

Paul Ricœur : la distanciation à la rescousse du soi

DOMINIC ROULX, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous défendons la thèse que la valorisation de la distanciation caractérise l'originalité du modèle herméneutique de Paul Ricœur par rapport à ceux de Heidegger, Gadamer et Dilthey. En effet, divers niveaux de distanciation (entre le discours et la langue, entre l'auteur, le texte et le lecteur, entre le réel et lui-même) interviennent et sont même essentiels à la compréhension herméneutique qu'un sujet-lecteur peut avoir d'un texte et de soi. C'est la reconnaissance d'une fonction positive à la distanciation qui mène Ricœur à ménager une place à l'analyse structurale dans son modèle herméneutique et à critiquer ceux de Dilthey et de Gadamer, tous deux fondés sur des alternatives intenable entre *expliquer* et *comprendre* et entre *vérité* et *méthode*. Nous fondons cette thèse sur une analyse de la théorie herméneutique du texte que développe Paul Ricœur dans *Du texte à l'action*.

Introduction

Paul Ricœur n'entra explicitement en dialogue qu'assez tardivement avec la tradition herméneutique. Pratiquement absente du *Conflit des interprétations* (1969) et de la *Métaphore vive* (1975), ce dont il s'excusera par la suite ouvertement¹, il n'entreprend d'expliquer son rapport à celle-ci qu'à partir de *Temps et récit* (1983-1985) dans lequel certaines thèses de Hans-Georg Gadamer sont discutées². Toutefois, ce n'est qu'en 1986, dans les trois articles programmatiques³ ouvrant *Du texte à l'action*, son second recueil d'essais herméneutiques, qu'il reprend les développements importants des traditions herméneutique et phénoménologique en s'inscrivant dans leur histoire et en soulignant l'originalité

de sa contribution à celles-ci. La référence à Gadamer y est notamment, comme dans tout le livre, omniprésente. Dans ces trois articles, Ricœur précise la filiation critique qui le lie à cette tradition, montrant ainsi sa proximité et sa distance avec la pensée de Gadamer, qui fut la référence privilégiée de son travail depuis la parution de *Vérité et méthode* en 1960⁴. Dans cet article, nous défendrons la thèse selon laquelle la valorisation de la notion herméneutique de *distanciation*⁵ est au cœur de l'originalité du modèle herméneutique de Ricœur - par rapport à ceux de Gadamer, Heidegger et Dilthey - en ce que plusieurs niveaux de distanciation sont nécessaires à la compréhension d'un texte et à la compréhension qu'un sujet-lecteur peut avoir de lui-même face au texte. Avant de présenter les étapes conceptuelles qui jalonnent notre défense de cette thèse, reprenons en guise de mise en contexte théorique les grandes lignes de la relation que Ricœur explique entretenir avec la tradition herméneutique et en particulier avec les herméneutiques de Gadamer, Heidegger et Dilthey.

1. Ricoeur et la tradition herméneutique

Rappelons que Heidegger, dans *Être et temps* (1927), fut le premier à donner à l'herméneutique une signification proprement philosophique et universelle, en faisant du comprendre un existential, c'est-à-dire une détermination ontologique de l'être-au-monde temporel qu'est le Dasein⁶. Ne portant plus simplement sur l'interprétation philologique des textes du passé, mais sur l'existence humaine elle-même, elle devient une détermination ontologique de l'humain, toujours déjà inscrit dans une compréhension de l'être et de soi. Ricœur et Gadamer retiendront premièrement de la phénoménologie herméneutique de Heidegger que la compréhension est un mode d'être plus qu'une technique ; deuxièmement, que la précompréhension et le préjugé sont les conditions de possibilités ontologiques de la compréhension ; et troisièmement, que l'appartenance à l'histoire qui détermine ceux-ci est la condition *sine qua non* d'un rapport potentiellement véridique à l'objet compris⁷. Toutefois, tous les

deux reprocheront à Heidegger son refus de poser la question de la critique des présupposés de la compréhension dans le cadre des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Cela prive selon ceux-ci la phénoménologie herméneutique du bénéfice épistémologique qu'elle pourrait légitimement tirer de son analyse de la fondation ontologique du comprendre. Ricœur le souligne sans relâche : Heidegger, en faisant du comprendre une structure ontologique de l'être humain, dissout les problèmes épistémologiques qu'engagent les questions de compréhension en sciences de l'esprit, s'enlevant de ce fait même toute possibilité de les régler⁸.

Or, c'est précisément parce que Gadamer et Ricœur se soucient de celles-ci qu'ils s'intéresseront aux travaux de Wilhem Dilthey (1833-1911). Celui-ci conféra à l'herméneutique, dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), une universalité épistémologique en lui assignant la tâche critique de fournir une méthode rigoureuse aux sciences de l'esprit, comme la *Critique de la raison pure* de Kant l'avait d'abord fait en 1781 pour les sciences naturelles. L'herméneutique prit avec la contribution de Dilthey une signification méthodologique et épistémologique en tant que science normative de l'interprétation des manifestations de la vie fixées à l'écrit par un sujet historique. L'interprétation du texte avait alors pour tâche de recréer en soi l'individualité du sentiment vécu (*Erlebnis*) d'un auteur étranger. Cette tâche critique et épistémologique conférée à l'herméneutique par Dilthey se fondait sur une distinction introduite par celui-ci et importante pour nous : celle entre *expliquer* et *comprendre*. Expliquer serait le mode de connaissance propre aux sciences de la nature qui relie les phénomènes particuliers en les subsumant sous des lois générales et par la catégorie de la causalité. Comprendre, à l'inverse, serait le mode de connaissance propre aux sciences de l'esprit qui aspirent à recréer en soi une individualité historique étrangère par l'interprétation de ses objectivations extérieures⁹.

