Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 38 (1988)

Heft: 1

Artikel: Études critiques : herméneutique : ontologie ou méthodologie? : Quelques questions à propos du livre de Paul Ricœur "du texte à l'action"

Autor: Schouwey, Jacques

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381349

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 120 (1988), P. 75-87

ÉTUDES CRITIQUES

HERMÉNEUTIQUE: ONTOLOGIE OU MÉTHODOLOGIE?

Quelques questions à propos du livre de Paul Ricœur «Du texte à l'action» *

JACQUES SCHOUWEY

L'ouvrage que nous offre aujourd'hui Paul Ricœur est la suite du *Conflit des interprétations* (Paris, 1969). Recueil d'articles récents [1973-1986], il se compose de trois parties visant à justifier le point de vue herméneutique de l'auteur. La première partie, «Pour une phénoménologie herméneutique», tend à décrire l'origine, le développement et la tâche de l'herméneutique, et permet à l'auteur de situer son propre projet par rapport à ses devanciers. La deuxième partie, «De l'herméneutique du texte à l'herméneutique de l'action», cherche à dégager le texte comme modèle ou paradigme de toute interprétation. Dans la dernière partie, «Idéologie, utopie et politique», Ricœur articule les implications de l'utopie et de l'idéologie en politique, insistant sur le fait qu'idéologie et utopie ne sont, primitivement, ni des concepts exclusifs l'un de l'autre, ni des termes à connotation péjorative, mais les termes-clés de toute action politique sensée.

Cet ouvrage est un véritable éclairage sur l'itinéraire philosophique de Paul Ricœur; il ouvre aussi de nouvelles perspectives à la pensée de type herméneutique. Nous voudrions ici: a) souligner le mouvement de l'ouvrage de Ricœur; b) analyser le rapport de Ricœur à ses devanciers.

A) «DU TEXTE À L'ACTION»: UN PROGRAMME

L'ouvrage de Ricœur propose un véritable programme philosophique, dont il est difficile de rendre compte en quelques mots. Les trois parties du texte constituent des centres de réflexion qu'il est possible d'isoler, mais

* PAUL RICŒUR, *Du texte à l'action*; Essais d'herméneutique II (Collection Esprit), Paris, Seuil, 1986, 414 p.

appartiennent en même temps à un ordre bien précis et indiquent un mouvement qui va de la justification des présupposés d'une phénoménologie herméneutique à la mise en œuvre de cette pensée dans le monde contemporain, et en particulier dans le contexte politique. Dans la première partie, Ricœur élabore les principaux concepts d'une pensée herméneutique (nous y reviendrons dans la deuxième partie de cette étude), cherchant à montrer par là en quoi et comment la pensée philosophique contemporaine peut et doit être une phénoménologie herméneutique. La deuxième partie, «De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action», effectue le passage du théorique au pratique, de la compréhension d'un texte à l'action. Partant du couple diltheyen comprendre — expliquer, Ricœur refuse de considérer chacun de ces termes isolément et de les réduire à leur rôle de méthode des sciences humaines pour l'un et de méthode des sciences exactes pour l'autre; il montre, au contraire, la dialectique générale qui a lieu entre expliquer et comprendre (cf. p. 163-183) dans trois lieux majeurs contemporains: la théorie du texte, celle de l'action et celle de l'histoire. Cette analyse le conduit à voir dans le texte un bon paradigme pour l'action et dans celle-ci un bon référent pour toute une catégorie de textes (p. 175). L'action sensée est alors considérée comme un texte qu'il s'agit de comprendre et d'interpréter. Mais le paradigme du texte signifie aussi que la compréhension dans les sciences sociales (de l'action) n'est pas parfaitement identique à celle d'un texte (discours), qu'il y a un hiatus entre le théorique et le pratique, qu'il faut une charnière pour permettre le passage de l'un à l'autre; l'imagination joue ce rôle de charnière: a) la fiction possède une force heuristique qui permet de redécrire la réalité, en allant même jusqu'à l'utopie (à laquelle Ricœur consacre de nombreuses réflexions); b) le pouvoir-faire présuppose toujours une fiction, ce que Ricœur formule ainsi: «Pas d'action sans imagination» (p. 224); c) dans l'intersubjectivité et donc dans le champ social, l'imagination est la compétence qui préserve l'analogie de l'ego: «*Comme* moi, mes contemporains, mes prédécesseurs et mes successeurs *peuvent* dire «je».» (p. 227) Si l'imagination constitue ce lien entre le théorique et le pratique, elle ne dit cependant rien des normes de l'action, et c'est à une raison pratique qu'il faut s'adresser, raison dont il faut préciser le concept. Ricœur consacre une étude dense («La raison pratique», p. 237-259) à cette élaboration: il se distance des conceptions actuelles (essentiellement anglo-saxonnes) qui décrivent la raison pratique à l'aide des concepts de «raison d'agir» et de «raisonnement pratique» et qui laissent dans l'ombre, à ses yeux, le caractère d'action *réglée* ou *normée*; il se distancie aussi de Kant qui «moralise» à outrance le concept de raison pratique en hypostasiant un seul aspect de l'expérience pratique, l'obligation morale. A la critique de la raison pratique, transformée en savoir par Hegel, Ricœur oppose une raison pratique conçue comme critique (se référant au sens aristotélicien de la vertu qui exige discernement, c'est-à-dire préférence, argumentation, norme).

