. Et il est clair qu'elle dépend de l'existence de cette possibilité ; en d'autres termes, si en effet, comme l'écrit Alain, " penser c'est se parler à soi ", parler c'est aussi toujours parler à quelqu'un ». Laurent Le Coustumer, « [Vers une théorie critique de la communication](#) », cet article est la conclusion d'une thèse de doctorat soutenue avec succès (mention Très Bien) à la Sorbonne en 1995. La recherche presque complète porte le titre : [Compréhension et communication chez K. R. Popper](#).

précis et bien déterminé et à développer et à comprendre suffisamment les points de vue des interlocuteurs. Or, en soulignant le fait que l'échange duel est la situation privilégiée et préférée pour dialoguer, il ne s'agit pas de nier la possibilité d'établir un dialogue à trois ou plus d'interlocuteurs. En effet, ce qui est plus important ce n'est pas le nombre d'interlocuteurs, mais c'est le nombre de perspectives présentes et développées dans le dialogue. Autrement dit, ce qui importe d'avantage c'est le nombre de perspectives ou de points de vue présentes et développées. Si les interlocuteurs se devisent en deux parties, et chacune d'elles exprime un seul point de vue, le nombre d'interlocuteurs, même s'ils sont plus de deux, ne pose pas un problème. Ce qui important, à ce propos, c'est donc la possibilité, pour chaque interlocuteur de comprendre la perspective ou le point de vue des autres interlocuteurs et de leur faire comprendre le sien.

4. Le dialogue est un échange de discours entre deux interlocuteurs ou plus, *à propos de quelque chose de sérieux*. L'objet du dialogue, sur quoi celui-ci est porté, doit être, aux yeux des interlocuteurs, sérieux ou important. L'importance de l'objet peut être théorique ou pratique, personnelle ou publique, etc. Quoi qu'il en soit, l'objet de discussion doit avoir une importance aux yeux des interlocuteurs à tel point qu'ils considèrent qu'il est nécessaire de le prendre au sérieux. Sans avoir une telle importance, l'objet de l'échange linguistique, ne pourrait pas susciter vraiment l'envie et l'intérêt des interlocuteurs de s'exprimer, de comprendre autrui et de se faire comprendre par lui profondément. Cette envie est, comme nous l'avons signalé, une des conditions de l'établissement du

dialogue. En soulignant le fait que considérer quelque chose comme sérieux est une des conditions de dialoguer, nous ne voulons pas dire que dialoguer exige nécessairement l'éloignement total de tout discours railleur ou sarcastique. Mais cette forme de discours ne doit pas être dominante dans le dialogue et il ne doit pas viser le ou les autres interlocuteurs. Bref, l'importance, aux yeux des interlocuteurs, de l'objet de l'échange linguistique est une exigence nécessaire pour entamer et établir un dialogue authentique. Par cette exigence, le dialogue se distingue de la conversation qui pourrait être un simple « échange de propos courtois, entre amis respectueux des usages et de la politesse ». L'objet de la conversation peut être ainsi quelque chose qui n'a pas, aux yeux des interlocuteurs, une importance considérable. Ainsi, si dans le dialogue, on consacre notre temps pour parler sur quelque chose d'importance, dans la conversation, on pourrait parler pour passer, tranquillement et agréablement, le temps.

5. le dialogue est un échange de discours entre deux interlocuteurs ou plus, à propos de quelque chose de sérieux et *en toute honnêteté et ouverture*. Le dialogue recommande que les deux interlocuteurs se comportent et s'expriment en toute honnêteté. Intellectuellement parlant, l'honnêteté signifie ici que chaque interlocuteur doit se contenter de dire ce qu'il croit vraiment et franchement. Il doit dire ce qu'il considère comme vérité, ni moins ni plus : « toute la vérité, seulement la vérité et rien que la vérité ».⁹⁰⁷ Ainsi, si l'honnêteté morale signifie « la conformité à la morale », l'honnêteté exigée, dans

⁹⁰⁷ Par la vérité, nous entendons ici ce qu'on croit et considère comme vrai, et non pas la soi-disant vérité en soi, ou objective.

le dialogue, l'honnêteté intellectuelle en l'occurrence, signifie la conformité à la vérité, à ce qu'on croit et considère comme vrai. En dépit de cette distinction entre honnêteté morale et honnêteté intellectuelle, celle-ci a inéluctablement, bien entendu, une dimension morale. L'honnêteté intellectuelle exige que les interlocuteurs reconnaissent leurs erreurs, lorsqu'ils les découvrent. Ils pourraient alors changer ou modifier, au moins partiellement, leurs points de vue. Le dialogue pourrait être altéré lorsqu'un interlocuteur sent ou considère que son partenaire n'est pas ou ne veut pas être franc et ouvert.

L'ouverture désigne en principe que chaque interlocuteur accepte de mettre en question ses idées, son point de vue, sa croyance. Elle signifie également que chaque interlocuteur doit tenter de se mettre à la place de son interlocuteur pour tenter de mieux comprendre son point de vue. Dans le dialogue il n'y a pas de tabous, c'est-à-dire il n'y a pas des idées que ne peuvent ou ne doivent pas être critiquées ou mises en question. Mais, à l'encontre du débat ou de controverse où chaque interlocuteur adresse la critique à l'autre, dans le dialogue chaque interlocuteur s'efforce de se servir de point de vue de son interlocuteur pour critiquer et de mettre en épreuve, son propre point de vue, sa propre perspective. Ainsi, dans le dialogue, on a affaire à l'autocritique plutôt qu'à la critique de l'autre. L'honnêteté intellectuelle signifie qu'on ne doit pratiquer, dans le dialogue, aucune position à tendance autoritariste. Personne n'a pas la capacité ou la possibilité de parler au nom de la soi-disant « vérité en soi ». Pour dialoguer, il faut admettre que rien n'est au-dessus ou à l'abri de la critique. Dans le dialogue

« rien n'est plus nocif que le dogmatisme larvé qui fait tout pour s'immuniser contre la contestation ».⁹⁰⁸ La vérité qu'on a, en tant que des hommes faillibles, n'est, dans le dialogue, qu'une opinion parmi des autres. C'est dans ce sens que nous considérons l'honnêteté et l'ouverture comme une condition inéluctable du dialogue, une condition pour comprendre l'autre et se faire comprendre par lui. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous analyserons ce que nous appellerons « l'éthique de la compréhension ».

6. Le dialogue est un échange de discours entre deux interlocuteurs ou plus, à propos de quelque chose de sérieux, et en toute honnêteté et ouverture, *en vue de comprendre l'autre et se faire comprendre par lui, à partir de la compréhension du discours échangé*. La caractéristique principale du dialogue c'est son objectif ou son but à savoir la compréhension mutuelle. C'est précisément cette caractéristique qui distingue le dialogue de la controverse ou du débat dont l'objectif est de persuader et de convaincre l'interlocuteur ou les auditeurs. Vaincre l'autre interlocuteur ou ses idées, ou le convaincre, c'est l'objectif essentiel dans le débat. En visant la compréhension mutuelle, le dialogue se distingue également de la négociation dont l'objectif est d'atteindre un accord ou un compromis. En faisant cette distinction, il ne s'agit pas de soutenir une thèse selon laquelle il n'y a pas de compréhension dans le débat ou dans la négociation. Dans le débat et la négociation, la compréhension de l'autre et de son discours est un moyen pour le convaincre ou pour atteindre un accord avec lui.

⁹⁰⁸ Laurent Le Coustumer, *Compréhension et communication chez K. R. Popper*, *op. cit.*,

Or, dans le dialogue la compréhension mutuelle est relativement une fin en soi. En revanche, une base d'accord ou un accord partiel entre les interlocuteurs est indispensable pour entamer un dialogue aboutissant à une compréhension mutuelle. Comprendre l'autre et son discours signifie qu'on trouve relativement quelque chose plausible et raisonnable dans ce discours. On ne peut pas prétendre comprendre un discours et son interlocuteur si ce discours est, à nos yeux, totalement absurde. Considérer la parole de l'autre comme absurde signifie qu'on ne le comprend pas. C'est pourquoi nous considérons qu'il n'y a pas de dialogue ou de compréhension s'il n'y a pas, un minimum d'accord entre les interlocuteurs.

D'ailleurs, en disant que la compréhension mutuelle, c'est-à-dire comprendre mon interlocuteur et se faire comprendre par lui, est l'objectif du dialogue, nous voulons souligner la réciprocité essentielle du dialogue. De même que chaque interlocuteur doit parler autant qu'écouter l'autre, de même il doit tenter de comprendre l'autre comme il doit se faire comprendre par lui. Si chaque interlocuteur se contente de se faire comprendre sans se préoccuper de comprendre l'autre et son discours, le dialogue serait impossible. Le dialogue c'est une construction commune de sens et chacun des interlocuteurs doit contribuer à cette construction. Le dialogue atteint son objectif lorsque chacun des interlocuteurs comprend ce que l'autre veut dire. Cela passe, bien entendu, par la compréhension de la parole de l'autre. C'est par la compréhension du langage qu'on se comprend. Or, si la compréhension mutuelle est l'objectif ultime et principal du dialogue, la compréhension de soi peut être la conséquence la plus importante

du rapport dialogale. En effet, le dialogue ne permettrait pas seulement de comprendre autrui et de se faire comprendre par lui, il nous donne la possibilité, de plus, de nous comprendre nous-mêmes, d'instruire et d'améliorer notre compréhension de soi. Cette conséquence peut être même un des objectifs de dialogue. Je dialogue non seulement pour comprendre l'autre et se faire comprendre par lui, mais également pour me comprendre moi-même. Bref, dans le dialogue, on s'efforce de comprendre l'autre, et son discours, tout en tentant de se faire comprendre par lui.

C'est sur ce triple objectif à savoir comprendre l'autre et son discours, se faire comprendre par lui et la compréhension de soi, que nous allons nous concentrer dans le reste de ce chapitre. Ce faisant, nous voulons clarifier la place, considérable à nos yeux, qu'occupent l'incompréhension et la mécompréhension dans le discours oral, en général, et dans le dialogue en particulier. Mettre en évidence la question de l'incompréhension et la mécompréhension dans le discours oral exige, d'abord et nécessairement, qu'on clarifie la question de la compréhension dans ce discours. Autrement dit, il faut bien préciser ce qu'on entend par compréhension, pour déterminer le sens et même la place de l'incompréhension et de la mécompréhension dans le discours oral. Qu'est-ce que comprendre dans le discours oral ? Quel est le rapport entre comprendre et interpréter ? Que signifie expliquer dans le discours oral ? Quelle relation peut-on envisager entre expliquer et comprendre dans le discours oral ? Quelle est la place de la question de la vérité dans la compréhension du discours oral ? Dans quelle mesure peut-on parler d'une éthique de la

compréhension ? En s'efforçant de répondre à ces questions et de clarifier ce que signifie la compréhension dans le discours oral, notamment dans le dialogue, nous se préoccupons également et surtout, de clarifier la question de l'incompréhension et la mécompréhension dans ce discours.

III.2.7 Comprendre, interpréter et expliquer dans le dialogue et la question de l'incompréhension et la mécompréhension

Notre tentative d'ébaucher une sorte d'herméneutique du discours oral sera consacrée, dans une large mesure, à la préoccupation primordiale de l'herméneutique à savoir la question de la compréhension et de l'interprétation. Commençons, d'abord, par donner une définition provisoire ou initiale de l'herméneutique, de la compréhension, de l'interprétation et de l'explication. Nous entendons par herméneutique la réflexion philosophique sur la compréhension et l'interprétation des choses conçues possédant un sens. Qu'est-ce que comprendre et interpréter ? Comment peut-on comprendre ? Pourquoi interprétons-nous ? Ces questions se posent notamment lorsqu'on confronte une situation d'incompréhension et de mécompréhension. Cette situation suscite l'interprétation dont l'objectif est de se déplacer de l'incompréhension à la compréhension. Comprendre quelque chose c'est appréhender et saisir son sens. L'incompréhension ne se produit pas seulement dans le cas de l'absence de sens, elle se manifeste également dans le cas d'une diversité de sens. Comment comprendre ce qui pourrait paraître d'abord étranger et incompréhensible ? On peut

résumer les caractéristiques de la compréhension par les points suivants.

1. La compréhension a principalement affaire avec le *sens*. Ce qui est à comprendre c'est le sens. L'incompréhension est, en revanche, liée au non-sens, à l'absence du sens ou l'incapacité de préciser le sens qui ne va pas de soi. 2. Comprendre quelque chose signifie qu'on pourrait l'inscrire dans une *totalité cohérente* qui lui donne un sens. Dans l'incompréhension la cohésion ou la cohérence est prisee ou absente et on ne peut pas inscrire la chose dans une totalité signifiante. 3. Le sens et sa compréhension deviendraient un problème herméneutique lorsqu'on confronte quelque chose d'*étranger*. L'étrangeté, prise ici au sens large, désigne toute altérité, tout ce qui s'oppose à ce qui est propre.⁹⁰⁹ La compréhension consiste alors à approprier ou à faire nôtre ce qui est d'abord étranger. Dans l'incompréhension l'étranger reste étranger. 4. La compréhension se différencie selon son visé et elle peut réussir à un niveau et être en défaut à un autre. Dans la compréhension d'un discours, par exemple, on peut distinguer, relativement, entre la compréhension de ce que dit le discours, la compréhension de ce que dit le discours dans un contexte précis, la compréhension de ce que veut dire le locuteur, etc. La compréhension à un niveau ne garantit pas la compréhension à un

⁹⁰⁹ En s'appuyant sur Schleiermacher, Christian Berner écrit à ce propos : « [...] « étranger » s'oppose au « propre » comme l'autre s'oppose au « même ». Est étranger ce qui ne m'est pas propre, ce qui se donne à moi dans l'altérité dans la « distance ». La distance est non-coïncidence et elle n'est pas alors le propre des seuls discours dont nous ne sommes pas la source, elle peut nous affecter nous-mêmes qui sommes pris dans le temps ». Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, op. cit., pp. 18-19.

autre : la compréhension de ce que dit le discours n'aboutit pas nécessairement à la compréhension de ce que veut dire le locuteur. 5. La compréhension est toujours limitée, provisoire et incomplète. On ne peut pas comprendre totalement et définitivement. On se contente d'un degré de compréhension qu'on considère suffisant. Je comprends suffisamment lorsque je considère que je peux, avec justesse, rendre compte de l'objet en question, l'explicitier, le préciser, etc. La compréhension, considérée suffisante par quelqu'un, peut être considérée ultérieurement ou par quelqu'un d'autre, insuffisante. Ainsi, la compréhension suffisante, d'un point de vue, peut être considérée, d'un autre point de vue, insuffisante et donc elle peut être vue comme incompréhension ou mécompréhension. En effet, toute compréhension comporte un degré d'incompréhension dans la mesure où la compréhension est toujours partielle, incomplète et sélective. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre pourquoi Schleiermacher écrit : « Jamais la non-compréhension ne se résoudra intégralement ».⁹¹⁰ 6. La compréhension peut être, initialement, immédiate, c'est-à-dire qu'on peut saisir ou appréhender le sens visé sans aucun recours à l'interprétation ou à l'explication. L'incapacité d'appréhender immédiatement le sens aboutit à une situation de l'incompréhension qui exige l'interprétation pour être surmontée. Ces caractéristiques de la compréhension vont être clarifiées davantage lorsque nous essayerons de mettre en évidence la compréhension et l'incompréhension dans le discours oral, le dialogue particulièrement.

⁹¹⁰ Fr. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. ch. Berner, Paris : Éd. du Cerf, 1989, P. 173. Cité dans : Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, op. cit., p. 23.

L'interprétation peut être définie à partir de la dernière caractéristique de la compréhension à savoir l'immédiateté de l'appréhension du sens. On recourt à l'interprétation quand on trouve que le sens visé est, d'un certain point de vue, incomplet, confus, obscur, bref d'une manière ou d'une autre, pas clair et incompréhensible directement et immédiatement. Interpréter c'est donc essayer de rendre clair et compréhensible l'objet étudié en lui donnant un sens ou en découvrant son sens. Nous appelons cette compréhension, médiatisée par l'interprétation, *compréhension interprétative*. La compréhension interprétative n'est pas seulement celle qui commence par l'incompréhension avant que celle-ci soit dépassée par la médiation de l'interprétation, elle est en plus, toute compréhension des choses considérées à multiple sens. En effet la compréhension est toujours interprétative parce qu'elle est, comme nous l'avons dit, sélective, partielle et partielle. Ainsi, il y a interprétation et compréhension interprétative là où il y a une éventuelle multiplicité de sens. Ce sens atteint par l'interprétation rend l'objet étudié compréhensible. L'interprétation ou la compréhension interprétative sont liées intrinsèquement à la multiplicité des sens possibles de l'objet. On ne parlerait de l'interprétation que lorsque les choses, comme objet de la pensée, sont vues comme possédant des significations multiples. Ainsi, un objet étudié ne serait un objet herméneutique que s'il possède la possibilité d'être compris et interprété de manières différentes. Interpréter quelque chose c'est donc, favoriser un sens en le considérant comme possible, probable, ou plus plausible qu'un autre. Interpréter et comprendre un objet c'est

construire une possibilité et faire un choix parmi d'autres. Les caractéristiques ou les composantes de l'interprétation sont, comme l'indique Ricœur : 1. le souci de clarifier et d'atteindre une meilleure compréhension ; 2. la reconnaissance qu'il y a toujours la possibilité d'interpréter autrement ; 3. l'interprétation doit être soutenue par des arguments qui la rendent possible et plausible ; 4. toute interprétation est liée à des motivations personnelles et culturelles qui sont, au moins partiellement, opaques et impénétrables, même pour l'interprète lui-même.⁹¹¹

Partant de ces définitions nous voulons montrer que le discours oral, le dialogue particulièrement, est un objet herméneutique par excellence. Autrement dit, en s'appuyant partiellement sur les définitions que nous avons données à la compréhension, l'incompréhension, et l'interprétation, nous allons nous concentrer, dans la suite, de mettre en évidence les sources principales de l'incompréhension et la mécompréhension dans le discours oral, le

⁹¹¹ Les traits principaux de l'interprétation, qu'on essaie de résumer ici, sont ceux que Ricœur met en évidence dans son œuvre *La mémoire, l'histoire l'oubli*. Ricœur y discerne plusieurs composantes de l'interprétation : « d'abord le souci de clarifier, d'explicitier, de déployer un ensemble de significations réputées obscures en vue de meilleurs compréhension de la part de l'interlocuteur. Ensuite, la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe, et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales ; ensuite, la prétention à doter l'interprétation assumée d'arguments plausibles, possiblement probables, soumis à la partie adverse ; enfin, l'aveu qu'à l'arrière de l'interprétation il subsiste toujours un fond impénétrable, opaque, inépuisable de motivations personnelles et culturelles, dont le sujet n'a jamais fini de rendre compte ». Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 442. Passage déjà cité, Cf. le premier chapitre de cette partie : pp. 339-355.

dialogue en l'occurrence. Nous en cherchons d'abord dans le rapport entre expliquer et comprendre dans le dialogue.

III.2.7.1 Expliquer et comprendre dans le dialogue

Il est vrai que l'herméneutique se préoccupe principalement de la question de la compréhension et de celle de l'interprétation exigée pour surmonter la situation de l'incompréhension ou la mécompréhension, mais l'herméneutique, notamment celle de Ricœur, se préoccupe également de la question de l'explication. Cette dernière question occupe, comme nous l'avons vu, une place considérable dans la préoccupation méthodologique immanente à l'herméneutique ricœurienne. Nous essayerons de montrer l'importance de cette question dans l'herméneutique du discours oral, qu nous proposons. Or, l'explication, dans l'herméneutique de l'oralité, n'est pas prise comme une méthode scientifique. Nous distinguons deux sorte d'explication dans le discours oral : l'explication en tant que traduction interne qui consiste à reformuler la parole et à tenter de dire la même chose autrement ; l'explication comme réponse à la question « pourquoi ? ».

Expliquer, dans l'échange oral de discours, pourrait être comme une tentative de répondre à des questions telles que : qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que cela signifie ? Dans ce cas, expliquer c'est clarifier, expliciter, etc. L'explication, dans ce sens, est exigée lorsque la parole d'un locuteur est, à un degré ou à un autre, incompréhensible. Alors, le locuteur tente de reformuler sa parole et de dire *autrement* ce qu'il veut dire, son intention. Ricœur rapproche l'explication, prise en ce sens, de la traduction et de l'interprétation. L'explication est

traduction dans la mesure où elle vise à dire la même chose *autrement*. «[...] dire la même chose autrement – *autrement dit* –, c'est ce que [fais...] le traducteur de langue étrangère ». ⁹¹² Ricœur appelle cette explication par *traduction interne*. Cette traduction est *interne* parce qu'elle se produit à l'intérieur de la même communauté langagière. Cette explication peut être considérée également comme interprétation ⁹¹³, notamment lorsqu'elle est produite par un autre locuteur. Elle est une interprétation dans la mesure où il est toujours possible de traduire autrement. Ainsi la traduction produit une version possible, parmi d'autres, visant à clarifier la parole afin d'atteindre une mieux compréhension. L'explication, prise en ce sens, ne peut pas être facilement distinguée de la compréhension. Elles s'entremêlent dans cette situation. En mettant en évidence le fait que, dans la parole ordinaire, la compréhension et l'explication se recouvrent à peu près, Ricœur écrit :

⁹¹² Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction*, Paris : Éd. du Bayard, 2004, p. 45. Ce texte a été initialement présenté par Ricœur comme leçon inaugurale à la Faculté de théologie protestante de Paris, octobre 1998, et a été publié ensuite dans *Esprit*, n° 853, juin 1999, pp. 8-13. Nous reviendrons, à la fin de chapitre, à la question de la traduction et sa relation avec celle de la compréhension.

⁹¹³ Au début de son article « Le paradigme de la traduction », Ricœur indique qu'il y a deux approches légitimes pour aborder la question de la traduction. Ainsi en clarifiant ces deux approches, il écrit : « Deux voies d'accès s'offrent au problème posé par l'acte de traduire : soit prendre le terme « traduction » au sens strict de transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme synonyme de l'interprétation de toute ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique ». *Ibid.*, p. 21. Le rapprochement entre l'explication, en tant que traduction interne, d'un côté et la compréhension et l'interprétation de l'autre côté montre bien pourquoi la traduction peut être bien considérée comme paradigme de l'herméneutique, en générale, et de l'herméneutique du dialogue, en particulier. Nous reviendrons. Cf. ci-dessous, III.2.9, pp. 442-451.

Dans le parler ordinaire, [...] en somme, nous avons compris, disons-nous, suivant que nous sommes capables de répéter pour nous-mêmes le processus entier de cette reconstruction et de l'enseigner à un autre dont on dit alors qu'il a compris ce qu'on lui a expliqué. Dans le langage courant expliquer et comprendre se mêlent de cette façon.⁹¹⁴

Dans son analyse de la traduction interne, Ricœur met en relief l'écart entre langue parfaite et langue vive. Cet écart est infranchissable et les raisons de cet écart « sont les mêmes que les causes de la mécompréhension ».⁹¹⁵ Le malentendu ou la mécompréhension ne tient pas aux imperfections des langues naturelles mais elle procède précisément du « fonctionnement même de ces langues dans leurs étonnantes bizarreries ».⁹¹⁶ Ainsi le phénomène du malentendu ou de la mécompréhension est lié au fonctionnement de la langue et non pas à son imperfection. L'explication, en tant que traduction interne ou traduction intra-langagière, montre « les infinies complexités » des langues naturelles. Ces complexités « font qu'il faut chaque fois apprendre le fonctionnement d'une langue, y compris la sienne propre ».⁹¹⁷ Dans la traduction interne ou l'explication, qui consiste à dire la même chose autrement, se trouve le même dilemme qu'on trouve dans la traduction externe. Ce dilemme tient au fait qu'il n'y a pas, dans la traduction, soit externe ou interne, un critère absolu de la bonne traduction.

