



CLASSIQUES
GARNIER

FREY (Daniel), « Expliquer pour comprendre. Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 98e année, n° 1, 2018 – 1, p. 35-58

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-09329-9.p.0038](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09329-9.p.0038)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2018. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

EXPLIQUER POUR COMPRENDRE

Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne *

Daniel Frey

Faculté de Théologie protestante (EA 4378) – Université de Strasbourg
9 place de l'Université – F-67084 Strasbourg Cedex

Résumé : *À maintes reprises, Paul Ricœur a proposé une approche herméneutique de la lecture, dans des essais qui ne constituent guère un ensemble systématique. La présente étude entreprend de donner une vue d'ensemble de cette herméneutique de la lecture, en prenant comme guide le thème de l'explication par la compréhension. En examinant l'origine du motif de la compréhension par la critique, lequel évoluera en articulation de l'explication et de la compréhension et aboutira à la formule fameuse de Ricœur – véritable leitmotiv de Temps et récit – « expliquer plus, c'est comprendre mieux », l'étude dessine une sorte d'archéologie de la devise ricœurienne, susceptible d'en interroger les limites, notamment sur l'articulation de la sémiotique et de l'herméneutique.*

Abstract : *Many times Paul Ricœur suggests a hermeneutical approach to reading, in essays which hardly constitute a systematic whole. This article attempts to give an overview of this “hermeneutic of reading”, by taking as a guiding principle the theme of “explanation through understanding”. By examining the origin of the theme of “understanding by criticising”, which developed alongside ideas of explanation and understanding and resulted in the famous phrase of Ricœur (a real leitmotiv of the book Time and Narrative) “to explain more is to understand more”, this article sketches a sort of archaeology of this Ricœurian phrase, and explores the limits of its efficiency, notably on the articulation of semiotics and hermeneutics.*

I. L'IRREMPLAÇABLE LECTURE

La lecture, loin de disparaître de nos vies, y joue un rôle prépondérant, irremplaçable. Pour en prendre conscience, il suffit de se représenter un enfant qui apprend à lire. Rien de plus ordinaire que cette expérience, et pourtant, peu d'expériences offrent à ce

* La présente étude constitue la version remaniée d'une conférence donnée lors d'un colloque à Cracovie (19-22 mai 2015 : *The Polyphony of Text and Life : Phenomenological Hermeneutics Ten Years after the Death of Paul Ricœur. International Philosophical Congress*).

point de nouveaux horizons. En apprenant à lire, l'enfant complète sa maîtrise du langage. Il acquiert surtout, avec ce nouveau pouvoir, une capacité sans cesse renouvelée à découvrir *un monde de significations*, auquel ses expériences quotidiennes ne le mènent pas nécessairement. Désormais il a accès, virtuellement du moins, à l'ensemble des significations déposées dans des livres – et déjà viennent à lui les contes pour enfants, les récits mythologiques, les récits historiques et les savoureuses bandes dessinées. Sa propre lecture s'ajoute à celle que ses parents ou ses proches ont pu lui faire avant qu'il ne sache lire – ou avant même qu'il ne parle, car la transmission par la lecture peut s'opérer dès la plus tendre enfance. Désormais, il sera acteur de cette « transmission spirituelle » qu'autorise la lecture, transmission sans laquelle il n'y aurait pas de monde habitable, phénoménologiquement parlant¹. Que tous les enfants n'aient malheureusement pas la chance d'entendre lire des histoires ne change rien à la chose : entendre lire, lire soi-même – ne serait-ce que sur les bancs de l'école –, c'est étendre le monde un peu au-delà de la sphère familiale, c'est enrichir son vocabulaire par-delà les mots de la famille, de la tribu, de l'école même. C'est commencer à parcourir le monde immense du sens. Certes, tout n'est pas dit dans les livres – loin s'en faut – et la lecture n'est pas le seul accès aux significations qui font qu'il y a un « monde », mais elle demeure aujourd'hui encore l'un des plus ordinaires, des plus simples et des plus profonds, par la place qu'il laisse au jugement personnel comme à l'imaginaire. On dira, non sans raison, que le livre connaît peut-être ses heures dernières. Le livre, peut-être, mais non *la page*, et c'est à juste titre que le grand spécialiste de l'imprimé qu'est Anthony Grafton a consacré un ouvrage à *La Page de l'Antiquité à l'ère numérique*². Même attachés à leurs ordinateurs, leurs tablettes et leurs smartphones, nos contemporains lisent, et ne font même que lire. Tout ce qui ce qu'ils cherchent sur la toile est à lire ; même les images dont débordent la toile ne sont rien sans la légende qui en indique le sens. *Legenda* ne signifie-t-il pas « ce qu'il faut lire » ? Il est vrai que, comme dans toutes les époques de révolutions culturelles, nous ne savons pas encore bien, faute de recul et d'études spécifiques, quelles seront les nouvelles pratiques de lectures induites par les nouveaux supports d'écriture. Derrière ce champ de recherche qui émerge, se profileront à coup sûr de nouveaux enjeux sociaux, que les chercheurs en sciences

¹ On doit à Gadamer d'avoir mis en lumière cette transmission, comme l'attestent, parmi d'autres, ces deux passages de *Vérité et méthode* : « La littérature est [...] une activité de conservation et de transmission spirituelle » ; « Quiconque sait lire ce qui est transmis par écrit atteste et accomplit la pure présence du passé » (Gadamer, 1996 [1960], p. 180 et p. 183).

² Grafton, 2015 [2012].

humaines – ces praticiens de la lecture – devront avoir à cœur d’observer, ne serait-ce que pour réaffirmer la dimension *herméneutique* – et non seulement informative – de leurs travaux³.

Quoi qu’il en soit de l’avenir de la lecture dans nos sociétés, c’est sur une représentation de la lecture particulière que sont fondées nos pratiques universitaires dans leur ensemble : non pas celle, utilitaire et presque essentiellement informative ou récréative, que ne cessent de pratiquer nos contemporains sur le net ou dans les journaux gratuits des villes, mais celle pour laquelle il en va, dans la lecture d’œuvres singulières (notamment artistiques et religieuses), d’une capacité à dire, saisir, comprendre et transformer le monde. C’est ce type de lecture – lecture de texte éminents à la lumière desquels les sujets comprennent et modifient leurs existences – qui est présupposée tacitement dans les essais herméneutiques de Paul Ricœur, comme d’ailleurs dans l’herméneutique de Gadamer.

II. LA PRÉSÉANCE DU TEXTE ET LA SECONDARITÉ DE LA LECTURE

À la différence de Gadamer, rédigeant sur le tard la somme herméneutique que constitue *Vérité et méthode*, Ricœur n’a jamais rédigé d’ouvrage qui permettrait de faire la synthèse de ses différents essais herméneutiques. Sa théorie de la lecture, tout comme sa théorie du texte, n’a pas à proprement parler fait l’objet d’un traitement systématique. Tout comme l’action, l’histoire, l’intersubjectivité ou la religion, la théorie de la lecture a connu au cours du développement de l’œuvre du philosophe des traitements forts différents en fonction des débats engagés par lui et des circonstances qui y présidaient.

La première intention de la présente étude est de parvenir à une *vue d’ensemble de l’approche ricœurienne de la lecture*. Face à des œuvres qui présentent à la fois des thèmes récurrents et des reprises différenciées, un principe méthodologique simple peut être avancé : c’est au lecteur de se mettre en peine de la cohérence de l’œuvre de Ricœur sur l’une ou l’autre notion étudiée et d’assumer la tâche d’une synthèse, ce qui suppose de ne pas en rester à l’une seulement de ces reprises, car, à de rares exceptions près, le philosophe présente toujours l’analyse donnée *hic et nunc* comme étant, curieusement, sans précédent dans son œuvre antérieure.

³ Yves Citton, professeur de littérature, donne un exemple de ce que peut être une telle réflexion prospective dans son ouvrage intitulé, de façon significative, *L’Avenir des humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l’interprétation ?* (Citton, 2010).

