

LA VOIE LONGUE DE LA COMPRÉHENSION CHEZ PAUL RICOEUR

Daniel DESROCHES
(Université de Laval)

RESUMO

*O presente estudo se propõe fazer valer que a verdadeira contribuição de Ricoeur à causa hermenêutica se apresenta sob diversas figuras de uma única. Ao modo de uma reconstrução, examinaremos algumas figuras que caracterizem de modo exemplar esta abordagem. À guisa de introdução ao assunto, buscaremos primeiro, do lado dos mestres de Ricoeur, Gabriel Marcel e Karl Jaspers, as fontes possíveis de uma via longa na sua respectiva filosofia. Examinaremos em seguida quatro figuras que constituem meditações hermenêuticas: o desvio da consciência pelos saberes históricos, o padrão hermenêutico, a inserção do problema hermenêutico na fenomenologia e a dialética entre explicar e compreender. No fim do percurso, notaremos que a **via longa da compreensão** recobre diversas acepções, bem como se estende a todo o projeto filosófico de Ricoeur.*

RÉSUMÉ

La présente étude se propose de faire valoir que la véritable contribution de Ricoeur à la cause herméneutique se présente sous différentes figures d'une unique. A la façon d'une reconstruction, nous examinons quelques figures qui caractérisent de manière exemplaire cette approche. En guise d'entrée en matière, nous recherchons d'abord du côté des maîtres de Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, les sources possibles d'une voie longue dans leur philosophie respective. Nous examinons ensuite quatre figures qui constituent autant de médiations herméneutiques: le détour de la conscience par les savoirs historiques, le pari herméneutique, la greffe du problème herméneutique sur la phénoménologie et la dialectique entre expliquer et comprendre. En fin de parcours, nous remarquons que *la voie longue de la compréhension* recouvre diverses acceptions, tout comme elle s'étend à tout le projet philosophique de Ricoeur.

On entend dire souvent que l'herméneutique de Ricoeur ne s'est jamais affranchie des questions de méthode. Mais pour rendre justice au parcours de l'auteur, on gagnerait plutôt à rappeler que toute l'oeuvre incline la compréhension vers un (Stevens), ou qu'elle prône en cette matière la (Greisch). A notre avis, la véritable contribution herméneutique de Ricoeur se donne sous différentes figures d'une unique. A strictement voir les choses, est une formule utilisée par Ricoeur pour démarquer, à un moment

précis de sa démarche, son propre projet herméneutique. On se propose de faire voir en quel sens l'expression de recouvre diverses acceptions (ontologique, existentielle et méthodologique) et comment elle peut aussi s'appliquer parallèlement à toute l'entreprise de Ricoeur. Nous aimerions donner une idée générale de cette approche par la loi du plus grand détour en la présentant brièvement ainsi: il s'agit simplement pour l'herméneute de tenir le cercle herméneutique par les deux extrémités, à savoir

d'envisager toujours les deux voies d'entrée possibles dans l'interprétation qui constituent le grand enjeu de l'exégèse traditionnelle. A titre indicatif seulement, le grand enjeu de Ricoeur est de réconcilier, d'arbitrer ou bien de pratiquer une médiation entre les parties et le tout, le sujet et son objet, la donation et l'appropriation, la méthode et la vérité, le signe et la signification, la distanciation et l'appartenance, l'explication et la compréhension, la critique et la conviction, etc.

LES SOURCES D'UNE VOIE LONGUE CHEZ LES EXISTENTIALISTES JASPERS ET MARCEL

Si Marcel peut être considéré comme le tout premier maître de Ricoeur, Jaspers, en revanche, s'est avéré son durant la seconde guerre. Puisque les ouvrages d'historien renferment les grandes préoccupations de Ricoeur¹, il faudra ici montrer en quoi la voie longue de la compréhension chez le jeune Ricoeur s'enracine, c'est-à-dire trouve des sources certaines, dans les thèses existentielles de ses maîtres. Ce que retient en priorité Ricoeur de Jaspers, c'est sa doctrine des chiffres, ou plutôt l'exigence d'objectivité exigée par l'entreprise métaphysique. Or la théorie des chiffres demeure du côté de l'objet et Ricoeur trouvera chez Marcel les ressources nécessaires pour ancrer la métaphysique chez le sujet concret. En bref, l'apport de Jaspers pointe vers une *ontologie* de la voie longue, tandis que celui de Marcel préfigure plutôt une voie longue de la connaissance de soi, celle du *sujet existentiel*.