Nous tenons à remarquer ici qu'une des difficultés essentielles de la pensée herméneutique — qui se veut compréhension de — réside justement dans son application au secteur de l'agir humain. Les deuxième et troisième parties de l'ouvrage de Ricœur font très bien voir cette difficulté et tentent une ouverture en vue de sa résolution. La dernière partie, «Idéologie, utopie et politique», constitue une subtile analyse de ces concepts et vise à en montrer la signification positive ainsi que la dévalorisation dont ils ont été victimes dans l'histoire moderne et contemporaine. Loin d'être des inversions du monde réel, des perversions de la réalité sociale ou, comme cela apparaît chez Marx, des attitudes de méprise qui font prendre le reflet pour l'original, l'idéologie et l'utopie sont pour Ricœur deux expressions de l'imaginaire social (cf. p. 379-392) qui permettent l'action sociale, l'agir politique. Dans la dernière étude de son ouvrage, «Ethique et politique», l'auteur cherche à préciser les relations entre l'éthique, le politique et l'économique, affirmant que «L'Etat de droit est en ce sens l'effectuation de l'intention éthique dans la sphère du politique» (p. 403).

B) LE PROJET DE RICŒUR DANS LE CONTEXTE HERMÉNEUTIQUE

1. *Phénoménologie et herméneutique*

Sans refaire l'histoire de l'herméneutique et sans identifier phénoménologie et herméneutique, Ricœur propose de souligner les relations de l'une à l'autre; il suggère la thèse d'une interrelation : si la phénoménologie est l'indispensable présupposition de l'herméneutique, elle présuppose toujours déjà une certaine herméneutique. Cette affirmation nous semble une thèse majeure de Ricœur, qui souligne l'apport de Husserl à la philosophie et les présupposés de la phénoménologie. Si la tendance philosophique actuelle est de classer et, par conséquent, de dissocier les mouvements les uns des autres, l'œuvre de Paul Ricœur vise à en montrer la proximité, voire la parenté. Nul syncrétisme cependant ici, mais un seul souci: celui de la compréhension des niveaux de parole. Les historiens de la philosophie auront beau jeu de montrer l'appartenance de l'herméneutique au contexte phénoménologique, ils oublieront un fait: la phénoménologie est d'emblée une herméneutique. Pour justifier cette coappartenance, Ricœur énonce quatre considérations indiquant les présupposés phénoménologiques de l'herméneutique:

a) la question phénoménologique, portant sur *l'étant,* est traduite en herméneutique par la question du *sens* de cet étant.
b) *l'époché,* la mise entre parenthèses, correspond à la *distanciation* herméneutique.
c) le rôle essentiel du *langage*, reconnu par la phénoménologie, se retrouve dans l'herméneutique philosophique.

d) *l'expérience historique,* si importante pour Husserl, jouera aussi son rôle dans l'optique herméneutique.

Mais, inversement, la phénoménologie possède une présupposition herméneutique: c'est la nécessité, pour elle, de concevoir sa méthode comme *Auslegung,* comme explicitation, interprétation (cf. p. 62 et ss.).

Ainsi toute phénoménologie est herméneutique, et toute herméneutique ne peut être que phénoménologique: le sens est à comprendre, à interpréter. Cette interdépendance indique le lieu du discours, de tout discours: *l'entre-deux* où, sans avoir nécessairement lieu, le discours se dit ou se fait. Le dire est un faire que l'interprétation doit expliciter: telle est la tâche de l'herméneutique.

Tout dire et tout faire deviennent alors objets d'explicitation, d'interprétation, l'herméneutique constituant ainsi *la vraie* part de l'activité philosophique. Fait, événement, parole, texte: tout est soumis à interprétation; c'est même dans cette limite qu'ils deviennent ce qu'ils sont.