⁹¹⁴ Anne Héault (éd.), « Transcription du débat du 23 mai 1989 entre A. J. Greimas et P. Ricœur », in *Le pouvoir comme passion, op. cit.*, p. 197.

⁹¹⁵ Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 45.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 44. En soulignant la même idée, Ricœur écrit : « [...] ce ne sont pas les imperfections des langues naturelles, mais leur fonctionnement même qui est anathème ». *Ibid.*, p. 31.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

L'absence d'un tel critère s'explique par le fait que la traduction consiste à tenter de dire la même chose autrement ou d'une manière différente, dans une autre langue en ce qui concerne la traduction externe et dans la même langue quant à la traduction interne. Afin de juger une traduction par un critère absolu, on a besoin de comparer les deux textes de départ et d'arrivé avec un troisième texte inexistant porteur d'un sens identique. C'est ce sens identique que la traduction s'efforce de faire circuler du premier texte au deuxième. C'est à partir de ce sens identique, qui est à la fois supposé et introuvable, qu'on cherche et présume l'équivalence entre le texte de source et le texte d'arrivée. Ainsi, « une bonne traduction ne peut viser qu'une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée ». ⁹¹⁸ Le même paradoxe, concernant l'introuvable sens identique, se trouve dans le cas de la traduction interne, de l'explication. On recourt à l'explication, c'est-à-dire à tenter de dire la même chose autrement, afin de surmonter une situation de malentendu ou de mécompréhension. Selon Ricœur, expliquer ou reformuler nos paroles et dire ce qu'on a dit autrement ne permet pas nécessairement à dépasser la mécompréhension initiale, mais cela pourrait plutôt aboutir à aggraver cette mécompréhension. En mettant en évidence le paradoxe du sens identique dans l'explication en tant que traduction interne, et son rapport avec le malentendu, Ricœur écrit :

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 40.

[...] il est toujours possible *de dire la même chose autrement*. C'est ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique, comme font tous les dictionnaires. [...] Mais c'est aussi ce que nous faisons quand nous reformulons un argument qui n'a pas été compris. Nous disons que nous l'expliquons, c'est-à-dire que nous en déployons les plis. [...] Nous retrouvons ainsi, à l'intérieur de notre communauté langagière, la même énigme du même, de la signification même, l'introuvable sens identique, censé rendre équivalentes les deux versions du même propos ; c'est pourquoi, comme on dit, on n'en sort pas ; et bien souvent nous aggravons le malentendu par nos explications.⁹¹⁹

Un autre sens distingué de l'explication sert bien à mettre en évidence le phénomène de l'incompréhension dans le discours oral. Expliquer, dans le discours oral, c'est, aussi et surtout, répondre à la question « pourquoi ». « Expliquer, écrit Ricœur, c'est, généralement parlant, répondre à la question (pourquoi) par une diversité d'emplois du connecteur (parce que) ». ⁹²⁰ Dans ce cas, expliquer c'est mettre en évidence les raisons et les causes qui clarifient non seulement le contenu sémantique ou l'acte du discours, mais également et surtout les raisons et les causes de la parole en tant qu'acte du locuteur. En effet, il y a un enchevêtrement entre les deux versions de l'explication. Cet enchevêtrement se manifeste notamment dans le récit quotidien où se mêlent non seulement la compréhension et l'explication, mais également l'explication au sens de clarifier ou de mettre en évidence la signification du discours et l'explication au sens de montrer les causes et les raisons ou l'intention de l'acte de parler. Ricœur écrit à ce propos :

[...] l'explication se greffe sur la compréhension : d'abord, en ce sens que le récit développe l'explication par les motifs et les raisons ; ensuite, en ce sens que le récit articule les raisons sur les causes et les hasards, dans des modèles mixtes d'intervention [...] ; enfin et surtout, la compréhension

⁹¹⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁹²⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 231. Passage déjà cité.

appelle la médiation de l'explication, en raison du caractère simplement plausible du système symbolique en quoi consiste le schéma d'action.⁹²¹

Nous considérons que l'explication, d'un acte de parler, pourrait et devrait s'articuler, par une relation dialectique, avec la compréhension de cet acte. Ainsi, considérant avec Ricœur l'explication comme une tentative de répondre à des questions de cette sorte (pourquoi ?), nous trouvons que la question « *pourquoi ?* » pourrait donner principalement deux significations distinctes ou bien (pour quelle raison ?), ou bien (déterminé par quelle cause ?). La variante possibilité de *parce que* (en raisons de, afin de, à cause de, dans le but de, etc.), pourrait enrichir notre compréhension d'un discours oral, dans la mesure où connaître les raisons de l'acte de parler, nous permettrait de comprendre mieux le sens de cet acte en tant que discours linguistique et en tant qu'action sensée. L'explication d'un discours oral pourrait être produite par un autre discours oral et peut-être par le même discours. En tout cas il est possible dans la conversation. Or, le discours oral produit, afin d'expliquer un autre discours oral, serait, à nouveau, l'objet d'un processus interprétatif de comprendre et expliquer.

L'explication d'un discours oral pourrait se contenter de viser les raisons intentionnelles et « conscientes », du locuteur, mais elle pourrait s'étendre aux raisons ou plutôt aux causes. Nous entendons par les raisons les motivations et les fins visées consciemment par le locuteur, tandis que nous entendons par les causes les facteurs personnels (l'état d'âme, état d'esprit, l'âge, etc.) et les facteurs

⁹²¹ Paul Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, op. cit., p. 440.

impersonnels (les conditions sociales, politiques, économiques, culturelles, etc.) qui influencent inconsciemment le locuteur et son discours. Cette distinction entre raisons et causes nous permet de parler de deux sortes d'explication : explication compréhensive et explication réductrice. Nous appelons *explication compréhensive* celle qui vise à comprendre la signification de la parole et les raisons de l'acte de parler à partir de l'intention du locuteur. En revanche, nous appelons *explication réductrice* le recours, dans le dialogue, à expliquer la parole de l'interlocuteur, en tant qu'acte, à partir des causes psychologique, sociale, économique, etc.⁹²² Cette distinction nous permettrait de mieux discerner le phénomène de l'incompréhension et la mécompréhension dans le dialogue. Ainsi, on expliquerait un discours impoli d'une personne, en disant qu'il est en colère ou que c'est courant dans sa société, et on expliquerait quelquefois un mot, une phrase ou un discours par les positions et les structures sociales, économiques, etc., qui entourent le locuteur. Dans ce contexte on pourrait comprendre des phrases comme : ce n'est pas nous qui parlons le langage, mais c'est le langage qui nous parle. La société parle par nous et l'on n'est pas toujours conscient de cela. Les critères de la distinction entre les causes et les raisons dans les facteurs

⁹²² En distinguant entre explication compréhensive ou compréhension explicative et explication réductrice nous nous appuyant sur la distinction faite par Ricœur entre compréhension ou description phénoménologique et explication réductrice. Ricœur écrit à ce propos : « On *réduit* en *expliquant* par les causes (psychologiques, sociales, etc.), par la genèse (individuelle, historique, etc.), par la fonction (effective, idéologique, etc.). On décrit en dégageant la visée (noétique) et son corrélat (noématique) : le *quelque chose* visé, l'objet implicite dans le rite, dans le mythe et dans la croyance ». Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 39, passage déjà cité. Cf. ci-dessus, pp. 66-69.

qui expliquent un acte de discours, sont la conscience et la capacité. C'est pourquoi la cause pourrait se transformer en raison lorsque le locuteur devient conscient de l'influence de cette cause, d'un côté, et qu'il est capable de ne pas s'y soumettre, de l'autre côté. En montrant qu'il y a des possibilités variables d'expliquer et de comprendre un discours oral, nous mettons l'accent sur le caractère interprétatif, à la fois, de la compréhension et de l'explication dans et du discours oral.

L'explication peut servir, en général, à approfondir et à améliorer notre compréhension de l'autre et de son discours. En revanche, l'explication réductrice pourrait altérer le dialogue et la compréhension mutuelle. On ne comprend pas la signification de l'acte du locuteur lorsqu'on la renvoie loin de l'intention de locuteur. L'acte du locuteur se produit afin de dire quelque chose, afin de signifier quelque chose intentionnellement et consciemment. C'est cette signification intentionnelle qu'on doit chercher dans le dialogue. La compréhension de cette intention doit être principalement visée dans notre tentative de comprendre la signification de la parole d'autrui. L'explication dans le dialogue doit être mise au service de la compréhension du locuteur et de son intention. Comprendre c'est, comme nous l'avons dit, inscrire le sens dans une totalité cohérente. Dans le dialogue cette intention doit être prise comme axe de cette totalité. Et on ne doit pas réduire cette intention par une explication qui la renvoie à des structures ou à des éléments inconscients, au sens large du mot.

Le dialogue ne peut pas être construit si un des interlocuteurs recourt à une explication ou interprétation réductrice de l'autre et de

sa parole. Dans une telle interprétation ou explication, la signification apparente ne compte pas parce qu'on considère que la vraie signification est, consciemment ou inconsciemment, dissimulée. Dans ce cas, il ne s'agit pas de mécompréhension mais d'incompréhension. Autrement dit, la compréhension n'est pas possible par ce qu'elle n'est même pas visée.⁹²³ L'explication, prise en ce sens, s'oppose polairement à la compréhension, et elle ne peut pas être trouvée dans un dialogue authentique. Cela ne signifie pas que nous considérons que l'explication réductrice, comme telle, n'est pas utiles. Ce que nous voulons souligner précisément, c'est que l'objectif du dialogue

⁹²³ Dans un débat avec Ricœur, Gadamer souligne l'impossibilité de la communication si on tente dans une conversation ordinaire de recourir à des interprétations réductrices, celles de la psychanalyse freudienne par exemple : « What then the place in social interaction for unmasking interpretation, this interpretation that goes behind the apparent meaning ? An example from the social pathology of everyday life spoken about by Freud may serve to illustrate the question: I make a blunder in speaking: "Oh, there is something behind it all. One should no longer take this man's explanations at face value. He is concealing something, or at least something within him is concealing itself subconsciously." I think you see the conflict immediately. Is there a continuous process of understanding each other going on for the most part; or is the direct opposite what is usually taking place? Does the analyst – in this case, everyone – who sets out to reveal the sub- or unconscious background of the interlocutor attest to communication? Certainly not. This is not to deny the tremendous task and astonishing results being achieved by the investigation of the unconscious; or to question the therapeutic effort to heal obtrusive conflicts between the conscious and the unconscious in order to reintroduce the patient into communication. But going behind unmasking, showing forth hidden desires that are longing for their fulfilment as revealed by the inner tension in our souls – that is something besides communication. We have to assume as the basis of our social life that the other means what he is saying, and we have to accept his own utterances without straight-away interpreting him against his own intentions – at least until there is sufficient evidence to suspect that the opposite obtains. Where a gap becomes actual, communication is broken down; then we begin to consider his utterances as a mask of the unconscious ». Hans-Georg Gadamer, « The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer » (1982) in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, op. cit., p. 222.

nécessite qu'on s'y éloigne de l'explication réductrice dans la mesure où ce qui est visée par le dialogue, c'est la compréhension mutuelle. La compréhension mutuelle signifie que chacun des interlocuteurs comprend l'autre et son intention à partir de la compréhension de la signification de sa parole. L'écart ou la différence, permanente et partielle, entre l'intention du locuteur et la ou plutôt les significations possibles de son discours, est une des sources principales du phénomène de malentendu ou de la mécompréhension dans l'échange oral de la parole, en général, et dans le dialogue en particulier. Avant de mettre en évidence cette source spécifique de la mécompréhension, nous nous concentrons, dans le paragraphe suivant, à clarifier la notion de l'intention du locuteur et son articulation avec l'acte du discours.

III.2.7.2 La signification du discours et l'intention du locuteur : la noétique et la corrélation du psychique et du sémantique

À l'encontre du paradigme du texte où l'interprétation vise à saisir la signification du texte et non pas l'intention de son auteur, dans le dialogue ce qui importe à comprendre, c'est l'intention du locuteur, ce qu'il veut dire. Le critère de la compréhension est, dans le dialogue, l'intention du locuteur. En mettant l'intention mentale du lecteur comme visée et critère de la compréhension, ne risquons-nous pas de psychologiser la compréhension ? Dans son article important « Discours et communication » (1971), Ricœur s'efforce de mettre en évidence « les fondements de la communicabilité du discours ». Il y discerne trois niveaux de ces fondements qui correspondent à trois couches de signification du discours. Au premier niveau, il analyse « la théorie de l'énoncé », en se donnant pour tâche de montrer « les traits

principaux d'une théorie de la communication fondée sur le mouvement d'extériorisation du discours vers le sens et la référence, vers l'idéalité et la réalité ». ⁹²⁴ Au deuxième niveau, il analyse le discours en tant qu'acte. Il y recourt, à ce propos, à la théorie des actes de discours *Speech Act*, pour mettre en évidence l'extériorisation intentionnelle du discours comme acte. Nous avons déjà résumé une partie de l'analyse ricœurienne de ces deux premiers niveaux. ⁹²⁵ Ce qui nous importe ici c'est le troisième niveau de la théorie de la communicabilité du discours. Ce niveau concerne l'intention ou l'acte du locuteur et non seulement l'acte du discours. La question que Ricœur vise à mettre en évidence, à ce niveau, est celle de savoir « quelle part de la subjectivité du locuteur se communique dans le discours ». ⁹²⁶

Afin de clarifier cette question, Ricœur distingue trois sens ou trois usages importants du mot *intention* : l'intention *que* « l'intention verbale », l'intention *de* « l'intention mentale », et avoir l'intention *de*. Introduire la notion de l'intention dans la théorie du discours et de sa communicabilité, n'aboutit-elle pas à contredire la lutte que Ricœur, parmi d'autres, mène contre le psychologisme ? En effet, Ricœur distingue, en suivant Husserl, entre l'ordre psychique et l'ordre noétique. L'intention, dans ces trois usages ou conceptions, relève plutôt de l'ordre noétique et non pas de l'ordre psychique. La

⁹²⁴ Paul Ricœur, « Discours et communication », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, *op. cit.*, p. 114.

⁹²⁵ Cf. ci-dessus, pp. 152-156, 159-161.

⁹²⁶ Paul Ricœur, « Discours et communication », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, *op. cit.*, p. 119.

dimension psychique de l'intention est subsumée par la sémantique. Ainsi Ricœur se donne pour tâche de montrer que la communicabilité de l'intention réside dans sa capacité d'être investie dans la sémantique des actes de discours. Cet investissement se manifeste dans les trois usages de la notion de l'intention. En effet, Ricœur souligne, non seulement la légitimité, mais également la nécessité, d'introduire la notion d'intention dans la théorie du discours et de sa communicabilité. Cela est nécessaire dans la mesure où les règles sémantiques elles-mêmes, qui régissent les actes de discours, « ne peuvent pas être énoncées sans faire intervenir un élément intentionnel. Mais à quel moment ? Au moment où nous passons de ce que le langage fait à ce que le locuteur fait. [...] nous passons au langage intentionnel dès que nous opérons la permutation du jeu au jouer ».⁹²⁷ Il faut introduire la notion de l'intention dans la théorie du discours et de sa communicabilité parce qu'« en communiquant le sens, la référence et la force de son discours », « le locuteur se communique – ou communique quelque chose ».⁹²⁸ Clarifions cet enchevêtrement ou cette articulation dans les trois conceptions du mot de l'intention.

L'*intention* du locuteur ou ce qu'il *veut dire* désigne d'abord « l'intention *que* », c'est-à-dire le cas où « le verbe est suivi d'une clause subordonnée ». Le cas de la promesse peut mettre en évidence ce premier emploi du mot d'intention. Ricœur montre qu'il est « équivalent de dire : la promesse *count as*, ou de dire : celui qui

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 121.

promet *intends that*. Autrement dit : en promettant, le locuteur *veut dire que* son énonciation le place sous ladite obligation ». ⁹²⁹ *Veut dire que* « *intends that* » est le corrélat subjectif de ce qui est impliqué logiquement et objectivement « *counts as* » dans le jeu du langage appelé promesse. Le premier emploi du mot d'intention concerne donc l'intention comme une simple implication dans l'acte de dire. C'est avec le deuxième usage du mot intention « l'intention *de* » que se clarifie le passage de la sémantique du discours à la noétique des intentions. Afin de mettre en évidence ce deuxième emploi, Ricœur évoque une des conditions de la promesse, que John Searle appelle « condition de sincérité ». Cette condition s'énonce ainsi « S a vraiment l'intention de... *S intends to do that* ». ⁹³⁰ L'intention désigne ici ce que Ricœur appelle avec Peter Geach « actes mentaux ». ⁹³¹ Ainsi, avec ce deuxième usage de l'intention, on passe de « l'intention verbale » à « l'intention mentale ». Cette intention mentale peut être trouvée dans chacun des actes illocutionnaires. L'intention, dans ces actes, se montre comme désir et croyance dans la mesure où les différentes significations de l'intention *de* sont articulées par l'ordre de la croyance et du désir : « requérir, c'est *désirer* qu'autrui fasse quelque chose ; asserter, c'est *croire que* P ; questionner, c'est désirer une information » ⁹³², etc. L'intention dans ce niveau est proprement « l'intention noétique » dans la mesure où on y trouve une forte corrélation du sémantique et du psychique.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁹³¹ *Ibid.*

⁹³² Cf. Peter Geach, *Mental Acts*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Cette corrélation exprime à la fois l'ancrage du sémantique dans le psychique, mais d'autre part la subsomption du psychique par le sémantique. C'est cette subsomption qui caractérise le noétique. C'est sous la condition du noétique qu'il est possible de réintroduire le mental dans une analyse proprement linguistique. C'est aussi en tant que noétique que le sujet se communique dans son discours.⁹³³

La notion de l'intention ne peut pas être épuisée avec ces deux usages. Le troisième usage de l'intention est d'une importance considérable. L'acte de promettre peut, encore une fois, servir à clarifier cette intention : en promettant, il est nécessaire d'*avoir l'intention de* « produire chez l'autre la reconnaissance que mon énonciation a le sens de me placer sous l'obligation de faire ce que je dis ». ⁹³⁴ Le troisième sens de l'intention « avoir l'intention de » c'est donc « l'intention que mon intention soit reconnue pour ce qu'elle est » ; ou encore « l'intention comme attente de la reconnaissance par autrui de l'intention du locuteur ». ⁹³⁵ Si le deuxième usage de mot intention « l'intention de » a affaire avec l'acte illocutionnaire « ce qu'on fait *en* le disant », le troisième usage concerne précisément l'acte perlocutionnaire « ce qu'on fait *par le fait qu'on parle* ». Ce troisième usage de l'intention nous fournit ainsi un bon critère pour distinguer l'acte illocutionnaire de l'acte perlocutionnaire. Ricœur appelle ce troisième usage de l'intention par l' « intention de communicabilité » dans la mesure où elle « désigne cette flèche du discours qui n'est pas tournée vers le sens ou la référence, vers ce qu'on dit ou vers ce de quoi on parle, mais vers celui à qui on parle ;

⁹³³ Paul Ricœur, « Discours et communication », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, *op. cit.*, p. 122.

⁹³⁴ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 123.

c'est proprement l'intention d'adresse et d'envoi ». ⁹³⁶ Par cette analyse de la notion de l'intention Ricœur vise à montrer que l'introduction de la dimension intentionnelle, qui relève de l'acte du lecteur « ce qu'il veut dire », dans la théorie du discours et de la communication ne nous condamne pas à adopter la tendance psychologiste. Or si le psychique, qui est investi dans la sémantique et subsumé par lui, est communicable, le psychique, qui ne se laisse pas dire et qui n'est pas articulable dans la sémantique, constitue l'incommunicable ou le part non intentionnel de la vie.

L'analyse ricœurienne du rapport entre l'acte du discours et l'acte du locuteur nous sert à approfondir notre analyse de la compréhension, et du coup de l'incompréhension ou de la mécompréhension, dans le discours oral, en général, et dans le dialogue en particulier. Nous avons dit que l'objectif du dialogue c'est la compréhension mutuelle, c'est-à-dire que chacun des interlocuteurs veut comprendre l'autre ou ce qu'il veut dire « son intention », tout en tentant de se faire comprendre par lui. Or, nous soulignons que cette compréhension mutuelle ne passe que par la compréhension de la parole de l'autrui. Les questions qui se posent, à ce propos sont les suivantes : est-ce qu'une compréhension de ce que dit le discours aboutit-elle nécessairement à la compréhension de ce que veut dire le locuteur ? En d'autres mots, est-ce qu'il y a nécessairement une coïncidence entre la signification de la parole d'autrui et son intention ? La compréhension de la signification de la parole ne peut pas être considérée comme incompréhension ou mécompréhension si cette signification ne coïncide pas avec

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 126.

l'intention du locuteur ? La compréhension de ce que veut dire l'interlocuteur passe, nous l'avons dit, par la compréhension de ce que sa parole, mais ne peut-on pas prendre cette compréhension de l'interlocuteur et de ce qu'il veut dire, comme une base pour comprendre ultérieurement la signification de la parole de l'interlocuteur ? Autrement dit, la compréhension de la parole d'autrui pourrait passer par la compréhension de ce locuteur, en considérant celui-ci tant comme personne que comme personnalité. Cela nous amène à poser la question concernant le cercle herméneutique par lequel toute compréhension est structurée. Nous évoquons, à ce propos deux versions de ce cercle : la première s'attache à la relation circulaire entre la compréhension et la précompréhension ; la deuxième concerne cette relation circulaire entre la compréhension des parties du discours et la compréhension de ce discours en tant que tout.

III.2.7.3 La compréhension du discours et la compréhension de l'intention : la polysémie, les connotations, l'aspect sémantique et l'aspect évaluatif du sens et de la compréhension

On pense généralement que l'interlocuteur, dans une conversation ordinaire, comprend ce qu'on dit ou, à mieux dire, il nous comprend, s'il comprend notre intention. C'est-à-dire on réduit la compréhension de nos discours à la compréhension de ce qu'on veut dire. Ainsi, on néglige le fait que ce qu'on dit dépasse ce qu'on veut dire. En outre, même quand on doit se borner, dans le cas du dialogue, à viser l'intention d'un locuteur, on n'atteint pas toujours cette intention. L'objet du dialogue c'est, comme nous l'avons dit, la compréhension mutuelle. Cette compréhension signifie que chaque

interlocuteur comprend ce que l'autre veut dire à partir de la compréhension de ce qu'il dit. Il est vrai que l'appréhension de l'intention du locuteur passe inéluctablement par la compréhension de la parole elle-même. Mais une distinction entre ce que signifie la parole et ce que veut dire l'auteur peut être faite. À l'encontre de l'intention du locuteur qui peut, et même doit souvent, être, en gros, précise ou univoque, la signification de la parole est en permanence multiple. En effet, la signification du discours peut toujours dépasser l'intention du locuteur. En mettant l'accent sur ce décalage entre ce qu'on pourrait vouloir dire par un discours, le discours oral en l'occurrence, et ce que ce discours pourrait dire et signifier, nous voudrions souligner la possibilité permanente de ce qu'on appelle couramment incompréhension, mécompréhension et malentendu dans le discours oral. Ce décalage tient non seulement au caractère polysémique des mots, ou à la multiplicité des significations des phrases, mais il concerne particulièrement la plurivocité de la signification de discours en tant que tout.