Notre intention, dans cette étude, est de remonter des analyses les plus récentes, celles de *Temps et récit*, jusqu'à la naissance du motif sur lequel est centré notre propos : l'affirmation, dans les années 60, de la nécessité d'une *compréhension par la critique*, qui donnera elle-même naissance à la thèse fameuse de Ricœur : « expliquer plus, c'est comprendre mieux⁴ ». C'est à cette condition, nous semble-t-il, que l'on peut saisir l'intérêt de cette devise, mais aussi en éclairer les difficultés propres.

1. Configuration textuelle et refiguration du monde du lecteur : la lecture dans Temps et récit (1983-1985)

Reportons-nous donc directement au troisième volume de la trilogie *Temps et récit*, où Ricœur livre son analyse de la lecture la plus étendue, dans un chapitre intitulé « Monde du texte et monde du lecteur »⁵. Non, il faut le préciser, parce qu'il faudrait *nécessairement* postuler que l'auteur a atteint un sommet de sa pensée dans la dernière occasion qu'il s'est donnée de penser la lecture, mais tout simplement parce que *Temps et récit* offre une réflexion de grande ampleur sur la lecture, dans un chapitre du troisième volume de la trilogie intitulé « Monde du texte et monde du lecteur »⁶. Le philosophe y présente successivement la *rhétorique de la lecture* de Michel Charles, la *phénoménologie de la lecture* de Wolfgang Iser et l'*esthétique de la réception* de Hans Robert Jauss, dans l'intention d'articuler ces approches d'intentions et de natures fort dissemblables pour former une unique *théorie de la lecture*. Celle-ci doit lui permettre de saisir la façon dont l'acte configurant (celui de la *mimésis* II) rencontre et reconfigure le monde du lecteur (*mimésis* III). Cette théorie de la lecture n'est donc pas une création originale de Ricœur, mais se constitue à partir d'une triple greffe permettant de traiter de la lecture inscrite dans le texte (rhétorique de la lecture), de la description phénoménologique de l'acte de lecture lui-même (phénoménologie de la lecture) puis de la prise en compte de l'histoire de la lecture dans la réception sans cesse renouvelée d'un texte (esthétique de la réception)⁷. Cette façon de construire par concrétion d'analyses indépendantes une théorie unique de la lecture est significative d'une attitude à la fois modeste et souveraine chez ce philosophe-lecteur qu'a été Ricœur : modeste, puisque ce dernier se met à l'école des théoriciens qui

⁴ Ricœur, 1983, p. 12.

⁵ Ricœur, 1985, p. 228-263.

⁶ Ricœur, 1985, p. 228-263.

⁷ Nous l'avons étudiée dans notre ouvrage consacré à *La lecture et l'interprétation chez Ricœur et Gadamer* : cf. Frey, 2008, notamment « La lecture comme réception active », p. 246-255.

avant lui ont abordé la lecture ; attitude souveraine en même temps, parce que Ricœur opère des choix forcément discutables à l'intérieur de ces théories et endosse sans hésitation la responsabilité d'un remembrement où ces théories sont repensées en fonction de son objectif propre.

Toutefois, si cette théorisation de la lecture dans *Temps et récit III* peut effectivement apparaître comme le point culminant de la réflexion de Ricœur en la matière, elle ne modifie pas fondamentalement la manière dont le philosophe posait jusque-là la question de la lecture. En effet, dans cet ouvrage comme dans les essais antérieurs⁸, Ricœur choisit de retarder l'examen de la lecture proprement dite, prolongeant autant que possible celui du texte seul. *Temps et récit II* livre ainsi une description précise de la configuration du temps comme étant l'œuvre du récit lui-même, qu'il soit historique ou fictif, description dans laquelle le récit est appréhendé *sans* la lecture. Ricœur affirme expressément son vœu de maintenir aussi étanche que possible l'analyse de la *mimèsis* II – c'est-à-dire de la configuration narrative – et celle de la *mimèsis* III, celle de la refiguration dans le monde du lecteur. L'ensemble de la vaste enquête que Ricœur consacre au rapport du récit au temps repose en effet sur une hypothèse : c'est dans la lecture que se refigure l'expérience temporelle que le texte configure. Dans cette perspective, la « théorie de la lecture » devait être avant-dernière, comme « lieu privilégié de l'intersection entre un monde imaginaire et un monde effectif »⁹. Dans le même passage, Ricœur se défend d'avoir jamais levé la parenthèse posée par lui dans le premier tome : « la frontière entre configuration et refiguration n'est pas encore franchie, aussi longtemps que le monde de l'œuvre reste une transcendance immanente au texte¹⁰ ». C'est ainsi que la lecture n'apparaît qu'à la fin de *Temps et récit III*, au moment où se pose la question de ce qui est reconfiguré dans le monde du *lecteur*.

Il est tout à fait remarquable que, malgré son choix d'assigner à la lecture la dernière partie de l'arc herméneutique et donc de séparer l'acte configurant du texte et l'acte refigurant dans le monde du lecteur, Ricœur ne puisse tout-à-fait empêcher que la lecture apparaisse *aussi* comme une opération présente dès le stade de la configuration textuelle. On trouve de multiples indices du fait

⁸ Lesquels sont cependant parus après *Temps et récit III* (Ricœur, 1985) dans *Du Texte à l'action* (Ricœur, 1986).

⁹ Ricœur, 1984, p. 234.

¹⁰ Ricœur, 1984, p. 233.

que Ricœur ait eu conscience de la tension entre sa théorie du texte et sa théorie de la lecture¹¹ :

sans lecteur qui l'accompagne, il n'y a point d'acte configurant à l'œuvre dans le texte ; et sans lecteur qui se l'approprie, il n'y a point de monde déployé devant le texte. Et pourtant l'illusion renaît sans cesse que le texte est structuré en soi et par soi, et que la lecture advient au texte comme un événement extrinsèque et contingent¹².

Il s'agit d'une *illusion*, d'une forme de naïveté, parce que la lecture n'est pas un événement extrinsèque au texte, mais qu'elle doit être conçue comme la réplique à l'inscription du discours lui-même¹³. On ne saurait dire plus clairement le caractère opératoire de la lecture, qui collabore à la configuration, et même la médiatise. D'une certaine manière, ce n'est qu'en vertu d'une abstraction pédagogique qu'il est permis à l'herméneute de penser séparément l'acte configurant du texte et le rôle de la lecture *dans* la configuration. Le stade ultime de la réflexion ricœurienne sur la lecture est donc celui où à la présence du texte sur la lecture – car c'est à un texte déjà constitué que vient le lecteur – répond le constat qu'il n'y a pas de « texte » indépendamment d'une « lecture ». Car où pourrait bien résider le sens du texte-même, si une lecture ne venait attester... de ce que le texte semble pourtant affirmer *per se* ?

2. Les essais herméneutiques des années 70 (Du texte à l'action)

Il n'en reste pas moins que, en séparant dans *Temps et récit* la question du texte et celle de sa lecture, Ricœur demeurerait fidèle à une stratégie argumentative qu'il avait déjà employée, consistant à privilégier la question de l'établissement objectif du sens du texte. Juste avant la rédaction de *Temps et récit*, dans les essais des années 70, Ricœur avait assigné à son herméneutique la tâche de former une théorie du texte permettant de saisir ce qui, dans le

¹¹ D'autres indices peuvent être relevés : « l'enjeu est donc le procès concret par lequel la configuration textuelle fait médiation entre la préfiguration pratique et sa réfiguration par la réception de l'œuvre. Il apparaîtra corollairement, au terme de l'analyse, que le lecteur est l'opérateur par excellence qui assume par son faire – l'action de lire – l'unité du parcours de *mimésis* I à *mimésis* III à travers *mimésis* II » (Ricœur, 1983, p. 86). De même, Ricœur précise que la mise en intrigue apparaît comme un acte de jugement et de l'imagination productrice, précisément parce que « cet acte est l'œuvre conjointe du texte et de son lecteur, comme Aristote disait que la sensation est l'œuvre commune du senti et du sentant. C'est encore l'acte de lire qui accompagne le jeu de l'innovation et de la sédimentation des paradigmes qui schématisent la mise en intrigue. C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts » (Ricœur, 1983, p. 116-117 ; cf. encore p. 106-107, p. 166).

¹² Ricœur, 1985, p. 239.