Le lien entre la manifestation et son sens ou sa signification pour celui qui la reçoit ou l'interprète devient alors la préoccupation majeure, voire unique, de la philosophie qui se veut herméneutique.

2. *Qu'est-ce que comprendre?*

Ricœur voit dans la compréhension une interprétation; il fait le lien entre ces deux activités que la pensée occidentale — soucieuse d'objectivité et de rigueur, préoccupée par les distinctions clairement et franchement établies — a eu soin de bien dissocier. Comprendre signifie trop souvent *s'entendre sur,* se mettre d'accord sur, indépendamment de ce qui est en jeu. La compréhension est alors une forme d'accord plus ou moins explicite entre les partenaires où le véritable enjeu demeure voilé dans la discussion officielle. Comprendre passe alors pour une activité de décryptage réservée aux initiés d'un langage codé. La phénoménologie herméneutique ou l'herméneutique philosophique tente une percée en vue de la description des *conditions de possibilité de toute compréhension* et de ce qui fait qu'un «texte» est compris par un «lecteur», ce qui autorise une compréhension correcte de *ce qui est dit.* A la fonction descriptive s'ajoute la part normative: l'herméneutique vise aussi la *meilleure façon* dont un dit peut être reçu ou compris. En ce sens, toute compréhension est interprétation, cette dernière ne désignant pas une activité du sujet exploitant le dit, mais l'activité que nous devons déployer pour comprendre le dit. Comprendre suppose ainsi toujours l'intelligibilité de ce qui se donne à comprendre (cf. p. 27) et, en même temps, un accord préalable sur ce qui est dit.

Désigner par herméneutique l'art de comprendre et d'interpréter suggère souvent l'idée d'une activité intellectuelle parmi d'autres, comme inventer, analyser, structurer, etc. Mais l'herméneutique se veut *art de comprendre* et

non seulement *méthode* de savoir. Et pourtant, aucun art de comprendre ne peut se passer de méthode, ni aucune méthode d'une précompréhension: entre «compréhension» et «méthode», il n'y a pas opposition ou exclusion, mais nécessaire complémentarité.

Répondre à la question «qu'est-ce que comprendre?» implique toujours que soit déjà compris ce que l'on entend par «comprendre» et ainsi qu'on admette qu'il y a quelque chose à comprendre.

Les propositions de Paul Ricœur oscillent entre une méthode de compréhension et le fondement de toute compréhension. Nous voudrions maintenant analyser cette position herméneutique selon trois aspects:

A) la matière à interpréter: le «texte».
B) la manière de l'interpréter.
C) le milieu de l'interprétation: le «langage».

A. *Qu'est-ce que le «texte»?*

Considérant l'herméneutique comme la «théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes» (p. 75), Ricœur est amené à expliciter ce qu'il faut entendre par *texte* et le lien entre compréhension et interprétation.

Chaque pensée possède sa terminologie et s'effectue dans un cadre conceptuel bien circonscrit; les termes-clés y sont même souvent tellement précisés qu'il est inutile d'insister sur leurs significations possibles. Et pourtant nulle part — et peut-être de moins en moins encore de nos jours — un quelconque concept essentiel n'est vraiment défini ni vraiment compris. Le texte n'échappe pas à cette règle: qui peut dire ce qu'il est? qui peut en offrir une compréhension exhaustive ou, pour le moins, suffisamment large, englobant les multiples acceptions possibles?

Par «texte», on a souvent désigné le discours fixé par l'écriture (cf. p. 117); qui dit *texte* dit *écrit.* Mais qu'est-ce que l'écrit? Est-ce le figé, le fixé une fois pour toutes? Est-ce, au contraire, ce qui, en traçant, *indique,* fait appel à autre chose? Référent, signifiant, signifié, le texte déconcerte et *interpelle.* Mais en quel nom? en son nom propre? ou au nom de quelqu'un ou de quelque chose qui vient à se dire en lui?

Désignant parfois le *dire,* parfois le *dit,* le texte est ce qui appelle et suscite réponse; il joue le premier rôle dans la compréhension et dans la compréhension de soi. Ricœur va même jusqu'à dire — avec raison — qu'il «n'est pas de compréhension de soi qui ne soit 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» (p. 29).

Signe, symbole et texte semblent donc des équivalents dans le processus de compréhension; ils sont *ce qui se donne à comprendre* et ainsi *ouvre à autre*

chose. Le texte n'est alors texte que dans ce qu'il dit; par lui-même et en lui-même, il n'est rien. Mais le texte interpelle et exige réponse, il est appel.