En ce qui concerne les mots, on peut évoquer deux points principaux : la polysémie et les connotations. Le caractère polysémique est immanent à la langue dans la mesure où « tous nos mots dans les langues naturelles sont polysémiques ».⁹³⁷ Le caractère polysémique désigne le fait que les mots du dictionnaire ont plus d'une signification potentielle et que ces significations sont différentes. La polysémie signifie que les mots ont plusieurs significations

⁹³⁷ Paul Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 96.

potentielles selon le contexte de leur usage. Il est vrai qu'on peut parler, avec Ricœur, d'un sens littéral et même d'un sens identique du mot, mais ce sens est toujours pluriel et hétérogène.⁹³⁸ Le sens identique nous renvoie au dictionnaire. En revanche le dictionnaire désigne la contextualité du sens. Un mot peut désigner telle ou telle signification selon son utilisation dans tel ou tel contexte. Autrement dit, le même mot peut recevoir des acceptions différentes selon les contextes de son usage. Le contexte désigne ici le rapport dialectique entre le mot, la phrase et l'ensemble du discours en tant que tout. Nous reviendrons à ce rapport dialectique.

Or, bien que les mots aient, en principe, plusieurs acceptions potentielles, une de ses acceptions, et seulement une, est en général, visée et comprise. En effet, le contexte fonctionne comme criblage de la polysémie ou de la pluralité des acceptions potentielles d'un mot. On peut dire, en suivant Ricœur, que la « sélection mutuelle des acceptions de sens est sémantiquement opérée le plus souvent d'une manière silencieuse que, dans un contexte donné, les autres acceptions inappropriées ne viennent même pas à l'esprit ».⁹³⁹ Mais, Ricœur

⁹³⁸ Ricœur souligne qu'à la différence de l'homonymie, le phénomène de la polysémie, c'est-à-dire, la pluralité et l'hétérogénéité des significations d'un mot, ne ruine pas l'identité du mot. En justifiant cette considération, il évoque quatre raisons : « 1) ces significations peuvent être énumérées, c'est-à-dire identifiées par synonymie ; 2) elles peuvent être classées, c'est-à-dire référées à des classes d'emplois contextuels ; 3) elles peuvent être ordonnées, c'est-à-dire présenter une certaine hiérarchie qui établit une proximité relative et donc une distance relative des sens les plus périphériques par rapport aux sens les plus centraux ; 4) enfin et surtout, la conscience linguistique des locuteurs continue d'apercevoir une certaine identité de sens dans la pluralité des acceptions ». Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 148.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 168.

souligne d'ailleurs que bien que le contexte « décide du sens qu'a pris le mot dans telle circonstance de discours [...], les disputes sur les mots peuvent être sans fin : qu'avez-vous voulu dire ? etc. Et c'est dans le jeu de la question et de la réponse que les choses se précisent ou s'embrouillent ». ⁹⁴⁰ Notons que Ricœur lui-même reconnaît que le jeu de la question et de la réponse, peut aboutir à un embrouillage concernant la signification d'un mot en question. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre pourquoi Ricœur considère la polysémie comme « une source de la mécompréhension ». ⁹⁴¹ En effet, la mécompréhension de la signification d'un mot, concerne ses connotations plutôt que son caractère polysémique. Nous nous demandons si ce criblage fonctionne aussi fort sur le plan de connotations que sur le plan de la polysémie. En d'autres termes, si le contexte crible le plus souvent la polysémie des mots, est-ce qu'il fait la même chose en ce qui concerne les connotations attachées aux mots ?

Distinguons d'abord entre polysémie et connotations. Si la polysémie signifie qu'un mot peut recevoir plusieurs significations

⁹⁴⁰ Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 47.

⁹⁴¹ La polysémie, pour Ricœur, n'est pas seulement « une source de mécompréhension », mais également « une source de richesse en langage. Ainsi il dit à ce propos : « [...] it's [the polysemy] a source of misunderstanding, but it is also the source of all richness in language, because you may play with range of meaning which accompany one word ». Paul Ricœur, « Poetry and Possibility: An Interview with Paul Ricoeur » (1982), Interview by Philip Fried, in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination, op. cit.*, p. 449. Cet entretien est publié initialement dans: *Monhatten Review* 2 (1982), pp. 6-21. Ricœur souligne d'ailleurs que la polysemy n'est « pas un phénomène pathologique, mais un trait de santé de nos langues ». Paul Ricœur, *La métaphore vive, op. cit.*, p. 148.

selon la diversité de son emploi, les connotations concernent la diversité ou la complexification du sens d'un même mot dans un même emploi. Les connotations désignent les significations secondaires et implicites qui sont associées à un mot. Ainsi, si la signification première est la signification littérale ou commune, les connotations sont des significations secondaires, subjectives, affectives et particulières. En effet, c'est sur le plan des connotations que l'incompréhension et le malentendu peuvent se produire davantage. Lorsqu'on demande, dans un dialogue, à propos d'un mot, « que veux-tu dire par ce mot ? », la question concerne le plus souvent les connotations du mot et non pas sa dénotation. Les connotations d'un mot se différencient selon les cultures, les personnes et les contextes. Il est vrai que le contexte pourrait cribler les connotations et les déterminer, à un degré ou à un autre, et que la mise en question de ces connotations pourrait les clarifier et déterminer davantage, mais cette clarification ou détermination n'est souvent qu'une détermination partielle. Le problème de mécompréhension, posé par le caractère polysémique des mots, est moins important que celui que posent les connotations. La signification d'un mot peut être criblée, à un degré considérable, par le contexte ou plutôt par notre compréhension du contexte. Or, si le contexte désigne ici le rapport du mot avec les autres mots qui l'entourent, avec la phrase et la parole en tant que tout, les connotations constituent ce que Ricœur appelle des « contextes cachés ». Ainsi, en mettant en évidence pourquoi dans le dialogue le jeu de la question et de la réponse ne permet pas nécessairement de dépasser la mécompréhension ou le malentendu et en précisant

pourquoi les significations des mots pourraient s'embrouiller, Ricœur écrit :

Car il n'y a pas que les contextes patents, il y a les contextes cachés et ce que nous appelons les *connotations* qui ne sont pas toutes intellectuelles, mais affectives, pas toutes publiques, mais propres à un milieu, à un classe, un groupe, voire un cercle secret ; il y a ainsi toute la marge dissimulée par la censure, l'interdit, la marge du non-dit, sillonnée par toutes les figures du caché.⁹⁴²

C'est par rapport à la compréhension de l'ensemble de la parole d'un locuteur, qu'on pourrait comprendre approximativement les connotations précises des mots et des expressions utilisées par un locuteur. Avant d'aborder le rapport circulaire entre le discours, en tant que totalité, et ses parties « les phrases, les mots », nous voulons indiquer que la mécompréhension, dans le dialogue, sur le plan des mots, peut être parfois considérée comme une compréhension différente. C'est parce que il y a une base subjective, évaluative immanente aux connotations, que comprendre autrement ou différemment ne signifie pas nécessairement mécomprendre. Ainsi, dans un dialogue, la compréhension des connotations d'un mot, par un interlocuteur, peut être considérée une mécompréhension de l'intention de l'autre interlocuteur si ces connotations ne font pas partie de cette intention. Dans ce cas, il y a une compréhension de la parole, mais il y a également et en même temps une mécompréhension ou une incompréhension de l'intention du locuteur. Le jeu des questions et des réponses pourrait servir à dépasser cette mécompréhension, mais ce dépassement reste toujours partiel et approximatif. Ce dépassement ne

⁹⁴² Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 48.

peut pas être complet parce que la clarification des connotations d'un mot passe nécessairement par une parole qui contient des mots dont les connotations ont besoin d'être également clarifiées. La clarification des mots clés de la parole d'autrui, dans un dialogue, nécessiterait la mise en évidence de la signification de l'ensemble de son discours et de ce qu'il veut dire par ce discours. En effet, c'est l'écart, qui se trouve systématiquement entre la ou les significations du discours et l'intention du locuteur, qui rend notre compréhension de la parole d'autrui, une compréhension interprétative. Ainsi, sous le sous-titre « Le premier « lieu » de l'interprétation », Ricœur considère que l'interprétation consiste justement à

[...] reconnaître quel message relativement univoque le locuteur a construit sur la base polysémique du lexique commun. Produire un discours relativement univoque avec des mots polysémiques, identifier cette intention d'univocité dans la réception des messages, tel est le premier et le plus élémentaire travail de l'interprétation.⁹⁴³

Afin de clarifier la question de la compréhension, en général, et la compréhension du discours oral, en particulier, nous considérons qu'il convient de distinguer relativement deux sortes de sens⁹⁴⁴ : le sens sémantique et le sens évaluatif ou normatif, qui correspondent à deux sortes différentes de compréhension : la compréhension

⁹⁴³ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et du Dilthey », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, op. cit.* p. 78. Cet article a été publié initialement in F. Bovon et G. Rouiller (éd.), *Exegises. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 179-200.

⁹⁴⁴ Nous trouvons partiellement cette distinction dans: Theodore Abel, « The Operation called *Verstehen* », *Understanding and Social Inquiry*, edited by Fred R. Dallmayr, Thomas A. McCarthy, London: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 81-91. Cet article est publié initialement dans: *The American Journal of Sociology* 54, Chicago: Chicago University Press, 1948, pp. 211-218.

sémantique et la compréhension évaluative. Avant de mettre en évidence cette distinction, nous voulons souligner son caractère relatif. elle est relative dans la mesure où l'aspect sémantique et l'aspect évaluatif sont, comme le souligne Ricœur⁹⁴⁵, toujours impliqués et liés l'un à l'autre dans les significations des mots, des phrases et du discours en tant que tout, et dans la compréhension de ces significations. Bien que nous parlions de deux sortes de compréhension, qui correspondent à deux sortes de sens, on peut considérer les deux aspects, sémantique et évaluatif, comme deux composants ou deux aspects du même sens et de la même compréhension. En effet, en dépit de notre hésitation à mettre en œuvre cette distinction opératoire, nous la considérons relativement utile et possible voire nécessaire. Elle l'est parce qu'elle nous permet de clarifier comment et pourquoi peut-on parfois comprendre sur un niveau et ne pas comprendre sur un autre. Nous espérons montrer, dans la suite, la plausibilité et l'utilité de cette distinction opératoire relative.

Comprendre sémantiquement c'est concevoir et saisir l'aspect sémantique et la signification linguistique non-évaluative du langage. Nous pourrions ainsi l'appeler également *compréhension linguistique*. Cette compréhension jouerait son rôle surtout sur le plan des mots et moins sur le plan de la phrase. En revanche, par la compréhension évaluative nous entendons le jugement d'importance qui jouerait un rôle au sujet du mot et de la phrase, mais son domaine est essentiellement le discours pris en tant que tout. Cette distinction nous

⁹⁴⁵ Cf. ci-dessus, pp. 205-206, et Paul Ricœur, « Construing and Constructing: A Review of *The Aims of Interpretation* by E. D. Hirsch, Jr' » (1977), in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, *op. cit.*, pp. 195-199.

servira à parler de compréhension différente et non pas de mécompréhension notamment quand il s'agit de la compréhension évaluative. On aurait épistémologiquement des compréhensions différentes parce qu'on est ontologiquement et historiquement différent et parce que l'objet de notre compréhension, le discours oral en l'occurrence, est toujours ouvert à des compréhensions différentes. Par exemple, la phrase : *je déteste mon pays*, serait plus facilement comprise sur le plan sémantique que sur le plan évaluatif. En outre, quand on qualifie une phrase ou un discours en disant *cela ne signifie rien* ou *cela n'a aucun sens pour moi*, cela ne signifierait pas normalement qu'on n'a pas compris le sens sémantique de la phrase ou du discours, mais par une telle expression on pourrait exprimer notre compréhension ou plutôt mécompréhension évaluatif, notre jugement d'importance. La compréhension évaluative est liée particulièrement au caractère circulaire de la compréhension du discours.

En effet, le discours, tant oral qu'écrit, est une totalité signifiante qui comporte des parties, et on a besoin de comprendre la signification des parties d'un discours afin de comprendre la signification de cette totalité. En revanche, la signification d'une partie d'un discours dépend de son rapport avec les autres parties de ce discours et elles dépendent en conséquence de son rapport avec le discours en tant que tout. Ainsi, on a besoin de comprendre le sens des parties afin de comprendre la totalité du discours et vice versa. En soulignant ce caractère circulaire de la compréhension du discours, nous voulons montrer que comprendre un discours c'est construire ou plutôt

reconstruire le discours en tant que tout. Ainsi, la reconstruction se concrétise comme une considération des parties ou des idées plus importantes que d'autres, comme une négligence des autres parties ou une minimisation de l'importance des parties contre une priorité des autres et en considérant des parties comme des bases et les autres comme des conséquences, etc. Cette compréhension évaluative est toujours interprétative car elle pourrait se produire de plusieurs manières assez différentes et même contradictoires.

Le rapport circulaire, entre la compréhension des parties d'un discours et la compréhension du discours, en tant que totalité, constitue l'une de deux versions du fameux cercle herméneutique. L'autre version de ce cercle concerne le rapport circulaire entre la compréhension et la précompréhension. Une autre distinction doit être alors mise en œuvre à savoir la distinction entre la compréhension comme une opération et un processus épistémologique, que nous appellerons *une compréhension particulière*, et la compréhension en tant qu'état ou mode d'être épistémologique, constitué historiquement, que nous appellerons : *une compréhension générale*. Tout processus compréhensif est, sinon guidé, du moins influencé par une compréhension préalable : une compréhension qu'on a déjà possédée. Par cette précompréhension nous entendons notre vision générale et notre préjugé de l'être, de l'étant, du monde, des valeurs, etc. Cette précompréhension comporte également nos préjugés à propos de l'objet du dialogue et de notre interlocuteur, etc. Ainsi, notre précompréhension de l'interlocuteur pourrait jouer un rôle important dans notre compréhension de son discours oral. Dans cette distinction,

nous ne voulons pas seulement accentuer le rôle important des préjugés, qui constituent la précompréhension générale, dans le processus d'une compréhension particulière, mais nous voulons également souligner la nouveauté créatrice qui pourrait se produire par et dans le processus de la compréhension particulière. Cette nouveauté pourrait, à nos yeux, dépasser, modifier, approfondir et reformuler partiellement notre compréhension générale. Cette dialectique d'influence mutuelle entre la précompréhension ou la compréhension générale et la compréhension particulière caractérise tout processus compréhensif. Elle exprime une forme spéciale du cercle herméneutique inévitable qui domine, sinon tout savoir, du moins toute compréhension. Cette dialectique aboutirait à une nouvelle précompréhension générale qui serait, à son tour, un nouveau point de départ d'une autre compréhension particulière.

III.2.7.4 Compréhension, vérité, croyance et la tension conflictuelle dans la compréhension

Quant au conflit entre des compréhensions ou entre des interprétations concurrentes à propos de la parole d'un locuteur, les questions qui se posent sont les suivantes : Est-ce qu'il y a une compréhension meilleure qu'une autre ? Dans quelle mesure ? Faut-il suivre Gadamer par exemple en disant qu'il n'y a pas de compréhension meilleure qu'une autre mais on comprend chaque fois différemment ? Ou faut-il insister, comme le fait Karl-Otto Apel par exemple, au contraire, à savoir que l'herméneutique doit maintenir l'objectif et les critères de l'effort visant à « mieux » comprendre ? En effet, ces questions sont liées, d'une manière ou d'une autre, au statut

philosophique ou scientifique de l'herméneutique. C'est-à-dire l'herméneutique, en tant que *discipline philosophique*, comme le souligne Gadamer par exemple, estime qu'il n'y a pas de compréhension meilleure qu'une autre, tandis que l'herméneutique, en tant que *discipline scientifique*, comme le souligne Apel par exemple, est destinée, sinon à trancher le conflit des compréhensions concurrentes, du moins à chercher les critères de (mieux comprendre).

Or, chez Ricœur, nous constatons que dans les années soixante il souligne que l'herméneutique en tant que discipline philosophique ne pourrait pas, et ne vise pas à, trancher le conflit des interprétations et que ce conflit découle de la nature de l'objet herméneutique lui-même. En revanche, à partir des années soixante-dix, Ricœur, dans son herméneutique du texte, commence à parler de la possibilité de construire une connaissance scientifique du texte, et d'établir des critères de supériorité relative afin de distinguer entre les compréhensions concurrentes. Il convient à ce propos de se rappeler le slogan de l'herméneutique ricœurienne à partir de l'année soixante-dix : (expliquer plus pour *comprendre mieux*). En effet, en se plaçant entre la perspective gadamérienne et celle d'Apel, Ricœur semble être plus proche, à cet égard, de l'herméneutique philosophique de Gadamer que de l'herméneutique scientifique d'Apel. Ainsi, Ricœur accorde, dans son herméneutique, une place à l'argumentation pour ou contre une interprétation, mais il met l'accent, en revanche, sur le fait que la tâche de l'herméneutique dépasse cette phase argumentative. Cette tâche

est moins de faire prévaloir une opinion sur une autre que de permettre à un texte de *signifier autant qu'il peut*, non de signifier une chose plutôt

qu'une autre, mais de « signifier plus », et, ainsi, de faire “penser plus” [...].⁹⁴⁶

En effet, comprendre présuppose, comme l'indique Christian Berner⁹⁴⁷, une distinction, implicite ou explicite, entre bien comprendre et mal comprendre, entre comprendre et ne pas comprendre. Lorsqu'on a affaire à deux compréhensions différentes, chacune d'entre elles pourrait être considérée, à partir de la perspective de l'autre, comme interprétation, mécompréhension, meilleure compréhension ou incompréhension. La dimension, opposant le vrai et le faux, habite ainsi toute compréhension et interprétation. La question de la vérité, qui constitue selon Habermas « le talon d'Achille de toute la tradition herméneutique »⁹⁴⁸, peut être posée et analysée à partir de questions comme : quelle est la relation envisageable entre compréhension et vérité ? Quel degré de certitude pourrait atteindre ou avoir l'acte de comprendre ? Ces questions peuvent être traitées à partir de l'acte de croire qui constitue, à notre avis, le fondement essentiel de ce que nous pourrions considérer comme vérité. Il ne s'agit pas d'assimiler le fait d'être vrai à un simple tenir-pour-vrai, et il ne s'agit pas non plus de nier une possibilité d'atteindre ce que nous

⁹⁴⁶ Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, *op. cit.*, p. 492. Passage déjà cité.

⁹⁴⁷ Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁴⁸ Jürgen Habermas, « Philosophie herméneutique et philosophie analytique. Deux variantes complémentaires du tournant linguistique », dans *Un siècle de philosophie 1900-2000*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris : Éd. du Gallimard/Centre Pompidou, coll. « Folio/essais », 2000. La version allemande définitive de travail, telle que Jürgen Habermas l'a fait figurer, se trouve sous le titre « Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei Komplementäre Spielarten der linguistischen Wende », dans *Wahrheit und Rechtfertigung* (Suhkamp, Frankfurt, 1999, trad. Française à paraître aux Éditions Gallimard, (N.d.T.).

pourrions qualifier comme *vérité objective*. Il s'agit précisément de souligner le fait que tenir-pour-vrai ou la croyance est l'élément décisif qui constitue nos vérités. La vérité/adéquation serait une question dérivée. En prenant la distinction classique entre le savoir et la croyance, la compréhension peut être liée à la croyance plutôt qu'au savoir. Selon cette distinction et sur le plan de certitude, la croyance « désigne une forme épistémique inférieure à celle désignée par le verbe « savoir », et celle-ci une forme superlative de la croyance ». ⁹⁴⁹ La compréhension est liée à la croyance plutôt qu'au savoir, non seulement parce que la croyance désigne un degré de certitude inférieur à celui de savoir, ⁹⁵⁰ mais également et surtout parce que, comme le dit Wittgenstein, « “Je sais” est censé exprimer une relation non entre moi et le *sens* d'une proposition (comme “Je crois”), mais entre moi et un *fait* ». ⁹⁵¹ Ainsi, dans l'herméneutique et avec la compréhension et l'interprétation, on a affaire à la question de sens plutôt à celle de la vérité. La vérité qu'on peut chercher dans la compréhension d'autrui et de sa parole, c'est la vérité-cohérence plutôt que la vérité-adéquation. Rappelons que la compréhension consiste à saisir le sens dans une totalité cohérente. Nous reviendrons à cette

⁹⁴⁹ Denis Perrin, Isabel Weiss, *La croyance*, Paris : Éd. Ellipse, coll. « Philo-notions », 2003, p. 44.

⁹⁵⁰ Par cette distinction relative entre croyance et compréhension d'un côté, et savoir ou connaissance de l'autre, il ne s'agit pas de mettre en concurrence les notions de croyance puisque, comme le dit bien Davidson, « la connaissance elle-même n'est rien d'autre qu'une « croyance vrai justifiée » (*justified true belief*). Donald Davidson, « A coherence theory of truth and knowledge », in Dieter Henrich (éd.), *Kant oder Hegel ?*, Stuttgart, Bad Canstatt, 1983, p. 423. Cité dans Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, *op. cit.*, p. 115.

⁹⁵¹ Denis Perrin, Isabel Weiss, *La croyance*, *op. cit.*, p. 44.

question lorsque nous traiterons plus loin là le principe d'équité ou celui de charité et la présomption de la vérité.

En effet la compréhension en général et la compréhension d'un discours oral en particulier, pourrait se trouver dans un double conflit : extérieur et intérieur. Le premier conflit « extérieur » concerne la relation avec des compréhensions différentes des autres personnes. Ce conflit pourrait ne pas être négligeable notamment quand on a l'envie et l'intérêt d'atteindre « la vérité » d'un objet, le discours oral en l'occurrence, ou de parvenir à l'entente entre les interlocuteurs dans un discours oral. Le deuxième conflit résulte du premier et il concerne le conflit entre ce que je pense ou comprends comme vrai, à propos d'un discours oral, et une compréhension générale des notions de vérité, croyance, compréhension, etc. c'est-à-dire, à partir de ma compréhension, l'autre compréhension serait fautive dans la mesure où elle contredit ma compréhension et elle dédit, en conséquence, ce que je comprends et crois comme vérité. En revanche, prenant comme point de départ une compréhension générale de la notion de la vérité et de la compréhension, selon une telle compréhension, la compréhension elle-même et ce qu'on appelle vérité, sont liées à des conditions historiques, sociales, culturelles, et économiques, etc. De cela s'ensuit qu'il y a des compréhensions et des vérités variables qui reflètent la différence entre des points de vues dont le sens de vérité unique perd toute crédibilité pour qu'elle laisse la place à la réalité relative en situation remplaçante de la réalité en soi. Nous pourrions appeler cette sorte de compréhension : compréhension de notre finitude et de nos limites.