A la lecture des chiffres chez Jaspers semble correspondre une lecture des figures symboliques du mal chez Ricoeur. Par conséquent, il faut voir comment le déchiffrement entrepris par Jaspers aspire Ricoeur en direction d'une . Chez Jaspers, la métaphysique tend à réconcilier la rationalité de la philosophie avec la langue de l'être dans une dialectique paradoxale à jamais brisée². Si l'on reconnaît ici la conclusion de la *Symbolique du mal*, il faut dire en outre qu'il y a plus: la lecture des chiffres est en quelque sorte un cercle formé de trois cycles que l'on osera rapprocher du cercle herméneutique, en citant un extrait que l'on tire du livre sur Jaspers:

Toute la théorie des chiffres consiste en un mouvement circulaire qui part des chiffres originels qui sont la langue de l'être, traverse

les médiations mystiques et proprement philosophiques qui sont la langue des hommes, et revient à la présence immédiate de la Transcendance dans ses chiffres originels. (KJ 287)

La réflexion est très importante pour ces deux philosophes de l'existence³, mais la place que lui accorde Marcel est considérable. Chez Marcel, c'est par la dialectique de la réflexion seconde comme approche du sujet concret, comme ancrage du *cogito* dans l'existence⁴, que se profile un long détour. Si, pour Marcel, toute la métaphysique est réflexion, il y a pourtant deux degrés à la réflexion: la réflexion primaire, qui recherche les conditions *a priori* de la connaissance objective (c'est le *cogito*), de même que la *réflexion seconde*, qui s'attache plutôt aux noyaux des expériences fondatrices:

[La] réflexion primaire se transcende dans une réflexion de second degré: on se demande à quelles conditions a été possible l'exil et la maîtrise du sujet dépersonnalisé [...] Telle est dès lors la réflexion seconde, une récupération du concret – existence pleine du monde, présence du transcendant – une restauration de la participation, une réfection du intégral dans ses liaisons concrètes. (KJ 80-1; cf. aussi MJ 364)

En d'autres termes, ce qui nous oriente vers une voie longue chez Marcel, c'est son approche indirecte du soi, donc le fait qu'il refuse à la subjectivité de se poser en point de départ métaphysique, en sujet fondateur: (MJ 229)

Mais il y a plus: nous estimons que l'idée d'un passage de la *réflexion abstraite* à la *réflexion concrète* est propre au projet herméneutique de Ricoeur. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous présenterons la dialectique entre expliquer et comprendre, (peut-être la plus exemplaire des figures de la voie longue?) et nous verrons en quoi un passage par l'abstraction, quoiqu'indispensable à toute forme d'objectivation, n'est qu'un détour obligé vers l'appropriation du sens. Si l'idée de redéfinir la *réflexion* est clairement exprimée dans l'*Essai sur Freud* (EF 54), et que la possibilité d'ancrer ladite réflexion dans l'existence y apparaît également (EF63), il faut rappeler cependant que déjà, dans l'article important paru en 1963, une corrélation entre la réflexion concrète et la tâche d'appropriation en herméneutique était établie. Nous

ne rapportons qu'un extrait dans lequel, à notre avis, l'influence de la dialectique marcellienne conduit le jeune Ricoeur à formuler l'inspiration de sa dialectique future entre l'explication et la compréhension:

Si l'herméneutique est une phase de l'appropriation du sens, une étape entre la réflexion abstraite et la réflexion concrète, si l'herméneutique est une reprise de la pensée du sens en suspens dans la symbolique, elle ne peut rencontrer le travail de l'anthropologie structurale que comme un appui et non comme un repoussoir; on ne s'approprie que ce que l'on a d'abord tenu à distance de soi. (CI 34; L2 352; cf. aussi CI, 54; L2 374)

Figure 1. Le grand détour de la conscience de soi par les savoirs historiques

Nous relevons dans les écrits du jeune Ricoeur une toute première figure de la voie longue lorsque celui-ci rencontre, en 1952, les questions relatives à la subjectivité en histoire et à la légitimité de l'histoire de la philosophie comme pratique. Ricoeur opte d'emblée pour la formule du 6 pour qualifier l'achèvement de l'histoire dans l'acte philosophique, ou bien la prise de conscience du philosophe en lien avec une reprise de l'histoire au second degré. Le détour du sujet par l'histoire apparaît ici:

Toutes ces philosophies [réflexives] sont en quête de la véritable *subjectivité*, du véritable acte de conscience. Ce que nous avons à découvrir et redécouvrir sans cesse, c'est que cet itinéraire *dumoi aje*—que nous appellerons prise de conscience— passe par une certaine méditation sur l'histoire, et que ce détour de la réflexion par l'histoire est [...] la manière philosophique d'achever dans un lecteur le travail de l'historien. (HV 35-6)

Et comme l'histoire de la philosophie est aussi une histoire de la conscience, voici la première incidence de notre formule: ce que le philosophe attend de l'histoire, c'est l'avènement d'un sens, à savoir (HV 37)

Or, selon Ricoeur, il y a toutefois deux manières de faire : soit (HV 36) Autrement dit, comprendre, c'est comprendre par l'unité (HV 49), celui qui vaque en qualité d'historien n'obtiendra l'unité qu'à l'aide de deux modèles distincts de la compréhension historique: 7. D'où les deux types de vérités historiques qui prévalent: la compréhension par la *totalité* du

système ou par la *singularité*, selon le modèle de l'adéquation de la question à la réponse.