Chez Ricœur, la priorité du texte comme *écrit* et *trace* sur le texte comme simplement *parlé* semble acquise, même si sa pensée présuppose une reconversion de l'écrit à l'oral, ou plus exactement une fondation de l'écrit et de l'oral dans le *parlé.* Le texte n'est rien d'autre que ce qui — à quelque niveau que ce soit (pensé, prononcé ou écrit) — ouvre le dialogue en interpellant. L'auteur tient cependant à distinguer clairement le texte de l'écrit:

> «Je propose d'organiser cette problématique autour de cinq thèmes: 1) l'effectuation du langage comme *discours*; 2) l'effectuation du discours comme *œuvre structurée*; 3) la relation de la *parole à l'écriture* dans le discours et dans les œuvres de discours; 4) l'œuvre de discours comme *projection d'un monde*; 5) le discours et l'œuvre de discours comme *médiation de la compréhension de soi.* Tous ces traits pris ensemble constituent les critères de la textualité.
>
> »On remarquera tout de suite que la question de l'écriture, si elle est placée au centre de ce réseau de critères, ne constitue aucunement la problématique unique du texte. On ne saurait donc identifier purement et simplement texte et écriture» (p. 102).

Définir le «texte» est, comme on le voit, impossible, ou pour le moins difficile; qui peut dire ce qu'est un texte? qui peut faire un texte *sur* le texte? Mais il ressort assez clairement que par «texte», il faut entendre ce qui vient à se dire ou se donne à entendre, sans que l'oral ou l'écrit joue le rôle prioritaire. Ce qui prime, c'est ce qui se dit, ce qui est là et renvoie à autre chose que lui. Un texte n'est ainsi jamais un simple donné, mais toujours déjà un donné qui appelle et interpelle, un donné qui donne à penser. On dira donc que le texte signifie tout ce qui exige interprétation ou encore tout ce qui demande explication et sollicite l'attention du lecteur: le texte est ainsi quelque chose de (plus ou moins) figé qui se donne à interpréter, parce qu'il parle de quelque chose.

Il est alors possible de voir, comme le fait Ricœur (cf. p. 175), une parenté entre le texte et l'action, celui-là constituant un bon paradigme de celle-ci et cette dernière étant un bon référent pour toute une série de textes.

B. *Comment comprendre?*

Comprendre présuppose l'intelligibilité de ce qu'il y a à comprendre mais aussi quelqu'un qui soit à même de «déchiffrer» ce qui est dit. La question est alors: comment se passe la compréhension? Quelles sont les conditions de possibilité de la compréhension? Ricœur accepte les conditions énoncées par

Gadamer, tout en prenant parfois ses distances par rapport à son devancier; nous voudrions ici simplement souligner l'un ou l'autre aspect de cette parenté:

1. Il pourrait sembler que l'optique herméneutique défendue par Ricœur cherche à proposer un modèle de lecture, une méthode d'interprétation de tous les textes possibles ou envisageables, alors qu'elle ne fait — à l'instar de la pensée gadamérienne — que décrire certaines conditions indispensables pour que la compréhension puisse avoir lieu. Ni code de décryptage, ni super-méthode, ni ontologie, la pensée de Ricœur se présente tout simplement comme une *réflexion* sur les conditions de possibilité de toute compréhension. L'herméneutique ne saurait ainsi être une façon de saisir les choses et de les interpréter, elle ne saurait correspondre à une vision purement instrumentaliste de la pensée et du langage, mais elle doit tenir compte de ce qui se dit.
2. Si comprendre (ou interpréter), c'est «rendre proche le lointain» (p. 51), c'est toujours aussi et déjà *répondre à la chose du texte* (p. 54); l'interprète n'est jamais un être perdu qui tomberait on ne sait d'où pour apprécier les choses, mais se trouve d'entrée de jeu au milieu des choses (p. 48-49).
   «Comment comprendre?» est alors la question herméneutique par excellence, le «comment» ne désignant pas initialement une méthodologie, mais indiquant à la réflexion la voie vers les conditions de possibilité de toute compréhension. Comprendre signifie être et prendre avec soi; mais c'est ce qui se donne qui est à prendre et à expliciter. Avant d'être une technique de déchiffrage ou de décryptage, avant de signifier une technologie, une voie de recherche d'un signifié habilement dissimulé sous ou derrière un signifiant, l'herméneutique est la lucidité de l'homme présent au monde: c'est la conscience présente à quelque chose et simultanément la conscience d'être consciente de...
   Dans la ligne de l'herméneutique philosophique proposée par Gadamer, Ricœur conçoit l'interprétation comme l'interaction entre expliquer et comprendre:
   «Sur le plan épistémologique, d'abord, je dirai qu'il n'y a pas deux méthodes, la méthode explicative et la méthode compréhensive. A parler strictement, seule l'explication est méthodique. La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, accompagne, clôture et ainsi *enveloppe* l'explication. En retour, l'explication *développe* analytiquement la compréhension» (p. 181).
3. Sans proposer une véritable méthodologie de la compréhension, mais sans se laisser non plus entièrement guider par les tendances ontologiques de l'herméneutique, Ricœur soulève le problème de la compréhension dans l'ensemble de ses dimensions: à la fois question ontologique et question épistémologique, la compréhension ne peut être réduite à l'un ou l'autre