À vrai dire, cette compréhension est négative, au sens logique, parce qu'elle détruirait l'idée d'une vérité objective indiscutable, et parce qu'elle pourrait déstabiliser notre vie intellectuelle et même probablement notre vie en général. En revanche, les avantages de cette sorte de compréhension sont multiples. D'abord, elle pourrait nous permettre de sortir de notre égocentrisme, en admettant que les autres pourraient voir et comprendre des choses que moi-même je ne pourrais pas voir ou comprendre. Il ne s'agit pas ici seulement de reconnaître nos limites et notre finitude, mais nous pourrions dire, en suivant Ricœur à ce propos, qu'il s'agit plutôt d' « un acte de confiance dans la capacité des autres de percevoir et de comprendre des choses que je ne comprends pas ».⁹⁵² Cette compréhension pourrait, ainsi transformer nos débats conflictuels et nos combats intellectuels en *dialogue* amical, voire amoureux, car la compréhension de l'autre interlocuteur pourrait être « un moyen précieux » et un facteur décisif de l'élargissement, de l'approfondissement et de l'enrichissement de notre compréhension. Enfin, les compréhensions différentes issues des autres pourraient jouer un rôle critique important, pas seulement au sujet de notre compréhension des autres, mais elles pourraient jouer ce rôle également pour nous comprendre nous-mêmes. Il ne s'agit pas de

⁹⁵² « Quo vadis ?, Un entretien avec Paul Ricœur par Yvanka B. Raynova », *Labyrinth*, *op. cit.*, . Dans cet entretien Ricœur, à propos de sa philosophie, disait également : « ... le mot « relativisme » est à l'opposé de « dogmatisme » ... Comme s'il n'y avait qu'un point de vue et dès que vous dites qu'il y a plusieurs points de vue vous êtes relativiste. Moi j'introduirais plutôt le mot « finitude ». Je sais que j'ai une perspective limitée sur les problèmes et que d'autres ont une autre perspective. J'appartiens à une communauté philosophante où j'admets que d'autres voient des choses que moi je ne vois pas. C'est vrai, vous pouvez appeler ça « relativisme ... ».

se soumettre à la compréhension des autres, parce que nous ne voulons pas nous déplacer d'un extrême à l'autre, d'une supériorité de notre compréhension à celle des autres. Il ne s'agit pas non plus d'une sorte d'égalité épistémologique absolue des compréhensions déférentes. En effet, il s'agit précisément de souligner la nécessité, épistémologique et même éthique, d'une ouverture vers les autres, et le devoir de chercher ce qui pourrait justifier la compréhension des autres avant de commencer, à partir de notre propre compréhension, de la critiquer.

Or, la question impérieuse qui se pose à ce propos est la suivante : Comment pourrait-on concilier ces deux sortes de compréhension : entre comprendre un sens précis d'un discours oral et le considérer comme vérité en l'opposant à une autre compréhension et le considérant, en conséquence, comme faute ou illusion, etc., d'une part, et la compréhension de notre finitude et de nos limites, qui considérerait que chaque compréhension pourrait avoir sa part de la vérité, d'autre part ? Y-a-t-il vraiment une possibilité permettant de concilier ces deux sortes de compréhension ? Ce problème paradoxal se compliquerait quand on se trouve dans des positions qui nécessitent, au sens moral et pratique du mot, de trancher ce conflit intérieur. Cette nécessité provient du fait que nos compréhensions différentes sont quelquefois liées à des valeurs morales, politiques, économiques, etc. La complexité d'une telle position vient du fait que la faute épistémologique d'une compréhension pourrait se transformer en péché moral. En outre, la question pourrait se poser pour le sujet : Qui suis-je pour prétendre avoir la capacité de juger moralement l'autre et sa parole ? Par exemple, dans le cas où l'on trouverait que la parole du

locuteur comporte, selon notre compréhension, des idées racistes, antisémites ou qu'elle comporte des justifications de l'occupation d'un pays, en bref, elle dissimule une justification de ce que je pense et comprends comme inhumanité injustifiable. Partant de la compréhension générale, il est nécessaire, en tant qu'exigence sortant de la nature de cette compréhension, et avant de refuser, de se situer à la place de ce locuteur afin de s'approcher autant que possible de sa compréhension différente : de sa compréhension choquante. Il est nécessaire même de chercher à *justifier* ses jugements au moins sur le plan épistémologique. La nécessité d'une telle justification tient à l'enjeu pour l'être humain de sortir de son égocentrisme. Sortir de l'égocentrisme, c'est comprendre l'autre à partir de sa compréhension. Mais comment pourrions-nous justifier et comprendre ce que nous considérons injustifiable et incompréhensible ? C'est une des questions qui nous amènent à aborder la dimension éthique de l'acte de dialoguer et de comprendre.

III.2.8 Éthique et dialogue : la compréhension ou l'interprétation bienveillante

Dans quelle mesure peut-on parler d'une éthique du dialogue ou de la compréhension ? Quel rapport peut être envisagé entre cette éthique et le phénomène de l'incompréhension ? Pourquoi a-t-on besoin d'une éthique du dialogue ? En effet, nous considérons que l'éthique du dialogue constitue, partiellement et à un degré considérable, un remède du phénomène de l'incompréhension. Cette éthique ne peut pas résoudre entièrement et définitivement la question de l'incompréhension parce que la source de ce phénomène ne découle

pas seulement de l'attitude de l'auditeur ou de l'interlocuteur, mais elle est liée, également et fortement, à l'ambiguïté ou à l'obscurité immanente à la langue et au discours. L'obscurité de la langue et du langage tient au fait qu'elle est une institution conventionnelle. Cette obscurité se manifeste dans le caractère polysémique et les connotations des mots et dans le rapport circulaire, qu nous avons souligné, entre le discours, en tant que tout, et ses parties. Or, la question de l'incompréhension ou le malentendu ne s'explique pas seulement par cette dimension objective « l'obscurité de langage », mais, pour expliquer cette question, il faut évoquer une dimension subjective, à savoir l'attitude malveillante de l'auditeur ou des interlocuteurs. Nous suivons à ce propos l'herméneute Johann Konrad Dannhauer (1603-1666), qui met l'accent sur le fait que les malentendus « n'ont pas seulement leur source objective dans l'obscurité de discours ; ils ont une source subjective dans la malveillance et les préjugés (*praeoccupationes*) de l'interprète lui-même ». ⁹⁵³ L'éthique du dialogue, que nous proposons, est en même temps une éthique de la compréhension et de l'interprétation parce que nous considérons, avec Guido Calogero, que « l'esprit du dialogue est l'esprit de la compréhension ». ⁹⁵⁴ Ce rapprochement entre le dialogue et compréhension n'est pas étonnant, si on prend en compte le fait que

⁹⁵³ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 83.

⁹⁵⁴ Guido Calogero, *Philosophie du dialogue. Essai sur l'esprit critique et la liberté de conscience*, trad. P. Van Bever, Bruxelles : Presse de l'Université de Bruxelles, 1973, p. 66. Cité par Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, op. cit., p. 22.

l'objectif du dialogue c'est la compréhension mutuelle. En quoi consiste cette éthique du dialogue et de la compréhension ?

III.2.8.1 Équité et charité herméneutique : la présomption de la vérité et de la rationalité

Dans notre définition du dialogue, il a déjà été évoqué des aspects éthiques « l'honnêteté et l'ouverture ». Avant de mettre en évidence ce que nous considérons comme éthique de la compréhension, nous voulons signaler qu'il n'est pas rare dans la tradition herméneutique de mettre en relief l'aspect éthique inhérent à l'acte de comprendre ou d'interpréter. Dans cette tradition « la lutte contre les mauvais interprètes est une défense, sur le plan de la connaissance, de la vérité contre la fausseté et une bataille contre la méchanceté, sur le plan moral ». ⁹⁵⁵ Ainsi, se trouvent, dans cette tradition, des principes herméneutiques qui revêtent, à cet égard, une importance considérable. Nonobstant la différence entre eux, ces principes, tous, soulignent l'importance d'une attitude bienveillante que l'auditeur ou le lecteur doit adopter vis-à-vis du discours d'autrui. Cette attitude bienveillante est considérée comme une condition de la compréhension, ou comme une règle ou un principe central de l'herméneutique. On peut citer à ce propos le principe d'*équité* herméneutique et le principe de *charité* ou d'*indulgence*. Les noms de ces principes « équité, charité, indulgence

⁹⁵⁵ Fosca Mariani Zini, « L'équité du grammairien humaniste », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF., p. 6. Cette étude montre que « le principe d'équité, formulé dans le cadre de l'hermeneutica generalis du XVIIe et du XVIIIe siècle, a été anticipé par la pratique philologique des humanistes italiens du XVe siècle ». *Ibid.*, p. 5.

et encore humanité et tolérance, etc. », désignent manifestement l'aspect éthique de l'acte de comprendre et d'interpréter.

Le principe d'équité est considéré dans l'herméneutique des Lumières,⁹⁵⁶ celle de Georg-Friedrich Meier et Alexander Gottlieb Baumgarten en l'occurrence, comme « le premier principe de l'herméneutique générale ». L'équité est considérée par Meier comme « l'âme de toutes les règles herméneutiques »⁹⁵⁷, et elle consiste dans « la tendance d'un interprète à tenir pour herméneutiquement vraies les significations qui s'accordent le mieux aux perfections d'auteurs des signes, jusqu'à preuve du contraire ».⁹⁵⁸ Dans la philosophie analytique et herméneutique contemporaine se trouve un principe semblable : le principe de charité « *principle of charity* » ou le principe d'indulgence. Ce principe remonte à Neil Wilson (1959).⁹⁵⁹ Il a ensuite

⁹⁵⁶ Une étude détaillée et profonde de cette herméneutique et du principe d'équité herméneutique se trouve dans : Jean Greisch, « « L'âme de l'herméneutique » : le principe d'équité », *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., pp. 75-99. Cette étude et reprise ultérieurement sous le titre « Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » (Georg Friedrich Meier) » dans *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF., pp. 19-42. Dans le résumé de cet article, Greisch écrit : « Après une caractérisation générale du profil de cette herméneutique, l'étude se focalise sur le précis d'herméneutique de G.F. Meier, en prenant pour guide la thèse que le principe d'équité herméneutique forme l'âme de toute herméneutique qui se veut philosophique ». *Ibid.*, p. 19.

⁹⁵⁷ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 97.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁹⁵⁹ Cf. Neil Wilson, « Substances without Substrata »: *Review of Metaphysics*, vol. 12 (1959), pp. 521-539. Jean Greisch résume la version wilsonienne du principe de charité, en écrivant : « Wilson soulève quelques objections critiques à l'encontre d'une conception trop naïve des « particuliers de base » (c'est-à-dire des « individus logiques » au sens de Strawson). À ces yeux, il ne suffit pas d'accoler un nom propre (par exemple : « Jules César »), à un individu déterminé, pour comprendre la signification de ce nom dans le cadre d'un énoncé. « Le principe de charité » consiste à choisir pour référent du nom propre l'individu qui rend vrai le

été développé et mis en évidence par William Van Orman Quine dans sa théorie de la « traduction radicale »⁹⁶⁰, et par Donald Davidson dans sa théorie de « l'interprétation radicale »⁹⁶¹. Il était repris en 1973 par

plus grand nombre d'énoncés faits à son sujet. Dans un article ultérieur, Wilson souligne que le « principe de charité » ne vaut pas seulement pour les noms propres, mais tout aussi bien pour les prédicats [Neil Wilson, « Concerning the Translation of Predicates », in : F. Guenther/ M. Reutter (éds.), *Meaning and Translation*, London, 1978, pp. 95-125.] ». *Ibid.*, pp. 92-93.

⁹⁶⁰ En clarifiant ce dont il s'agit par la traduction radicale, Jean Greisch écrit : « Quine nous invite à imaginer une situation d'un ethnologue qui entre pour la première fois en contact avec une civilisation étrangère dont il ignore tout, non seulement la langue, mais aussi les formes de vie et la culture. Dans ce genre de situation fictive, tout se passe comme s'il ne disposait que de deux sources d'information susceptible d'étayer son travail de traduction et de compréhension : les expressions du visage des indigènes, et leur comportement vocal lié à d'autres comportements susceptibles d'être observés, en corrélation avec des phénomènes du monde externe ». *Ibid.*, p. 107. Pascal Engel résume le principe de charité, selon Quine, dans la formule suivante « Interpréter toujours de manière à rendre les croyances de ceux que vous interprétez cohérentes et non contradictoires ». Pascal Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris : PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 1994, p. 75. Greisch le résume ainsi : « à chaque fois que je me trouve devant l'alternative : « ou bien mon interlocuteur ne sait pas ce qu'il dit, ou bien ma traduction est mauvaise », l'équité herméneutique m'oblige de trancher, en choisissant le second terme de l'alternative – jusqu'à preuve du contraire, pourrions-nous ajouter en écho à Meier ». Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 111.

⁹⁶¹ L'idée de l'interprétation radicale est semblable à l'idée quinienne de la traduction radicale. Par cette interprétation, « il s'agit de se placer dans la situation où nous ne connaissons pas le langage de ceux que nous avons à interpréter, et où nous ne disposons pas d'autres données que les énonciations et le comportement des locuteurs ». Pascal Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, op. cit., p. 63. Une analyse comparative entre les deux idées voir : *ibid.*, pp. 65-73. D'ailleurs, Greisch écrit : « La présupposition commune des deux auteurs est que, pour comprendre autrui, le traducteur (Quine) ou l'interprète (Davidson) doit présupposer que sa « logique » et celle de son interlocuteur est la même. La tâche que s'assigne Davidson n'est pas d'élaborer une théorie de l'interprétation empiriquement opératoire, mais de conduire une expérience de pensée qui nous permette de mieux comprendre le statut de la signification et de la compréhension dans le langage ordinaire. De ce point de vue, on pourrait dire que sa théorie a un statut « transcendantal » [...] ». Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 118. Le principe de charité consiste, chez Davidson, dans un triple pari « sur le fait que le locuteur

Richard Grandy sous le nom du principe d'humanité « *principle of humanity* ». ⁹⁶² On trouve dans l'herméneutique gadamérienne un principe semblable à savoir l'*anticipation de la perfection*, ou *anticipation de la cohérence parfaite*. ⁹⁶³

En nous appuyant partiellement sur ces principes herméneutiques, nous visons à mettre en évidence quelques éléments principaux constitutifs de ce que nous considérons comme éthique du dialogue et de la compréhension. Avant de mettre en évidence cette éthique nous voulons souligner la légitimité et la nécessité de parler d'une éthique du dialogue. La légitimité tient au fait que le dialogue fait partie de l'interaction sociale. Et on pourrait parler d'une

« sait » ce qu'il dit, qu'il croit que ce qu'il dit est vrai et qu'en plus, la majeure partie de ce qu'il dit est vrai ». *Ibid.*, p. 101. La version davidsonienne de principe de charité est appelée une version maximaliste dans la mesure où cette version nous incite à interpréter toujours de manière à maximiser l'accord entre notre croyance et celles de ceux que nous interprétons. Une analyse critique de cette version se trouve dans : Günter Abel, « L'indulgence dans la compréhension du langage et des signes », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, *op. cit.*, pp. 85-105.

⁹⁶² Cf. Richard Grandy, « Reference, Meaning and Belief », in *The Journal of Philosophy*, 70 (1973), pp. 439-452. D'après ce principe « nous devons attribuer aux sujets le maximum de croyances similaires aux nôtres, de manière à pouvoir les comprendre ». Pascal Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, *op. cit.*, p. 77. Greisch suggère d'appeler ce principe « principe d'alter égo ». Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, *op. cit.*, p. 122.

⁹⁶³ Pour Gadamer l'anticipation de perfection (*Vorgriff der Vollkommenheit*) est un principe et « une présupposition formelle qui guide toute compréhension ». Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.*, p. 315. Cf. Rock Marchildon, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 1, 1997, pp. 141-150.[réf. du 4 février 2010]. Günter Abel, écrit à ce propos : « Dans l'herméneutique philosophique contemporaine, chez Hans-Georg Gadamer par exemple, l'« anticipation de la perfection » correspond au sens fort et constitutif du principe d'indulgence ». Günter Abel, « L'indulgence dans la compréhension du langage et des signes », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, *op. cit.*, p. 88.

dimension éthique inhérente à toute interaction intersubjective. Il y a une éthique là où il y a une relation avec autrui, et peut-être dans toute relation avec l'autre. La spécificité du dialogue, par rapport à d'autres interactions sociales, tient, notamment à son objectif à savoir la compréhension mutuelle. La réalisation de cet objectif dépend, avant tout, de l'attitude bienveillante ou malveillante des interlocuteurs, l'un envers l'autre. Ainsi l'éthique du dialogue n'est pas quelque chose de marginal, elle est constitutive du dialogue à tel point qu'on peut mesurer l'existence du dialogue par l'existence de cette éthique. En quoi consiste cette éthique ? Nous allons en énumérer quelques éléments principaux.

Ce que nous retenons des différentes versions du principe de charité et d'équité herméneutique, c'est la « présomption de la vérité et de la rationalité ». Le principe de charité herméneutique, ainsi que celui d'équité herméneutique, soulignent qu'il faut présupposer le caractère rationnel et sensé et ce qui nous est communiqué.⁹⁶⁴ Cette présupposition est vue comme condition de possibilité de la compréhension. Cette présupposition ne doit pas être tenue ou pratiquée comme préjugé mais seulement comme présomption. En

⁹⁶⁴ Nous suivons, à ce propos, Olivier R. Scholz, qui appelle le principe d'équité herméneutique une « règle de présomption » « dans la mesure où pour comprendre nous devons, par exemple ici, « présumer » de la rationalité et donc de l'intelligibilité du discours qui nous est transmis aussi longtemps que l'inverse n'est pas avéré ». Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, op. cit., p. 29. Jean Greisch, va dans le même sens à propos de principe d'équité herméneutique, et il écrit à ce propos : « Dans toutes les versions du *principle of charity* que nous avons examinées, il s'agit d'une présomption minimale de vérité et de rationalité, requise pour que le processus de compréhension puisse avoir lieu ». Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 145.

clarifiant la distinction entre la présomption et le préjugé dans l'herméneutique juridique, Greisch écrit : « une « présomption d'innocence » n'a évidemment rien en commun avec le préjugé consistant à croire, même en présence de preuves accablantes, en l'innocence d'un accusé ». ⁹⁶⁵ Ainsi, dans le dialogue, chaque interlocuteur doit considérer que la parole de l'autre exprime une vérité « jusqu'à preuve du contraire ». Le dialogue ne peut pas être établi et promu si le locuteur est considéré par son interlocuteur comme menteur ou inconscient, au sens qu'il ne sait pas ce qu'il dit. En s'exprimant, dans un dialogue, le locuteur exprime ce qu'il croit et considère comme vérité. Avant de juger cette vérité à partir de notre croyance, à partir de notre vérité, bref à partir des critères externes, il faut la comprendre à partir de sa justification interne. La compréhension ne se produit jamais lorsqu'on n'arrive pas à saisir la plausibilité de la croyance d'autrui, la cohérence relative de sa vérité. Se hâter de juger ou de critiquer la vérité ou la croyance d'autrui, avant de saisir et de montrer sa plausibilité, aboutirait à un débat, à une controverse, et non pas à un dialogue.

Or, comprendre la vérité d'un interlocuteur, ne signifie pas l'adhérence à cette vérité. La compréhension pourrait se situer entre l'adhésion et la récusation. En dépit de la plausibilité relative qu'on peut trouver dans la compréhension de la vérité d'autrui, cette plausibilité n'est pas nécessairement toujours convaincante. Mais, la vérité d'autrui, lorsqu'elle est comprise, ne peut pas être totalement récusée dans la mesure elle est toujours, à un degré ou à un autre,

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

plausible. Elle l'est dans la mesure où elle ne peut pas être considérée comme vérité sans raison. Il y a toujours des raisons qui justifient, à un degré ou à un autre, l'adhésion à une telle ou telle croyance. C'est dans la recherche de ces raisons, de la plausibilité de la croyance d'autrui, que réside le travail principal de la compréhension dans le dialogue. « Vous avez raison », c'est une phrase qui peut exprimer notre compréhension de la vérité d'autrui, des raisons qui la justifient, mais on peut toujours ajouter un « mais » pour exprimer notre réticence, notre hésitation à adhérer à cette vérité.

On ne peut pas dialoguer avec autrui ou le comprendre si on considère qu'il ne sait pas ce qu'il dit ou qu'il ne croit pas que ce qu'il dit est vrai. C'est une présupposition qui exprime un respect initial. Dans le dialogue, chaque interlocuteur doit considérer vraiment que son partenaire est conscient, c'est-à-dire qu'il sait ce qu'il dit, et qu'il est sincère, c'est-à-dire qu'il n'est pas menteur. Sans cette double considération, on ne peut pas, dans un dialogue, saisir la totalité cohérente dans laquelle s'inscrit la croyance ou la vérité d'autrui. Autrement dit, sans ces deux considérations on ne pourrait pas comprendre autrui et son discours et tenter de se faire comprendre par lui, et par conséquent on ne peut pas arriver vraiment à une compréhension mutuelle. Or, si la compréhension d'autrui et de son discours n'exige pas nécessairement l'adhésion à sa vérité, ou à un accord complet entre les interlocuteurs, la divergence d'opinions entre les interlocuteurs n'aboutirait pas à un conflit des interprétations ? Selon Scholz et Greisch, « l'un des points les plus vulnérables de l'argumentation de Quine », à propos du principe de charité, réside

dans le fait qu'il « évite soigneusement de discuter le problème de divergence d'opinions, ce qui nous conduirait tôt ou tard au seuil du « conflit des interprétations au sens de Ricœur » ». ⁹⁶⁶

Nous considérons qu'une divergence complète d'opinions ne permet pas de construire un dialogue. Comme nous l'avons déjà indiqué, un accord minimal entre les interlocuteurs doit exister. Cet accord minimal concerne aussi bien la connaissance que la compréhension. Par la connaissance nous entendons les informations concernant l'objet du dialogue. Si les interlocuteurs ne s'accordent pas partiellement à propos de ces informations, le dialogue ne peut pas se construire dans la mesure où il n'y a pas d'objet commun sur lequel le dialogue doit et peut être se concentrer. L'accord minimal, comme condition du dialogue, doit exister également sur le plan de la compréhension ou plutôt de la précompréhension, c'est-à-dire sur le plan de la signification de discours « le sens et la référence ». Cet accord partiel se trouve également et relativement sur le plan de significations et de connotations des mots et des phrases. Un langage commun partagé est une condition inéluctable. Qui plus est, chaque interlocuteur doit trouver quelque chose de plausible dans la parole d'autrui. C'est cette plausibilité qui doit être cherchée afin de comprendre l'intention de l'interlocuteur, sa croyance ou sa vérité concernant l'objet du discours. Cet accord minimal doit être la base du dialogue. Chercher la plausibilité et la cohérence relative de la parole ou de la compréhension d'autrui et de ce qu'il considère comme vrai est un des objectifs principaux du dialogue dans la mesure où la

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 111.

compréhension d'autrui et de son discours implique nécessairement l'appréhension de cette plausibilité et de cette cohérence. Cette recherche fait partie de l'intégrité ou de l'honnêteté intellectuelle que nous avons soulignée, comme une condition indispensable du dialogue. Ricœur écrit à ce propos :

[...] perhaps I cannot incorporate the other's interpretation into my own view, but I can, by a kind of imaginary sympathy, make room for it. I think that is a part of intellectual integrity to be able to do that, to recognize the limit of my own comprehension and the plausibility of the comprehension of the other.⁹⁶⁷

Ainsi, il n'y a pas de place d'un *conflit* des interprétations dans le dialogue dans la mesure où la divergence d'opinions n'est pas totale, c'est-à-dire un accord ou une convergence relative doit exister entre les deux interlocuteurs. En outre, dans le dialogue, l'objectif n'est pas, comme dans le cas du débat, de convaincre autrui par nos propres vérités et croyances. L'objectif est plutôt de recevoir une opinion différente qui sert à une autocritique de nos croyances, de nos vérités. Cela ne signifie donc pas que la compréhension de l'autre à partir de la compréhension de son discours n'implique pas une dimension critique. Mais cette dimension critique se manifeste avant tout comme *autocritique* à partir de la compréhension d'autrui, de sa vision différente. En évoquant la distinction ricœurienne entre l'interprétation

⁹⁶⁷ « [...] peut-être je ne peux pas incorporer l'interprétation de l'autre dans mon propre point de vue, mais je peux, par une sorte de sympathie imaginaire, laisser une place pour elle. Je pense que c'est une partie de l'intégrité intellectuelle d'être en mesure de faire cela, de reconnaître la limite de ma propre compréhension et la plausibilité de la compréhension de l'autre ». Paul Ricoeur, « The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer » (1982), in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, *op. cit.*, p. 241.

comme « récollection du sens » et l'interprétation comme « exercice du soupçon », Greisch refuse de

placer le principe d'équité herméneutique ainsi que le principe de charité « sous l'égide exclusive d'une herméneutique de la récollection du sens et, corrélativement, de faire de l'exercice du soupçon l'expression d'une « iniquité herméneutique », [...].⁹⁶⁸

En effet, nous considérons que, dans le dialogue, l'interprétation comme « exercice du soupçon » ne peut pas être mise en œuvre. Sans faire confiance à l'interlocuteur, le dialogue ne peut pas être établi. L'exercice du soupçon va à l'encontre de cette confiance. Cette exercice « qui non seulement refuse de faire confiance au locuteur ou à l'auteur, mais qui érige la méfiance en règle, alors qu'elle devrait rester l'exception ». ⁹⁶⁹ Greisch a raison de se méfier d'une alternative qui oppose, radicalement et complètement, l'herméneutique de la « récollection du sens », qu'il appelle l' « herméneutique de la bonne foi », à celle de l' « exercice du soupçon », qu'il appelle « l'herméneutique de la mauvaise foi ». Greisch considère que cette alternative « est doublement caricaturale ».