Mais à voir les choses ainsi, une recherche de *compréhension totale* en histoire de la philosophie (comme chez Hegel) exigera une . . . (HV 69) En d'autres termes, la saisie globale d'une pensée demande maintenant un passage de sa singularité vers la totalité de la conscience historique dans laquelle elle s'insère. En reprenant le mot de Platon, Ricoeur ajoute: (HV 69) Il faut remarquer en outre que si Hegel est pertinent ici, ce n'est pas seulement en tant que penseur de la totalité, mais surtout en tant que philosophe de la *conscience* historique.

Esquissée de façon exploratoire, apparaît pourtant au début des années cinquante l'idée primitive d'une , celle d'une reconquête du sujet à travers les signes médiateurs des savoirs historiques. Si l'idée de totalité sera abandonnée par une pensée herméneutique conséquente⁸, la nécessité d'objectiver la connaissance de soi a été conservée par Ricoeur. Dans le *Conflit des interprétations* (CI 319) et l'*Essai sur Freud* la conscience de n'est rien moins que la grande tâche.

Figure 2. Le pari herméneutique ou la voie longue des figures symboliques

A la fin de la *Symbolique du mal*, nous sommes mis sur la piste d'une voie longue à deux reprises lorsque Ricoeur emploie son expression d'une (SM 244, 9). Mais qu'est-ce que le de Ricoeur; en quoi s'apparente-t-il à une voie longue de la compréhension des symboles? Après avoir élaboré sa propre interprétation des mythes qui illustrent l'entrée en scène du mal, l'auteur remarque qu'il lui faut désormais explorer une nouvelle voie. Au terme de sa double approche, par la réflexion pure de l'*Homme faillible* et par le langage de l'aveu de la *Symbolique du mal*, le fossé est manifeste et la compréhension du mal demeure scellée. Le problème du mal persiste en ce qu'il résiste à une interprétation réductrice du sens; au contraire, il renvoie à une herméneutique qui ouvre la philosophie vers la plénitude ontologique de l'homme. En effet, l'étude exégétique des symboles révèle non seulement la condition humaine au coeur de l'être, mais aussi le surplus de sens qui se dévoile par une herméneutique du sacré.

Comme le philosophe cherche à *comprendre toujours plus*, il lui faut avancer dans une troisième voie; celle d'une interprétation créatrice de sens,

d'une restauration du langage symbolique inspirée par l'adage kantien: . Ce que cette formule signifie, c'est qu'il faut poursuivre du côté de la donation des symboles tout en maintenant l'entreprise critique de la réflexion philosophique. Quand le jeune penseur protestant écrit: (SM 325) ou bien: (SM 327), il entend par là que la croyance n'est plus aujourd'hui possible qu'en lien avec l'interprétation, et il entrevoit ce faisant une revivification du langage symbolique par la rédaction d'une Poétique de la liberté.

Nous ne souhaitons pas débattre du destin de la Poétique jamais parue, quoiqu'en partie poursuivie. Il nous faut plutôt montrer que la source d'une unique voie longue de la compréhension est bien présente, notamment lorsque Ricoeur précise comment l'herméneutique rencontre le problème de la médiation critique et de l'appropriation du symbolisme religieux dans l'immédiateté de la croyance. Dès lors, c'est le cercle herméneutique d'Augustin, repris et explicité par Bultmann, que Ricoeur choisit afin d'ouvrir l'interprétation des mythes vers l'herméneutique proprement philosophique. Le cercle est celui-ci: . Cela étant, le pari ricœurien sera de dépasser la circularité du langage en direction de l'être. En d'autres termes, il faut briser le privilège accordée à la réflexion primaire tel que la réflexion seconde chez Gabriel Marcel le propose (MJ 364):

“Le symbole donne à penser que le *cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...] que l'être qui se pose lui-même dans le *cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité [la réflexion] ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole.” (SM 331)

Au demeurant, on dira que la gageure de l'herméneute n'est rien moins que la voie longue d'une compréhension de l'être de l'homme par l'exégèse patiente et fidèle du langage symbolique. Comme le célèbre pari de Pascal, celui de Ricoeur est de mettre à l'épreuve de sa critique philosophique ses convictions, comme il l'admet lui-même à la dernière page de l'ouvrage: c'est l' (SM 332) Retenons enfin qu'entre la critique herméneutique et l'appropriation fidèle, il y a un pari qui doit se transformer de proche en proche en un long détour de la compréhension ontologique du langage symbolique.