aspect. On peut dire que le «comment» ne cède pas simplement la place au «qu'est-ce», mais, inversement, le «comment» n'envahit pas la scène de l'herméneutique philosophique.

La lecture que fait Ricœur de l'herméneutique chez Heidegger peut servir de leçon à ce sujet; elle permet en tout cas de comprendre le lieu de discours herméneutique selon Ricœur. Analysons cette lecture. Ricœur voit en Heidegger un penseur qui a su radicaliser le problème herméneutique, quelqu'un qui a su ne pas limiter la question de la compréhension à des questions de méthode mais a vu en elle *la* question que doivent aborder les philosophes. En *dérégionalisant* l'herméneutique, Heidegger procède à une *radicalisation* qui engage dans la voie ontologique, reléguant au second plan les questions de type épistémologique (cf. p. 76). Dans l'œuvre de Heidegger, Ricœur voit deux déplacements par rapport à la pensée de Dilthey: a) un déplacement de la problématique du plan épistémologique au plan ontologique, le déplacement de la question de la méthode à celle de l'être; b) un déplacement de la problématique psychologique (relative à autrui) à celle concernant le monde dans lequel vit l'homme (cf. p. 90-91). Si *Sein und Zeit* indique assez clairement ce qu'entend Heidegger par l'expression «sens de l'être», le texte laisse planer un doute sur le lien entre l'ontologie et l'épistémologie. Nous ne pouvons que suivre Ricœur dans cette question, car la recherche du fondement ne dispense pas de la réflexion sur la méthode de la compréhension. Cette aporie du lien entre ontologie et épistémologie constitue aux yeux de Ricœur le nœud de la pensée de Gadamer, développée dans *Wahrheit und Methode* (cf. p. 96). Ricœur nous propose de cet ouvrage une lecture qui en est un bon résumé (cf. p. 96-100); il en présente la structure de la manière suivante:

«Dans la sphère esthétique, l'expérience d'être saisi est ce qui toujours précède et rend possible l'exercice du jugement dont Kant a fait la théorie sous le titre du jugement de goût. Dans la sphère historique, c'est la conscience d'être porté par des traditions qui me précèdent, qui rend possible tout exercice d'une méthodologie historique au niveau des sciences humaines et sociales. Enfin, dans la sphère du langage, qui d'une certaine façon traverse les deux précédentes, la co-appartenance aux choses dites par les grandes voix des créateurs de discours précède et rend possible toute réduction instrumentale du langage et toute prétention à dominer par des techniques objectives les structures du texte de notre culture. Ainsi, une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode.*» (p. 336). Le texte de Gadamer étudie la compréhension dans le secteur de l'art d'abord, puis dans celui des sciences humaines et enfin dans celui du langage, signifiant par là un approfondissement de la thématique, mais aussi la condition la plus fondamentale de toute forme de compréhension. Les trois parties de *Wahrheit und Methode* sont trois cercles concentriques de l'expérience humaine du monde, le dernier signifiant