¹³ « Éloge de la lecture et de l'écriture » (Ricœur, 1989) présente une perspective semblable.

texte lui-même, est construction d'un sens *idéal, objectivable*¹⁴. Ces essais de circonstance n'emploient pas tous les mêmes concepts directeurs, si bien qu'ils se répètent, se superposent en ne s'accordant parfois que partiellement¹⁵. Il est patent en tout cas que, dans tous ces essais de théorisation du texte (sauf un, *Qu'est-ce qu'un texte ?*, sur lequel nous nous appuierons), c'est *l'interprétation* qui est la *dialectique de l'explication et de la compréhension*. Ricœur y entre en débat avec la sémiotique, dans le but d'intégrer le plus possible de segments explicatifs et objectivants, là où régnait selon lui – dans l'herméneutique romantique – l'idée d'une nécessaire « congénialité¹⁶ » du lecteur avec l'auteur. Ce n'est qu'après la phase explicative, et à travers elle, que Ricœur en vient dans ces essais à la lecture et aux effets sur la vie du lecteur de ce qui a été compris sur la base de l'explication. Car s'il s'appuie sur la sémiotique et sa capacité à expliquer le texte sans recourir à des catégories étrangères à la linguistique, Ricœur s'oppose à la clôture du texte, qu'il entend bien rapporter finalement au monde du lecteur¹⁷.

On le voit, l'intention de notre étude est non seulement d'offrir une vue d'ensemble de l'analyse de la lecture chez Ricœur, mais encore et surtout examiner l'apparition et l'évolution du motif de la *compréhension par la critique*, lequel évoluera en *articulation de l'explication et de la compréhension*, pour finalement aboutir à la formule fameuse de Ricœur, véritable leitmotiv de *Temps et récit* : « expliquer plus, c'est comprendre mieux¹⁸ » – formule qui désigne elle-même une dialectisation – au profit de l'herméneutique – de la sémiotique et de l'herméneutique. C'est une sorte d'archéologie de cette formule que nous entendons présenter, qui insiste sur les difficultés de ladite formule, que Ricœur n'a pas à proprement parler thématisées.

Si la théorie ricœurienne du texte – tout comme la théorie de la lecture – n'est pas à proprement parler unifiée, elle n'a cependant

¹⁴ Voir *Du texte à l'action* (Ricœur, 1986, p. 101-133, 137-159, 163-168, 184-190). Il convient de préciser qu'ici nous plaçons entre parenthèses la question, pourtant connexe, du lien entre herméneutique et phénoménologie. Sur cette question, on consultera des études récentes d'un grand intérêt : Berner, 2017 et Fæssel, 2015.

¹⁵ Ceux que nous choisirons d'étudier ici n'emploient pas, par exemple, les catégories de style.

¹⁶ Ricœur, 1986, p. 116.

¹⁷ Tout ceci est exprimé de façon emblématique dans « La fonction herméneutique de la distanciation » et son complément relevant de l'herméneutique biblique (« Herméneutique philosophie et herméneutique biblique ») (Ricœur, 1986). La question de la lecture y est ramenée à celle de l'appropriation du sens par le lecteur, comme jadis dans l'ancienne tripartition de l'herméneutique protestante piétiste qui distinguait dans l'art de comprendre trois gestes interprétatifs – la subtilité de la compréhension, la subtilité de l'explication et la subtilité de l'application (cf. Gadamer, 1996 [1960], p. 329). Elle n'intervient ainsi qu'à la fin du processus herméneutique.

¹⁸ Ricœur, 1985, p. 12.

jamais varié sur deux points essentiels : d'abord l'affirmation selon laquelle l'interprétation d'un texte a pour fin ultime une meilleure compréhension du monde et du sujet ; ensuite la volonté de médiatiser cette compréhension par l'explication, étape objective de constitution du sens textuel. Si notre appréciation critique de l'herméneutique de Ricœur peut être justifiée, c'est sur le lien entre ces deux affirmations. Il y a, semble-t-il, un hiatus entre le thème de l'interprétation en vue de la compréhension et le caractère sémiotique de l'explication textuelle mise en avant par Ricœur. Comment, en effet, s'appropriier un contenu de sens se dégageant de *structures internes* au texte ? Comment faire sienne une proposition de monde construite sur la base d'une intelligence sémiotique des signes entre eux, alors même que le thème de l'appropriation paraît étroitement lié à une herméneutique actualisant les textes du passé, précisément conçus comme des témoins d'*intention de sens* et de messages déjà proférés ? Ce que nous proposons d'examiner ici, c'est le décalage entre une herméneutique encore aimantée par un *enjeu existentiel*, comme l'herméneutique humaniste et l'herméneutique théologique considérant le texte comme un accès à une vérité inatteignable sans lui, et le moyen sémiotique, par définition étranger – et même opposé – à l'idée même d'un sens du texte qui serait à interpréter et à appliquer aujourd'hui.

Après ces considérations préliminaires, l'examen à entreprendre doit maintenant passer par trois étapes. La première est destinée à découvrir l'origine du thème du détour critique en vue de la compréhension ; la deuxième tente une synthèse de la théorie du texte intégrant l'explication structurale ; la troisième, enfin, entend proposer des éléments de réflexion critique.

III. NAISSANCE D'UN MOTIF RICŒURIEN DANS LES ANNÉES 60 : COMPRENDRE PAR LA CRITIQUE

Avant de devenir une théorie de l'interprétation centrée sur la notion de *texte*, l'herméneutique de Ricœur a d'abord été centrée, dans les années 60, sur le *symbole*, défini comme « signe originaire du sacré¹⁹ ». L'herméneutique a initialement constitué la méthode permettant de prêter attention aux symboles mythico-religieux confessant le mal commis par l'homme, ce qui s'avérait nécessaire pour Ricœur dès lors que la philosophie pure pouvait penser la faillibilité de l'humain – la possibilité qu'il fasse le mal –, mais sans être en mesure de scruter l'énigme de la faute elle-même.

¹⁹ Ricœur, 1960, p. 328 ; cf. Ricœur, 1960, p. 331 : « Tout symbole en effet est finalement une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au sacré ».

C'est ainsi que les analyses philosophiques de *L'homme faillible* ont cédé la place à *La Symbolique du mal* et à son herméneutique des symboles du mal hérités de la culture judéo-chrétienne. Ricœur y fit de ce fait constamment œuvre d'exégète amateur, comme il le fera si souvent par la suite, en avançant des interprétations des divers mythes tragiques et de textes bibliques, qui, si elles sont souvent appuyées sur des travaux philologiques et exégétiques, sont autonomes à leur égard et révélatrices d'une aptitude certaine du philosophe pour l'exégèse. Il est important de relever que, dans son herméneutique des symboles, le philosophe met délibérément entre parenthèses l'intention religieuse au profit d'une approche « en imagination et en sympathie²⁰ ». Le lecteur aura peut-être plaisir à apprendre que c'est dans un article intitulé « Culpabilité biblique et culpabilité tragique », confié à la *RHPR* en 1953, que Ricœur a formulé très précisément cette exigence, en lien cette fois non avec l'herméneutique mais avec la phénoménologie :

l'application de la méthode comparative aux mythes grecs et aux mythes hébraïques a pour condition la *neutralisation* de l'acte de foi qui, éventuellement, pourrait rattacher ces mythes à un acte rédempteur qui *me* concerne, qui *nous* concerne ; l'élection d'Israël, le Credo de l'Église chrétienne concernant le second Adam subissent une sorte de *réduction phénoménologique* par laquelle l'intention transformante qui va du mythe païen au mythe hébraïque est retenue, mais sans que l'historien y prenne part ; le mythe retenu dans sa structure et dans son intention devient ainsi un *phénomène* culturel signifiant. Cet artifice méthodologique – car c'est un artifice, comme toutes les sciences en pratiquent lorsqu'elles élaborent leur 'objet' – permet désormais une comparaison homogène des mythes sur le plan d'une unique phénoménologie²¹.

Dans la conclusion de l'ouvrage, l'herméneutique vient caractériser doublement la démarche du philosophe. En premier lieu, elle indique que tout sens symbolique appelle de lui-même une interprétation : « il n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique ; là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète²² » ; en second lieu et concurremment, l'herméneutique définit le caractère *critique* de l'entreprise visant à interpréter le

²⁰ Ricœur, 1960, p. 25. Rien ne laisse penser que ce détour par l'herméneutique était prémédité par Ricœur au moment du *Volontaire et l'involontaire*.

