

a) La dichotomie "expliquer / comprendre" dépassée

Dans son herméneutique des textes, Ricoeur part de la dichotomie établie par Dilthey entre expliquer et comprendre, dans son livre *De l'introduction aux sciences de l'esprit* (1883). L'explication est l'apanage des sciences de la Nature, tandis que la compréhension est réservée aux sciences de l'Esprit. Deux régimes méthodologiques distincts sont donc nées, chacun attribués à une région de la connaissance humaine. Ricoeur, dans son article *Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte*, remet en cause la dichotomie entre expliquer et comprendre et y substitue une corrélation entre les termes : expliquer et comprendre sont compris dans un mouvement dialectique dont l'ensemble correspond à l'« arc herméneutique ». C'est-à-dire que dans un véritable processus de compréhension, l'expliquer et le comprendre diltheyen ne doivent pas être dissociés, mais plutôt être considérés comme deux moments de la compréhension au sens général du terme. L'explication est la mise en évidence d'un lien objectif qui unit un phénomène au processus qui en est la cause. C'est ainsi énoncer la loi qui préside à sa production. La compréhension, étymologiquement, signifie prendre ensemble, dans une opération de synthèse, en ramenant à l'unité d'un sens, d'une intention, d'un projet ; c'est unifier en pensée un acte ou une parole en les rapportant à leur raison d'être effectuée ou dite. Si de l'explication résulte la compréhension, dans l'optique ricoeurienne, c'est que « pour lui, le pôle [...] [de l'explication] correspond à l'interprétation structuraliste du texte comme système fermé, sans sujet et sans référence hors du texte »²⁸. L'interprétation structuraliste correspondant au moment explicatif ne prend pas en compte le sujet hors du texte. Et c'est précisément à la condition d'un sujet hors du texte qui est le lecteur, que l'interprétation du symbole est à même de se faire. Par conséquent, le moment explicatif ne contient aucune capacité de comprendre puisque l'analyse structurale du langage dans ce système fermé de signes ne prend pas en compte le lecteur à l'œuvre dans le texte. Mais « le langage n'est pas qu'un système de signes, mais [un] discours, [une] capacité du sujet de dire quelque chose sur le monde aussi bien à d'autres interlocuteurs qu'à lui-même »²⁹. Il faut donc articuler l'analyse structurale à la capacité de comprendre. Le moment de l'explication doit être suivi du moment de compréhension qui est le seul à même d'inclure le lecteur dans l'analyse du texte. C'est-à-dire que la capacité exégétique du lecteur doit être prise en compte dans

28 -Sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, P.Ricoeur, *les métamorphoses de la raison herméneutique*, C.E. Reagan, *l'herméneutique et les sciences humaines*, Les éditions du Cerf, 1991.

29 -Jervolino Domenico, *Paul Ricoeur, une herméneutique de la condition humaine*, Editions Ellipses, 2002

l'approche du texte pour que celui-ci révèle sa signification morale. Ainsi, Ricœur franchit le fossé entre expliquer et comprendre par la nécessité de prendre en compte le phénomène du langage comme un tout significatif, et non comme la somme de chacune de ses parties. La signification du système textuel est accessible, car le langage s'utilise toujours en situation, dans un monde. En d'autres termes, sa signification ne va pas sans son usage, et son usage est toujours tourné vers autrui.

b) L'interprétation dans la lecture

La situation paradigmatique du langage est dans le dialogue. C'est là que, de manière exemplaire, le langage s'utilise en situation, dans un monde, et vers autrui. Dans le cas d'un texte, le lien étant rompu avec l'intention de l'auteur, il n'y a plus de situation dialogique permettant de vérifier la validité de l'interprétation. Comment la compréhension herméneutique fonctionne-t-elle alors ? A première vue, l'écriture a pour unique fonction de mettre « l'événement de discours à l'abri de la destruction », c'est-à-dire de sauvegarder durablement la trace de l'événement en la sauvant du caractère oral et donc précaire de tout discours. En réalité l'écriture « rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur. Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire ». L'autonomie du texte révèle la « chose » du texte et « la soustrait à l'horizon intentionnel fini de son auteur ». La chose du texte est ce qui dans le sens du texte, ne ressort pas de la psychologie de son auteur. En d'autres termes, la chose du texte est la possibilité d'être dévoilée antérieurement sémantiquement à la psychologie de l'auteur. La décontextualisation par la fixation dans l'écriture révèle la possibilité d'être de l'événement, indépendante de l'environnement qui l'entoure, à savoir les conditions dans lesquelles s'est produit l'événement pour l'auteur. Enfin, la recontextualisation dans une nouvelle situation est « ce que fait précisément l'acte de lire ». Le discours écrit s'affranchit ainsi de sa condition dialogale et « n'est plus un cas particulier du rapport entre parler et écouter ». En quoi consiste la recontextualisation dans une nouvelle situation ? La fonction de référence est altérée : elle n'est plus ostensible phénoménalement, comme dans le dialogue. Si, par le langage, on se tourne toujours vers autrui, dans le cas du dialogue, autrui peut être pointé du doigt, désigné. Dans le texte, le langage a toujours la même fonction, il est toujours tourné vers autrui, vers une référence. Mais « que devient la référence lorsque le discours devient texte ? » Dans le discours oral, la fonction ostensive désignant « le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs » apparaît comme la référence ultime.