l'expérience langagière inhérente aux deux autres et indiquant le lien étroit et peu définissable entre l'expérience langagière et l'être. Il nous semble que Ricœur, en dépit d'une assez grande parenté avec Gadamer, ne tient pas assez compte de la visée ontologique de l'herméneutique philosophique et qu'il a tendance à réduire la problématique de *Wahrheit und Methode* à l'alternative entre méthodologie et ontologie; il voit dans le titre même de l'ouvrage de Gadamer une question: dans quelle mesure le titre «Vérité *ET* Méthode» se justifie-t-il? Ne faudrait-il pas intituler cet ouvrage «Vérité *OU* Méthode»? Pour Ricœur, l'alternative sous-jacente à cet ouvrage est la suivante: soit on adopte une attitude méthodologique et on perd la dimension ontologique, soit on opte pour une attitude de vérité et alors on renonce à l'objectivité des sciences. Ricœur veut tenter le dépassement de cette alternative (cf. p. 101); mais nous croyons pouvoir affirmer que si Gadamer a parlé de «Vérité *ET* Méthode», c'est bien pour montrer qu'il n'y a pas opposition ou irréductibilité entre elles, mais relation de fondement. Ricœur affirme, certes, que Gadamer effectue la synthèse de deux mouvements: a) des herméneutiques régionales vers l'herméneutique générale; b) de l'épistémologie des sciences de l'esprit vers l'ontologie; mais il ne tient pas assez compte, à notre goût, du mouvement même réalisé par *Wahrheit und Methode,* de l'unité de ce mouvement qui n'est pas simplement une synthèse de deux mouvements préexistants et que le philosophe tenterait a posteriori d'assembler: il s'agit bien plutôt d'un approfondissement du problème de la compréhension, qui vise à en indiquer la portée ontologique universelle.

4. Une dernière remarque s'impose sur les suggestions que contient l'œuvre de Gadamer pour le travail de Ricœur; trois traits peuvent être relevés: a) l'importance de la *distance* pour la compréhension et notamment pour la compréhension historique: «L'histoire des effets est précisément celle qui s'exerce sous la condition de la distance historique. C'est la proximité du lointain...» (p. 99); b) la *fusion des horizons* est un indice de la dialectique de la participation et de la distanciation; la finitude, qui empêche tout survol et toute synthèse finale dans la compréhension historique, montre que la conscience située n'est pas enfermée dans un point de vue, mais appartient à un horizon susceptible de s'élargir ou de se rétrécir, et que la communication à distance de deux consciences différemment situées se fait à la faveur de la fusion de leurs horizons, ce qui a pour conséquence que nous ne sommes ni dans des horizons fermés, ni dans un horizon unique; c) le caractère *langagier* de l'expérience humaine révèle que mon appartenance à une tradition ou à des traditions passe par «l'interprétation des signes, des œuvres, des textes dans lesquels les héritages culturels se sont inscrits et offerts à notre déchiffrement» (p. 100).
Ces trois thèmes jouent un rôle essentiel dans l'élaboration de la pensée de Ricœur, mais soulèvent tout de même l'une ou l'autre question quant à la

parenté entre les deux herméneutes. Nous ne ferons que marquer les lieux sujets à discussion:

a) le problème de la distance et de son rôle dans la compréhension ne s'applique pas qu'au domaine historique, mais constitue le fait fondamental de toute compréhension. La question est de comprendre toujours mieux pourquoi la distance est indispensable pour qu'il puisse y avoir compréhension; elle consiste à mieux déterminer les relations entre proximité et distance. La compréhension est appropriation d'un sens étranger (ou étrange), d'un élément distant; mais qu'est-ce que la distance? Qu'est-ce que la «proximité du lointain»? Si, pour Gadamer, la distance est une *Verfremdung,* une aliénation, elle est surtout une déchéance ontologique dans l'appartenance à une tradition: l'herméneutique est alors le continuel débat entre l'aliénation et l'appartenance, dont l'enjeu est la réappropriation du sens. Ricœur veut donner une signification positive à la distanciation, sans la réduire à la nuance de déchéance comme c'est le cas chez Gadamer (cf. p. 111); il voit en elle non seulement ce que la compréhension doit vaincre, mais aussi ce qui la conditionne, ce qui fait que le rapport entre objectivation et interprétation est moins dichotomique que ce n'est le cas chez Gadamer. Mais il nous semble que par déchéance ontologique Gadamer n'entend pas un processus de simple dégradation, mais bien plutôt le mode d'être même de la réalité et de la réalité humaine; en ce sens, l'aliénation n'a pas à être «positive» ou «négative».