D'une part, elle présente la bonne volonté de l'interprète comme une sorte de fidéisme du sens, sans aucune dimension critique ; d'autre part, la voix du soupçon (parfaitement légitime dans certains cas) apparaît comme l'expression d'une « mauvaise foi » systématique, finalement non moins « idéologique » que la « bonne foi ». ⁹⁷⁰

Tout en soulignant que la compréhension et l'interprétation comme « exercice du soupçon » ne peut pas faire partie du dialogue, nous considérons que, dans celui-ci, la compréhension et

⁹⁶⁸ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 144.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

⁹⁷⁰ *Ibid.*

l'interprétation peuvent s'échapper au « fidéisme du sens ». L'équité ou la charité herméneutique s'oppose, à nos yeux, à l'interprétation comme « exercice du soupçon ; sans s'opposer nécessairement à l'exercice de la critique. La critique, dans le dialogue, ne se borne pas à être une autocritique, une critique que nous exerçons à l'égard de notre croyance et de nos vérités, elle pourrait être, en plus, une critique adressée à autrui, ou plutôt à sa parole et à sa vérité. Cette dernière critique, n'a rien à voir avec l'exercice du soupçon, car elle consiste à chercher la légitimité et la plausibilité relative de ce que considère l'interlocuteur comme vérité, tout en soulignant les limites de cette légitimité.⁹⁷¹ En outre, cette dernière critique ne contredit pas le principe d'équité ou celui de charité herméneutique dans la mesure où, d'une part, elle cherche à montrer en quoi consiste la plausibilité et la légitimité de la parole d'autrui, de sa vérité, et d'autre part, elle souligne que cette légitimité est limitée.

Cette critique peut être appelée une critique compréhensive, et non pas explicative ou réductrice, dans la mesure où elle tente de montrer les limites de la vérité de la parole d'autrui, à partir des critères internes, et non pas externes, c'est-à-dire à partir des critères et des principes qu'adopte notre interlocuteur, et non pas à partir des critères et des principes étranges à sa croyance. Cette dimension critique rend impossible de rapprocher la compréhension visée, dans le dialogue, à un « fidéisme du sens ». En considérant que l'exercice du soupçon ne peut pas faire partie d'un dialogue, nous ne dénisons pas l'utilité et la

⁹⁷¹ C'est cette sorte de critique que Ricœur a exercée dans son *dialogue* avec la psychanalyse, le structuralisme, les historiennes, etc.

nécessité de l'appliquer dans certains cas, dans la psychanalyse par exemple.⁹⁷² L'éthique du dialogue et de la compréhension ou de l'interprétation est fondamentalement, comme le dit justement Greisch, « une éthique du respect ».⁹⁷³ Le respect exige, dans le dialogue, de traiter l'autre comme un sujet conscient « sait ce qu'il dit » et honnête « il n'est pas menteur », jusqu'à preuve du contraire. Et même lorsqu'on considère qu'on a la preuve que notre interlocuteur ne sait pas ce qu'il dit ou qu'il est en train de mentir, il ne faut pas le condamner trop vite, avant de demander de lui une explication, une clarification. Or, lorsque la méfiance, à l'égard de l'autre et de son discours, est inévitable, la compréhension du locuteur et le dialogue avec lui sont impossibles.

III.2.8.2 Tolérance et respect

L'éthique du dialogue ne se contente pas d'être une règle de présomption de la vérité et de la rationalité ou une éthique du respect, elle est, en plus et surtout, une éthique de la tolérance. Nous montrerons que loin d'opposer le respect à la tolérance dans l'éthique du dialogue, la tolérance implique le respect et le dépasse en même temps. À noter qu'à la place de l'expression « principe de charité », Scholz et Abel préfèrent parler du « principe de tolérance ou d'indulgence ».⁹⁷⁴ Pourquoi avons-nous besoin de tolérance dans le

⁹⁷² Cf. ci-dessus, not 923.

⁹⁷³ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, op. cit., p. 99.

⁹⁷⁴ Greisch écrit à ce propos : « Il est d'ailleurs significatif que Scholz aussi bien qu'Abel renoncent à une traduction littérale du terme, et préfèrent parler d'un *Nachsichtsprinzip* ou d'un *Nachsichtigkeitsprinzip*, c'est-à-dire d'un « principe de tolérance » et d'indulgence ». *Ibid.* p. 146. D'ailleurs, le traducteur « Christian

dialogue et dans la compréhension d'autrui ? Qu'entendons-nous précisément par l'éthique de la tolérance ?

Partons du sens lexical du mot tolérance. En s'appuyant sur le *Robert*, Ricœur indique, dans un article daté en 1990, que le mot tolérance porte deux sens distincts : le sens n° 1 concerne notamment le plan institutionnel et il est marqué principalement par *l'abstention*, ainsi ce sens indique : « fait de tolérer quelque chose, de ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait ; liberté qui résulte de cette abstention ». ⁹⁷⁵ Avec le sens n° 2, on passe de l'abstention à l'admission et du plan de l'institution, présumée par le sens n° 1, à celui de l'individu. Le sens n° 2 de tolérance : « attitude qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même ». ⁹⁷⁶ C'est sur ce sens, qui concerne l'admission de la différence, que nous allons nous concentrer. Ricœur remarque que le sens n° 1 de *l'intolérance* concerne, comme le sens n° 2 de la tolérance, le comportement individuel : « tendance à ne pas supporter, à condamner ce qui déplaît dans les opinions ou la conduite d'autrui ». ⁹⁷⁷ Dans son analyse de la triple question de « tolérance,

Berner », d'un texte d'Abel, intitulé « « L'indulgence dans la compréhension du langage et des signes », indique « Si « *Nachsichtigkeitsprinzip* » est la traduction allemande de « *principle of charity* », il nous a néanmoins semblé plus conforme à l'allemand de rendre « *Nachsichtigkeit* » par « indulgence ». Günter Abel, « L'indulgence dans la compréhension du langage et des signes », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation, op. cit.*, p. 85.

⁹⁷⁵ Cité par Ricœur dans « Tolérance, intolérance, intolérable (1990) », *Lectures I. Autour du politique*, Paris : Éd. du Seuil, « coll. « Point/Essais », 1991, p. 296. Cet article a été publié initialement dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, avril-mai-juin 1990.

⁹⁷⁶ *Ibid.*

⁹⁷⁷ *Ibid.*

intolérance et intolérable », Ricœur distingue trois plans : le plan *institutionnel*, essentiellement de l'État, le plan *culturel*, « sur lequel s'affrontent des opinions, des courants et des écoles de pensée où s'expriment les attitudes fondamentales à l'égard d'autrui, celles précisément que visaient à l'instant le sens n° 2 de la tolérance et le sens n° 1 de l'intolérance »⁹⁷⁸, et enfin le plan *religieux et théologique*. C'est le plan culturel, et donc le sens n° 2 de tolérance et le sens n° 1 de l'intolérance, qui importe ce que nous appelons éthique du dialogue et de compréhension.

La tolérance, en tant qu'admission des différences, c'est essentiellement ce que nous retenons de la définition lexicale de ce terme. Dans le dialogue, il y a toujours une convergence relative d'opinions. La compréhension d'autrui et de sa parole consiste, dans le dialogue, à chercher, à trouver la plausibilité, la légitimité de sa parole et de ses croyances. C'est surtout lorsque la différence ou la convergence d'opinions est considérable, que la tolérance est exigée. Elle est exigée en tant qu'admission des différences. L'autre, est à un degré ou à un autre, différent de moi et étranger. « Il y a de l'étranger, écrit Ricœur, dans tout autre ».⁹⁷⁹ Ainsi, on peut distinguer, dans la catégorie de l'étranger, entre l'autre proche ou l'autre quotidien que Husserl appelle « *der fremde*, l'étranger »⁹⁸⁰, et l'autre loin, c'est-à-dire l'autre qui appartient à une autre communauté, à une autre culture, etc., différente de la nôtre. Ricœur considère que la compréhension des

⁹⁷⁸ *Ibid.* p. 297.

⁹⁷⁹ Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 45.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

valeurs des autres peuples constitue « une aventure redoutable où tous les héritages culturels risquent de sombrer dans un syncrétisme vague ». ⁹⁸¹ En effet, dans le dialogue, la tolérance, en tant qu'admission de la différence et recherche de sa plausibilité et de sa légitimité, risque vraiment de se transformer en un syncrétisme ou une indifférence.

En effet, la tolérance, dans le dialogue, s'oppose, à la fois, à deux attitudes extrêmes, à l'indifférence, d'un côté, et au dogmatisme et à l'intolérance, de l'autre. En ce qui concerne le premier extrême, la tolérance, dans le dialogue, n'implique pas nécessairement une attitude syncrétiste. C'est grâce à la dimension critique de la compréhension, qui consiste à montrer à la fois la plausibilité de la parole d'autrui et les limites de cette plausibilité, que nous pourrions nous mettre à l'abri de cette attitude syncrétiste. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre pourquoi Ricœur oppose la communication, y compris et surtout le dialogue, aux syncrétismes. ⁹⁸² D'ailleurs, la tolérance s'oppose à l'indifférence dans la mesure où chaque interlocuteur, dans le dialogue, est concerné par l'objet du dialogue, intéressé à élargir ou à approfondir sa compréhension de cet objet. Les interlocuteurs, dans le dialogue, ne peuvent pas être ainsi, indifférents ; ils engagent leurs convictions, leurs vérités et leurs croyances.

Il est vrai que le dialogue nous permet et exige de regarder du dehors nos propres vérités et nos propres convictions, d'une manière qui les rend relativement des opinions *parmi* d'autres, mais cela

⁹⁸¹ Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 336. Cet article a été publié initialement en *Esprit*, octobre 1961.

⁹⁸² Cf. *Ibid.* p. 337.

n'aboutit pas nécessairement à les considérer comme des opinions *comme* les autres. Elles sont des opinions parmi d'autres car, dans le dialogue, on ne peut pas pratiquer le dogmatisme de « La Vérité unique », et personne ne peut pas ou ne doit pas prétendre, implicitement ou explicitement peu importe, être le porte-parole d'une telle vérité, s'il y en a. Or, si nos convictions, nos croyances, peuvent être considérées, dans le dialogue, comme des opinions *parmi* d'autres, elles ne sont pas, pour nous, pourtant des opinions *comme* les autres. Elles sont distinctes dans la mesure où nous les considérons « plus vraies » ou plus convaincante que les autres et c'est pourquoi elles nous engagent. Ainsi, à l'encontre du cas de l'indifférence, où « tout se vaut et rien ne vaut la peine de s'engager »⁹⁸³, la tolérance implique l'engagement profonde de ce que nous considérons vrai et juste, tout en admettant volontairement que les autres vérités, les vérités des autres ont, à un degré ou à un autre, leurs justifications plausibles et leurs raisons d'être. Le dialogue n'est pas la place d'une confrontation conflictuelle entre nos vérités et les vérités d'autrui. Dialoguer avec autrui, c'est être ouvert à recevoir la différence, à recevoir une différente manière de penser, de sentir, d'agir. La tolérance va précisément à l'encontre de ce que Ricœur appelle « la violence de la conviction, ou plutôt, la violence dans la conviction ». Ainsi, la tolérance a, dans le dialogue, pour fonction de limiter et de brider cette violence qui consiste dans « l'impulsion à imposer à autrui nos propres

⁹⁸³ Paul Ricœur, « Tolérance, intolérance, intolérable (1990) », *Lectures 1. Autour du politique, op. cit.*, p. 305.

convictions ». ⁹⁸⁴ Pourquoi devons-nous, éthiquement, limiter et brider cette violence et cette intolérance immanente à la conviction en tant que telle ? Comment peut-on justifier cette tolérance qui pourrait donner, à nos yeux, un droit égal à la vérité, nos propres croyances, et à l'erreur, les croyances différentes d'autrui ? C'est là que s'articule l'éthique de la tolérance avec l'éthique du respect. Ce qui nécessite la tolérance, c'est le devoir du respect,

C'est la présomption, écrit Ricœur, que l'adhésion d'autrui à ses croyances est elle-même *libre*. Seule cette liberté présumée place la croyance sous la catégorie de la personne et non de la chose, et du même coup la rend digne de *respect*. Le respect est ainsi, au plan concret des rapports d'homme à homme, ce que les principes de justice sont au plan abstrait des structures institutionnelles. Il ne faut pas objecter ici que l'appartenance à une confession, à une tradition culturelle, est un destin qui ressemble fort à un déterminisme. Car précisément le respect consiste à présumer dans l'adhésion un élément de liberté, lequel suffit à faire du destin lui-même une catégorie de la liberté et non du déterminisme. Seule cette présomption de liberté – à la fois cause et effet du respect – met un frein à l'impulsion violente, à la pulsion de contrainte, qui pervertit toute conviction forte. ⁹⁸⁵

Le dialogue, et la tolérance qu'il exige, ne s'opposent pas seulement à la violence inhérente à nos croyances, à nos convictions, ils s'opposent, en principe, à toute violence, à la violence en tant que telle. Dans un article intitulé « Violence et langage », Ricœur va jusqu'à considérer que « le discours et la violence sont les contraires

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 304. Ricœur ajoute : « Cela est vrai qu'il y a quelque chose de potentiellement intolérant dans la conviction : nous n'admettons pas facilement que ceux qui ne pensent pas comme nous aient le même droit que nous à professer leurs convictions, parce que, pensons-nous, ce serait donner un droit égal à la vérité et à l'erreur ». *Ibid.*

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 305. Il convient d'évoquer, à cet égard, la définition de Ricœur de sa conviction religieuse. Dans cette définition, s'articulent, à la fois, le destin et le choix ou la liberté : « « Un hasard transformé en destin par un choix contenu » : mon christianisme ». Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*, préface d'Olivier Abel, postface de Catherine Goldenstein, Paris : Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007, p. 99.

les plus fondamentaux de l'existence humaine ». ⁹⁸⁶ À noter que cette opposition n'exprime, pour Ricœur, qu'une vérité formelle. Ricœur reconnaît que la violence existe dans le discours, et il ne s'accorde que partiellement avec Eric Weil qui considère que le discours est le lieu de sens et de l'intelligibilité dont la violence constitue le refus. ⁹⁸⁷ La violence, en tant que « l'aspect du mal fait aux autres » ⁹⁸⁸, n'est pas simplement physique « frapper, assassiner, etc. », il pourrait faire partie des actes de discours « mentir, intimider, etc. ». Dans le dialogue, la violence pourrait consister dans la prétention qu'une seule façon de penser, de parler, d'agir, épuise l'empire de rationalité et de vérité. Être non-violent dans le dialogue, c'est respecter la pluralité et la diversité des vérités et des croyances, des manières de penser et de parler. Être non-violent, dans le dialogue, c'est être tolérant, c'est respecter et admettre volontairement la différence. En soulignant le « caractère pluridimensionnel de la vérité » et la pluralisation des ordres de vérité, Ricœur s'efforce, dans un essai intitulé « Vérité et

⁹⁸⁶ Paul Ricœur, « Violence et langage (1967) », *Lectures 1. Autour du politique*, op. cit., p. 139. Cet article a été initialement publié dans *Recherches et Débats*, n° 59, Desclée de Brouwer, juin 1967.

⁹⁸⁷ En s'opposant, partiellement à la thèse de Weil, Ricœur dit : « Je pense pour ma part que la violence n'est pas seulement dans le fait de frapper, mais qu'elle peut aussi se loger dans celui de parler. Les dictateurs les plus violents parlent ! C'est Platon qui faisait remarquer que le tyran a besoin des sophistes. Hitler a eu besoin de Goebbels. L'un parlait pour que l'autre puisse frapper. La violence a besoin du discours. [...] je pense aussi que la violence s'accompagne d'une perversion du langage. La sophistique est alors requise, elle emploie des arguments pervers, par les moyens de l'intimidation ou de la séduction. Toutes les formes de discours violents passent par l'un ou l'autre de ces deux moyens, parfois par les deux ». « Pour une éthique du compromise : interview de Paul Ricœur », propos recueillis par Jean-Marie Muller et François Vaillant, *Alternatives op. cit.*

⁹⁸⁸ « Quo vadis ? Un entretien avec Paul Ricœur par Yvanka B. Raynova », *Labyrinth, op. cit.* .

mensonge », de montrer que « l'unification du vrai est à la fois le vœu de la raison et une première violence, une faute, [...] ».⁹⁸⁹

En soulignant assez fort le fait que la divergence d'opinions nécessite la tolérance, en tant qu'admission des différences, nous indiquons que cette divergence n'est jamais totale. Une telle convergence, s'il y en a, rend le dialogue et son objectif la compréhension mutuelle impossible. Or, la question qui se pose : quelle est la relation entre la compréhension, d'un côté, et la ressemblance et la différence, de l'autre ? Est-ce qu'on pourrait réduire le compréhensible à la ressemblance et l'incompréhensible à la différence ou l'étrangeté d'autrui ? Peut-on comprendre la différence sans la réduire à la ressemblance, ou l'autre sans le réduire à nous-mêmes ? C'est par une analyse de la question de compréhension d'autrui, si semblable et si déférent en même temps, que nous allons terminer la mise en évidence de quelques éléments constitutifs de ce que nous avons appelé éthique du dialogue et de la compréhension.

III.2.8.3 L'éthique du « vouloir comprendre » : la compréhension d'autrui entre la ressemblance et la différence

L'acte de comprendre est-il éthiquement bon ? La réponse peut être positive si on prend en compte la tolérance et le respect qui caractérisent, ou doivent caractériser, cet acte. La compréhension est un acte bienveillant dans la mesure où elle constitue une forme d'altruisme. La volonté de comprendre autrui et l'effort de réaliser la fin de cette volonté est une forme d'altruisme éthique dans la mesure

⁹⁸⁹ Paul Ricœur, « Vérité et mensonge », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 188. Cet article a initialement paru dans *Esprit* (déc. 1951).

où cette volonté exprime une forme d'hospitalité et de reconnaissance d'autrui. Comprendre un locuteur, c'est une réalisation de sa volonté d'être compris. L'acte de comprendre est un acte éthique car il reflète ce que Ricœur appelle une « spontanéité bienveillante » considérée, par lui, comme un des fondements de la constitution de soi.⁹⁹⁰ Il est éthique de vouloir comprendre dans la mesure où la volonté de comprendre vise, comme le dit Schleiermacher, à réaliser deux désirs fondamentaux de la raison : « l'élan vers la communication (qui engage tant le sujet qu'autrui) et l'élan vers le savoir ».⁹⁹¹

En s'éloignant de la définition de l'éthique de Schleiermacher, comme un développement ou une réalisation de la raison ou de l'esprit,⁹⁹² Christian Berner souligne qu'il n'est pas du tout évident que l'acte ou la volonté de comprendre soit bon éthiquement. Ainsi, à l'encontre de la valorisation éthique de la compréhension, Berner développe, dans un article important intitulé « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », deux arguments. Le premier soutient l'idée selon laquelle l'acte ou la volonté de comprendre est amoral, c'est-à-dire que la compréhension n'est pas en soi une action bonne et que cette action n'est qu'un moyen qu'on ne peut juger éthiquement qu'à partir de ses

⁹⁹⁰ Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 222.

⁹⁹¹ Christian Berner, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF., p. 46.

⁹⁹² *Ibid.* p. 47 et 49. Cf. également : Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher. "Herméneutique", "Dialectique", "Éthique"*, Paris : Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1995, chapitre II, pp. 56-66 et chapitre IV (en particulier pp. 250-265).

finals. Ainsi, dans son premier argument contre l'approche morale de la compréhension, Berner écrit :

[...] les êtres sans morale s'efforcent aussi de comprendre et de se comprendre. Les méchants ont même souvent besoin d'éviter au maximum les erreurs de compréhension pour organiser et perpétrer leurs méfaits. Comprendre n'est de ce fait pas une action bonne en elle-même, puisqu'elle est d'abord un moyen dont la valeur reste attachée aux fins.⁹⁹³

Est-ce que les méchants sont absolument sans morale ? Les actions des méchants sont-elles toujours immorales ? En effet, nous considérons que les hommes, comme individus ou comme groupe, ne peuvent jamais être dépourvus complètement de qualités morales. Prenons l'exemple d'une bande de voleurs. Sans un minimum d'honnêteté et de coopération entre les membres de cette bande, aucun accord ne pourrait avoir lieu entre eux et ils ne peuvent rien faire ensemble. Autrement dit, si chacun d'eux ment constamment dans sa parole avec ses partenaires, ils ne peuvent pas construire une bande. Cela montre que même les actions des méchants ne sont pas toujours éthiquement mauvaises. Ainsi, même les méchants peuvent avoir des actions qui sont, en principe, des actions bonnes en elles-mêmes. Il est vrai que la compréhension peut être un moyen, mais cela ne signifie pas que ses valeurs sont attachées exclusivement aux fins. Est-ce que c'est, en principe, bon ou non de comprendre et d'être compris ? L'homme, en tant qu'homme, a besoin de comprendre autrui aussi bien

⁹⁹³ Christian Berner, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, op. cit., p. 47. Berner reprend ultérieurement ces deux arguments dans : Christian Berner, « Éthique et herméneutique. Remarques sur l'impératif du « [mieux comprendre](#) » », Conférence donnée au Centre Eric Weil, Lille, Université de Lille 3, le 20 janvier 2005, pp. 10-11.

que d'être compris par lui. Bien que la compréhension puisse être, des fois, un moyen et non pas une fin en soi, mais elle pourrait être également et relativement une fin en soi, et c'est le cas, en tout cas, dans le dialogue où la compréhension est visée en soi, avant d'être utilisée pour telle ou telle fin. La dimension éthique inhérente, à nos yeux, à l'acte de comprendre, s'éclairera plus avec la discussion du deuxième argument que Berner avance contre l'approche morale de la compréhension.