Figure 3. La greffe du problème herméneutique sur la phénoménologie

Dans le *Conflit des interprétations*⁹ la voie longue de la compréhension – en son sens propre – se présente comme une *réflexion* qui aspire à l'ontologie par degrés. En fait, il s'agissait, contre Heidegger, de suggérer une autre greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, puisque Ricoeur doute que l'on puisse pratiquer l'ontologie directement, à savoir en se retirant du cercle herméneutique. Voici comment Ricoeur entend la de Heidegger:

La voie courte, c'est celle d'une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. J'appelle “voie courte une telle ontologie de la compréhension, parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre* non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être. (CI 10)

Outre le texte à l'étude, deux autres articles¹⁰ sont particulièrement éclairants au sujet du renversement opéré par Heidegger, lequel n'est pas seulement une remontée au fondement, mais également le retrait de l'ontologie du cercle herméneutique. Voici la réplique que Ricoeur réserve à la courte herméneutique de Heidegger:

A partir de Heidegger, en effet, l'herméneutique est tout entière engagée dans le mouvement de *remontée au fondement* qui, d'une question épistémologique concernant les conditions de possibilité des, conduit à la structure ontologique du comprendre. On peut alors se demander si le trajet de retour est possible. C'est pourtant sur ce trajet de retour que pourrait s'attester et s'avérer l'affirmation que les questions de critique exégético-historique sont des questions, que le cercle herméneutique, au sens des exégèses, est sur la structure d'anticipation de la compréhension au plan ontologique fondamental. (TA 363; cf. aussi TA 94-5)

Parcourir deux étapes successives devient ainsi le détour requis pour une reprise de la question ontologique à la suite du renversement provoqué par Heidegger. En effet, la volte – face de Heidegger omettrait deux choses capitales, selon Ricoeur: *primo*, la nécessité d'une méthode en exégèse et, *secundo*, le dépassement de l'ontologie vers l'existence, c'est-à-dire vers la compréhension de soi. Telle est l'intention

qui préside à la voie longue de la compréhension ricœurienne:

Ces deux objections contiennent en même temps une proposition positive: substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage; ainsi garderons-nous constamment le contact avec les disciplines qui cherchent à pratiquer l'interprétation de manière méthodique et résisterons-nous à la tentation de séparer la vérité, propre à la réflexion, de la méthode mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse. (CI 14-5)

Cela dit, Ricoeur approchera l'ontologie par étapes grâce à une herméneutique de la voie longue qui inclura les médiations suivantes: les détours *sémantique et réflexif*.

Au plan sémantique, il faut d'entrée de jeu répondre au conflit des interprétations rivales rencontré dans l'*Essai sur Freud*¹¹ et ceci n'est possible qu'en unifiant le champ de l'herméneutique par une élucidation du concept d'interprétation propre à toutes les disciplines exégétiques. Après avoir délimité le champ herméneutique du côté du symbole puis du côté de l'interprétation, Ricoeur projette ce que l'on peut tenir pour une authentique, celle de l'interprétation des symboles:

“Elle commence par une investigation en extension des formes symboliques et par une analyse en compréhension des structures symboliques; elle continue par une confrontation des styles herméneutiques et par une critique des systèmes d'interprétation [...] Elle se prépare par là à exercer sa tâche la plus haute, qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations. [...] Telle est la fonction critique de cette herméneutique prise à son niveau simplement sémantique.” (CI 18-9)

Après avoir clarifié le champ sémantique de l'herméneutique à partir de la notion de symbole, Ricoeur aborde la problématique de l'existence comme un second détour vers l'ontologie. Or l'enjeu d'une étape par la réflexion, c'est d'ouvrir l'herméneutique à la possibilité même de la connaissance de soi: (CI 20) Cette médiation par la réflexion ne ramène guère

à la problématique traditionnelle du *cogito*, car le soi, qui n'a ici plus rien du solipsisme cartésien, ne se retrouve qu'au terme d'un long détour: (CI 21) Par conséquent, l'étape réflexive maintient l'exigence méthodique d'une *appropriation* du sujet pratique que seul un long détour par les signes médiateurs peut assurer. Cela dit, si la réflexion n'est plus immédiate comme dans la tradition moderne, et ce parce que les maîtres du soupçon nous ont appris que la place du *cogito* est dès toujours remplie par un faux *cogito* (EF 36), il faut donc redéfinir la réflexion. Selon une formule ontologique qui a connue une certaine fortune, la réflexion de Ricoeur devient (CI 21) En somme, c'est la compréhension de soi par les signes qui est le second enjeu de cette figure de la voie longue, alors que la compréhension de l'être s'y adjoindra en dernière instance.