b) l'appartenance à une tradition ou la soumission à une autorité semble un point doctrinal de la position gadamérienne aux yeux de Ricœur, et nous ne contesterons pas ce fait; mais l'interprétation qu'il nous en propose nous laisse songeur: «En prenant de préférence pour axe de réflexion la conscience historique et la question des conditions de possibilité des sciences de l'esprit, Gadamer orientait inévitablement la philosophie herméneutique vers la réhabilitation du préjugé et l'apologie de la tradition et de l'autorité, et plaçait cette philosophie herméneutique dans une position conflictuelle avec toute critique des idéologies» (p. 337). Se réclamer d'une tradition à laquelle on appartient ne signifie pas y être aveuglément soumis, ni surtout en faire l'apologie, mais chercher à comprendre les fondements qui font de nous ce que nous sommes, pour mieux agir à l'avenir. Nous ne trouvons aucune apologie de la tradition dans la pensée de Gadamer, mais simplement une lucidité sur l'appartenance de l'homme à une certaine dimension (historique, culturelle, sociale) qu'il appelle tradition et par rapport à laquelle chacun est situé et doit se situer. De plus, le préjugé réhabilité n'est rien d'autre que l'opinion validée dans son droit à l'expression: pourquoi voir dans le préjugé une forme insuffisante et dangereuse de connaissance et d'être? Le préjugé n'est-il pas le mode même de notre

être au monde? Auquel cas réhabiliter le préjugé ne signifierait que tenter de mieux comprendre cet être qu'est l'homme dans ses relations avec le monde et les autres. N'oublions pas que l'herméneutique de Gadamer consiste justement à dissocier les bons des mauvais préjugés, pour ne retenir que ceux qui sont porteurs de vérité.

c) Concevoir l'appartenance à une tradition comme l'activité de déchiffrement des signes, des œuvres ou des textes dans lesquels se sont inscrits nos héritages culturels revient à confondre décryptage et compréhension et à ramener celle-ci à celui-là, donnant l'impression que la compréhension est uniquement affaire de philologue ou de psychanalyste, ou même que la compréhension réside dans une activité de recherche d'un sens caché derrière ce qui est dit, derrière les signes qui se présentent ou derrière les œuvres ou les textes, comme dans une chasse au trésor. Ce qui est dit, ce qui *se* dit dans les œuvres ou les textes, n'est-il pas déjà ce qui interpelle l'homme en se donnant à lui? Qu'est alors le déchiffrement?

C. *Le milieu de l'interprétation*

Le lieu de la compréhension ou de l'interprétation est *l'entre-deux* de celui qui veut comprendre et de ce qui est à comprendre; c'est l'intermédiaire qui fait que la compréhension ou l'interprétation est possible. Le *langage* joue ce rôle de milieu; c'est d'ailleurs ce qui autorise les conceptions courantes du langage comme instrument, mais c'est en même temps ce qui suppose un dépassement de cette façon de voir les choses: le milieu qu'est le langage n'est pas simplement un moyen ou un instrument à disposition des protagonistes du discours: il est ce qui les réunit autour d'un même problème, d'une même question. Le langage joue un rôle, mais est en même temps — et plus essentiellement — ce sans quoi aucune interprétation ne peut avoir lieu; c'est le lieu même de toute compréhension. Ricœur consent à cette ligne directrice de pensée et tente même une avancée dans son interprétation: le langage n'est pas simplement la langue ou l'écrit, mais le discours conçu comme *événement*. En ce sens, langage parlé et langage écrit ne sont que des modes secondaires du *discours*: «C'est en tant que discours que le langage est soit parlé soit écrit» (p. 184). Le langage, parlé ou écrit, est donc essentiellement *ÉVÉNEMENT* ou *AVÈNEMENT*. Nous pouvons percevoir la parenté de cette optique avec celle de Heidegger dans *Sein und Zeit,* mais nous devons aussi comprendre le tournant pris par Ricœur, soucieux d'une méthodologie: s'il a parlé de déchiffrement pour désigner la compréhension, il désigne aussi le lieu par excellence du déchiffrement (ou de la compréhension): *Schriftlichkeit,* l'écrit, le texte en tant que trace ou écrit; on voit là sa familiarité avec une autre pensée, celle de la *Grammatologie.* Mais la *Sprachlichkeit* de Heidegger ou de Gadamer — qui

dit que l'appartenance à une tradition passe par l'interprétation des signes, textes ou œuvres — ne correspond pas vraiment à la *Schriftlichkeit* de Ricœur, qui est avant tout trace laissée par quelqu'un et destinée à quelqu'un d'autre dont la tâche est d'en analyser ou *décrypter* la signification. Décrypter ou déchiffrer n'est cependant pas identique à comprendre, comme écrire ou tracer des signes ne signifie pas comprendre ce que l'on fait par ces gestes. La *Sprachlichkeit* est fondamentale, parce qu'elle inaugure la possibilité de la *Schriftlichkeit*. En peu de mots: l'activité de décryptage ne peut avoir lieu que sur la base d'une parole dite qui exige plus écoute que déchiffrement.