Le deuxième argument est plus radical que le premier dans la mesure où la compréhension, selon les tenants de cet argument, n'est pas neutre ou amoral, mais elle est immorale et contraire à l'éthique. Berner s'appuie, à cet égard, sur Nietzsche et Derrida. Selon cet argument la volonté ou l'acte de comprendre est immoral parce que comprendre autrui consiste à le considérer *comme* les autres, sans rendre justice à sa singularité, à son individualité ou à son originalité. Cette compréhension, identifiant du non-identique, contredit l'idée du respect d'autrui. La compréhension d'autrui, ne pourrait pas, selon cet argument, rendre compte de sa singularité, et de la différence qui constitue cette singularité. C'est pourquoi Nietzsche considère la compréhension comme une action humiliante, et il écrit à cet égard : « [...] il y a quelque chose d'humiliant à être compris. Être compris ? Vous savez bien ce que cela veut dire ? - Comprendre, c'est égaler ».⁹⁹⁴

⁹⁹⁴ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1885-Printemps 1886 1 [182], in *Kritische Studienausgabe*, éd. G. Colli et M. Montinari, dtv /de Gruyter, Munich /Berlin /New York, 1988, t. 12, p. 50-51. Cité dans : Christian Berner, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, *op. cit.*, p. 47. Berner indique que Nietzsche suit ce Point Novalis

En outre, Derrida, en suivant Nietzsche, « voit dans la volonté de comprendre un avatar de la volonté de puissance ».⁹⁹⁵ Notre compréhension d'autrui risque, selon cet argument, toujours à l'assimiler à nous-mêmes. La compréhension, prise en ce sens-là, altère le rapport avec autrui, en ne le laissant pas être comme autre. Berner résume cet argument, en écrivant :

Le problème est donc en définitive d'être condamné à ne pas comprendre l'autre si on veut le comprendre comme autre ou à ne pas le comprendre comme autre dès qu'on le comprend puisqu'on l'assimile alors à nous-mêmes, ce qui n'est pas vraiment comprendre non plus. Est-il alors conforme au bien, au respect d'autrui que de vouloir comprendre ? Ne faut-il pas se demander, comme Schlegel, si « l'incompréhensibilité est [...] quelque chose de si mauvais et de si réprouvable ? ». Ce serait là la perspective d'une éthique de la liberté de l'autre et de la reconnaissance de la compréhension autre, non compréhensible à partir de notre propre perspective. Ne pas comprendre, c'est « *laisser être* », *Seinlassen*, cette attitude de l'éthique de la « sérénité » que Heidegger appelle *Gelassenheit*.⁹⁹⁶

On voit bien la radicalité de cette contestation contre une valorisation positive de la volonté ou de l'acte de comprendre. Selon cette perspective, la moralité se trouve, du côté de l'incompréhension, et non pas de celui de la compréhension. Mais est-ce que l'altérité d'autrui ne peut être saisie que comme autre moi-même, c'est-à-dire comme alter ego ? Est-ce qu'on est vraiment face à une alternative : ou bien comprendre autrui en réduisant nécessairement son altérité et en le voyant seulement comme notre semblable, ou bien ne pas le comprendre, en reconnaissant son altérité et l'impossibilité de pénétrer

qui considère que « connaître, savoir, comprendre, c'est « comparer, égaliser », identifier du non-identique ». *Ibid.*

⁹⁹⁵ Christian Berner, « Éthique et herméneutique. Remarques sur l'impératif du « mieux comprendre » », *op. cit.*, p. 10.

⁹⁹⁶ *Ibid.* p. 47.

ou appréhender cette altérité ? Autrement dit, est-ce que nous sommes voués soit à une solitude certaine, à ne pas se comprendre l'un l'autre, soit à comprendre autrui en l'assimilant à nous-mêmes ? Mais, l'étrangeté d'autrui ou son altérité est-elle absolue ? Il est vrai qu'autrui, en tant qu'autre, est, à un degré ou à un autre, étranger, mais cette étrangeté n'est en principe, jamais absolue. « [...] l'étrangeté de l'homme pour l'homme, dit Ricœur, n'est jamais absolue. L'homme est un étranger pour l'homme certes, mais toujours aussi un semblable ».⁹⁹⁷ En effet, nous considérons qu'il ne faut pas réduire la compréhension à une recherche du je dans le tu, à une annulation de la différence entre les hommes. Autrui n'est pas seulement mon semblable, un alter ego, un autre moi *comme* moi-même, il est en plus et surtout, un sujet différent de moi, il est autre que moi-même. Autre que moi-même et non pas seulement autre moi comme moi-même, c'est l'autrui. Si la compréhension consiste, comme le dit Dilthey, à « retrouver le je dans le tu »⁹⁹⁸, il est légitime, à nos yeux, de contester l'approche morale de la compréhension dans la mesure où on ne trouve, dans une telle compréhension, ni ouverture, ni respect ni tolérance envers autrui. Comment peut-on, parler, à propos d'une telle compréhension présumée, d'une tolérance, par exemple, si celle-ci consiste justement à respecter et à accepter volontairement la *différence* ?

⁹⁹⁷ Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 335.

⁹⁹⁸ Cité dans : Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, *op. cit.*, p. 44.

La volonté ou l'acte de comprendre est éthique dans la mesure où il satisfait, à un degré ou à un autre, la volonté du locuteur ou de l'écrivain d'être compris. Même celui qui revendique son incompréhensibilité, Nietzsche en l'occurrence, ou celui qui considère que la compréhension est conditionnée par « la rupture du rapport entre moi et l'autre, c'est-à-dire le renoncement à la « bonne volonté de comprendre »⁹⁹⁹, ne parlent-ils pas, eux aussi, comme le dit justement Gadamer, pour être compris ?¹⁰⁰⁰ Le principe d'équité ou de charité souligne que, dans la réception d'un discours, il faut rendre compte précisément de la volonté du lecteur ou de l'auteur d'être compris. Pour être compris, le locuteur tente de produire un discours intelligible. Parler, c'est vouloir dire ou signifier quelque chose. C'est à ce vouloir dire, à l'intelligibilité de sa production, que l'auditeur doit

⁹⁹⁹ Christian Berner, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, op. cit., p. 48. À noter que « la bonne volonté de comprendre » n'a, pour Gadamer, rien à voir avec le concept kantien de « bonne volonté ». « La bonne volonté de comprendre », « veut dire qu'on ne se préoccupe pas de repérer les faiblesses de l'autre dans le but d'avoir raison absolument, mais qu'on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l'autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux. Hans George Gadamer, « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », *L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, textes réunis par Pierre Fruchon et traduit par Isabelle Julien-Deygout et al., Paris : Éd. Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1991, p. 235. Bien que Gadamer considère que cette volonté « n'a rien à voir avec [...] une éthique », nous considérons que la dimension éthique y est inhérente. La pratique de cette volonté signifie l'ouverture à autrui, la sortie partielle de l'égoïsme, et l'honnêteté.

¹⁰⁰⁰ Gadamer écrit à ce propos: « [...] tous deux [Nietzsche et Derrida] ont tort contre eux-mêmes : ils parlent et écrivent pour être compris ». *Ibid.* p. 237. Les textes de H.-G. Gadamer et de J. Derrida sont rassemblés dans la *Revue internationale de philosophie*, « Herméneutique et néo-structuralisme », Bruxelles, 1972.

rendre justice. C'est pourquoi il est paradoxal de parler pour dénoncer ou fustiger la volonté de comprendre autrui et sa parole. Il convient d'interpréter cette critique radicale en la considérant comme contestation d'une forme précise de compréhension, et non pas de la volonté de la compréhension elle-même. Ainsi la critique de Nietzsche et Derrida, est plutôt adressée à la compréhension qui réduit l'autrui à soi-même, et non pas à la compréhension elle-même.

Il est vrai, que la compréhension pourrait tomber dans une telle sorte d'égoïsme, mais la compréhension, comme nous l'avons thématé dans ce chapitre, tâche d'être ouverte à autrui et à son altérité autant que possible. Se contenter d'assimiler autrui à nous-mêmes, ce n'est pas vraiment comprendre, mais mécomprendre. La compréhension réside justement dans la reconnaissance de l'altérité d'autrui, la reconnaissance de son individualité, de sa singularité étrangère. Sans une telle reconnaissance de la différence et de l'altérité constitutive de tout individu, la compréhension ne peut pas être atteinte. En mettant l'accent sur l'altérité ou l'étrangeté relative d'autrui, nous ne dénisons pas pourtant la ressemblance qui peut exister, à un degré ou à un autre, entre les hommes. L'étrangeté, entre les êtres humains, n'est, comme nous l'avons souligné avec Ricœur, jamais absolue. L'altérité est même constitutive de l'ipséité. La dialectique de la ressemblance et de la différence, de ce qui est propre et de ce qui est étranger, est cruciale et constitutive de toute compréhension. C'est à cause de cette dialectique que la compréhension ne peut pas être guidée par un « principe d'humanité » dans la mesure où ce principe se

concentre seulement sur les relations de similarité à tel point que Greisch l'appelle justement « principe d'alter ego ».

Afin de mettre en évidence cette dialectique entre le même et l'autre dans l'acte de comprendre, nous allons évoquer la question de la traduction. La traduction peut être considérée comme un paradigme de l'herméneutique, en général, et de l'herméneutique ricœurienne, en particulier. Domenico Jervolino montre bien, dans deux articles importants¹⁰⁰¹, que ce paradigme pourrait être considéré, après le paradigme du symbole et celui du texte, comme le troisième paradigme de l'herméneutique ricœurienne. En effet, Ricœur lui-même parle de la traduction en termes de paradigme.¹⁰⁰² La traduction est un paradigme herméneutique dans la mesure où « comprendre c'est traduire », comme le souligne Ricœur à plusieurs reprises. La mise en évidence de ce paradigme peut être considérée comme une conclusion de notre recherche dans la mesure où dans ce paradigme se condensent toutes les questions que nous avons abordées dans ce chapitre : les

¹⁰⁰¹ Domenico Jervolino, « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte », *Ricœur, Herméneutique et traduction*, Paris : Ellipse, coll. « Philo », 2007, pp. 71-89. Cet article a été publié initialement in *Archives de philosophie*, n° 1, 2000, pp. 79-93. Le deuxième article est « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *ibid.* pp. 91-103. Cet article a été publié initialement in *Archives de philosophie*, n° 4, hiver 2004, pp. 659-668.

¹⁰⁰² Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, pp. 21-52. Ricœur écrit d'ailleurs : « [...] sous le titre de la traduction, il s'agit d'un phénomène universel consistant à dire autrement le même message. Dans la traduction, le locuteur d'une langue se transfère dans l'univers linguistique d'un texte étranger. En retour, il accueille dans son espace linguistique la parole de l'autre. Ce phénomène d'hospitalité langagière peut servir de modèle à toute compréhension dans laquelle l'absence de ce qu'on pourrait appeler un tiers de survol met en jeu les mêmes opérateurs de transfert dans..., dont l'acte de traduction est le modèle ». Paul Ricœur, « L'universel et l'historique », *Magazine littéraire*, n° 390 septembre 2000, p. 41.

questions de l'incompréhension, la compréhension, l'éthique du dialogue et de la communicabilité et le rapport dialectique entre le propre et l'étranger, entre la compréhension de l'autre et la compréhension de soi.

Avant d'analyser en quoi consiste ce paradigme herméneutique, nous voulons souligner que la constitution de ce paradigme ne signifie pas que Ricœur abandonne le texte comme paradigme principal de son herméneutique, à partir des années soixante-dix. Autrement dit, la même imbrication, que nous avons soulignée entre le paradigme du symbole et celui du texte, se trouve également entre ces deux paradigmes, d'un côté, et le paradigme de la traduction, de l'autre. Cette imbrication va être clarifiée au fur et à mesure dans l'analyse suivante du paradigme ricœurien de traduction.

III.2.9 Le paradigme de la traduction comme paradigme herméneutique

Ricœur souligne, à l'instar de George Steiner, que « comprendre c'est traduire »¹⁰⁰³. Cette phrase exprime bien pourquoi la traduction peut être tenue comme paradigme herméneutique. Afin de mettre en évidence ce paradigme, nous allons explorer le parallélisme entre l'acte de comprendre ou d'interpréter, d'un côté, et celui de traduire, de l'autre côté. Résumons d'abord l'analyse ricœurienne de l'acte de traduire, avant de montrer en quoi réside le caractère paradigmatique

¹⁰⁰³ Dans son approche de la question de la traduction, Ricœur réfère, principalement à deux livres : George Steiner, *Après Babel*, Paris : Albin Michel, 1998. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris : Éd. du Gallimard, 1995.

de cet acte, et pourquoi il peut être considéré comme le troisième paradigme de l'herméneutique ricœurienne.

La traduction est le paradigme de la rencontre avec l'altérité, avec l'étranger. Ricœur met les difficultés, liées à la traduction, sous le titre, que porte un œuvre de Berman, *L'épreuve de l'étranger*. Ricœur souligne que le terme « épreuve » doit être pris ici au double sens de « peine endurée » et de « probation »¹⁰⁰⁴. Ce qui est mis à l'épreuve, c'est le désir ou la pulsion de traduire. L'épreuve réside dans la médiation entre l'étranger, « l'œuvre, l'auteur et sa langue », et le lecteur « sa langue et sa culture ». Cette médiation est une épreuve dans la mesure où l'acte de traduire consiste, comme le dit Ricœur en suivant Franz Rosenzweig, à « servir deux maîtres : l'étranger dans son œuvre, le lecteur dans son désir d'appropriation »¹⁰⁰⁵. Comment peut-on réaliser cette tâche paradoxale ? Et pourquoi est-il difficile ou impossible de la réaliser ?

La traduction, en tant qu'épreuve de l'étranger, constitue un défi dans la mesure où elle confronte une double résistance aussi bien de la part de la langue d'accueil que de la part de la langue de l'étranger. La résistance du côté de la langue d'accueil au travail de traduction s'exprime comme, ce que Ricœur appelle, un « travail de souvenir » et

¹⁰⁰⁴ Paul Ricœur, « Défi et bonheur de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 8. Ce texte est un article tenu à l'Institut historique allemand le 15 avril 1997.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.* p. 9. Cette épreuve s'explique ainsi par le fameux paradoxe posé par Schleiermacher et repris par Ricœur : « amener le lecteur à l'auteur » ou « amener l'auteur au lecteur ». *Ibid.* Ricœur cite également Berman qui écrit à ce propos : « Sur le plan psychique le traducteur est ambivalent. Il veut forcer des deux côtés, forcer sa langue à se lester d'étrangeté, forcer l'autre langue à se dé-porter dans la langue maternelle ». *Ibid.*, p. 15.

un « travail de deuil ». ¹⁰⁰⁶ Face au travail de la traduction, il y a une résistance, une lutte contre la perte de la sacralisation de la langue d'accueil, de sa frilosité identitaire, de sa prétention à l'autosuffisance. Sans un consentement à cette perte inéluctable dans le travail de la traduction, le défi ou le pari, que constitue l'épreuve de l'étranger, ne peut pas être gagné. Une résistance parallèle se trouve du côté de la langue de l'étranger. Cette résistance se manifeste d'abord, sous une forme fantasmatique, celle de traduction parfaite. En considérant que la traduction doit être entièrement adéquate, c'est-à-dire une réduplication de l'original, ce fantasme « culmine dans la crainte que la traduction, parce que traduction, ne sera que mauvaise traduction, en quelque sorte, par définition ». ¹⁰⁰⁷ La résistance ne relève pas seulement de cette forme fantasmatique, mais elle découle également de la difficulté, et parfois de l'impossibilité, de superposer les champs sémantiques, de faire une équivalence entre les syntaxes de deux langues. En outre, cette résistance au travail de la traduction de la part de la langue de l'étranger découle du fait que les tournures des phrases ne véhiculent pas les mêmes héritages culturels, et des nuances « des connotations à demi muettes qui surchargent les dénominations les mieux cernées du vocabulaire d'origine et qui flottent en quelque sorte entre les signes ». ¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁶ Par les termes « travail de souvenir et de deuil, résistance, Ricœur réfère à son emploi dans la psychanalyse. Ainsi, quant au terme « résistance », Ricœur indique : « J'ai employé, comme en psychanalyse, le terme de « résistance » pour dire ce refus sournois de l'épreuve de la langue d'accueil ». *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 13.

Le fantasme de la traduction parfaite, auquel il faut renoncer, pourrait prendre plusieurs formes ou figures. Ricœur cite, en particulier, deux versions du vœu ou du rêve de traduction parfaite. Le premier rêve découle d'une visée cosmopolitique. C'est le rêve de constituer la bibliothèque universelle et totale qui contient toutes les traductions de toutes les œuvres dans toutes les langues. C'est le rêve de constituer *le* « Livre de tous les livres » où toute intraductibilité serait effacée. Le deuxième rêve a un caractère messianique. Ce qui est visé par ce rêve, prôné par Walter Benjamin, c'est la constitution d'un langage pur dont « toute traduction porte en elle-même comme son écho messianique ». ¹⁰⁰⁹ Dans toutes les formes de la traduction parfaite, il s'agit du souhait « d'un gain, d'un gain sans perte ». Renoncer au rêve de la traduction parfaite implique alors qu'on fait le deuil de ce souhait d'un gain sans perte. Le renoncement à la traduction parfaite et au rêve d'une rationalité absolue, dégagée de toute contrainte culturelle, et de l'absolu langagier, doit nous amener inéluctablement à « l'acceptation de la différence indépassable du propre et de l'étranger ». ¹⁰¹⁰ L'universalité visée, par toutes les figures du rêve de la traduction parfaite, n'est pas seulement impossible, mais elle est également nuisible et dangereuse. En clarifiant ce point, Ricœur écrit :

L'universalité recouvrée voudrait supprimer la mémoire de l'étranger et peut-être l'amour de la langue propre, dans la haine du provincialisme de langue maternelle. Pareille universalité effaçant sa propre histoire ferait de tous des étrangers à soi-même, des apatrides du langage, des exilés qui

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

aurait renoncé à la quête de l'asile d'une langue d'accueil. Bref, des nomades errants.¹⁰¹¹

La traduction n'est pas seulement un pari qu'on ne peut gagner qu'en luttant contre les résistances découlées du travail de mémoire. Ricœur parle également de la traduction en termes de « bonheur » comme l'indique bien le titre de son article « Défi et bonheur de la traduction ». En faisant le deuil de la traduction parfaite, et en reconnaissant l'irréductibilité de propre et de l'étranger l'un à l'autre, le traducteur trouve sa récompense ou son « bonheur », « dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire, [...] dans ce que j'aimerais appeler *l'hospitalité langagière* ». ¹⁰¹² « Hospitalité », voilà le terme qui résume magnifiquement l'éthique du dialogue et de la compréhension que nous avons essayé de thématiser. Sur le plan de la traduction, c'est dans cette hospitalité que « le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole d'autrui ». ¹⁰¹³

Nous trouvons que l'analyse ricœurienne de l'acte de traduire met en lumière tous les traits qui font de la traduction un paradigme herméneutique par excellence. Commençons avec la diversité ou la pluralité des langues. Ricœur ne considère pas que cette diversité des langues soit inutile ou nuisible. À l'encontre d'une telle considération et du rêve d'une seule langue parfaite, on peut dégager des écrits de

¹⁰¹¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 19.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 20.

Ricœur plusieurs arguments. D'abord et sur le plan historique, Ricœur critique sévèrement, comme nous l'avons vu, l'universalité attachée au rêve, dans ses plusieurs figures, d'une langue parfaite. Dans une telle universalité, l'historicité de la culture propre ainsi que de la culture de l'étranger serait refoulée. Bref, dans une telle universalité, on est tous étrangers. En outre, et sur le plan ontologique, Ricœur souligne que la diversité des langues n'est qu'une des manifestations de

la condition humaine réelle, qui est celle de la pluralité à tous les niveaux d'existence. Pourquoi tant de langues ? Réponse : c'est ainsi. Nous sommes, par constitution et non par un hasard qui serait une faute, « après Babel », selon le titre de Steiner.¹⁰¹⁴

Cela nous rappelle l'ontologie de la compréhension que Ricœur soutient dans *Le conflit des interprétations*. La pluralité des langues et la pluralité des interprétations, découle d'une pluralité ontologique. Et c'est pourquoi, en médiatisant entre les interprétations rivales, il souligne que chaque système herméneutique invente¹⁰¹⁵ un ou des aspects de l'existence. Cette ontologie ne peut être, selon Ricœur, qu'une ontologie impliquée, et non pas séparée, dans la mesure où l'être ne peut être saisi que comme être interprété. Elle est en plus une ontologie plurielle, et non pas unifiée, dans la mesure où l'être se dit toujours au pluriel et il y a toujours une place de le dire autrement.

« Dire autrement », c'est par cette formule qu'on peut définir la traduction au sens large. Dans cette définition, Ricœur distingue entre

¹⁰¹⁴ Paul Ricœur, « Un « passage » : traduire l'intraduisible », *Sur la traduction*, *op. cit.*, pp. 58-59.

¹⁰¹⁵ Le mot « inventer » désigne ici un sens doublé « qui implique à la fois découvrir et créer ». Paul Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, pp. 387-388.

la traduction intra-langagière ou la traduction interne « dans la même langue » et la traduction extra-langagière ou la traduction externe, la traduction dans son sens étroit « entre langue et langue ». En parlant de « traduction interne » qui pourrait être rapprochée, comme nous l'avons vu, à la fois de l'explication, de la compréhension et de l'interprétation, Ricœur lui-même nous amène à penser le caractère paradigmatique de l'acte de traduire. D'ailleurs, la pluralité que Ricœur défend, au niveau des langues, était également soutenue, par lui, à l'interne de chaque communauté linguistique. Ainsi, dans *La métaphore vive* Ricœur plaide « pour un relatif pluralisme des formes et des niveaux de discours ». ¹⁰¹⁶ Par cette pluralité des modes ou des formes de discours, Ricœur entend les divers emplois tels que : discours poétique, discours scientifique, discours religieux, discours spéculatif, etc. Or, cette pluralité est relative dans la mesure où, à l'encontre de la conception suggérée par Wittgenstein d'une hétérogénéité radicale des jeux de langage, il y a, selon Ricœur, une unité d'ensemble des modes de discours et une intersection entre ces modes. En dépit de cette unité et de cette intersection, Ricœur considère que chaque mode de discours pourrait dire la réalité *différemment*. Ce faisant, Ricœur conteste le préjugé positif selon lequel seul le discours scientifique, ou le discours descriptif, dit la réalité. C'est dans ce contexte que Ricœur parle de la spécificité du discours poétique, pris au sens large, de la référence et de la vérité métaphorique.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, pp. 323-324.