Avec l'autonomie du texte se dessine une dissociation entre la réalité de l'auteur et celle du lecteur : plus de réalité commune. Il y a une « abolition du caractère monstatif ou ostensif de la référence qui rend possible le phénomène que nous appelons « littérature » ». Par conséquent, « le rôle de la plus grande partie de notre littérature [est] de détruire le monde ». Au-delà de cette formulation choc, Ricœur entend montrer plus positivement « que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde* »³⁰. La fonction du langage tourné vers autrui contient deux niveaux. Le premier utilise le langage pour faciliter notre accession et notre rapport avec le monde des objets manipulables. Dans cette optique, la perspective du dialogue est privilégiée. En effet, c'est uniquement à la condition d'une réponse du monde commun et de ce qui le constitue que notre action sur ce dernier prend toute son effectivité. Sans interaction, aucun rapport n'est possible tant avec les objets manipulables qu'avec les êtres qui constituent ce monde commun. Il faut que notre action sur le monde nous renvoie un résultat pour que l'on puisse parler réellement de rapport avec ce monde, même au niveau de l'interaction avec autrui. En effet, le dialogue qui s'instaure avec autrui a pour effet de confirmer les perceptions que nous avons du monde commun, d'en valider l'interprétation. Les perceptions que j'ai du monde commun, dans la mesure où elles sont partagées par d'autre que moi, sont déjà les fondements d'une communauté. La confirmation d'une interprétation par une communauté de personnes permet d'établir une démarcation claire entre réalité et illusion. C'est dans la mesure où plusieurs personnes peuvent pointer du doigt la même chose que cette chose peut être considérée comme réelle. Le premier niveau du langage, donc, permet de confirmer l'existence d'un monde commun dans le but de l'utiliser pour sa subsistance. Un boulanger fabrique du pain car il a une boulangerie où il peut présenter le produit de son travail à ses clients. Son rapport avec le pain est conditionné par la confirmation de ce rapport par autrui.

Le deuxième niveau du langage est révélé par l'abolition de la référence ostensive. Comme nous l'avons dit auparavant, il se dessine une dissociation entre la réalité de l'auteur et celle du lecteur. Il n'est donc plus affaire ici de la validation de l'interprétation de l'auteur par le lecteur. Ce ne sont pas deux témoins de la même scène, ou l'un devrait confirmer le témoignage de l'autre pour que sa version fasse sens. La capacité d'être tournée vers autrui

30 -Ricœur Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p.114

que porte le langage ne sert plus à constituer une réalité commune, mais plutôt à constituer la réalité de chacun. Quand l'identité du boulanger avait besoin de son rapport aux clients de la boulangerie pour se constituer en tant que telle, l'identité du lecteur, elle, nécessite son rapport avec la possibilité d'être que lui présente le texte pour déterminer ses choix d'édification. C'est ce rapport avec cette possibilité que Ricœur appelle « la sorte d'être-au-monde déployé *devant* le texte », le rapport du lecteur avec les possibilités de vivre dévoilées par le texte. Ce sont ces possibilités de vivre qui conditionnent et transforment le rapport à soi du lecteur. Quand celui qui fabrique du pain comprend qu'il peut vivre de cela en ouvrant une boutique et en vendant son pain, cela conditionne et transforme son rapport à soi car il décide de devenir boulanger. De la même manière, quand un lecteur de Georges Orwell finit le livre *1984*, il comprend qu'un dispositif sécuritaire n'est pas la condition du bonheur et de la sécurité, mais peut finalement conduire à une répression et une élimination des libertés individuelles, cela déclenche donc son détachement par rapport à ces fausses représentations qui joignent ensemble sécurité et bonheur, et transforme donc son Soi.

c) La fiction devant Soi

Ainsi « le moment du comprendre répond dialectiquement à l'être en situation, comme étant la projection des possibles les plus propres au cœur même des situations où nous nous trouvons ». « Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à *ce* texte unique ». Le monde du texte est donc une singularité toujours renouvelée par l'acte de lecture. Le monde du texte est visé non pas sous la modalité de l'être donné, mais du pouvoir-être. Cette dernière modalité définit plus fondamentalement l'être humain, car elle le définit par ses possibles, et donc par ses projets. Par conséquent, la relation de compréhension instaurée entre le lecteur et les possibles qu'il entrevoit est plus authentique que la relation utilitaire qu'il entretient avec le monde phénoménal.