Toute la conception de Ricœur se fonde sur la place du texte dans la compréhension et l'interprétation, réduisant le texte à une donnée figée et fixée au moyen d'une des écritures disponibles. Le texte, l'écrit ou la trace ne sont, en fait, que des données à interpréter et réactualiser. Mais le langage ou la *Sprachlichkeit,* en tant que milieu de la compréhension, signifie autre chose ou, plus exactement, cela *et* autre chose encore: il dit que ce qui est dit est toujours dit à quelqu'un qui en même temps se dit par le fait même qu'il écoute le dit. En ce sens, la critique que formule Ricœur à l'adresse de la conception gadamérienne du texte nous semble ne pas tenir compte de la véritable problématique envisagée par Gadamer. Un passage du texte de Ricœur laisse en effet planer un doute sur sa compréhension du projet de Gadamer:

> «Il n'est donc pas du tout indifférent que Gadamer ait précisément écarté comme moins significative une réflexion sur «l'être pour le texte» *(Sein zum Texte),* qu'il semble réduire à une réflexion sur le problème de la traduction érigée en modèle du caractère langagier du comportement humain à l'égard du monde» (p. 337).

L'expression «être pour le texte» ne désigne pas véritablement ce que cherche à dire Gadamer: le problème de la traduction ne saurait être érigé en modèle de toute problématique relative au comportement humain à l'égard du monde; la traduction n'est jamais le simple renvoi à un au-delà ou à un en deçà du dit; traduire ne suppose pas un jeu de miroir où ce qui est à traduire se situerait dans un univers dissimulé et mythique dont il faudrait décrypter les codes et les transmettre aux générations suivantes. Traduire signifie toujours déjà être-avec ce qui est à traduire et entrer en dialogue avec lui, ce qui veut dire le questionner et en même temps se laisser interpeller par lui; c'est autre chose qu'une simple affaire de décryptage, qui d'ailleurs n'a jamais rien de si simple!

Le mouvement de pensée de Gadamer nous semble plutôt l'inverse de celui de Ricœur (sur ce point, il va sans dire): si pour Ricœur, l'être pour le texte est le point de départ d'une réflexion herméneutique et d'une nouvelle aube de la pensée contemporaine, pour Gadamer c'est le «texte pour l'être» *(Text zum Sein)* qui décide de sa réflexion, mais cela ne va pas sans l'affirmation d'un texte qui se donne à interpréter. *Sein zum Texte, Text zum Sein;*

deux positions philosophiques contradictoires en apparence, et pourtant profondément complémentaires: ontologie et méthodologie ne peuvent s'ignorer ou s'excommunier respectivement, elles ne sauraient non plus se confondre purement et simplement. C'est peut-être cela le plus grand problème herméneutique: repérer les niveaux de discours et tenter de les mettre en relation afin d'en saisir les parentés et les divergences. Ricœur nous propose un itinéraire fort intéressant dans cette direction, en puisant dans la tradition herméneutique les jalons essentiels de sa propre pensée et en indiquant des voies possibles pour sa continuation. La réduction de la compréhension à une question de déchiffrement peut paralyser le dialogue, mais elle ne saurait ruiner l'entreprise d'une compréhension qui soit à la fois *être-de-l'homme-au-monde* et *méthode de saisie de ce qui vient de se dire.* C'est pour cette raison que le projet de Ricœur est incontestablement un chemin que la pensée à venir devra emprunter, si elle ne veut pas se fourvoyer dans les banalités de la glose stérile ou se laisser emporter par les fantasmes d'une imagination débridée.

3. CONCLUSION

Les quelques considérations qui précèdent n'ont d'autre but que d'instaurer un dialogue entre des horizons de pensée marqués par un même souci: celui de comprendre. Les questions apparaissent maintenant: qu'est-ce que comprendre? qu'est-ce qu'un texte? quelle est la place de la tradition dans la compréhension? L'écrit joue-t-il un rôle plus essentiel que le langage parlé dans le mécanisme de la compréhension? Y a-t-il *une* méthode pour comprendre vraiment ce qui est à comprendre?...

Rien n'est définitivement dit, rien n'est même proposé ou projeté, mais tout est à envisager: *com-prendre,* prendre-avec-soi dans un avenir à construire. L'herméneutique ne serait-elle pas ce mouvement de lucidité sur le passé et l'avenir, où — comme dit Ricœur — *l'espace d'expérience* — ce qui nous porte et fait de nous ce que nous sommes — et *l'horizon d'attente* (cf. p. 275) — ce qui nous fait espérer en l'avenir et nous projette vers cet inconnu — nous laissent à notre propre présent, dans l'ambiguïté d'un être-là et d'un pro-jet?