²¹ Et Ricœur de poursuivre : « C'est la même réduction phénoménologique que nous opérons sur la religion dionysiaque qui anima de son 'enthousiasme' le spectacle tragique : nous revivons, sur un mode neutralisé, la croyance dionysiaque, lorsque la grâce tragique nous touche, par la terreur et la pitié, et que nous nous livrons à ce savoir douloureux, mais pacifié par la poésie, que la tragédie communique » (Ricœur, 1953, p. 297).

²² Ricœur, 1960, p. 325 ; sans le préciser, Ricœur fait sans nul doute écho au propos de saint Paul : « Si l'un parle en langue, tout au plus deux ou trois, et encore chacun à son tour, qu'il y en ait un aussi qui interprète ; s'il n'y a pas d'interprète, qu'on se taise dans l'Église [...] » (*1 Corinthiens* 14,27-28).

symbole. Car s'il faut croire pour comprendre, comme Ricœur l'affirme en référence indirecte au *credo ut intelligam* d'Anselme de Cantorbéry²³, la démythologisation théorisée et pratiquée par le théologien et exégète allemand Rudolf Bultmann (1884-1976) impose désormais de passer par la *critique* pour que soit restauré le sens de ce qui est à comprendre. C'est la raison pour laquelle Ricœur peut écrire :

ce qui appartient en propre à cette herméneutique, c'est qu'elle demeure dans la ligne de la pensée critique. Mais *sa fonction critique ne la détourne pas de sa fonction d'appropriation* ; je dirai plutôt qu'elle la rend plus authentique et parfaite²⁴.

Avec Bultmann, Ricœur estime que l'interprétation n'est jamais sans précompréhension, précisément parce que l'interprète est mû par la recherche de ce dont il est question dans le texte. Ricœur cite ainsi Bultmann écrivant dans « Le problème de l'herméneutique » (1950) que « le présupposé de toute compréhension est le rapport vital de l'interprète à la chose dont parle directement et indirectement le texte²⁵ ». Ricœur en est profondément convaincu et se range du côté du grand exégète historico-critique pour estimer que l'ambition critique de l'exégèse ne tient pas à l'absence de cette attente de sens (prérequis, au contraire), mais à l'acceptation des « règles de la méthode critique »²⁶ qui permettent de faire le départ entre ce qui relève fondamentalement du sens dans le langage mythique et ce qui relève de l'expression historique contingente qu'a pu, incidemment, prendre ce langage. C'est donc bien à Bultmann que Ricœur doit, avant même sa lecture de *Vérité et méthode* paru cinq ans plus tard, le thème de « la chose dont parle le texte » et celui de la compréhension par l'entremise de la distanciation critique : le *Woraufhin* fait l'objet de la recherche herméneutique qui inclut, pour l'exégète, une distanciation critique vis-à-vis des représentations tenues à tort pour constitutives du message lui-même. La démythologisation constitue en elle-même le pari d'une meilleure compréhension par la critique, comme Ricœur ne manque pas de le signaler :

Ainsi le temps de la restauration n'est pas un autre temps que celui de la critique [...] ; si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originelle, les grandes symboliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté²⁷.

²³ Cf. Ricœur, 1960, p. 331.

²⁴ Ricœur, 1960, p. 326 (nous soulignons).

²⁵ Bultmann, 1955 [1950], p. 49, cité par Ricœur (Ricœur, 1960, p. 327). Il n'est pas sans intérêt de noter que cet essai de Bultmann est paru précisément dans un recueil intitulé *Glauben und Verstehen*.

²⁶ Ricœur, 1960, p. 328.

²⁷ Ricœur, 1960, p. 326.

Dira-t-on assez l'étrangeté – mais aussi la beauté – du thème de la naïveté recouvrée, d'une naïveté seconde que l'interprète travaille à restituer ? Comment être à *nouveau* naïf lorsque l'on a pris irrémédiablement conscience du caractère historiquement formé de tout discours, comment prendre part au sens, par l'intelligence même des processus qui ont permis qu'il émerge de façon toujours contingente ? Pour Ricœur, l'enjeu de l'herméneutique est bien de montrer comment, dans un régime de pensée critique, l'interpellation du lecteur par le texte a lieu au travers de l'objectivité des procédures de lecture. Dès le départ de son herméneutique, bien avant l'incitation à penser contre l'opposition gadamérienne de la vérité et de la méthode, Ricœur thématise la médiation de la compréhension par l'explication. Une différence toutefois : il ne privilégie pas, contrairement à Bultmann, qui est l'un des fondateurs de la *Formgeschichte*, une recherche historico-critique destinée à éclairer le sens des textes par l'explication de leur constitution dans l'histoire.

Cette orientation personnelle du « problème herméneutique » hérité de Bultmann se repère très nettement dans la préface qu'il a donnée au *Jésus* de Bultmann. Dans cette préface, destinée à présenter au lecteur francophone un Bultmann qui, en 1968, sent encore un peu le souffre, Ricœur expose la constitution herméneutique de la foi biblique, se prononce en faveur d'une « tâche de comprendre [...] réglée par ce dont il s'agit dans le texte lui-même²⁸ » et réaffirme, enfin, son accord fondamental avec Bultmann s'agissant de la nécessité de la démythologisation. Au moment où il est lui-même en train de passer d'une herméneutique des symboles à une herméneutique des textes, Ricœur en profite surtout pour réaffirmer la leçon de Bultmann : « l'herméneutique chrétienne est mue par l'annonce dont il est question dans le texte ; comprendre, c'est se soumettre à ce que *veut* et *veut dire* l'objet²⁹ ».

C'est là que Ricœur marque un écart vis-à-vis de l'objectivation du sens, telle qu'elle est mise en œuvre dans la tradition de l'exégèse protestante, mais aussi, plus généralement, dans la philologie, pratiquée dans les universités allemandes depuis le XIX^e siècle. Alors que les interprétations des textes de *La Symbolique du mal* intégraient encore maintes considérations historico-critiques, qu'il s'agisse du corpus biblique ou de celui des Tragiques grecs, Ricœur prend désormais fait et cause pour une conception du sens héritée de Frege et Husserl :

[...] le moment de l'exégèse n'est pas celui de la décision existentielle, mais celui du 'sens', lequel, comme l'ont dit Frege et Husserl,

²⁸ Ricœur, 1969, p. 381.

²⁹ Ricœur, 1969, p. 381-382 (nous soulignons).

est un moment objectif et même 'idéal' (idéal, en ceci que le sens n'a pas de place dans la réalité, même pas dans la réalité psychique)³⁰.

En quoi, demandera-t-on, cette conception s'oppose-t-elle à celle mise en œuvre par la tradition de l'exégèse et de la philologie historico-critique ? En ceci qu'elle se dispense désormais radicalement de la prise en compte de l'intention visée par l'auteur du texte dans un contexte de communication (le monde partagé par l'auteur et les destinataires) qu'il s'agirait de reconstruire. Si le sens est idéal – dans les essais à peine ultérieurs, Ricœur dira que le sens est l'intenté du discours, le noème de l'acte noétique de dire³¹ –, alors il est possible de s'affranchir totalement du vœu de reconstruction historico-critique du sens, pour l'appréhender comme une *idée mise en œuvre* (au sens strict du mot) par le texte. Déjà dans cette préface, Ricœur renvoie à la sémiotique comme possibilité d'objectiver le sens :

[...] le problème posé par Bultmann est exactement inverse 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 de 'signes', a besoin d'un tel instrument de pensée : à défaut de 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 en un unique procès ces deux moments de la compréhension³².

L'herméneutique est désignée ici comme l'instrument de pensée permettant de relier la langue et la parole : c'est presque exactement en ces termes que les essais repris dans *Du texte à l'action* définiront la tâche de l'interprétation comme devant relier l'analyse du code langagier dans une œuvre (sens) et sa signification aujourd'hui (référence).

IV. QU'EST-CE QU'UN TEXTE ? (1970) : LA LECTURE COMME DIALECTIQUE DE L'EXPLICATION ET DE LA COMPRÉHENSION

Au tournant des années 1969-70, Ricœur est désormais à la recherche d'une méthode de lecture permettant de saisir le « dit » objectif du texte sans le référer à ses conditions historiques de

³⁰ Ricœur, 1969, p. 389.