Ainsi, l'héritage critique et conjoint des travaux de Heidegger et de Dilthey aura une forte influence sur les projets herméneutiques

de Gadamer et de Ricœur. En effet, ils reprendront le problème de la juste compréhension en sciences de l'esprit, posé de manière critique par Dilthey, sur la base des acquis de l'ontologie fondamentale de Heidegger qui détermine la structure du comprendre comme impliquant toujours une appartenance à l'histoire et donc une précompréhension déterminée. La tâche de l'herméneutique, pour Ricœur comme pour Gadamer, sera ainsi de décrire comment, sur la base de la structure ontologique de la compréhension dégagée par Heidegger, la compréhension d'un texte se produit et comment elle est susceptible d'être exacte.

C'est toutefois dans leur manière distincte de s'appropriier le projet épistémologique de Dilthey que les modèles herméneutiques de Ricœur et de Gadamer se distinguent. D'un côté, Gadamer verra dans le projet diltheyen de fondation des sciences de l'esprit par une herméneutique, conçue comme épistémologie devant fournir une méthode fondant la scientificité de la compréhension, une ingérence induite du modèle méthodologique et des critères de vérité propres aux sciences de la nature¹⁰. Autrement dit, il l'accusera d'avoir conçu le comprendre propre aux sciences de l'esprit *sur le même modèle* que l'expliquer, à savoir comme une science objectivante. Cela mènera Gadamer à exclure de sa conception de la compréhension toute objectivation de ce qui est compris et de la concevoir comme événement, susceptible d'être décrit phénoménologiquement, où celui qui comprend est « pris » et emporté par ce qu'il comprend¹¹. L'événement de la compréhension, décrit phénoménologiquement, prendra ainsi chez lui la forme d'une expérience de vérité, de participation ontologique à la chose comprise, empêchant toute maîtrise du sujet sur son objet et tout recourt à une distanciation objectivante de celui-ci par celui qui comprend. « Il est impossible de comprendre à partir de ce qui est maîtrisable », résume Gadamer¹².

De l'autre côté, face à ce refus unilatéral de la distanciation objectivante, l'originalité de la position de Ricœur consistera à médiatiser les moments de la *vérité* et de la *méthode*, opposés par Gadamer, et l'*explication* et la *compréhension*, opposées par Dilthey.

Il concevra l'ensemble du procès de compréhension sous le signe d'une médiation nécessaire du moment du comprendre participatif, sur lequel la description phénoménologique de Gadamer porte exclusivement, par l'explication épistémologique qui implique une objectivation de l'objet compris et une mise à distance de celui-ci par rapport à celui qui comprend.

Afin d'approfondir cette première compréhension de l'originalité de l'herméneutique de Ricœur par rapport à celles de Heidegger, Gadamer et Dilthey, nous entreprendrons dans un premier temps l'élucidation de la théorie du langage et du texte qui supporte l'herméneutique des textes de Ricœur en nous référant aux essais *Qu'est-ce qu'un texte?* et *La fonction herméneutique de la distanciation*, publiés dans *Du texte à l'action*. Nous dégagerons à cet effet le trépied conceptuel en lequel consiste le trio des notions de discours, d'œuvre et de texte. Sur cette base tripartite, nous ferons voir comment la notion capitale de « monde de l'œuvre » en émerge, dégagée grâce à plusieurs strates de distanciations herméneutiques. Dans un second temps, nous montrerons comment celles-ci commandent d'ouvrir une troisième voie entre les alternatives *expliquer-comprendre* de Dilthey et *vérité-méthode* de Gadamer, dans la figure de ce que Ricœur nomme un « arc herméneutique ». Nous soulignerons dans un troisième temps comment celui-ci sert la compréhension de soi qu'un sujet-lecteur peut avoir de lui-même face à un texte. Nous pourrions ainsi constater comment l'analyse originale que fait Ricœur de la notion de distanciation la rend nécessaire à la compréhension des textes et à la compréhension de soi face au texte.

2. Théorie du langage et théorie du texte

2.1 Le discours

Le concept central de la théorie du texte de Ricœur est celui de « monde de l'œuvre ». Comme ce concept s'enracine dans ceux de discours, d'œuvre et de texte, et comme les concepts d'œuvre et de texte supposent celui de discours, débutons par éclaircir ce qui le qualifie.

Ricœur reprend à son compte la distinction, d'abord thématisée par Ferdinand de Saussure dans son *Cours de linguistique générale* (1916), entre la langue, comme système virtuel et clos de signes définis par renvois les uns aux autres ; et le discours, compris comme usage oral de ces signes, réalisé dans le temps et l'espace¹³. Selon Ricœur, ce dernier se qualifie par son caractère événementiel (il est toujours performé *ici et maintenant*) qui tranche sur la mise entre parenthèses de l'usage qui caractérise la langue. Puisque celle-ci se réalise comme événement de manière spatio-temporelle lorsqu'un locuteur en fait usage dans son discours, et puisque cet événement prend place dans un contexte d'énonciation engageant des interlocuteurs, il s'établit par le discours un lien référentiel le liant à son locuteur, son destinataire, le contexte d'énonciation et le monde à propos duquel il dit quelque chose¹⁴.