Figure 4. La dialectique entre expliquer et comprendre

Avec cette quatrième étape, nous complétons notre reconstruction élémentaire du projet herméneutique de Ricoeur en abordant une figure on ne peut plus exemplaire de *la voie longue de la compréhension*. Comme la précédente, il s'agit d'une figure paradigmatique de la voie longue ricœurienne en ce qu'elle place la compréhension au terme d'une longue médiation, en l'occurrence cette fois avec l'explication structurale. Nous examinerons la dialectique en parcourant quatre étapes. Nous remarquerons en premier lieu qu'une réflexion méthodologique portant sur les approches objective de l'explication et interprétative de la compréhension était préfigurée par les écrits du jeune Paul Ricoeur. Nous introduirons en second lieu l'opposition terminologique; d'abord à partir de l'aporie laissée par l'herméneutique de Wilhelm Dilthey, puis dans un débat serré avec l'application de la linguistique aux sciences humaines, notamment avec le modèle d'analyse structurale avancée par Lévi-Strauss. En troisième lieu, il sera question d'examiner la thèse herméneutique de Ricoeur; cette thèse n'entendra pas disjoindre l'explication et la compréhension, mais plutôt les articuler l'une sur l'autre par l'élaboration d'une dialectique féconde. En conclusion, nous exposerons les traits principaux qui caractérisent le nouveau concept d'interprétation qui se trouve enrichi par la mise en place de la dialectique proposée par l'auteur.

HISTORIQUE DE LA DIALECTIQUE CHEZ LE JEUNE RICOEUR

L'intérêt de revenir jusqu'aux ouvrages de jeunesse afin d'introduire la dialectique en question réside dans l'intention de prendre la juste mesure du projet de Ricoeur. Voici nos deux intentions. Nous estimons que l'idée d'*articulation* méthodologique doit être portée au jour le plus clairement que possible, même si d'emblée Ricoeur est plutôt attentif à ce qui oppose l'explication et la compréhension. Nous estimons aussi que les textes rapportés seront très instructifs parce qu'ils portent respectivement sur l'action, l'histoire et la textualité; *à savoir justement les trois sphères auxquelles sera appliquée ultérieurement la dialectique* (TA 161-211). Cela dit, nous reviendrons sur des extraits qui donnent à penser que ce problème habitait déjà le jeune Ricoeur.

Bien que l'approche méthodologique du *Volontaire et de l'involontaire* soit de part en part phénoménologique, c'est-à-dire descriptive, Ricoeur tient toutefois à marquer l'opposition qui réside entre les modèles méthodologiques propres à la psychologie de l'époque. On fera bien de noter qu'il ne saurait être question ici d'articuler l'une sur l'autre l'explication et la compréhension dans une théorie de l'action, puisque l'étude des sphères de la volonté humaine conduit une incompatibilité irréductible:

Le premier principe qui nous a guidés dans la description est l'opposition de méthode entre la description et l'explication. Expliquer c'est toujours ramener le complexe au simple. [...] Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension. (1950: VI 8, cf. aussi la page 9)

Quatre ans plus tard, dans un article qui fut repris à l'occasion d'*Histoire et vérité*, le jeune Ricoeur revenait derechef sur l'opposition méthodologique, mais cette fois en qualité qu'historien de la philosophie. Il remarquait alors que deux modèles de la compréhension historique devaient s'opposer. En fait, l'interprétation philosophique s'enquiert de la singularité d'une doctrine alors que la sociologie de la connaissance¹² cherche plutôt l'ensemble des raisons qui expliquent les causes d'une philosophie:

Le véritable historien fait crédit à son auteur et joue jusqu'au bout la carte de la cohérence;

comprendre, c'est comprendre par l'unité; la compréhension oppose donc un mouvement centripète de marche vers l'intuition centrale au mouvement centrifuge de l'explication par les sources. (1954: HV 49-50)

Il faudra ainsi patienter jusqu'à l'*Essai sur Freud* pour y trouver l'opposition fameuse de Dilthey clairement mentionnée¹³. Enfin c'est dans un article essentiel, paru en 1963, que la dialectique verra le jour sous sa forme première. Certes il s'agit bien d'une esquisse, puisque Ricoeur l'admet volontiers au moment de conclure son article: "L'articulation de ces deux intelligences pose plus de problèmes que leur distinction. La question est trop neuve pour que nous puissions aller au-delà de propos exploratoires. L'explication structurale, demanderons-nous d'abord, peut-elle être séparée de toute compréhension herméneutique? (CI 58; L2 379) Qui plus est, il faut savoir que l'étude renferme déjà la problématique ainsi qu'une formulation claire de la question à laquelle il faut trouver réponse: (CI 40; L2 359) Toujours à ce sujet, il faut suivre le texte, puisque Ricoeur avait déjà (en quelque sorte répondu) précisé la place de l'analyse structurale par rapport à la discipline herméneutique. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une dialectique, mais les balises sont placées aux bons endroits et il faudra remettre sur le métier cette question dix ans plus tard. Nous verrons plus loin que cet article introduisait clairement la dialectique entre expliquer et comprendre, laquelle était déjà représentée par un unique *arc herméneutique* entre deux approches du texte. Voici la conclusion de l'étude préparatoire qui, déjà, situait l'analyse structurale *entre* une interprétation de surface et une interprétation critique: (CI 63; L2 384)

LE NOUVEL ENJEU DE LA DIALECTIQUE: DE L'APORIE DE DILTHEY AU STRUCTURALISME

On rappellera d'abord que l'opposition forte entre l'explication, qui est le modèle d'intelligibilité propre aux sciences de la nature appliqué aux sciences historiques, et la compréhension, caractéristique des sciences de l'esprit, parcourt toute l'oeuvre de Dilthey. En effet, c'est (TA 83) Une telle opposition devait permettre aux sciences de l'esprit, par lesquelles un psychisme est capable de se transporter dans une autre individualité psychologique, de se doter d'une

méthode aussi valable que celle des sciences naturelles¹⁴. Le destin aporétique de cette dualité, inspirée par le courant positivisme du XIX^e siècle, est un trait majeur de l'herméneutique méthodologique du dernier Dilthey. Il faut rappeler l'aporie qu'a laissée Dilthey à la théorie de l'interprétation, puisque c'est ici très précisément que la contribution de Ricoeur à l'herméneutique se trouve enracinée :

Mais la contrepartie d'une théorie herméneutique fondée sur la psychologie est que la psychologie reste sa justification dernière. *L'autonomie du texte ne peut être qu'un phénomène provisoire et superficiel*. C'est pourquoi, précisément, la question de l'objectivité demeure chez Dilthey un problème à la fois inéluctable et insoluble. [...] la subordination du problème herméneutique au problème proprement psychologique de la connaissance d'autrui le condamne à chercher au dehors du champ propre de l'interprétation la source de toute objectivation (Nous soulignons. TA 85; cf. aussi TA 145)

Or avec la fécondité de l'analyse structurale, telle que l'applique Claude Lévi-Strauss aux sociétés primitives, l'explication en sciences humaines n'a maintenant plus rien à envier à la méthode des sciences naturelles, car elle procède uniquement à partir des ressources internes que lui offre la langue. Mais cette méthode structurale, qui réussit fort bien à résoudre des problèmes d'anthropologie culturelle, peut-elle se radicaliser sans restriction et s'étendre de bon droit à tout le domaine des sciences humaines, c'est-à-dire jusqu'à l'analyse de ses textes? Avant de reconnaître les limites du modèle d'analyse, il faut répondre à la question de savoir ce qu'expliquer signifie pour lui.

On dira de façon très générale que la possibilité d'appliquer le modèle linguistique aux sciences humaines se fonde sur le parallélisme, voire l'homologie (L2 359), qu'il est possible d'établir entre les unités constitutives de la langue et celles qui forment l'organisation sociale. Or c'est justement la radicalisation de cette approche objective et indépendante de l'observateur qui intéresse Ricoeur, puisque le structuralisme sera ultérieurement appliqué à l'explication des textes. Voilà l'hypothèse de toute analyse structurale qui considère le texte: "elle consiste à dire que sous certaines conditions les grosses unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré supérieur à la phrase, offrent des organisations comparables à

celles des petites unités de langage [...] celles précisément qui sont du ressort de la linguistique." (TA 147) Qu'une telle hypothèse soit légitime, Ricoeur ne le nie point, mais à condition toutefois qu'elle admette ses propres limites épistémologiques. Selon Ricoeur, ses limites sont l'exacte corollaire d'une manière d'aborder la lecture qui tient en suspens la transcendance du texte:

Nous pouvons faire du texte une première sorte de lecture, une lecture qui prend acte [...] de l'interception par le texte de tous les rapports avec un monde qu'on puisse montrer et avec des subjectivités qui puissent dialoguer. Ce transfert dans le du texte – lieu qui est un non-lieu – constitue un projet particulier à l'égard du texte, celui de prolonger le suspens du rapport référentiel au monde et au sujet parlant. [...] sur la base de ce choix, le texte n'a pas de dehors; il n'a qu'un dedans; il n'a pas de visée de transcendance, comme en aurait une parole adressée à quelqu'un à propos de quelque chose. [...] A partir de là est possible un comportement explicatif à l'égard du texte. (TA 146)

Par voie de conséquence, (TA 149) Ricoeur sera tout à fait convaincant à cet égard, puisque l'herméneutique procède d'une manière diamétralement opposée en optant pour la véritable destination d'une œuvre: non pas le , mais l'acte de lecture par lequel se produit l'effectuation de ses possibilités sémantiques.

L'ARTICULATION DES APPROCHES MÉTHODOLOGIQUES ET L'ARC HERMÉNEUTIQUE DE RICOEUR

Cela dit, Ricoeur tâchera de montrer comment, en vertu de la notion de *texte* et de la primauté à accorder à l'*acte de lecture*, il est aujourd'hui possible de repenser non pas l'opposition entre les deux attitudes méthodologiques, mais plutôt leur mutuelle correspondance dans une dialectique féconde. Le problème de fond auquel se voit confronté l'auteur n'est pas de récuser l'analyse structurale, mais de penser avec elle les limites de validité de sa propre entreprise. A strictement voir les choses, l'enjeu de la discussion de Ricoeur avec le structuralisme est de concevoir l'*articulation* de deux intelligences à première vue antinomiques, mais pourtant

complémentaires, une idée jadis avancée dans les analyses exploratoires de ¹⁵ Sur ce point, Ricoeur se refusait d'emblée de fondre ensemble les deux attitudes à l'égard du texte: (CI 57-8; L2 378) Si, comme le suggérait l'auteur dès 1963, l'herméneutique doit créer une ¹⁶ à l'analyse structurale, il n'en demeure pas moins que c'est toujours le statut de même que la place de l'objectivité au sein des activités de compréhension qui doivent être résolus. Ricoeur l'écrit justement: (TA 211) Enfin, ladite sera reformulée plus tard aux fins d'une dialectique et se présentera comme un unique *arc herméneutique*:

Si au contraire on tient l'analyse structurale pour une étape—et une étape nécessaire—entre une interprétation naïve et une interprétation critique, entre une interprétation en surface et une interprétation en profondeur, alors il apparaît 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 sens. (TA 155; cf. aussi p. 208)

LES TRAITS DU NOUVEAU CONCEPT D'INTERPRÉTATION¹⁷

Nous avons vu qu'il y a deux façons d'aborder le texte et que la circularité de l'une à l'autre constitue en somme le cercle herméneutique. Or c'est ce cercle, ou plutôt l'arc sur lequel l'explication et l'interprétation ne sont que des moments complémentaires d'une compréhension profonde, qui engage l'herméneutique dans une dialectique. Il faut voir alors en quel sens le concept d'interprétation se trouve enrichi par celle-ci.

En suivant Ricoeur, nous veillerons à corriger le nouveau concept d'interprétation en lui faisant parcourir cet arc herméneutique. De prime abord, l'interprétation reste toujours une *appropriation*, une reprise du sens, et plus précisément un achèvement de l'intelligence du texte dans une intelligence de soi. Ricoeur entend par là ce qu'on nomme en herméneutique l'*application*, c'est-à-dire le fait (TA 152) Évidemment, par le fait de rendre propre ce qui au départ se trouvait étranger, une lutte contre la mécompréhension est ainsi maintenue: l'*appropriation*

se fait toujours dans la distance et par la distance. Qui plus est, l'acte de lecture est en quelque sorte un événement par lequel il se produit une *effectuation* (telle une partition musicale) des potentialités sémantiques du texte. L'effectuation de la langue dans le discours permet ainsi au sens de devenir pour nous une signification actuelle.

Un tel concept d'interprétation doit dès lors rencontrer le structuralisme. C'est en intégrant au passage l'apport du processus d'objectivation de l'analyse structurale que l'appropriation se voit dépsychologisée. Ce qui ressort alors c'est que l'interprétation ne tentera plus de s'approprier l'intention de l'auteur, laquelle se tient comme en retrait *derrière* le texte, mais plutôt une proposition de monde ouverte par le texte à la lecture. L'interprétation tâchera donc de s'approprier ce qui se tient *devant* le texte, à la manière d'une référence de second degré. En conséquence, "comprendre un texte, écrivait Ricoeur, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle [...] le rôle *médiaire* joué par l'analyse structurale constitue à la fois la justification de l'approche objective et la rectification de l'approche subjective." (TA 208) Le processus de compréhension devient, en bout de ligne, une authentique voie longue; à savoir un arc qui place la compréhension au terme d'une médiation par l'analyse des signes. Conséquemment, si (TA 116) et que (TA 152); Ricoeur soutient alors que toute la problématique de la compréhension de soi se voit repoussée à la fin du parcours herméneutique.

En résumé, les traits d'une interprétation revue sont les suivants: 1) l'interprétation est une *appropriation* dans la mesure même où la constitution du sens et du soi sont contemporaines; 2) elle est ensuite une lutte contre l'éloignement du sens dans la distance et par la distance; mais surtout, 3) l'interprétation s'achève dans la lecture et se conçoit alors comme l'effectuation des potentialités sémantiques ouvertes par le texte; et 4) l'*appropriation* du soi est conséquemment portée au terme du parcours.