³¹ « Qu'est-ce que l'écriture fixe en effet ? Non pas l'événement du dire, mais bien le 'dit' du dire ; par le dit du dire, nous entendons cette extériorisation intentionnelle, constitutive de la visée du discours, grâce à quoi le *sagen* – le dire – veut devenir *Aus-sage* – énonciation, énoncé. Bref, ce qu'on écrit, ce qu'on inscrit, c'est le noème du dire, c'est le sens de l'événement de parole, non l'événement en tant qu'événement » (Ricœur, 1971a, p. 180).

³² Ricœur, 1969, p. 390 (nous soulignons).

production, et sans surtout le référer à l'intention de son auteur. Parmi les essais déjà évoqués, destinés à définir le statut du texte et la place de l'explication dans le processus herméneutique, nous choisissons de privilégier l'essai de 1970 intitulé *Qu'est ce qu'un texte ?* Il présente en effet la singularité de faire un large emploi du concept de « lecture », en proposant d'appeler « lecture » aussi bien la *lecture sémiotique* – lecture explicative, interne au texte – que la *lecture-appropriation* qui rapporte le sens à la référence. D'accord avec Johann Michel, qui s'est appuyé sur l'étude de cet essai pour étudier la question de « L'héritage problématique de Dilthey » et du rapport entre herméneutique et structuralisme chez Ricœur, nous tiendrons donc ce texte pour un jalon essentiel de l'herméneutique de Ricœur³³. On y lit dans cette affirmation d'importance :

Nous pouvons, en tant que lecteur, rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur ; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante ; alors nous l'interprétons. Ces deux possibilités appartiennent toutes les deux à la lecture et la lecture est la dialectique de ces deux attitudes³⁴.

La première lecture, à visée explicative, se tient dans les limites du texte lui-même. Son modèle est, comme on l'a dit, la lecture de type structurale, ou sémiotique. La seconde lecture entend lever la clôture du texte mise en œuvre par la sémiotique en actualisant son sens pour le lecteur : le texte est à nouveau discours sur le monde. Cette présentation des deux formes de lecture, comme toujours chez Ricœur, est bien sûr déjà orientée vers leur articulation, puisque qu'il signale d'emblée que « la lecture est la dialectique de ces deux attitudes³⁵ ». Le corps de l'essai permettra dès lors au philosophe d'articuler les deux modes de lecture, en cherchant à montrer qu'il n'y a pas d'antagonisme entre la lecture interne au texte, explicative, et la lecture compréhensive :

il apparaît possible, écrit Ricœur, de replacer l'explication et l'interprétation sur un unique arc herméneutique et d'intégrer les attitudes opposées de l'explication et de la compréhension dans une conception globale de la lecture comme reprise du sens³⁶.

³³ Michel, 2006, p. 138-154.

³⁴ Ricœur, 1986, p. 145-146. Alors que dans les autres essais repris dans *Du texte à l'action*, postérieurs à celui-ci, Ricœur assigne à l'interprétation la tâche d'articuler explication et compréhension, pour un lecteur qui n'est pris en considération qu'à la fin de l'analyse, Ricœur l'assigne ici à la lecture. Mais cela n'a pas d'incidence sur le thème d'une compréhension médiatisée par l'explication. C'est un exemple typique de variations sur le même thème.

³⁵ Ricœur, 1986, p. 146.

³⁶ Ricœur, 1986, p. 155.

Ce qui permet au philosophe d'étayer cette affirmation, c'est une démonstration que l'on peut synthétiser comme suit :

1) Le texte dont l'herméneutique théorise l'interprétation est d'emblée l'inscription d'une intention de signification, et non la simple fixation d'une parole orale. L'écrit remplace la parole, de telle façon que « le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier du rapport parler-répondre. [...] le lecteur est absent à l'écriture ; l'écrivain est absent à la lecture. Le texte produit ainsi une double occultation du lecteur et de l'écrivain³⁷ ». Dans le discours oral, le sens idéal (le dit) tend à se confondre avec ce sur quoi il est dit, c'est-à-dire sa référence. Dans le texte écrit, bien sûr, il n'en va pas de même : la référence est « intercepté[e] », mais, selon Ricœur, elle n'est pas abolie : « dans ce suspens où la référence est différée, le texte est en quelque sorte 'en l'air', hors du monde ou sans monde³⁸ ». Il est en tout cas sans auteur, si ce n'est « l'auteur qui est institué par le texte³⁹ ».

2) Dans le premier type de lecture, se tenant dans le suspens de la référence, le texte n'a pas de monde, il *est* un monde auto-suffisant. « À partir de là est possible un comportement explicatif à l'égard du texte⁴⁰ », s'il est appuyé, non sur le modèle naturaliste appliqué aux sciences de l'esprit comme chez Dilthey, mais sur la linguistique et ses développements sémiotiques. Ces développements, Ricœur en voit la pertinence dans l'analyse que Lévi-Strauss donne des mythes dans son *Anthropologie structurale*. Expliquer, en l'occurrence, c'est démontrer « la logique des opérations⁴¹ » qui ont lieu dans le texte du mythe. L'analyse structurale des récits mise en œuvre par Propp, Barthes et Greimas est à la recherche de la logique combinatoire, où se donne comme sens du récit « l'arrangement même des éléments » : « le sens consiste dans le pouvoir du tout d'intégrer des sous-unités ; inversement, le sens d'un élément est sa capacité à entrer en relation avec d'autres éléments et avec le tout de l'œuvre ; ces postulats ensemble définissent la clôture du récit⁴² ». À ce stade de l'essai, il apparaît à Ricœur que *l'explication peut tout à fait être homogène à son objet*, puisqu'elle est également de nature linguistique.

3) Ricœur en vient alors au second type de lecture, celui qui entend lever le suspens de la référence et « achever le texte en

³⁷ Ricœur, 1986, p. 139.

³⁸ Ricœur, 1986, p. 141.

³⁹ Ricœur, 1986, p. 142. Ce disant Ricœur est plutôt dans la ligne de la narratologie que de la sémiotique.

⁴⁰ Ricœur, 1986, p. 146.

⁴¹ Ricœur, 1986, p. 149.

⁴² Ricœur, 1986, p. 149.

parole actuelle », en affirmant sans ambages que « c'est cette seconde attitude qui est la véritable destination de la parole actuelle⁴³ ». Le philosophe précise que « l'interprétation garde le caractère d'appropriation que lui reconnaissent Schleiermacher, Dilthey et Bultmann » : « l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre⁴⁴ ». Le vœu de connaissance de soi hérité de la philosophie réflexive est maintenu, mais il est désormais médiatisé par la compréhension des « signes de culture dans lesquels le soi se documente et se forme⁴⁵ » : la réflexion n'est rien sans les œuvres instruisant le soi, et réciproquement la recherche d'un sens objectif est vaine si elle ne contribue pas à l'intelligence du soi⁴⁶. À cet égard, il demeure vrai, pour Ricœur, que l'interprétation a pour tâche de rapprocher le sens, de rendre le lecteur contemporain d'un sens a priori étranger. Cette « distance culturelle » n'est pas d'abord historique, dans la mesure où toute lecture, parce que le texte est une œuvre écrite, doit faire advenir les « possibilités sémantiques du texte⁴⁷ ». Le lecteur est face au texte comme un interprète devant jouer la partition musicale pour actualiser l'œuvre :

Le texte avait seulement [dans le premier type de lecture] un sens, c'est-à-dire des relations internes, une structure ; il a maintenant une signification, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant⁴⁸.

4) À ce stade, Ricœur le signale expressément, rien ne vient encore dire comment s'articulent les deux types de lecture, comment l'interprétation dont il vient d'être question s'appuie sur la sémiotique. Pour ce faire, il entend « montrer comment chacune des deux attitudes [...] opposées renvoie l'une à l'autre par des traits qui lui sont propres »⁴⁹. L'analyse du mythe d'Œdipe par Lévi-Strauss, aussi formelle soit-elle, fait fond sur des « questions signifiantes,

⁴³ Ricœur, 1986, p. 151.

⁴⁴ Ricœur, 1986, p. 152 pour les deux citations.

⁴⁵ Ricœur, 1986, p. 152.

⁴⁶ Dans le passage de la « Préface à Bultmann » cité plus haut, Ricœur énonçait la même idée. Ricœur pourrait avoir reçu une confirmation théorique d'une intelligibilité du soi par l'intermédiaire de la littérature, qu'il a eu personnellement l'occasion de vérifier en tant que jeune lecteur orphelin découvrant la vie dans les livres. On peut comparer ces deux assertions, la première de Dilthey, la seconde de Ricœur : « L'immense importance de la littérature pour notre intelligence de la vie spirituelle et de l'histoire tient, en effet, à ce que c'est seulement dans le langage que l'intimité de l'homme trouve son expression complète, exhaustive et hautement intelligible (Dilthey, 1974 [1900], p. 321) ; « Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait pas été porté au langage et articulé par la littérature ? » (Ricœur, 1986, p. 116, c'est Ricœur qui souligne).

⁴⁷ Ricœur, 1986, p. 153.

⁴⁸ Ricœur, 1986, p. 153.

⁴⁹ Ricœur, 1986, p. 154.

des propositions de sens sur l'origine et la fin de l'homme » : pour Ricœur, l'intérêt de l'analyse structurale, ici, est de mettre en lumière – sans le vouloir – la « sémantique profonde » du mythe en récusant la naïveté d'une « sémantique de surface⁵⁰ ». Désormais, conclut Ricœur :

[il paraît] possible de replacer l'explication et l'interprétation sur un unique arc herméneutique et d'intégrer les attitudes opposées de l'explication et de la compréhension dans une conception globale de la lecture comme reprise du sens⁵¹.

Abandonnons un moment la neutralité de notre lecture. Ricœur a-t-il ici montré en quoi la sémantique profonde s'appuie sur l'analyse sémiotique, c'est-à-dire en quoi l'interprétation du texte s'opère sur la base de l'explication structurale ? N'a-t-il pas seulement démontré que, sans le vouloir, l'analyse structurale doit encore se tenir sur le plan des propositions de sens (Œdipe tue son père, Œdipe épouse sa mère), sous-entendue par l'analyse des logiques combinatoires⁵² ? On peut demander pareillement si Ricœur n'a pas tout simplement illustré le fait que la sémiotique creuse sous la lecture première : de ce fait, elle nous semble avoir davantage ruiné une lecture naïve qu'elle n'a proposé de sens positif, tel que Ricœur, en tout cas, espère en déterminer un.

Ayant indiqué comment la sémiotique fait signe en direction de la sémantique, Ricœur se tourne alors vers l'interprétation pour préciser la notion d'intention du texte : ce n'est, bien sûr, plus d'une intention psychologique qu'il s'agit, mais de « ce que veut le texte, ce qu'il veut dire, pour qui obéit à son injonction⁵³ ». Le jeu de mot sur vouloir et vouloir dire est remarquable, et figurait déjà dans un passage de la « Préface à Bultmann » cité plus haut, en référence au texte biblique⁵⁴. Nous tenons là un indice formel de l'influence du modèle du texte biblique au sein du modèle du texte général de Ricœur, lequel ajoute ici : « ce que veut le texte, c'est nous mettre dans son sens⁵⁵ ». L'idée d'une interprétation qui serait, elle aussi, une « opération objective, au sens où elle émanerait du texte et non de la subjectivité du lecteur – Ricœur évoquant même une « opération objective de l'interprétation qui serait l'acte *du* texte⁵⁶ » –, le philosophe en trouve une fois encore un exemple dans la Bible,

⁵⁰ Ricœur, 1986, p. 155 (pour les deux citations).

⁵¹ Ricœur, 1986, p. 155.

⁵² La même question se pose pour l'ensemble de la discussion que Ricœur consacre à la sémiotique dans *Temps et récit*.

⁵³ Ricœur, 1986, p. 156.

⁵⁴ Ricœur, 1986, p. 156, cf. Ricœur, 1969, p. 381-382.

⁵⁵ Ricœur, 1986, p. 156. En prolongeant une indication de J. Michel, disons qu'il « sécularis[e] son herméneutique » (Michel, 2006, p. 138).

⁵⁶ Ricœur, 1986, p. 156.

comme l'illustre l'exégèse de *Genèse* 1 et 2 qu'il a lui-même livrée lors d'un colloque d'exégètes, sous le titre « Sur l'exégèse de Genèse 1,1–2,4a⁵⁷ ». Il y proposait de tenir le premier récit (la série des « Dieu fit... », qu'en employant le jargon historico-critique, il qualifie de *Tatbericht*) pour une tradition interprétée dans le texte par un second récit (« Dieu dit... » – *Wortbericht*) : « ce qui est intéressant ici, note Ricœur, c'est que l'interprétation, avant d'être l'acte [de] l'exégète, est l'acte du texte⁵⁸ ».

Reprenant notre posture critique, il convient de nous demander en quoi cet exemple peut bien être probant. Le fait qu'une interprétation d'un texte puisse être inscrite dans le texte même n'empêche pas que l'interprétation de cette réécriture donne lieu, le cas échéant, à des interprétations diverses, voire contradictoires. Ricœur a raison de voir à l'œuvre dans les Écritures bibliques une intertextualité, celles-ci pratiquant abondamment la réinterprétation d'écritures antérieures (à travers la citation, le détournement de sens, etc.), mais l'intertextualité ne constitue pas en elle-même un gage d'interprétation univoque – et cela, même sans prendre en compte les considérations historiques et en demeurant dans l'enceinte du texte.

Reste que cette idée d'une interprétation s'appuyant sur le texte lui-même, Ricœur la rapproche de la conception aristotélicienne du langage, pour laquelle le langage constitue déjà une interprétation, une médiatisation par des signes de notre rapport aux choses⁵⁹. Le philosophe reconnaît, toutefois, que ce rapprochement « ne prépare pas exactement à l'intelligence de ce rapport dynamique entre plusieurs couches de significations du même texte⁶⁰ ». C'est vers Peirce qu'il se tourne pour cela, dans la mesure où la relation qu'énonce ce dernier entre *signe* et *objet* fait intervenir un *interprétant* se greffant sur le signe, s'intercalant entre le signe et l'objet de telle sorte que d'autres interprétants redéfinissant le signe sont possibles. En transposant au texte et non plus aux signes cette lecture de Peirce (héritée de Granger), Ricœur propose de définir analogiquement le texte comme l'objet, le signe comme sémantique profonde. La « série des interprétants » est, quant à elle, constituée par la « chaîne des interprétations produites par la communauté interprétante et incorporées à la dynamique du texte, comme le travail du sens sur lui-même » :

dès lors interpréter, pour l'exégète, c'est se mettre dans le sens indiqué par cette relation d'interprétation supportée par le texte. [...] toute la

⁵⁷ Ricœur, 1971b.

⁵⁸ Ricœur, 1986, p. 156 (nous corrigeons ici le texte, qui indique fautivement « l'acte et l'exégète »).

⁵⁹ Cf. Ricœur, 1986, p. 157.

⁶⁰ Ricœur, 1986, p. 157.

théorie de l'herméneutique consiste à médiatiser cette interprétation-appropriation par la série des interprétants qui appartiennent au travail du texte sur lui-même⁶¹.

Il est remarquable que sa démonstration d'une interprétation subjective qui pourrait s'appuyer sur l'interprétation objective inscrite dans le texte, Ricœur l'illustre par un exemple d'exégèse qui, précisément, s'emploie à faire converger l'analyse structurale et l'analyse historico-critique, conformément à l'intention annoncée dans la conférence introductive précisément intitulée « Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique ». Dans le passage relatif à la sémiotique, nous remarquons que l'analyse sémiotique ne se suffisait pas, dans la mesure où Ricœur tirait argument de son caractère dérivé par rapport à l'intelligence narrative (nous employons ici des mots qui sont plutôt ceux de *Temps et récit*) pour la tirer vers le concept d'interprétation sans qu'ait été réellement indiqué *quel était le sens* mis à jour par la sémiotique. Là encore, pour Ricœur, l'analyse structurale ne se suffit pas, mais présuppose des informations quant aux couches rédactionnelles, qui ne peuvent provenir que d'une méthode historico-critique⁶² ; c'est l'analyse structurale qui va permettre d'exploiter ces informations en vue d'une meilleure intelligence du texte tel qu'il est : interpréter un texte, ce ne sera ni définir ses strates rédactionnelles, ni son carré sémiotique, ce sera prêter attention au travail du texte sur lui-même et enchaîner sur ce travail une définition de son sens, en vue d'une interprétation. Au fond, c'est à une lecture de type narratologique – avant l'heure – que Ricœur s'emploie !

Autrement dit, ce que le philosophe ne parvient pas selon nous à justifier en théorie – à savoir la possibilité de tirer de la sémiotique un sens pouvant faire l'objet d'une interprétation (*via* la série des interprétants) puis d'une appropriation – il parvient néanmoins à le faire pratiquement dans un essai exégétique où la recherche d'un sens positif, d'une signification tangible, ne passe pas seulement par l'analyse structurale, mais également par la méthode historico-critique.

⁶¹ Ricœur, 1986, p. 158 (pour les deux citations).

⁶² Dans son exégèse de *Genèse 1 et 2*, Ricœur s'emploie en effet à « montrer comment l'analyse structurale renvoie à l'analyse génétique par niveaux rédactionnels », *op. cit.*, p. 77.

V. INTERROGATIONS CRITIQUES ET OUVERTURES
SUR D'AUTRES ASPECTS DE L'HERMÉNEUTIQUE DE RICŒUR

Nous déduisons de cela une série de remarques, auxquelles nous laisserons volontairement un caractère interrogatif.

– Ricœur est fasciné par le modèle structural, comme Dilthey a pu l'être par le modèle des sciences de la nature. Sa théorie marque clairement la place de la sémiotique, mais peine à tirer d'elle une théorie du sens, pourtant requise par son idéal d'une appropriation du sens. Il a peut-être eu tort de s'appuyer sur les exemples les plus forts d'une rationalité sémiotique, tirés de sa confrontation avec la pensée de Lévi-Strauss, alors même que des sémioticiens, à l'instar de Roland Barthes invité lui aussi au Congrès, proposaient directement des formes de lectures sémiotiques.

– Cet idéal d'appropriation du sens provient lui-même d'une conception classique de l'herméneutique, où se conjuguent les influences de l'herméneutique profane (la philologie comme étude des textes de l'Antiquité) et de l'herméneutique biblique. À cause de cette dernière, et malgré le vœu d'articuler les méthodes exégétiques, Ricœur ne peut renoncer tout à fait aux catégories de l'analyse historique et littéraire. Mais le peut-on, au demeurant ? En estimant possible une articulation de l'explication sémiotique et de la compréhension existentielle, Ricœur n'a-t-il pas été trop irénique ?

– L'herméneutique de Ricœur – c'est le cas au fond de toute son œuvre – est constituée par une myriade d'écrits qui font unité en ceci qu'ils avancent les mêmes thèmes (la médiation de l'interprétation par l'explication en est un cas emblématique), tout en jouant à chaque occasion la démonstration – ou plus précisément : la démonstration est en partie simplement répétée, en partie renouvelée par les textes nouveaux.

C'est ainsi que Ricœur a pu proposer une intégration de la notion de conjectures, reçue de Hirsch⁶³, qui est à certains égards une alternative à celle que nous venons de présenter. Pour illustrer le fait que l'herméneutique de Ricœur est loin de constituer un texte univoque – peut-être même pour montrer le caractère inachevé *et* redondant de son herméneutique, qui implique de notre part, lecteurs, des reconstructions du texte même de cette herméneutique – finissons sur un propos qui montre que Ricœur a pu aussi, dans un des essais constituant sa théorie du texte polarisée par la sémiotique, redire la dimension intrinsèquement *multiple* de la signification. Cela revient aussi, en un sens, à relativiser notre

⁶³ Hirsch, 1967-1969.

propre lecture, en indiquant d'autres ressources dont dispose l'herméneutique de Ricœur dès qu'il s'agit de penser la lecture dans sa généralité.

Dans ce propos, inséré dans « L'action sensée considérée comme un texte », Ricœur reprend la question de l'intention de sens, indépendamment de l'intention présumée (reconstruite) qu'avait son auteur⁶⁴. Avec Hirsch, il propose de dire que cette intention objective du texte « peut être construite de multiples façons », par la construction de conjectures quant à ce sens. Il n'y a pas, dit-il avec cet auteur, de règles pour bien conjecturer, « mais il y a des méthodes pour valider les conjectures⁶⁵ ». Un procès doit avoir lieu, pour déterminer comment le texte doit être « construit », parce que ce n'est pas la succession de phrases qui fait sens, mais une totalité signifiante requérant

[un] type spécial de 'jugement', celui dont Kant a fait la théorie dans la troisième critique. Pour ce type de jugement réfléchissant, le tout apparaît comme une hiérarchie de topiques, de thèmes primaires et subordonnés. La reconstruction du texte en tant que tout offre, en conséquence, un caractère 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 s'attache à ce qui est important ou non important. [...] Le jugement d'importance est de l'ordre de la conjecture⁶⁶.

Comment ne pas voir que Ricœur – sans que l'on sache s'il en est particulièrement conscient – revient ici à l'expression classique du problème herméneutique de la compréhension circulaire du tout et des parties, abordé par Dilthey après d'autres⁶⁷ ! Certes, Ricœur ne veut pas lier cette circularité de l'explication textuelle, comme le fait Dilthey, au rapport entre une œuvre singulière et l'évolution de son auteur, puisque l'*intentio auctoris* n'est plus pour lui un critère dirimant. Mais, comme Dilthey, il voit lui aussi ce cercle à l'œuvre dans le rapport entre le texte et le genre littéraire dont il procède, et il caractérise la difficulté de compréhension du texte comme étant celle de tout individu :

À titre d'individu, il ne peut être atteint que par un processus consistant à refermer progressivement l'ouverture des concepts génériques concernant le genre littéraire, la classe des textes à laquelle ce texte appartient, les structures de différentes sortes en intersection dans ce texte.

⁶⁴ « Le modèle du texte : l'action sensée comme un texte » (Ricœur, 1986, p. 183-211, ici p. 200-203).

⁶⁵ Ricœur, 1986, p. 200.

⁶⁶ Ricœur, 1986, p. 200.

⁶⁷ Dilthey, 1900/1947, p. 331.

[...] Comme un individu, un texte peut être approché de différents côtés⁶⁸.

Dans son texte, Dilthey achevait, quant à lui, son propos sur la circularité du tout et des parties par ces mots : *Individuum est ineffabile*⁶⁹. N'est-ce pas là un retour significatif, non pas tant à Dilthey, qu'à l'expérience concrète d'une reconstruction tâtonnante du sens d'un texte, *principe de réalité* herméneutique que tous les interprètes connaissent bien ? Ricœur éclaire d'ailleurs cette expérience de façon remarquable, en relevant que, si le texte peut être reconstruit de multiples façons, il n'en ressort pas moins que la lecture constitue une perspective particulière :

Il est toujours possible de rattacher la même phrase de manière différente à telle ou telle phrase considérée comme pierre d'angle du texte. Une modalité spécifique d'*unilatéralité* est impliquée dans l'acte de lire. Cette unilatéralité confirme le caractère conjectural de l'interprétation⁷⁰.

Nous dirions que ce qu'entreprend la lecture, ce n'est pas de construire le sens subjectivement : il s'agit toujours, dans toute lecture de bonne foi, de prêter attention aux éléments du texte qui imposent une lecture particulière, plus fondée sur le texte qu'une autre. En ce sens, la lecture veut s'effacer devant le texte, et non le constituer à sa mode. Cette unilatéralité de la lecture, puisqu'elle est une « reconstruction du tout [qui] présente un aspect perspectiviste semblable à celui de la perception⁷¹ », ne peut empêcher qu'existent simultanément d'autres mises en perspectives, sur la base du même texte autrement reconstruit ; elle ne peut pas mettre fin – malgré son ambition, présente en toute lecture, d'être *la* lecture – à la pluralité des interprétations.

C'est pourquoi Ricœur en vient, avec Hirsch, à la question des « procédures de validation⁷² » des conjectures interprétatives. Il ne s'agit pas d'une épreuve de vérification, qui contredirait l'analyse sur le caractère intrinsèquement pluriel des conjectures quant à la signification, mais d'affirmer qu'une « méthode de convergences d'indices, typique de la logique de la probabilité subjective, donne une base ferme à une science de l'individu digne du nom de science⁷³ ». Mais valider par convergences d'indices des conjectures serait un

⁶⁸ Ricœur, 1986, p. 201.

⁶⁹ Dilthey, 1947 [1900], p. 332.

⁷⁰ Ricœur, 1986, p. 201 (je souligne).

⁷¹ Ricœur, 1986, p. 201.

⁷² Ricœur, 1986, p. 201.

⁷³ Si Ricœur, comme Dilthey, lie la connaissance du texte et celle de l'individu, il n'en croit pas moins possible, enfin, une « notion de *sciences de l'homme*, sans concéder aucunement au prétend dogme de l'ineffabilité de l'individu » (Ricœur, 1986, p. 202, c'est lui qui souligne).

procédé fâcheusement circulaire, revenant à se satisfaire des pré-supposés qui ont rendu possible la compréhension⁷⁴ sans avoir tranché parmi les diverses interprétations possibles, s'il n'existait un équivalent du critère de falsification poppérien dans l'existence même du « conflit entre interprétations rivales » :

s'il est vrai qu'il y a toujours plus d'une façon de construire un texte, il n'est pas vrai que toutes les interprétations sont équivalentes [...]. Le texte est un champ limité de constructions possibles. La logique de validation nous permet d'évoluer entre les deux limites du dogmatisme et du scepticisme. Il est toujours possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer entre elles, de viser un accord, même si cet accord demeure hors d'atteinte⁷⁵.

Pour déterminer le sens du texte, nous avons certes renoncé à identifier ce sens avec l'intention de son auteur, laquelle, de toute façon, est reconstruite sur la base des textes, mais n'avons pas encore trouvé mieux que de construire des hypothèses de sens, sur la base des règles d'interprétation partagées par la communauté des exégètes. Nos interprétations sont en conflit, à tous les niveaux : conflit quant aux méthodes adéquates pour bien lire, conflit entre les lectures issues de conjectures différentes, conflit encore quant au sens même de l'acte d'interpréter : faut-il démonter et déconstruire le sens, mettre à nu sa *fabrication* (herméneutique du soupçon) ou le restaurer par une critique compréhensive, une herméneutique de la restauration ? On l'aura compris, c'est de cette dernière conception de l'herméneutique que Ricœur se réclame. Pour lui, « le symbolique veut exprimer avant toute chose la non-immédiateté de notre appréhension de la réalité⁷⁶ » : autrement dit, le sens est ce qui naît de la constitution symbolique de la réalité elle-même. *Recevoir* les symboles, en faire une lecture *critique* et viser une *seconde naïveté* sont une seule et même tâche pour l'herméneutique – dans laquelle, de façon presque *antinomique*, la réception et la réinvention des symboles sont articulées par la critique.

Dans la suite de sa réflexion, telle qu'elle sera développée dans *Temps et récit*, Ricœur réorientera la thématique de l'articulation de l'explication et de la compréhension, en cherchant à démontrer que les procédures sémiotiques sont fondées, en dernière analyse, sur

⁷⁴ Voir la critique que J. Bouveresse adresse à *Vérité et méthode* : « Le critère de distinction entre les préjugés légitimes et les autres, du point de vue de l'interprétation, est en fin de compte, chez Gadamer, le fait suivant : les préjugés légitimes sont ceux qui, sans avoir besoin d'être autrement 'fondés', rendent effectivement possible la compréhension et les préjugés inacceptables ceux qui entraînent la mécompréhension » (Bouveresse, 1991, p. 29).

⁷⁵ Ricœur, 1986, p. 202-203.

⁷⁶ Ricœur, 1965, p. 20 ; cf. Ricœur, 1969, p. 8.

l'intelligibilité spécifique du récit, laquelle a besoin, pour se manifester, des compétences du lecteur. Ce n'est plus, désormais, la *médiation de la compréhension par l'explication* qui fera l'objet de son attention : sans doute cette dernière était-elle, en un sens, impossible, du moins si l'on devait définir la méthode explicative comme relevant de la sémiologie. Ricœur jugera finalement que la lecture sémiotique, malgré sa puissance heuristique, n'est jamais qu'une *seconde lecture* fondée, implicitement, sur une lecture ordinaire du récit. La fameuse formule « expliquer plus, c'est comprendre mieux » implique par conséquent que la compréhension première du récit, fondée sur la maîtrise de la sémantique de l'action et nourrie de la fréquentation des différentes traditions narratives, se présente comme une précompréhension reprise et aiguisée – mais non abolie – par l'explication sémiotique. En un sens, la formule de Ricœur l'annonçait d'emblée : expliquer, c'est comprendre davantage ce qu'on avait déjà compris *auparavant*. Aussi doit-on remarquer que l'antagonisme de l'explication et de la compréhension n'est dépassé qu'au prix d'une relativisation de l'explication elle-même. C'est le dernier paradoxe de l'herméneutique de Ricœur⁷⁷.

BIBLIOGRAPHIE

- Berner, 2017 : Christian Berner, « Le monde, le texte et le dialogue. Le sens de l'herméneutique de Ricœur », in : *Philosophie. Paul Ricœur* 132, janvier 2017, p. 79-89.
- Bouveresse, 1991 : Jacques Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de L'Éclat, 1991 (Tiré à part).
- Bultmann, 1955 [1950] : Rudolf Bultmann, « Le problème de l'herméneutique (1950) », in : *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. d'O. Laffoucrière, Paris, Aubier, 1955, p. 43-68.
- Citton, 2010 : Yves Citton, *L'avenir des humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l'interprétation ?*, Paris, La Découverte, 2010.
- Dilthey, 1947 [1900] : Wilhelm Dilthey, « Origine et développement de l'herméneutique » [1900], in : *Id.*, *Le Monde de l'esprit*, trad. de M. Remy, I, Paris, Aubier, 1947 (Bibliothèque philosophique), p. 319-340.
- Føssel, 2015 : Michaël Føssel, « Monde du texte et monde de la vie : deux paradigmes contradictoires ? », in : Marc-Antoine Vallée (dir.), *Du texte au phénomène : parcours de Paul Ricœur*, s.l., Éditions Mimésis, 2015, p. 91-107

⁷⁷ Sur ce point, cf. Frey, 2008, p. 232-238.

- Frey, 2008 : Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008 (Études d'histoire et de philosophie religieuses 83).
- Gadamer, 1996 [1960] : Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996 (L'ordre philosophique) [d'après le texte allemand de 1990 ; 1^{re} éd. française, 1976].
- Hirsch, 1967-1969 : Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven – London, Yale University Press, 1967-1969.
- Michel, 2006 : Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006 (Passages).
- Ricœur, 1953 : Paul Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, 1953/4, p. 285-307.
- Ricœur, 1960 : Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. II, Finitude et culpabilité. T. 2 : La Symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960 (Philosophie de l'esprit).
- Ricœur, 1965 : Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 (L'ordre philosophique).
- Ricœur, 1969 : Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969 (L'ordre philosophique).
- Ricœur, 1971a : Paul Ricœur, « Événement et sens dans le discours », reproduit in : Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971 (Philosophes de tous les temps)
- Ricœur, 1971b : Paul Ricœur, « Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a », in : *Exégèse et herméneutique*, 2^e Congrès de l'ACFEB, Paris, Éditions du Seuil, 1971 (Parole de Dieu), p. 67-84.
- Ricœur, 1983 : Paul Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983 (L'ordre philosophique).
- Ricœur, 1984 : Paul Ricœur, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984 (L'ordre philosophique).
- Ricœur, 1985 : Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 (L'ordre philosophique).
- Ricœur, 1986 : Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986 (Esprit – Seuil).
- Ricœur, 1989 : Paul Ricœur, « Éloge de la lecture et de l'écriture », *Études théologiques et religieuses* 64, 1989/3, p. 375-405.
- Ricœur, 1990 : Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 (L'ordre philosophique).