Se comprendre devant le texte, c'est recevoir de lui un soi plus vaste, « qui serait une proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde ». La fiction est donc une des dimensions de la subjectivité du lecteur, puisque c'est par elle que se potentialise et s'actualise le *soi*. « Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant ». Cela implique « un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi ». Ce moment de distanciation est celui de la compréhension herméneutique. Le lecteur

se trouve devant une proposition de monde de laquelle il va tirer un certain nombre de conséquences, par un acte de "prendre ensemble" quant à la conduite à adopter dans la réalité commune. Le moment de distanciation est une opération cognitive qui remonte de ce que fait voir le texte à l'interprétation des causes qui ont produit les effets que montre le texte. En d'autres termes, le moment de la distanciation est celui où la capacité de comprendre du lecteur passe à l'action. Dans *1984*, la critique du totalitarisme doit naître dans l'esprit du lecteur par ce que fait voir le texte. Le texte d'Orwell appelle à cette critique, mais ne la fait pas explicitement sinon *1984* passerait du stade de la littérature à celui de la philosophie politique. Dans toute œuvre de fiction, la capacité de comprendre est toujours entre les mains du lecteur. Ce moment de distanciation, ultime stade du processus de compréhension, se fait à la faveur d'une sortie hors du temps humain, comme nous l'avons montré dans les analyses concernant la mimesis gadamérienne. C'est parce que le temps de l'œuvre d'art est analogue à celui du culte que la compréhension est à même de se faire. Il faut que le lecteur se déprenne de toutes les possibilités de son Soi afférentes à la réalité commune, pour pouvoir se plonger dans l'œuvre d'art sur le mode du pouvoir-être et pouvoir se demander réellement qu'est-ce qu'il se passerait si une communauté était régie par un dispositif sécuritaire ? Cela conduirait à une élimination des libertés individuelles. Voilà le type de raisonnement qu'effectue le lecteur devant *1984*, par exemple. Et ce raisonnement n'est possible que si le lecteur s'est libéré des contraintes et des projets de la vie quotidienne pendant le temps de la lecture. Le boulanger ne peut pas penser au temps de cuisson de son pain, et aux conséquences d'un dispositif sécuritaire sur une société donnée en même temps. En effet, si son pain est trop cuit, alors il ne se vendra pas, et le boulanger perdra son statut de boulanger, et donc ce qui constitue son existence sociale. De la qualité de son pain dépend son statut de boulanger. Alors le boulanger doit prendre en compte les différentes possibilités afférentes à sa cuisson. La cuisson du pain est corrélée à son statut de boulanger. De manière analogue, le lecteur doit prendre en compte les différentes possibilités qui s'offre à son être : qu'est-ce qu'il se passerait si une communauté était régie par un dispositif sécuritaire ? Cela conduirait à une élimination des libertés individuelles, dont les siennes. Par conséquent, le rapport que le lecteur entretient avec la société dans laquelle il évolue se transforme par le biais de son interprétation des actions des personnages qu'il a sous les yeux. Le rapport que le premier niveau du langage entretenait avec les objets manipulables (le boulanger doit comprendre tout le processus de cuisson du pain et doit le considérer comme un tout, pour pouvoir être expert), le deuxième niveau l'entretient avec les êtres par l'intermédiaire de l'ajustement de leurs actions dans le

récit. Ici encore, nous revenons à Aristote : l'agencement des faits conditionne la qualité éthique des caractères. Le rapport qu'entretient donc le Soi avec les personnages des oeuvres de fiction dépend de leurs actions.