Tandis que la langue comme système clos et virtuel se réalise dans la performance événementielle du discours, le discours comme événement acquiert une longévité dans la compréhension qu'en a le destinataire, en tant qu'il en retient une signification¹⁵. Alors que le discours en tant qu'*événement* momentané est nécessairement fugitif, la *signification* qu'en garde le destinataire demeure par-delà l'évènement. C'est cette distanciation qui s'établit alors entre l'évènement ponctuel du discours et la signification qui lui survit qui marque la première distanciation ayant un rôle à jouer pour notre propos : celle entre le *dire* et le *dit*, entre l'acte de dire et *ce* qui est dit, à savoir la signification comprise de l'évènement du dire¹⁶. Cette distanciation est fondamentale parce qu'elle pose le caractère intentionnel de tout discours qui, à travers l'acte événementiel de dire, vise toujours la communication d'une signification dépassant d'une part le strict cadre virtuel de la langue et d'autre part l'acte de discours événementiel. En marquant l'intentionnalité de sens qui anime tout discours, cette distanciation entre l'évènement du dire et la signification du dit pose du coup la condition de l'extériorisation du discours intentionnel dans l'écrit et dans l'œuvre qu'il s'agira, pour le lecteur désirant mieux se comprendre, d'interpréter.

2.2 Le discours comme œuvre

Nous nous limiterons à évoquer brièvement ici les deux traits principaux du discours lorsqu'il se fait *œuvre*, et ce, en mettant pour l'instant entre parenthèses le fait que l'œuvre est *écrite* afin de faire ressortir isolément ce qui est propre d'abord à l'œuvre, et ensuite seulement ce qui est propre à l'écriture. Avec le passage du discours oral au discours comme œuvre, entre en scène les catégories propres à la production artistique, notamment celle de *style* et de *composition*. D'abord, cette dernière invite à concevoir le travail de l'artiste comme une production qui organise l'œuvre selon une forme particulière et structurée de codifications, à savoir un genre littéraire. Ensuite, l'œuvre, en tant qu'elle est stylisée, subit un processus d'individualisation au sein même de ce genre littéraire. Par son style individualisant, le discours devenu œuvre composée selon les règles d'un genre littéraire acquiert une singularité qui le rend identifiable et ré-identifiable, dans le cadre du genre littéraire auquel il appartient, car son style est inscrit dans la structure unique et fixe de l'œuvre¹⁷. Ainsi, puisque l'œuvre est stylisée et composée, et puisque ces deux traits caractéristiques du discours comme œuvre renvoient à l'idée d'une fixation dans une structure identifiable, générale au niveau de la composition et particulière au niveau du style, l'œuvre est susceptible d'être conçue comme objet d'examen pour l'analyse structurale¹⁸. En effet, bien que le discours comme œuvre soit toujours, rappelons-nous, intention de signification et référence à un réel extra-linguistique, il n'empêche que le discours se donne, dans l'œuvre, dans des structures fixes permettant d'en fournir une explication purement formelle de type structuraliste, laquelle fait abstraction de cette dimension référentielle de l'œuvre.

Nous verrons bientôt que cette tension propre à l'œuvre, qui est intention de signification faisant référence à un monde et pourtant fixation dans une structure close et explicable en vertu de sa seule structure interne, aura un grand rôle à jouer dans le dépassement de l'alternative entre *expliquer* et *comprendre*, héritée de Dilthey, et entre *vérité* et *méthode*, héritée de Gadamer.

2.3 Le texte

Concentrons-nous maintenant sur les implications spécifiques qu'engage le passage du discours oral au discours écrit afin d'élucider la notion de « texte ». Ricœur répond à la question « qu'est-ce qu'un texte ? » par : un « discours fixé par l'écriture¹⁹ ». Or, le fait pour un discours d'être « fixé » implique une triple interception de la référence ouverte par la parole et le dialogue oral : celle vers le locuteur, celle vers l'auditeur et celle vers le contexte de leur échange. Le mot « interception » est employé à dessein, car il ne s'agit pas de *supprimer* la référence à un monde et aux individus constituant la communication ou de dépouiller le texte de sa puissance significative : il s'agit plutôt de *différer* la référence. Car il ne faut jamais oublier que tout discours est mû par une visée signifiante et référentielle irréductible appelant en dernière instance une réception. Par ailleurs, il n'est pas non plus anodin de dire « intercepter » et non pas « transcrire ». Le texte ne vient pas transcrire la parole par dépit, comme un supplément déficient, ou à la suite de celle-ci : il « prend la place de la parole²⁰ », là où la parole n'est précisément pas. Le texte n'advient pas après la parole mais *avant*, comme étant écrit avant de pouvoir seulement être dit. Notons enfin que cette triple interception constitue à proprement parler l'acte de naissance du texte : c'est dans l'interception du mouvement référentiel de la parole que le texte apparaît²¹.