*

Voici les conclusions de la présente recherche.
1) Il apparaît que la voie longue de la compréhension

trouverait *des sources* dans la théorie des chiffres de Jaspers et dans la réflexion seconde chez Marcel. 2) On retracerait chez le jeune Ricoeur non seulement quatre des multiples figures de la voie longue, *mais aussi ses trois objets*: l'ontologie, le sujet et la méthodologie. 3) Si l'histoire de la philosophie est, c'est parce que *l'historien prend conscience que le soi s'enracine* dans une histoire dont il opère la reprise selon *une voie longue de la compréhension historique*. 4) Le pari herméneutique, tel un long détour par l'exégèse des figures symboliques, ouvre la compréhension du mal vers la plénitude ontologique de l'homme. 5) Que les deux premières figures conduisent ainsi à une troisième, qui est plus complète en ce qu'elle intègre chemin faisant l'apport des précédentes. Avec la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie on retrouve *dans le même projet herméneutique une triple voie longue*: *primo*, celle d'un grand détour vers l'ontologie qui s'édifie sur la base de deux médiations; *secondo*, celle d'une voie longue de la compréhension *méthodologique* qui passe par la clarification des concepts propres aux disciplines exégétiques; et *tertio* celle d'une voie longue vers l'existence, à savoir un détour de la réflexion vers le *sujet* concret à la manière d'un apprentissage des signes qui témoignent de son désir d'être. Et enfin, 6) La dialectique entre expliquer et comprendre est une approche qui place la compréhension herméneutique au terme d'une médiation avec l'analyse structurale. A sa manière, la dialectique est une double; celle du concept méthodologique d'interprétation redéfini à la lumière d'une herméneutique des textes, puis celle d'un soi qui cherche à se comprendre *devant* le texte, au terme d'un arc herméneutique qui nécessite la médiation du soi avec un autre que lui-même.

NOTAS

- (1) Stevens, B., L'apprentissage des signes: op. cit., p. 6.
- (2) Ajoutons que les concepts d'attestation et de restauration de l'être propres à Jaspers (KJ 372) reviennent plus de quarante ans plus tard dans *Soi-même* comme un autre (345-410) de façon à confirmer cette hypothèse.
- (3) Ricoeur écrit: (MJ 350)
- (4) L'influence de G. Marcel est décisive dans le *Volontaire et l'involontaire*: (VI 12)
- (5) L'article dont il question est: (1952), HV 23-44.
- (6) Cf. HV, 36, 55 et 69.
- (7) Cf. HV, 36, 64 et 67.
- (8) Cf. Temps et récit III: Le temps raconté: , pp. 280-300.
- (9) Cf. l'article: : CI 7-28.
- (10) Ces deux textes sont: (1975) et (1973), des articles qui furent réédités avec la parution des seconds Essais d'herméneutique (TA) en 1986.
- (11) Le conflit était le suivant: "Rendre manifeste la crise du langage qui aujourd'hui fait que nous oscillons entre la démythification et la restauration du sens, telle est la raison profonde qui motive la position initiale de notre problème [...] une introduction à la psychanalyse de la culture devait passer par ce grand détour." (EF 36)
- (12) Cf. la Note spéciale que Ricoeur consacre à cette question dans le recueil: HV 60-5.
- (13) Voici le passage: "La distinction entre le motif [...] et la cause [...] ne concerne aucunement le degré de généralité des propositions. C'est la distinction que, Brentano, Dilthey, Husserl avaient dans l'esprit, quand ils ont opposé la compréhension du psychique ou de l'historique et l'explication de la nature [...]" (1965: EF 355)
- (14) Cette scientificité "[r]epose sur trois arguments: d'abord, les signes sont des faits de droit égal aux faits sur lesquels s'édifient les sciences de la nature; ensuite, ces signes ne se donnent pas à l'état dispersé, mais dans des enchaînements qui donnent aux objectivations de la vie une forme de système; enfin, l'individuation du monde humain a trouvé dans la fixation par l'écriture un degré supérieur d'objectivité." (L2 452)
- (15) (CI 34; L2 352. Cf. aussi 54 et 58; L2 374 et 379). Quant à Du texte à l'action, la question de l'articulation est posée aux pages 146 et 154:
- (16) "Il dépend en retour d'une philosophie réflexive de se comprendre elle-même comme herméneutique, afin de créer la structure d'accueil pour une anthropologie structurale; à cet égard, c'est la fonction de l'herméneutique de faire coïncider la compréhension de l'autre avec la compréhension de soi et de l'être. L'objectivité structurale peut alors apparaître comme un moment abstrait – et valablement abstrait – de l'appropriation et de la reconnaissance par laquelle la réflexion abstraite devient réflexion concrète." (L2 374)
- (17) Cf. TA, 151-9 et aussi, pour une reprise parallèle des mêmes idées, l'article: , notamment aux pages 115-7.