La pluralité, que Ricœur défend sur le plan des langues et des modes de discours, pourrait être trouvée, d'une manière semblable, dans toute rencontre ou dialogue avec autrui, même dans le cas où tous les interlocuteurs appartiennent à la même communauté linguistique. Tout dialogue est une rencontre entre différents modes de pensée, différents systèmes de croyance, différentes façons de parler ou de s'exprimer, etc. En dépit de la différence inhérente à tout dialogue avec autrui, la communication peut être, en principe, toujours possible. Or, lorsqu'on considère que la différence entre les interlocuteurs est radicale et intraitable, on dit qu'« ils parlent deux langues différentes », même s'ils parlent, du point de vue linguistique, la même langue. C'est dans ce sens que nous considérons, à l'instar de Domenico Jervolino, que la diversité des langues est paradigmatique. Elle l'est dans la mesure où, avec cette diversité, « c'est la diversité humaine dans toutes ses formes qui s'introduit dans notre réflexion ».¹⁰¹⁷ En dépit de cette diversité, Ricœur parie toujours sur la possibilité de traduire et de comprendre l'altérité d'autrui, y compris l'altérité culturelle. Ce pari est basé sur deux présupposés. D'un côté, Ricœur refuse de s'enfermer dans l'alternative théorique « traduisible *versus* intraduisible », et il lui oppose une autre alternative pratique, issue de l'exercice même de la traduction, « fidélité *versus* trahison ». D'un autre côté, Ricœur souligne que l'altérité ou l'étrangeté d'autrui n'est jamais absolu, et c'est pourquoi la traduction et la communication entre les humains sont, en principe, toujours possibles.

¹⁰¹⁷ Domenico Jervolino, « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *Ricœur, Herméneutique et traduction, op. cit.*, p. 99.

Ce faisant, Ricœur adhère fortement à ce que Richard Kearney appelle « herméneutique diacritique »¹⁰¹⁸. La traductibilité et la communicabilité, dont Ricœur souligne la possibilité, concernent les signes linguistiques ainsi que les valeurs et tout ce qui constitue l'identité culturelle. En soulignant cette traductibilité et communicabilité entre les diverses cultures humaines, Ricœur écrit :

Certes dans une traduction tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe. Il n'y a pas de raison, il n'y a pas de probabilité, qu'un système linguistique soit intraduisible. Croire la traduction possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref c'est croire que la communication est possible. Ce qu'on vient de dire du langage – des signes – vaut aussi pour les valeurs, les images de base, les symboles qui constituent le fonds culturel d'un peuple.¹⁰¹⁹

« Comprendre, c'est traduire », et dans cette traduction « tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe ». Ce n'est pas un doublement ou une adéquation qu'on peut ou doit chercher par la traduction, prise au sens large, mais une équivalence relative, une « équivalence sans adéquation ». Reconnaître l'impossibilité d'un savoir absolu, d'une compréhension totale, c'est accepter et assumer l'irréductibilité du couple propre-étranger. En renonçant à la

¹⁰¹⁸ Cette herméneutique cherche, précise Kearney, « envisager des possibilités d'inter-communication entre des soi qui sont certes distants, mais pas incomparables. Cette approche diacritique maintient que l'amitié commence par l'accueil de la différence (*dia-legein*). Elle se fait le héraut de la pratique du dialogue tout en refusant de se soumettre à la dialectique réductionniste de l'égologie gouvernée par le *logos* du Même, entre le *logos* de l'Un et l'anti-*logos* de l'Autre, on trouve le *dia-logos* de soi-même comme un autre ». Richard Kearney, « Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricœur », *Cahiers de L'Herne 2 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, trad. par Patrick DiMascio, traduction révisée par Myriam Revault d'Allonnes, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, p. 59.

¹⁰¹⁹ Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 336.

traduction ou à la compréhension parfaite, à la connaissance absolue, on reconnaît, du même coup, le caractère herméneutique de notre appréhension d'autrui, de monde et de nous-mêmes. Le statut provisoire, incomplet de la compréhension montre bien que l'incompréhension fait partie de toute compréhension, même celle dite suffisante. De même que l'alternative traduisible/intraduisible ne forme pas, comme le montre Ricœur, une bonne entrée pour aborder la question de la traduction, de même l'alternative compréhensible/incompréhensible ne constitue pas un bon accès pour analyser le rapport dialogal avec autrui. La question n'est pas de savoir si autrui peut être compris ou non. La question est plutôt : comment peut-on comprendre autrui ? Dans quelle condition. Le remède de l'incompréhension, considéré partiellement comme maladie, réside dans ce que nous avons appelé l'éthique de la compréhension. L'incompréhension ne peut pas être résolue définitivement et complètement dans la mesure où une compréhension parfaite est un fantasme irréalisable. Mais, en tentant de surmonter autant que possible l'incompréhension, celle-ci nous aide à apprendre l'altérité irréductible d'autrui. Si l'incompréhension constitue une « école de l'altérité », selon la belle formule de Christian Berner, il faut ajouter, à nos yeux, que la compréhension pourrait également accéder relativement à cette altérité.

La traduction, en tant qu'une épreuve de l'étranger, est un exemple ou un paradigme clarifiant de l'acte de comprendre et de l'interpréter dans la mesure où la compréhension d'autrui, de l'altérité, de ses valeurs et de sa vision de monde, constitue également ce que

Ricœur qualifie, comme « une aventure redoutable ». Dans cette aventure, ce qui est à découvrir, à explorer et à apprendre, ce n'est pas seulement l'étranger ou l'altérité d'autrui, mais c'est également le propre ou le soi-même. « Ce qui est propre, dit Hölderlin, doit être aussi bien appris que ce qui est étranger ».¹⁰²⁰ Il n'y a pas, comme l'affirme Ricœur maintes fois, de compréhension immédiate de soi. La compréhension de soi ou le cogito ne peut être que médiatisé par tout l'univers des signes. En suivant Louis Lavelle, Ricœur souligne et affirme dans sa philosophie que « le chemin le plus court de soi à soi passe par autrui ». Dans l'aventure redoutable, que constitue la compréhension de l'altérité d'autrui, on découvre que l'altérité se trouve au cœur même de soi-même, sous la forme d'une dialectique de l'altérité et de l'ipséité. L'altérité ou l'autre, se dit, comme le dit Ricœur, de multiples manières.¹⁰²¹

L'aventure redoutable que constitue la compréhension, et l'épreuve de l'étranger que constitue la traduction, sont ainsi récompensés. Dans le cas de la traduction externe ou la traduction au sens étroit du mot, l'hospitalité langagière permet un élargissement de l'horizon de notre propre langue, de la redécouvrir à nouveau, de découvrir son étrangeté partielle. Sans l'épreuve de l'étranger, sans l'aventure de la compréhension d'autrui, il n'y aurait pas de dialogue ni individuelle ni culturel. Autrement dit, sans cette épreuve et cette

¹⁰²⁰ Cité dans : Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰²¹ Paul Ricœur, « L'interprétation de soi, allocution prononcée devant l'Université de Heidelberg en janvier 1990 » (présentation par Jeffrey Andrew Barash), *Cité*, n° 33 2008/1, p. 146.

aventure, nous serions, « menacés de nous enfermer dans l'aigreur d'un monologue, seuls avec nos livres ».¹⁰²² Rapprocher la traduction du dialogue n'est pas étonnant dans la mesure où la reconnaissance de ce que Ricœur appelle, « le statut indépassable de l'acte de traduire », constitue l'horizon raisonnable du désir de traduction. Cette reconnaissance, dans laquelle réside la récompense du traducteur, est indissociable de celle de l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger. Ainsi dans la traduction, comme dans le dialogue, la conséquence la plus importante, qui pourrait en résulter, c'est l'élargissement et l'approfondissement de la compréhension de soi par la médiation de la compréhension d'autrui et de son discours. C'est dans ce cadre, qu'on peut considérer le paradigme de la traduction comme le troisième paradigme de l'herméneutique ricœurienne, qui est, dans son long parcours, toujours une herméneutique de soi. Elle est une herméneutique de soi dans la mesure où l'objet ultime de toute compréhension et de toute interprétation c'est la compréhension de soi. C'est parce que la compréhension de soi ne peut être atteinte qu'à travers la médiation de la compréhension des signes, des symboles et des textes, que Ricœur se concentre, dans son parcours herméneutique, sur ces thèmes ou ces termes médiateurs. Autrement dit, c'est parce que Ricœur considère que la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces objets qu'il se préoccupe de leurs interprétations et leurs compréhensions.

¹⁰²² Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », *Sur la traduction, op. cit.*, p. 52.

Outre le thème de la compréhension de soi, ce qui caractérise l'herméneutique ricœurienne dans son parcours, c'est la préoccupation du langage et de la diversité ou de la pluralité. Elle est une herméneutique du langage et « à travers le langage »¹⁰²³, dans la mesure où les trois paradigmes mentionnés « symboles, textes et traduction », se situent sur le plan linguistique. Les symboles sont conçus comme « signes à double ou *multiple* sens ». Le signe est une unité linguistique. Ce qui distingue le symbole des autres signes, c'est le fait que son intentionnalité, c'est-à-dire sa visée hors de lui-même, est toujours double ou *multiple*. Rappelons que c'est à partir de la surdétermination, ou de la multiplicité de sens, qui caractérise tout symbole authentique, que Ricœur montre la possibilité et la nécessité d'une dialectique entre des interprétations, à la fois, contradictoires et complémentaires : archéologiques et téléologiques. Cette pluralité épistémologique « la pluralité des significations » et méthodologique « la pluralité des interprétations » sont inséparables d'une vision ontologique, d'une ontologie impliquée, selon laquelle « l'être se dit de multiples façons » et chaque herméneutique découvre l'aspect de l'existence qui le fonde comme méthode.

¹⁰²³ Domenico Jervolino écrit à cet égard : « La philosophie de Ricœur est, plus qu'une « philosophie du langage », est une « philosophie à travers le langage », c'est-à-dire qu'elle traverse le phénomène du langage dans sa richesse sans jamais oublier qu'à travers le langage nous parlons de quelque chose et que le langage ne doit pas devenir – sinon pour une abstraction délibérée et consciente – un système clos en lui-même sans référence au monde et aux interlocuteurs du discours [...] ». Domenico Jervolino, « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *Ricœur, Herméneutique et traduction, op. cit.*, p. 97.

En se déplaçant vers le deuxième paradigme de son herméneutique, « le texte », Ricœur ne quitte pas le champ linguistique ou langagier. Le texte, est la plus grande unité linguistique. On y trouve également la pluralité comme caractéristique considérable aussi bien de l'objet « le texte » que de sa compréhension ou son interprétation. Avec la dissociation de la signification objective du texte de l'intention subjective de l'auteur, cette signification peut être construite de *multiples* façons. Ricœur était toujours sensible à cette pluralité et au caractère conflictuel du champ d'interprétation et il affirme qu'il y a toujours plusieurs interprétations, et plus d'une façon de construire ou de comprendre un texte. La préoccupation ricœurienne de l'action dans son herméneutique était basée sur le paradigme du texte. L'action est considérée, par Ricœur, comme objet herméneutique par excellence, parce qu'il est un analogue au texte.

Enfin, avec le paradigme de traduction, la pluralité concerne la diversité des langues. Nous avons clarifié dans quelle mesure cette diversité des langues peut être considérée comme paradigmatique. D'ailleurs, c'est parce qu'il y a des langues différentes que la traduction existe. Et de même qu'on peut toujours raconter autrement, de même on peut toujours traduire autrement. En soulignant, à plusieurs reprises, avec George Steiner que « comprendre, c'est traduire », en parlant de traduction aussi bien interne qu'externe, et en parlant de la traduction en termes de paradigme, Ricœur nous donne la possibilité de considérer la traduction comme un troisième paradigme de son herméneutique.

Revenons une dernière fois en guise de conclusion sur l'enjeu que représente ce troisième paradigme. L'herméneutique de Ricœur qui pratique et engage un dialogue permanent avec les sciences humaines et sociales, n'y a pas introduit pourtant le dialogue comme objet d'étude. C'est l'une des raisons qui justifie, partiellement, pourquoi nous considérons que la constitution, que nous avons présupposée, d'une ébauche d'une herméneutique du discours oral ou du dialogue, est un dépassement *relatif* de l'herméneutique ricœurienne. Nous avons souligné la relativité de ce dépassement dans la mesure où la tentative de montrer la possibilité et la nécessité d'une herméneutique du discours oral ou du dialogue s'inspire bien de l'herméneutique ricœurienne, en général, et de son paradigme du texte et celui de la traduction, en particulier. C'est pour cette raison que nous avons considéré cette herméneutique proposée comme extension de l'herméneutique ricœurienne. Ainsi, cette herméneutique du discours oral et du dialogue peut être considérée, à la fois, comme dépassement et comme extension de l'herméneutique ricœurienne.

BIBLIOGRAPHIE¹⁰²⁴

1. Textes de Paul RICŒUR :

- *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950), Paris : Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1988.
- *Histoire et Vérité* (1955), Paris : Éd. Du Seuil, coll. « Point/Essais », 1967.
- « [La parole est mon royaume](#) », *Esprit*, 23^e année, n° 223 février, 1955, pp. 192-205. Ce texte est partiellement repris dans : *Le Portique* [en ligne], 4/1999, [réf. du 11 mars 2005].
- « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-août 1959, pp. 60-76.
- *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal* (1960), Paris : Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1988.
- « Structure et herméneutique », *Esprit*, 31^e année, N° 322, novembre 1963, pp. 596-627. Cet article a été publié initialement sous le titre « symbolique et temporalité » in *Ermeneutica e Traduzione* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1963), Archivio di Filosofia, direction E. Castelli, 3, 1963, 12-31. Repris quasi intégralement dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, pp. 31-63.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 2006.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969.
- « J'essaye d'être un médiateur », entretien avec Paul Ricœur, *La Croix* du mercredi 17 novembre 1971.
- « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, Paris : Éd. de l'Institut

¹⁰²⁴ Nous classons les textes de Ricœur selon un ordre chronologique. Comme la plupart des textes de Ricœur sont, à l'origine, des articles publiés dans les revues, des interventions ou des conférences prononcées lors des colloques, la chronologie suivra la date de la première publication ou celle des conférences. Concernant les textes regroupés ultérieurement dans des recueils, la chronologie suivra la date de la première publication de ces recueils.

Supérieur de Philosophie, quatrième série, t. 70, n° 5, Février 1972, pp. 93-112.

- « Discours et communication », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 91-128. Ce texte a été publié dans *La Communication. Actes du XV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Université de Montréal, 1971)*, Montréal : Éd. Montmorency, 1973.
- « Parole et symbole », *Le symbole*, (Colloque international du 4 au 8 février 1974), Jacques-E. Ménard (éd.), Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, pp. 143-161.
- *La métaphore vive*, Paris : Éd. Du Seuil, coll. « Point/Essais », 1975.
- « Le discours de l'action », dans *La sémantique de l'action (phénoménologie et herméneutique)*, recueil préparé sous la direction de Doriane Tiffeneau, Paris, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. 3-137.
- « Construing and Constructing: A Review of *The Aims of Interpretation* by E. D. Hirsch, Jr' » (1977), in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 195-199. Cet article a été publié initialement in *Times Literary Supplement* 197, no. 3911 (25 February 1977): 216.
- *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1977.
- « Le récit de fiction » in *La narrativité*, Paris : Éd. du Centre de phénoménologie du CNRS, coll. « Champs linguistiques », 1980, pp. 25-45.
- *Paul Ricœur, Hermeneutics and the Human Science. Essays on language, action and interpretation*, éd. et trad. John B. Thompson, Cambridge University Press, 1981.
- « Poetry and Possibility: An Interview with Paul Ricoeur » (1982), Interview by Philip Fried, in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 448-462. Cet entretien est publié initialement dans: *Manhattan Review* 2 (1982), pp. 6-21.

- « The Conflict of interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer » (1982) in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 216-241. Ce débat a été publié initialement in *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, edited by R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York, 1982), pp. 299-320.
- « Northrop Frye's *Anatomy of Criticism*, or the Order of Paradigms » (1983), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 242-255. Cet article a été publié initialement in *Center and Labyrinth. Essays in Honour of Northrop Frye*, Toronto Buffalo, Londres: University of Toronto Press, 1983, pp. 1-13.
- *Temps et récit*, t. I. *L'intrigue et le récit historique*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1983.
- *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1984.
- « Myth as the Bearer of Possible Worlds » (1984), Entretien avec Richard Kearney in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 482-490. Une version abrégée de cet entretien a été publiée initialement in *The Crane Bag Journal Of Irish Studies* 2, n° 1-2, 1978, pp. 260-266.
- « On Narrativity: Debate with A. J. Greimas (1984) » trad. Frank Collins et Paul Perron, in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* Mario J. Valdés (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 1991, pp. 287-299. Ce débat a été publié initialement in *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* 20 (1980), pp. 551-562.
- *Temps et récit*, t. III. *Le temps raconté*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1985.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1986.
- « [J'attends la renaissance](#) », [Entretien avec Paul Ricoeur, réalisé et publié par Joël Roman et Etienne Tassin : *A quoi pensent les philosophes ?*, édité par J. Message, J. Roman et E. Tassin, Paris : Éd. Autrement, [1988] n° 102, novembre]. [Consulté le 7 janvier 2010].

- « De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira », *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz « dir. », Paris : Éd. du Cerf, coll. « Procope », 1990, pp. 17-36.
- « Réponses », *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz « dir. », Paris : Éd. du Cerf, coll. « Procope », 1990, pp. 187-212.
- « *Mimésis*, référence et refiguration dans *Temps et récit* », *Études phénoménologiques*, 1990, vol. 6, n° 11, pp. 29-40.
- *Lectures 1. Autour du politique*, Paris : Éd. du Seuil, « coll. « Point/Essais », 1991.
- La « préface » de *L'esprit de société : vers une anthropologie sociale du sens*, sous la direction d'Anne Decrosse, Liège : Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1993, pp. 5-15.
- « Transcription du débat du 23 mai 1989 entre A. J. Greimas et P. Ricoeur », in Anne Hénault, *Le pouvoir comme passion*, Paris : PUF, coll. « Formes Sémiotiques », 1994, pp. 195-215.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1990.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes* (1^{er} éd. 1992), Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1999,
- « [Auto compréhension et histoire](#) », [en ligne], Ce texte fut prononcé par le philosophe en ouverture du Symposium international Paul Ricoeur «Autocomprehension e historia », tenu à Granada en Espagne du 23 au 27 novembre 1987. Il a été publié dans sa traduction espagnole sous le titre « Autocomprehension e historia » dans Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretacion, T. Calvo Martinez et R. Avila Crespo, Barcelona, Anthropos, 1991 (bibliographie de F.Vansina : II.D.45). [Consulté le 7 janvier 2010].
- « [Pour une éthique du compromis](#) », interview de Paul Ricoeur, Propos recueillis par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publiés par la revue *Alternatives Non Violentes*, n° 80, octobre 1991, pp. 2-7. [Consulté le 7 janvier 2010].
- « [Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages](#) », *Entretien* réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard en 1992, à l'occasion de la sortie de *Lectures 1. Autour*

du politique. Entretien publié dans : *France catholique*, n° 2338-17 janvier 1992. [Consulté le 7 janvier 2010].

- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1994.
- *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris : Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1995.
- *Le Juste*, Paris : Éd. Esprit, coll. « philosophie », 1995.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris : Éd. Esprit, coll. « Philosophie », 1995.
- « Reply to David Pellauer » in *The philosophy of Paul Ricoeur*, Lewis Edwin Hahn (éd.), Chicago/La Salle: Open Court, coll. « The Library of Living Philosophers », 1995, pp. 123-125.
- « Reply to David Stewart », in *The philosophy of Paul Ricoeur*, Lewis Edwin Hahn (éd.), Chicago/La Salle: Open Court, coll. « The Library of Living Philosophers », 1995, pp. 443-449.
- *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris : Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1997.
- *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (en collaboration avec Jean-Pierre Changeux), Paris : Odile Jacob, 1998.
- « [Quo Vadis ? Un entretien avec Ricœur Ricœur par Yvanka B. Raynova](#) », dans *Labyrinth* [en ligne], vol. 2, hiver, 2000. [consulté le 7 janvier 2010].
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (2000), Paris : Odile Jacob, coll. « Point/Essais », 2003.
- « L'universel et l'historique », *Magazine littéraire*, n° 390 septembre 2000, pp. 37-42.
- *Le Juste 2*, Paris : Éd. Esprit, coll. « philosophie », 2001.
- « La conviction et la critique », un entretien recueilli à l'occasion de ses 90 ans par Nathalie Crom, Bruno Frappat, Robert Migliorini, *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 19-43.
- *Sur la traduction*, Paris : Éd. du Bayard, 2004.
- *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*, préface d'Olivier Abel, postface de Catherine Goldenstein, Paris : Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007.

- « L'interprétation de soi », allocution prononcée devant l'Université de Heidelberg en janvier 1990, présentation par Jeffrey Andrew Barash, *Cité*, n° 33, 2008/1, pp. 141-147.
- *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel, présentation par Jean-Louis Schlegel, postface par Vinicio Busacchi, Paris : Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008.

2. Textes sur Paul RICŒUR :

- AMHERDT, François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology school*, Paris : Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2004.
- BUSACCHI, Vinicio, « Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur Après l'Essai sur Freud », (Postface de : Paul Ricœur, *Écrit et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel, présentation par Jean-Louis Schlegel, Paris : Éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2008), pp. 303-317.
- COLIN, Pierre, « Herméneutique et philosophie réflexive », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 15-35.
- CERTEAU, Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975.
- DASTUR, Françoise, « De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 37-50.
- DELACROIX, Christian, « Ce que Ricœur fait des *Annales* : méthodologie et épistémologie dans l'identité des *Annales* », *Paul Ricœur et les sciences humaines*, sous la direction de

- Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paris : Éd. La Découverte, coll. « Armillaire », 2007, pp. 209-229.
- DERRIDA, Jacques, « La parole. Donner, nommer, appeler », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 26-39.
 - DEWITTE, Jacques, « Clôture des signes et véhémence du dire. À propos de la critique structuralisme de Paul Ricœur », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 187-215.
 - DOSSE François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1997)*, Paris, Éd. La Découverte/Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 2001.
 - -----, *Paul Ricœur, Michel de Certeau : l'histoire entre le dire et le faire*, Paris : L'Herne, coll. « Glose », 2006.
 - -----, « La capabilité à l'épreuve des sciences humaines », *Paul Ricœur et les sciences humaines*, sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paris : Éd. La Découverte, coll. « Armillaire », 2007, pp. 13-35.
 - ESLIN, Jean-Claude, « Paul Ricœur, lecture de la Bible », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 250-274.
 - FREY, Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris : PUF, coll. « Études d'histoire et de philosophie religieuse », 2008.
 - GREISCH, Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble : Jérôme Million, coll. « Krisis », 2001.
 - -----, « La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 311-335.
 - -----, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Éd. du Vrin, coll.