Correspond à cette triple interception de la référence une triple autonomie du texte, laquelle aura des conséquences décisives pour la suite des choses. Parallèlement aux interceptions mentionnées ci-haut, le texte s'affranchit premièrement de son auteur, deuxièmement de son destinataire originaire et troisièmement de son contexte de production, et acquiert de la sorte une autonomie sémantique et une distance par rapport à ces trois instances qui ont présidé à sa production²². Il devient une « totalité sémantique » pouvant être momentanément considérée comme se suffisant à elle-même. Cette autonomie sémantique s'ajoutera ainsi aux catégories de style et de composition propres à l'œuvre pour justifier l'intervention de l'analyse structurale, car elle permet de

penser l'œuvre écrite comme close sur elle-même et autonome. De plus, lorsque le sujet du discours oral devient auteur dans l'écriture, il sonne du même coup le glas de son hégémonie sur son texte. L'écriture implique sa fixation, par laquelle s'établit une distanciation entre l'auteur et son texte et, de surcroît, entre l'intention signifiante de l'auteur et l'intention signifiante de l'écrit lui-même : « ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire²³ ». Ainsi, la naissance de l'autonomie sémantique du texte doit se payer de l'éclatement du monde de l'auteur et de la disqualification de son intention de signification²⁴.

La naissance du texte a toutefois une autre conséquence majeure qu'il nous faut noter : le texte apparaît comme un voile entre le lecteur et l'auteur. Une double-occultation, une double-absence de l'auteur au lecteur et du lecteur à l'auteur s'installe, de telle sorte que sera irréversiblement mis en échec le paradigme intersubjectif du dialogue pour ce qui est de l'interprétation des textes. Du reste, tandis que la parole vise toujours un auditeur précis et déterminé, l'écriture se crée pour elle-même son public, un public bien plus vaste qui n'est plus circonscrit, mais regroupe virtuellement tous ceux qui pourraient lire le texte. C'est dire que son adresse est presque universelle. Le texte devient en lui-même « le lieu de toutes les rencontres²⁵ » et, en ce sens, voici une autre manière par laquelle sa fécondité herméneutique se voit décuplée. Son sens pouvant être actualisé (nous verrons de quoi cela s'agit précisément) par une multitude de lecteurs différents, les potentialités herméneutiques et réflexives du texte, c'est-à-dire les possibles interprétations et réactivations du sens, explosent.

C'est donc d'abord ainsi que le texte, et par suite l'interprétation à venir de celui-ci, se voient « dépsychologisés », car les diverses significations qu'il pourra prendre ne peuvent plus être considérées comme autant d'expressions de la psyché de l'auteur, celui-ci ayant été mis à l'écart par l'acte même d'écriture. Ce qu'il y aura à comprendre dans l'interprétation du texte ne sera plus le vécu singulier de l'auteur, les éléments propres au contexte de production du texte ou la compréhension du destinataire originellement visé.

Il s'agira de comprendre non pas ce qui se trouve *derrière* le texte, mais ce qui est *devant* celui-ci, à savoir les possibilités sémantiques qu'il projette. Le texte, délesté de ses référents limitatifs pourra innover au niveau du sens²⁶. Cela permettra au lecteur d'interpréter le texte de manière polysémique (avec toutefois une limite, celle de l'analyse structurale) et surtout de manière réflexive²⁷.

2.4 Le « monde de l'œuvre »

Nous avons dit dans la section précédente que la naissance du texte, générée et maintenue par la distanciation et la fixation du discours par l'écriture, se paie de l'éclatement du monde de l'auteur et qu'elle implique une suspension de la référence au contexte originaire de production du texte. Or, nous devons ici complexifier et approfondir cette idée et montrer que de la distanciation précédente émerge une distanciation plus profonde encore qui s'opère entre le réel et lui-même, distanciation centrale pour comprendre l'apport du « monde de l'œuvre » pour la compréhension de soi du lecteur.

La naissance du texte, et plus précisément des œuvres de fiction ou de poésie où le problème de l'herméneutique réflexive de Ricœur trouve sa pierre de touche, est un phénomène qui a deux fonctions propres, l'une négative, l'une positive. D'un côté elle abolit la référence que Ricœur appelle de « premier rang », qui est la référence ostensive dont nous avons parlé précédemment (la référence au monde de l'auteur où on peut montrer de quoi on parle) ; de l'autre, elle libère, grâce à cette abolition, une référence de « second rang » qui, nous dit Ricœur, « atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau de ce que Husserl désignait par le *monde-de-la-vie* et Heidegger par l'*être-au-monde*²⁸ ». En « proposant un monde²⁹ », la fiction semble offrir une autre manière d'être-au-monde, une autre manière pour l'être humain de se rapporter à son monde, aux autres et à soi. C'est pourquoi Ricœur considère cette seconde référence comme en réalité la plus originaire, en tant qu'elle révèle notre appartenance profonde au monde-de-la-vie (*Lebenswelt*) et toutes les possibilités qu'elle recèle³⁰. Ainsi, la fiction se révèle comme une puissance

subversive³¹, destructrice ou négative, en ce sens qu'elle détruit le monde quotidien au profit de l'émergence d'un autre monde indépendant de ce dernier : « le monde de l'œuvre », qu'elle déploie devant elle. C'est en ce sens que Ricœur écrit : « C'est, semble-t-il, le rôle de la plus grande partie de notre littérature de détruire le monde³² ». Cette puissance destructrice du texte s'accompagne, comme nous le constatons maintenant, d'une puissance « suggestive³³ » qui consiste en la capacité de métamorphoser le réel, de le redécrire, de jouer sur les variations possibles de la réalité telle que nous la connaissons. L'ouverture de cette nouvelle référence, moment « d'engagement ontologique » selon Jean Greisch³⁴ où le texte s'engage dans une re-description de l'être, ne concerne pas les objets empiriques sinon un *possible* mode d'être fondamental³⁵. Ainsi, c'est sur le mode du *pouvoir-être* que la fiction et la poésie se réfèrent au « réel », qui n'est dorénavant plus strictement compris comme réel effectif, mais aussi comme contenant de manière essentielle des possibles pouvant être découverts. Elles projettent un monde et des situations qui pourraient être, mais qui ne sont précisément pas et, ce faisant, suscitent des expériences imaginaires d'être-au-monde pour le lecteur. Correspondront aux possibilités existentielles déployées par la proposition de monde autant de « possibilités de réflexions³⁶ » pour le lecteur attentif.

Mais un écueil s'entraperçoit ici. Si l'interprétation ne vise plus la contemporanéité avec la psyché ou le vécu de l'auteur, mais plutôt la mise en acte de la fonction créatrice du texte dans sa capacité de projeter un monde original, est-ce à dire que l'interprétation de ce monde sera soumise à l'empire de la subjectivité du lecteur qui se l'appropriera sous l'aspect que lui prête son désir ? Nous verrons dans la prochaine section que l'analyse structurale permet d'échapper à ce danger en instaurant une « instance critique » et limitative à l'interprétation³⁷.

3. Le détour par l'analyse structurale et l'arc herméneutique

Le fait de concevoir l'œuvre écrite comme objectivée et distanciée de l'auteur, c'est-à-dire comme autonome

(Cf. section 2.3), et comme composée et stylisée selon une structure identifiable et figée (Cf. section 2.2) rend possible et commande l'analyse structurale du texte, car elle seule permet la projection du « monde de l'œuvre » dans toute sa profondeur sémantique. En effet, la distanciation entre l'auteur et le texte laisse celui-ci sans auteur et sans monde. Or, c'est précisément ainsi que le considère le structuralisme linguistique, c'est-à-dire comme un système de signes clos sur lui-même et inscrits dans une structure fixe³⁸. Ainsi, par son autonomie, le texte peut devenir l'objet d'une analyse structurale, c'est-à-dire objet d'une perspective *méthodologique* et d'une *explication* qui mettent momentanément à distance celui qui comprend de l'objet qu'il comprend. Le texte est alors conçu selon la catégorie épistémologique traditionnelle d'objet, c'est-à-dire qu'il est opposé à un sujet qui se considère extérieur à celui-ci et qui le met à distance dans l'interprétation pour le maîtriser. Si cette possibilité de concevoir le texte comme un objet place Ricœur en porte-à-faux de la théorie du texte de Gadamer qui s'y refuse fermement³⁹, elle permet en outre d'éviter le reproche que celui-ci émettait à propos du modèle herméneutique de Dilthey qui importait selon lui à tort le modèle méthodologique de la vérité des sciences de la nature dans les sciences humaines (Cf. Introduction). En effet, soutient Ricœur, la notion d'explication s'est déplacée : « elle n'est plus héritée des sciences de la nature, mais de modèles proprement linguistiques⁴⁰ », lesquels appartiennent au champ d'étude des sciences humaines. Ainsi, en appliquant au texte la méthode objectivante du structuralisme qui appartient au champ épistémique des sciences humaines, Ricœur fait droit à la méthode tout en évitant le reproche gadamérien d'ingérence de l'épistémologie naturaliste dans celles-ci.

Par ailleurs, en pensant le procès de l'interprétation des textes comme devant intégrer un moment de distanciation explicative et méthodologique, Ricœur ouvre une troisième voie entre les alternatives de Dilthey et de Gadamer entre *expliquer* et *comprendre* et entre *vérité* et *méthode*⁴¹. En effet, l'interprétation sera ressaisie comme dialectique entre *l'explication* par l'analyse

structurale mettant à distance et la *compréhension* qui supprime la distance⁴². Dans les termes de Gadamer, elle fera intervenir un moment de *méthode*, celui de l'analyse structurale, et un moment de *vérité*, celui de la compréhension participative, reconduite au terme du processus d'interprétation.

Nous pouvons ainsi distinguer deux « moments » dans le modèle herméneutique de Ricœur : le moment épistémologique, méthodologique et explicatif, celui de l'analyse structurale, et le moment ontologique et compréhensif de participation à la vérité du texte. Premièrement, en maintenant la suspension référentielle du texte, il s'agit de faire ressortir le « sens » ou l'objet sémantique immanent du texte en analysant les relations internes entre les signes qui le composent⁴³. Toutefois, cette approche n'est considérée par Ricœur comme pertinente et légitime que si elle connaît ses propres limites et se reconnaît pour ce qu'elle doit être : un passage vers la compréhension qui est réactivation de la référence au monde⁴⁴. Penser le texte comme clos sur lui-même n'est pas la finalité de celui-ci. Ricœur mobilise pour le montrer l'exemple de l'analyse structuraliste des mythes que propose Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologies* (1964 à 1971)⁴⁵. Bien que Ricœur croie en la possibilité d'expliquer les relations qui structurent le mythe afin d'en dégager la cohérence interne, celui-ci souligne que le mythe conserve pourtant toujours ses référents dans les apories existentielles de la vie⁴⁶, et donc *dans* l'expérience vécue. En ce sens, il vise toujours en puissance le monde par son sens immanent, lequel appelle une interprétation qui effectuera, activera ou plutôt réactivera la référence. C'est pourquoi, deuxièmement, le processus interprétatif doit venir lever le suspens du texte et le restituer à une communication vivante et c'est pourquoi l'explication se révèle toujours être un appel à la compréhension⁴⁷.

L'interprétation s'engage donc dans une dialectique saine et enrichissante entre expliquer et comprendre et est désormais entendue comme coïncidence avec la direction sémantique ouverte par le texte. Lire devient l'acte de réactivation du « sens » du texte – un re-dire – et s'appropriier la proposition de monde du texte devient

le fait d'achever la destinée propre au texte et de s'en laisser affecter. Ricœur invente la notion d'« arc herméneutique » pour décrire ce mouvement de l'interprétation qui place la compréhension, moment où le lecteur s'approprie les possibilités proposées par le texte, au terme d'une médiation par l'analyse de sa structure interne⁴⁸. Cet arc a le bienfait d'enrichir la compréhension, certes, mais aussi de contourner l'écueil mentionné ci-haut d'une lecture imprimant sur le texte les seules « préoccupations idiosyncratiques⁴⁹ » du lecteur, lecture qui mettrait en échec la fonction herméneutique du texte. Mais il a aussi, pour finir, le bienfait d'éviter le double écueil en lequel consisterait une lecture totalement dogmatique, limitant le texte à l'univocité et donc réduisant sa fécondité réflexive, ou une lecture trop sceptique, qui ne conférerait aucune signification profonde au texte et donc empêcherait au lecteur de s'exposer au « monde de l'œuvre » dans toute sa profondeur⁵⁰.

4. La compréhension de soi

Il est maintenant temps de récolter les fruits de notre détour par les notions de discours, d'œuvre, de texte et de « monde de l'œuvre », et de faire le bilan des diverses fonctions herméneutiques des distanciations dont nous avons parlé. Premièrement, la *distanciation du discours avec le langage* révèle son caractère intentionnel et sa capacité de faire référence à un monde, ce qui appelle déjà une interprétation et empêche de se limiter à la perspective structuraliste. Deuxièmement, *l'auteur et le lecteur sont distanciés de la production écrite* objectivée. Cette distanciation objectivante autonomise sémantiquement le texte et permet l'analyse structurale faisant ressortir sa sémantique profonde, sur la base de laquelle est projeté un monde original par lui. Ce monde se rend ainsi disponible pour une appropriation compréhensive ayant pour but la réflexivité chez le lecteur. Troisièmement, le « monde de l'œuvre » force une *distanciation entre le réel et lui-même*, distanciation avec laquelle coïncide la projection d'une proposition de monde devant le texte se référant au réel sur le mode du pouvoir-être, dont la richesse est décuplée par la médiatisation de l'analyse

structurale. Au terme de ce bilan, la distanciation apparaît comme la condition de la rencontre avec l'altérité du texte qui enrichira la compréhension qu'a le lecteur de lui-même.

En effet, s'appropriier la « proposition de monde » du texte n'est pas le fait d'intégrer toutes les possibilités que ce monde présente : l'appropriation n'est pas une identification. Plutôt, l'appropriation apparaît comme une dialectique dynamique entre la distanciation qui est toujours aliénante – le texte est toujours *autre*, et pour l'auteur, et pour le lecteur – et le mouvement appropriatif propre au moment de la lecture. Cette dialectique sans fin se fait dans un face-à-face, ce que rend bien l'idée d'une « compréhension à distance » qui s'opère *au-devant* du texte, dans l'entrechoquement entre le monde du texte et le monde du lecteur. Ce qui est dévoilé par ce choc dialectique, en tant qu'occasion de réflexivité pour le lecteur, ce sont des possibilités d'existences pouvant participer à constituer une identité pour le lecteur⁵¹. Ainsi, la distanciation permet la rencontre avec l'altérité du texte qui se révèle constitutive de la subjectivité du lecteur au terme de l'arc herméneutique.

L'appropriation est donc premièrement ressaisie comme appropriation des « signes d'humanité⁵² » inscrits dans les œuvres de culture, lesquels sont toujours mieux révélés par une analyse structurale. C'est grâce à la littérature que nous pouvons en apprendre sur les traits fondamentaux qui définissent notre condition d'humain et qui pourtant échappent souvent à notre pouvoir immédiat de réflexivité. Deuxièmement, c'est en s'appropriant la « proposition de monde » déployée devant le texte par celui-ci, proposition à laquelle le lecteur répond par une « proposition d'existence » en opérant des variations imaginatives de son égo, que le lecteur peut mieux se comprendre⁵³. Le monde alternatif ouvert par l'interprétation du texte a la fonction d'élargir le soi, car décuplant le champ de ses possibilités d'existence. Comprenant en libérant par l'analyse structurale ce monde propre au texte, le lecteur se comprend en se libérant lui-même des limites de sa propre condition et peut s'imaginer – et devenir – comme un autre, vivant dans un monde autre. Le lecteur *devient* ses propres

possibles révélés par le monde du texte⁵⁴. Nous retrouvons ainsi la nécessité du travail d'analyse structurale par lequel le lecteur plonge dans le texte comme dans un univers clos, se distanciant ainsi de lui-même dans l'explication, pour ensuite effectuer l'intentionnalité référentielle et signifiante du texte en revenant à soi et en s'exposant à son altérité.

Enfin, parce que le soi devient autre en subissant une variation égoïque, l'appropriation force une *désappropriation* de soi pour le lecteur. Toute l'herméneutique réflexive des textes de Ricœur culmine ainsi dans une ultime *distanciation du soi avec lui-même* : « Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant⁵⁵ ». Le retour sur soi opéré à la fin de l'arc herméneutique implique un déplacement du soi-disant *moi* d'avant la lecture au *soi* d'après la lecture, nourri par l'altérité du texte constitutive pour le lecteur d'une souple identité toujours à conquérir⁵⁶. Cette ultime distanciation et sa fonction herméneutique pour la compréhension de soi nous fait donc rejoindre, en dernière instance, la thèse fondamentale de Ricœur quant à l'identité humaine : le sujet est toujours distancié par rapport à lui-même, il est transi d'altérité. Or, elle commande du fait même, en proposant une méthode jamais totale ni directe mais fastidieuse et détournée, de parcourir encore et encore l'arc herméneutique, de refaire le parcours de moi à soi, par le biais du « monde de l'œuvre ». L'herméneutique des textes, ainsi, nous commande de continuer à faire l'*effort* de rendre propre l'étrangeté du texte. Aux labeurs actifs qu'engageait le détour par l'explication au sein de l'arc herméneutique et à la nécessité pour le lecteur de se laisser affecter par le monde du texte s'ajoute ainsi un ultime effort particulièrement exigeant : remettre en question son identité.

Conclusion

Après avoir examiné comment Ricœur s'inscrit dans la tradition herméneutique, nous avons d'abord pu voir comment la théorie du texte de Ricœur implique plusieurs niveaux de distanciations aux fonctions herméneutiques positives, à savoir entre le discours et le langage ; entre l'auteur, le texte et le lecteur ; entre le réel et lui-même ; et entre le *moi* et le *soi* du lecteur. Ensuite, nous avons

vu en quoi ces distanciations inhérentes au mode d'être propre du texte commandaient de faire droit au geste méthodologique momentané de l'analyse structurale et donc de revoir les oppositions herméneutiques de Dilthey et Gadamer entre *expliquer* et *comprendre* et entre *vérité* et *méthode*. Nous avons pu constater à cette occasion l'originalité du modèle herméneutique de Ricœur qui ouvre une troisième voie entre ces oppositions intenable en faisant dépendre la compréhension du texte, par laquelle le lecteur s'approprie les possibilités d'existence qu'il projette et se comprend lui-même davantage au regard de celles-ci, d'une mise à distance du texte, par laquelle il analyse le texte comme une totalité sémantique autonome et close sur elle-même. Enfin, il nous est apparu que toutes ces distanciations culminaient dans un gain réflexif et critique pour le sujet désirant mieux se comprendre. Nous avons compris que la signification éthique et critique que peut prendre l'interprétation des textes de littérature, par le biais de l'appropriation du « monde de l'œuvre » par un lecteur, repose sur la médiation de la compréhension par l'explication méthodologique de la sémantique profonde du texte. Il apparaît ainsi que c'est le fait même de ne pas accepter la disjonction exclusive entre *vérité* et *méthode* et entre *expliquer* et *comprendre* qui permet à Ricœur de ménager dans son modèle herméneutique une instance réflexive et critique.

-
1. Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, CERF, 2000, p. 166.
 2. Notamment dans *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 228-345.
 3. Voir *De l'interprétation, Phénoménologie et herméneutique* et *La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey* dans Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 13 à 111. Nous nous référerons dorénavant à *Du texte à l'action* par « TA ».
 4. Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 38. Ricœur contribua d'ailleurs à traduire *Vérité et méthode* en français en 1976. Voir Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008, p. 31-32.

5. La distanciation désigne d'abord chez Ricoeur la relation de distance (temporelle, géographique, culturelle, spirituelle) qui sépare tout en liant le sujet historique à l'objet de sa compréhension et qui rend impossible une parfaite compréhension de celui-ci. Ricoeur l'étend toutefois à toute mise à distance d'une instance par rapport à une autre qui les rend étrangères et qui conditionne leur rapport. *TA*, p. 57.
6. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985, paragraphe 31.
7. Daniel Frey, *op. cit.*, p. 62.
8. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 14. Voir aussi *TA*, p. 106.
9. *TA*, p. 181.
10. Nous nous abstenons de reproduire ici le détail de l'argumentation que mobilise Gadamer pour défendre cette thèse, centrale à son projet herméneutique. Le lecteur se référera à cet effet à l'introduction de *Vérité et méthode*. Pour la critique gadamérienne de l'historicisme de Dilthey, se référer à *Vérité et méthode*, 2^e partie, Section 2, «Dilthey prisonnier des apories de l'historicisme».
11. Voir *Vérité et méthode*, 1^e partie, section II, «L'ontologie de l'œuvre d'art et sa signification herméneutique».
12. Hans-Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 58.
13. *TA*, p. 115-116.
14. *TA*, p. 116.
15. *TA*, p. 117.
16. *TA*, p. 118.
17. *TA*, p. 120-124.
18. Pour une introduction à l'usage que fait Ricoeur du structuralisme et de son importance dans la dialectique entre expliquer et comprendre, le lecteur se référera à la section I de son article *Expliquer et comprendre*, dans *TA*, p. 182-187. Aussi, voir *Infra*, note 46, pour un exemple d'analyse structurale.
19. *TA*, p. 154
20. *TA*, p. 156.
21. *TA*, p. 157.
22. Barry D. Smith, «Distanciation and Textual Interpretation», dans *Laval Théologique et philosophique*, vol. 43, n° 2 (juin 1987), p. 210.
23. *TA*, p. 124.
24. *Ibid.*

25. Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, PUL, 2008, p. 169.
26. François Mottard, « Paul Ricœur : de la réflexion à l'attestation », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 3, (2003), p. 462.
27. Sur la notion importante d'« innovation sémantique », le lecteur se référera aux études menées par Ricœur dans la *Métaphore vive* (1975), où celui-ci tâche d'élargir l'analyse de la métaphore et de sa fonction référentielle originale aux plus larges entités linguistiques que sont la phrase et même le récit. Pour un résumé de ces thèses, voir *TA*, p. 21-28.
28. *TA*, p. 127.
29. Paul Ricoeur, *Temps et récit, II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 150.
30. *TA*, p. 246.
31. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 176.
32. *TA*, p. 127.
33. Jonathan Roberge, *op. cit.*
34. Jean Greisch, « Mise en abîme et objet, Ontologie et textualité », dans *Le texte comme objet philosophique*, Dir. Jean Greisch, Paris, Éd. Beauschesne, 1987, p. 257.
35. Watteyne, *op. cit.*, p. 63.
36. François Mottard, *op. cit.*, p. 467.
37. Daniel Frey, *op. cit.*, p. 97-100.
38. Barry D. Smith, *op. cit.*, p. 213-214.
39. Voir à cet effet Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre, II*, Paris, Aubier, 1991, p. 227. Le modèle herméneutique de Gadamer empêche de concevoir le texte compris comme un objet parce que la catégorie épistémologique d'objet implique toujours selon lui une mise à distance par rapport au sujet qui comprend, laquelle trahit l'expérience originaire de participation ontologique qui caractérise toujours l'événement du comprendre.
40. *TA*, p. 153.
41. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 173.
42. *TA*, p. 37
43. Ricœur mobilise ici la distinction frégéenne entre « sens » et « référence ». Il associe le concept de « sens » au concept structuraliste de structure immanente du texte et le concept de « référence » à la prétention de vérité de celui-ci, à savoir à sa prétention à signifier un réel extra-linguistique. Sur la distinction entre « sens » et « référence »

- chez Frege, voir Gottlob Frege, *Sens et dénotation*, dans «Écrits logiques et philosophiques», Paris, Seuil, 1971, p. 102-126. Pour une introduction à l'application que fait Ricœur, dans sa théorie du texte-métaphore, de cette lecture croisée des concepts frégréen et du concept structuraliste de «structure», voir *TA*, p. 21-28.
44. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 171.
45. *TA*, p. 165-167. Lévi-Strauss fait le pari que c'est par l'éclaircissement des relations qui animent les «grosses unités» linguistiques que sont les phrases, dans leurs rapports réciproques, qu'elles acquièrent véritablement une signification. Voir *TA*, p. 166-167 pour un exemple de l'application de cette analyse structurale sur le mythe d'Œdipe. En classant les phrases du mythe en quatre colonnes, Lévi-Strauss fait voir que les colonnes 1 et 2, traitant respectivement de rapports de parentés surestimés et sous-estimés, entretiennent ensemble le même rapport contradictoire que les colonnes 3 et 4, portant respectivement sur l'affirmation et la négation de l'autochtonie de l'homme. Lévi-Strauss s'autorise de cette symétrie structurale pour concevoir le mythe comme un instrument logique qui rapproche des contradictions pour les surmonter.
46. Charles E. Reagan, «L'herméneutique et les sciences humaines», dans *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Dir, Jean Greisch et Richard Kearney, Paris, CERF, 1991, p. 179.
47. François Mottard, *op. cit.*, p. 470.
48. *TA*, p. 178.
49. William E. Rodgers, «Ricœur and the privileging of texts: scripture and literature», dans *Religion and Literature*, vol. 18, n° 1, (Printemps 1986), p. 5.
50. Francisco J. Gonzalez, «Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricœur and H. G. Gadamer», dans *Continental Philosophy review*, vol. 39, (2006), p. 320.
51. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 181.
52. *TA*, p. 130
53. *Ibid.*
54. Jonathan Roberge, *op. cit.*, p. 184.
55. *TA*, p. 131.
56. Pour une explication synthétique de la distinction entre les concepts d'identité-*idem* et d'identité-*ipse*, que j'associe ici respectivement à ceux de «moi» et de «soi», se référer à l'article suivant: Paul Ricoeur, «L'identité narrative», dans *Esprit*, n° 140/141 (7/8), (juillet-août 1988), p. 295-304.