« Le récit, par là, appartient à une chaîne de paroles par laquelle se constitue une communauté de culture »³¹. En effet, si le premier niveau du langage fait communauté par sa référence à une réalité commune et ostensible, le deuxième niveau n'est pas en reste puisqu'il constitue « une communauté de culture ». Sur quoi alors se fonde cette communauté ? A l'aune de nos analyses, il apparaît que la communauté établie par les grands récits se base sur la transmission des symboles à la faveur desquels l'acte de lecture va permettre au Soi de se former. Les grands récits symboliques d'une culture donnée appelle une certaine égalité d'interprétation de la part de tous ceux appartenant à cette culture, car la lecture de ces récits et leurs écritures se basent sur un fond moral commun charrié par l'éducation et transmis au fur et à mesure des générations. Par exemple, tous les mythes de la religion chrétienne présupposent la notion de pêché originel (cf. Adam et Eve, Caïn et Abel, le Déluge, etc...) sur laquelle s'édifie la croyance et son histoire. La tradition grecque édifie la plupart de ses grands récits fondateurs autour de la notion d' *hubris* et de la transgression des limites assignées à l'homme (cf. Médée, Prométhée, Sisyphus, etc...). Retenons juste l'idée selon laquelle les valeurs morales d'une communauté s'échafaudent autour de ses grands récits fondateurs, et que c'est la manière dont les récits font communauté. Le Soi n'est donc pas contraint au solipsisme moral, ce qui n'aurait pas grand sens. Au contraire, il se fonde dans l'horizon d'une communauté de valeurs transmises par l'éducation et les grands récits. Mais est-ce la narration qui précède la morale, où bien la morale qui précède la narration ? Voilà une question qui s'évanouit dans l'oubli des origines de chaque grandes civilisations.

A côté du parcours d'une civilisation, il y a le parcours de chacun des hommes qui la constitue qui garde une part de contingence irréductible dans son évolution. C'est à cause de cette part de contingence irréductible dans le déroulement de la vie d'un homme – souvenons-nous en – que le vécu appelle récit. Ce qui précède et la narration et la morale, c'est le vécu. Et ce sur quoi rejaillit l'apprentissage morale qui résulte de la lecture des grands récits, c'est le vécu. A la lecture de *1984*, mon rapport à la politique dans la vie de tous les jours sera changé. Je considérerais alors avec plus d'acuité les possibles dérives à laquelle elle est confrontée. Mais dans la mesure ou le regard que porte le Soi, instruit par les œuvres de culture, sur le monde qui l'environne est toujours intérieur à sa perspective et

31 - Ricœur Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil, 1986, p.186

en fonction de ses évolutions, il se réinterprétera sans cesse en fonction de cette incomplétude. L'homme ne peut accéder à l'objectivité, de par son caractère fini. Il est constamment contraint à réinterpréter la morale qu'il a extrait des récits qu'il a lu en fonction de son vécu, et de réinterpréter son vécu en fonction de la morale. Par exemple, si une jeune fille lit *Orgueils et Préjugés* de Jane Austen, elle en tirera la leçon selon laquelle les relations amoureuses sont d'un romantisme bon teint, sans fioritures et toujours portées par le plus grand amour et la plus grande passion et l'appliquera à sa vie sentimentale. Si alors, cette même jeune fille vit après une aventure sentimentale ou elle est battue et trompée, elle ne portera plus foi à l'assertion selon laquelle les relations amoureuses sont toujours belles et romantiques. Condamné à une indétermination essentielle et une incomplétude identitaire, de par la finitude humaine qui le caractérise, l'activité mimétique est pour l'homme le seul et unique chemin, constamment réitéré, dans la constitution de son Soi. Ou, comme le dit Jonathan Roberge, le Cogito ricœurien « se doit d'être déchiffrement et reprise perpétuelle de lui-même »³². L'exemple paradigmatique de cette incomplétude, résultant d'un conflit des interprétations centrale dans l'herméneutique ricœurienne, est la tragédie. En effet, Ricœur trouve dans la tragédie une « vision tragique de l'ambiguïté de l'homme, qui toujours recommence et qui peut toujours faire défection »³³. En d'autres termes, et pour rejoindre notre problématique, la médiation imparfaite que chaque être humain entretient avec lui-même par l'entremise des signes le pousse au conflit. Le conflit se crée en vue d'une résolution finale, d'une sortie de crise, mais n'aboutit jamais. La conflictualité morale est donc présente chez l'individu, comme dans la communauté à laquelle il appartient. Il appartient à l'essence de ce conflit d'être sans fin. Et cette condition est constitutive de la formation de l'identité de chaque être humain. La formation du soi se fait au prix d'un conflit sans fin entre diverses interprétations morales ; c'est la caractéristique de la condition humaine. Dès lors, la seule manière d'arriver à comprendre la communauté, et par extension, à se comprendre soi-même, est dans le tragique de l'agir. Comme le dit l'*Agamemnon* d'Eschyle, « par le souffrir, le comprendre ». L'analyse du tragique de l'agir est la passerelle permettant de comprendre le lien entre l'action telle qu'elle est racontée dans le récit et la déduction morale qui en résulte de la part du lecteur. En d'autres termes, l'analyse du tragique de l'agir nous permet de comprendre le processus de la *katharsis* dans son détail.

32 -Roberge Jonathan, *Paul Ricœur; la culture et les sciences humaines*, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p.254

33 -Ricœur Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964 [1955], p.43