- « Bibliothèque d'histoire de la philosophie » sous la direction de Jean-François Courtine, 2000.
- GRONDIN, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 2003.
 - -----, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », *Paul Ricœur : De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris : PUF, coll. « Débats philosophiques », 2008, pp. 37-62.
 - HENRY, Michel, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologique », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 127-143.
 - HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation*, New Haven & Londres: Yale University press, 1967.
 - -----, *The Aims of Interpretation*, Chicago, Chicago University Press, 1976.
 - INEICHEN, Hans, « Herméneutique et philosophie du langage. Pour une herméneutique critique », *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, [Réunit: "Le soi et l'autre: colloque de Paris, Institut catholique, 30 janvier-1er février 1990". "L'herméneutique à l'école de la phénoménologie: colloque de Naples, 7-8 mai 1993/ organisé par l'Istituto italiano per gli studi filosofici; la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et les Archives Husserl du CNRS de Paris] Paris : Beauchesne, coll. « Philosophie. Institut Catholique de Paris. Faculté de Philosophie, n° 16" », 1995, pp. 183-194.
 - JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris : Ellipses, coll. « Philo-sub », 2002.
 - *Ricœur, Herméneutique et traduction*, Paris : Ellipse, coll. « Philo », 2007.
 - KEARNEY, Richard, « L'imaginaire herméneutique et le postmoderne », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 357-370.

- -----, « Entre soi-même et un autre : l'herméneutique diacritique de Ricœur », *Cahiers de L'Herne 2 : Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, trad. par Patrick DiMascio, traduction révisée par Myriam Revault d'Allonnes, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 41-71.
- LaCocque, André, « À propos de l'herméneutique de Paul Ricœur », *Cahiers de L'Herne 1 : Ricœur, Ricœur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, Paris : Éd. de L'Herne, coll. « Point/Essais », 2004, pp. 239-249.
- LANGSDORF, Lenore, « Realism and idealism in Kuhnian account of science », in *Phenomenology of Natural science*, Lee Hardy and Lester Embree (éd.), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, coll. « Contribution to Phenomenology », vol. 9, 1992, pp. 173-195.
- LE COUSTUMER, Laurent, « [Vers une théorie critique de la communication](#) », cet article est la conclusion d'une thèse de doctorat soutenue avec succès (mention Très Bien) à la Sorbonne en 1995. La recherche presque complète, et qui porte le titre : *Compréhension et communication chez K. R. Popper*.
- [LE DICTIONNAIRE du CNRTL](#), « Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales » [en ligne].
- MAJOR, René,
- « Paul Ricœur et la psychanalyse », *Éthique et responsabilité, Paul Ricœur*, Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel : Éd. De la Baconnière, coll. « Langage », 1994, pp. 175-185.
- MICHEL, Johann, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris : Éd. Du Serf, coll. « Passages », 2006.
- NEVJINSKY, Fern, « Les paradoxes de l'interprétation psychanalytique : Dialectique de l'imaginaire et du rationnel », *Comprendre et interpréter. Le Paradigme herméneutique de la raison*, Jean Greisch (éd.), Paris : Éd. du Beauchesne, coll. « Philosophie. Institut Catholique de Paris. Faculté de Philosophie, n° 15" », 1995, pp. 231-272.

- PANIER, Louis, « [Ricœur et la sémiotique : une rencontre « improbable » ?](#) », *Semiotica* [en ligne]. Volume 2008, Issue 168, [réf. du Janvier 2008], pp. 305-324.
- PIERRE, Jean-Philippe, « [Paul Ricœur, le continuateur endetté \(1913-2005\)](#) », *Exchorésis* [en ligne], N° 4, Juillet 2007. 312 P. [Consulté le 7 janvier 2010].
- PORÉE, Jérôme, « Mal d'injustice et crise de la symbolisation », *Répliquer au mal : symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur*, Porée, J. et Vincent, G. (éd.), Rennes : PUR, coll. « Philosophica », 2006, pp. 25-39.
- REAGAN, Charles E., « L'herméneutique et les sciences humaines », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 175-183.
- ROJTMAN, Betty, « Paul Ricœur et les signes », *Cité. Paul Ricœur, interprétation et reconnaissance*, 2008/1, n°33, pp. 63-82.
- SAUDAN, Alain, « Herméneutique et sémiotique : intelligence narrative et rationalité narratologique », *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988. Paris], sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris : Éd. du Serf, coll. « passages », 1991, pp. 159-175.
- STEVENS, Bernard, *Paul Ricœur. L'apprentissage des signes*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1991.
- SÉDAT, Jacques, « Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique », *Paul Ricœur et les sciences humaines*, sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Paris : Éd. La Découverte, coll. « Armillaire », 2007, pp. 97-115.
- TAYLOR, Charles, « Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme », *Sens et existence : en hommage à Paul Ricœur*, recueil préparé sous la direction de Gary Brent Madison, Paris : Éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1975, pp. 124-137.
- -----, « Une philosophie sans frontières », *Magazine littéraire*, n° 390 septembre 2000, pp. 30-31.

3. Autres textes :

- ABEL, Olivier, *L'éthique interrogative : Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris : PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2000.
- ABEL, Theodore, « The Operation called *Verstehen* », *Understanding and Social Inquiry*, edited by Fred R. Dallmayr, Thomas A. McCarthy, London: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 81-91. Cet article est publié initialement dans : *The American Journal of Sociology* 54, Chicago : Chicago University Press, 1948, pp. 211-218.
- ABEL, Günter, « L'indulgence dans la compréhension du langage et des signes », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF, pp. 85-105.
- ARON, Raymond,
- *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), nouvelle édition revue et annoté par Sylvie Mesure, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1986.
- BERNER, Christian, *La philosophie de Schleiermacher. "Herméneutique", "Dialectique", "Éthique"*, Paris : Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1995.
- -----, « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF., pp. 43-62.
- -----, « Éthique et herméneutique. Remarques sur l'impératif du « mieux comprendre » », [en ligne], Conférence donnée au Centre Eric Weil, Lille, Université de Lille 3, le 20 janvier 2005, 21 pages.
- -----, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris : Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2007.
- DRAY, William,
- *Laws and explanation in history*, London: Oxford University Press, 1957.

- ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, trad. Myriem Bouzaher, Paris : Grasset & Fasquelle, coll. « Le livre de poche. Biblio essais », 1992.
- -----, *L'œuvre ouverte*, trad. Chantal Roux De Bézieux, Paris : Éd. du Seuil, coll. « points/Sciences humaines », 1965.
- ENGEL, Pascal, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris : PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 1994.
- FRYE, Northrop, *Anatomy of Criticism: four Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1957. Trad. Guy Durand : *Anatomie de la critique*, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.
- GADAMER, Hans-Georg, *L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, textes réunis par Pierre Fruchon, traduit par Isabelle Julien-Deygout et al., Paris : Éd. Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1991.
- -----, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris : Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996.
- -----, *La Philosophie herméneutique*, avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1996.
- GEERTZ, Clifford, *Savoir social, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris : PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1986.
- GRANDY, Richard, « Reference, Meaning and Belief », in *The Journal of Philosophy*, vol. 70 (1973), pp. 439-452.
- GREISCH, Jean, « L'herméneutique est-elle une méthode ? Exégèse biblique et poétique de la lecture », *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Christian Berner et Jean-Jacques Wunenberger (éd.), Paris : PUF, 2002, p. 237-256.
- -----, « Le principe d'équité comme « âme de l'herméneutique » (Georg Friedrich Meier) » dans *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF, pp. 19-42.
- HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, trad. de l'allemand par Gérard Cléménçon, postface traduite par Jean-

Marie Brohm, préface de Jean-René Ladmiral, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Tel », 1976.

- -----, « Philosophie herméneutique et philosophie analytique. Deux variantes complémentaires du tournant linguistique », dans *Un siècle de philosophie 1900-2000*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris : Éd. du Gallimard/Centre Pompidou, coll. « Folio/essais », 2000, pp. 177-230. La version allemande définitive de travail, telle que Jürgen Habermas l'a fait figurer, se trouve sous le titre « Hermentische and analyseche philosophie. Zwei Komplementäre Spielarten der linguistischen Wende », dans *Wahrheit und Rechtfertigung* (Suhrkamp, Frankfurt, 1999, trad. Française à paraître aux Éditions Gallimard. (N.d.T.).
- HEMPEL, Carl Gustav, « The Function of General Laws in History », *The Journal of Philosophy*, 1942, vol. 39, pp. 35-48.
- Lévi-Strauss, Claude, « Réponse à quelques questions », entretien avec le « groupe philosophique » *d'Esprit*, in *Esprit*, 31^e année, N^o 322, novembre 1963, pp. 629-653. Cet entretien est republié sous le titre « Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions », in *Esprit*, Paris : 3^e année, N^o 301, janvier et décembre, 2004, pp. 169-192.
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris : Éd. de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1990.
- -----, *Les grands entretiens du Monde, Tome II: Penser la philosophie, les sciences, les religions avec...*, Le Monde, Paris, 1994.
- JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris : Éd. du Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1978.
- PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie*, Paris : Éd. Aubier/Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1958.
- MARCHILDON, Rock, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n^o 1, 1997, pp. 141-150. [Réf. du 4 février 2010].
- PERRIN, Denis, WEISS, Isabel, *La croyance*, Paris : Éd. Ellipse, coll. « Philo-notions », 2003.
- QUÉRÉ, Louis, « L'interprétation en sociologie », *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais*

d'épistémologie des sciences sociales, coll. « Anthropologie du Monde Occidental », Paris : Éd. de l'Harmattan, 1999, pp. 13-36.

- REVEL, Jacques,
- *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris : Gallimard-Seuil, coll. « Hautes études », 1996.
- SILVERMAN, Hugh J., *Textualities: Between Hermeneutics and deconstruction*, New York and London: Routledge, 1994.
- SPINOZA, Baruch, [Lettre à André-Marie Laforest](#). [Consulté le 7 janvier 2010].
- TAYLOR, Charles, « L'interprétation dans les sciences de l'homme », *La liberté des modernes*, Essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale », 1997, pp. 137-194.
- WEBER, Max, *Économie et société, 1. Les catégories de la sociologie*, trad. Julien Freund et al., sous la direction de Jacques Chavy et d'Eric de Dampierre, Paris : Éd. du Pocket, coll. « Les Classiques », 1995.
- -----, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freud, Paris : Éd. du Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 1965.
- WILSON, Neil, « Substances without Substrata »: *Review of Metaphysics*, vol. 12 (1959), pp. 521-539.
- WRIGHT, Georg Henrik Von, *Explanation and Understanding*, London: Routledge & Kegan, 1971.
- ZINI, Fosca Mariani, « L'équité du grammairien humaniste », *Revue de Métaphysique et de Morale : Éthique et interprétation*, n°1, janvier-mars 2001, Paris, PUF, pp. 5-18.

INDEX DES NOMS

A

ABDEL NASSR, Jamal, 386.
ABEL, Günter, 426, 431.
ABEL, Olivier, 159, 172, 206.
ABEL, Theodore, 415.
AESCHLIMANN, Jean-Christophe, 80.
ALEXENDRE le Grand, 315.
AMHERDT, François-Xavier 11.
ANSCOMBE, Élisabeth, 300, 320.
ARIETI, Silvano, 143.
ARISTOTE, 61, 160, 223, 231, 233-234, 236, 242, 245, 247- 248, 250, 253-257, 261, 266, 299, 309, 364.
ARON, Raymond, 298, 335, 362, 365-366.

AUGUSTIN (saint), 232, 243, 366.

AUSTIN, John Langshaw, 178, 184, 217, 311, 378.

AZOUVI, François, 12, 13, 42, 79, 103, 156, 215, 283, 447.

B

BACHELARD, Gaston, 36, 38.

BARASH, Jeffrey Andrew, 449.

BARTHES, Roland, 262-263, 275.

BAUDRILLARD, Jean, 387.

BAUMGARTEN, Alexandre Gottlieb, 424.

BEARDSLEY, Monroe, 218-219, 223.

BENJAMIN, Walter, 444.

BEN LADEN, Oussama, 389.

- BENVENISTE, Émile, 58,
176-179, 190, 198.
- BERGSON, Henri, 181-
182.
- BERMAN, Antoine, 442-
443.
- BERNER, Christian, 280,
308, 391, 398-399, 419,
423, 427, 432, 437-438,
440, 448.
- BÉZIEUX, Chantal Roux
De, 207.
- BISMARCK, Otto von,
362, 365, 368.
- BLACK, Max, 215, 218,
224.
- BLOCH, Marc, 334, 341.
- BLONDEL, Maurice, 304.
- BOOTH, Wayne, 281-283.
- BOUCHINDHOMME,
Christian, 56.
- BOUZAHER, Myriem,
187.
- BOVON, François, 180,
415.
- BRAUDEL, Ferdinand.,
346, 356.
- BROHM, Jean-Marie, 79.
- BRUNO, Giordano, 315.
- BUBNER, Rüdiger, 166.
- BULTMANN, Rudolf, 11,
33, 47, 49-52, 204.
- BUSACCHI, Vinicio, 69.
- BUSH, George W. , 389.
- C**
- CASSIN, Barbara, 236.
- CASSIRER, Ernst, 241.
- CALOGERO, Guido, 423.
- CERTEAU, Michel De,
338, 350.
- CHANGEUX, Jean-Pierre,
310.
- CHARLES, Michel, 283.
- CHAVY, Jacques, 305.
- CHOMSKY, Noam, 58.
- CLÉMENÇON, Gérard, 79.
- COLIN, Pierre, 30, 34, 169.
- COLLI, Giorgio, 438.
- COMPAGNON, Antoine,
187.
- COPERNIC, Nicolas, 86.
- COURNOT, Antoine-
Augustin, 366.
- COUSTUMER, Laurent
Le, 393, 395.
- CROM, Nathalie, 156.
- D**

D'ALLONNES, Myriam
Revault, 156, 307, 447.
DAMPIERRE, Eric de,
305.
DANNHAUER, Johann
Konrad, 423.
DARWIN, Charles, 86.
DASTUR, Françoise, 30
DAVIDSON, Donald, 420,
425-426.
DELACROIX, Christian,
70, 332.
DECROSSE, Anne, 300.
DERRIDA, Jacques, 174,
379, 438, 440.
DESCARTES, René, 29,
56, 68-70.
DE VINCI, Léonard, 153.
DEWITTE, Jacques, 195.
DEYGOUT, Isabelle
Julien, 440.
DILTHEY, Wilhelm, 10,
26, 47, 49, 183, 187, 200,
212, 263, 283, 299, 306,
339, 415, 440.
DiMascio, Patrick, 447.
DIOGÈNE, 315.

DOSSE, François, 14, 33,
70, 206, 270, 304, 330, 338,
378.

DRAY, William, 359.

DURAND, Guy, 250.

E

ECO, Umberto, 187, 207,
210.

EDELMAN, Gerald, 14.

ELIADE, Mircea, 36, 42,
65, 167, 171.

ESLIN, Jean-Claude, 175.

F

FEBVRE, Lucien, 347.

FIASSE, Gaëlle, 158.

FRAPPAT, Bruno, 156.

FREGE, Gottlob, 178, 190.

FREUD, Sigmund, 16, 34-
35, 37, 50, 57, 58, 61, 63-
64, 66-91, 94-99, 102-104,
106, 109-113, 115-122,
126, 128-129, 131-137,
140-142, 144-150, 152-153,
167-168, 171, 206, 241,
362, 405-406.

FREY, Daniel, 233, 247-
248.

FRYE, Northrop, 192, 250,
260.

G

GAULLE, Charles de, 387.

GADAMER, Hans Georg,
10, 15, 30, 80, 155-160,
181, 207-208, 233, 247-
248, 279-280, 283, 322,
371, 375, 406, 418-419,
426, 429, 440.

GARCIA, Patrick, 70.

GEACH, Peter, 409.

GEERTZ, Clifford, 308.

GERAETS, Théodore, 307.

GINZBURG, Carlo, 341.

GOETHE, Johann
wolfgang von, 254.

GOLDENSTEIN, Cathrine,
69, 435.

GRANDY, Richard, 425-
426.

GREIMAS, Algirda Julien,
58, 252, 258-259, 263-267,
269-276, 402.

GREISCH, Jean, 27-28, 30,
46, 75, 160-161, 222, 279,
420, 423-432, 441.

GRONDIN, Jean, 30, 155-
158, 181, 375.

GUENTHNER, Franz, 425.

H

HABERMAS, Jürgen, 79,
419.

HART, H. L. H. , 322.

HEGEL, Georg Wilhelm
Friedrich, 46, 60, 70, 94-
100, 102-103, 106, 287,
348, 420.

HEIDEGGER, Martin, 10,
15, 26, 30, 50-51, 60, 67,
155-57, 160, 195, 243, 356,
391, 438.

HEMBEL, Carl G. , 297,
355-358.

HÉNAULT, Anne, 259,
263, 402.

HENRY, Michel, 69.

HÉSIODE, 54.

HESSE, Mary, 224.

HJELMSLEV, Louis, 58.

HIRSCH, Eric D. , 188-189,
203-205, 208-209, 416.

Hésiode, 54.

HITLER, Adolf, 387.

HÖLDELIN, Friedrich,
449.

HOMÈRE, 54.

HUSSERL, Edmund, 28-
30, 33, 75, 178, 204, 288,
360, 408, 433.

I

IMBERT, Claude, 190.
INGARDEN, Roman, 283-
284.
ISER, Wolfgang, 283-284.

J

JAKOBSON, Roman, 192-
193.
JANICAUD, Dominique,
12.
JAUSS, Hans Robert, 7,
209, 283, 286-289.
JEAN (saint), 52.
JERVOLINO, Dominico,
62, 441, 447, 450.
JÉSUS-CHRIST, 51, 175,
315.

K

KANT, Emmanuel, 69-70,
98, 132, 249, 339, 420.
KEARNEY, Richard, 27,
52, 387.
KUHN, Thomas Samuel,
250.

L

LABROUSSE, Ernest, 346.
LACOCQUE, André, 384.
LAFORST, André-Marie,
152.

LANGSDORF, Lenore,
250.

LARA, Philippe de, 308.

LAUNAY, Marc de, 12, 13,
42, 79, 103, 215, 283.

LAVELLE, Louis, 304,
449.

LECOURT, Dominique,
14.

LEENHARDT, Murice, 65.

LEEuw, Gerardus Van
der, 36, 65.

LEIBNIZ, Gottfried
Wilhelm, 92-93.

LE SENNE René, 304.

LÉVI-STRAUSS, Claude,
212, 296.

LEVEY, Harry B. , 117-
118.

LEVINAS, Emmanuel, 12.

M

MADISON, Gary Brent,
82.

MAHOMET, 315.

MAILLARD, Claude, 283.

MALLARMÉ,

STÉPHANE, 193, 263.

MARCEL, Gabriel, 304.

MARCHILDON, Rock,
426.

MARION, Jean-Luc, 12.

MARTINES, T. Calvo,
176.

MARX, Karl, 16, 61, 67,
130, 317.

MEHL, Roger, 13.

MEIER, Georg-Friedrich,
424-425.

MÉNARD, Jacques-E. , 46.

MERLIO, Gilbert, 181.

MESSAGE, J. ,171.

MESURE, Sylvie, 362.

MEYER, Michel, 172, 186.

MICHEL, Johann, 30, 33,
72, 103, 304, 310, 317.

MIGLIORINI, Robert, 156.

MINK, Louis, O. , 359.

MOÏSE, 90, 149, 315.

MONGIN, Olivier, 12.

MONTINARI, Massimo,
438.

N

NABERT, Jean, 30, 34, 83.

NACHT, Sacha, 134.

NAPOLÉON Ier, 315.

NEVJINSKY, Fern, 75.

NIETZSCHE, Friedrich,
16, 56, 61, 67, 92, 153, 438,
440.

O

OLIVIERA, Carlos, 56,
157, 160.

P

PANIER, Louis, 259, 274.

PARTHE, Karl, 11.

PASCAL, Blaise, 348, 425-
226.

PAUL (saint), 52.

PELLAUER, David, 47,
167, 169.

PÉPIN, Jean, 39.

PERELMAN, Chaïm., 186.
Philippe Cournarie, 160,
161, 222.

PIERRE, Jean-Philippe, 56-
57.

PLATON, 69-70, 128, 130,
150, 181, 371, 435.

POPPER, Karl, 206, 210,
393, 395.

PROPP, Vladimir, 263,
267.

PORÉE, Jérôme, 50.

Q

QUÉRÉ, Louis, 316, 319.

QUEIROZ, Jean-Manuel
de, 310.

QUINE, William Van
Orman, 425, 428.

R

RANKE, Léopold, 351.

RAYNOVA, Yvanka B.,
349.

REAGAN, Charles E., 323,
355.

REUTTER, M., 425.

REVEL, Jacques, 349.

RICHARDS, Ivor
Armstrong, 215.

ROCHLITZ, Rainer 56,
419.

ROJTMAN, Betty, 187.

ROMAN, Joël, 171.

ROMMEL, Erwin, 315.

ROSENZWEIG, Franz,
443.

ROUILLER, Grégoire, 180,
415.

ROUSSEAU, Jean-
Jacques, 181.

RUPRECHT, Hans-
George, 252.

S

SAUDAN, Alain, 270-271,
273.

SCHILLER, Friedrich von,
254.

SCHLEIERMACHER,
Friedrich, 17, 47, 187, 200,
371, 398-399, 415, 437-
438, 440, 443.

SCHOLZ, Olivier R. , 427-
428, 431-432.

SCHNEIDER, Monique,
265.

SEARLE, John, 178, 184,
311, 409.

SÉDAT, Jacques, 70.

SILVERMAN, Hugh J. ,
173-174, 188-189.

SIMIAND, François, 334.

SOCRATE, 315.

SOPHOCLE, 134, 139,
206.

SPINOZA, Baruch, 92,
151-152.

STEINER, George, 442,
445, 451.

STEVENS, Berard, 33.

STEWART, David, 304.

T

TABARD, Guillaume, 160,
161, 222.

TASSIN, Etienne, 171.

TAYLOR, Charles, 82,
301, 308, 319.

THOMPSON, John B., 178.

TIFFENEAU, Doriane,
301.

V

VALDÉS, Mario J. , 52.

VALÉRY, Paul, 207.

VANSINA, Frans D., 176.

VERGOTE, Antoine, 81.

VINCENT, Gilbert., 50.

W

WEBER, Max, 305-307,
311, 316-318, 345, 362-
365.

WILSON, Neil, 425.

WINCH, Peter, 300.

WITTGENSTEIN,
Ludwig, 297, 299, 420, 446.

WRIGHT, Georg Henrik
von, 302, 346, 359.

WUNENBERGER, Jean-
Jacques, 280.

Z

ZARKA, Yves Charles,
158.

ZINI, Fosca Mariani, 424.

ZIOLKOWSKI, Marek,
310.

**More
Books!** 

yes
I want morebooks!

Oui, je veux morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

www.get-morebooks.com

Achetez vos livres en ligne, vite et bien, sur l'une des librairies en ligne les plus performantes au monde!

En protégeant nos ressources et notre environnement grâce à l'impression à la demande.

La librairie en ligne pour acheter plus vite

www.morebooks.fr

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum



