

Vue d'Amérique

LA TACHE DE L'HERMENEUTIQUE

Je me sers à dessein du titre du fameux article ¹ de Paul Ricoeur pour souligner le rôle de l'herméneutique dans sa philosophie: L'herméneutique n'est jamais une donnée, mais reste toujours une tâche à accomplir. Aujourd'hui je me propose d'esquisser les lignes principales de l'herméneutique de Ricoeur, de la placer dans son oeuvre philosophique, et, enfin, d'essayer de montrer la relation entre l'herméneutique et la philosophie.

Au cours de mon exposé, il y aura certaines questions qui me serviront de bornes: Pourquoi devons-nous interpréter des textes? Pourquoi est-ce que l'herméneutique s'éloigne de tout idéal de connaissances immédiate dans la tradition de Platon, Descartes, et Husserl? Qu'est-ce qu'un texte et quel est son rôle dans l'herméneutique de Ricoeur? Quel est le rapport entre l'explication et la compréhension? Enfin, nous terminerons notre trajet en posant la question de la relation entre la philosophie et l'herméneutique.

I. DE L'HERMENEUTIQUE REGIONALE A L'HERMENEUTIQUE GENERALE

On peut tracer l'héritage de l'herméneutique de Paul Ricoeur jusqu'à sa première oeuvre principale, Le Volontaire et l'involontaire, ² qui était une étude de l'action volontaire. Dans ce livre, Ricoeur, sous l'influence d'Husserl, donne une description "eidétique" de la volonté. Il s'intéresse au concept de l'action humaine et il esquisse sa structure fondamentale. Mais, pour l'accomplir, il doit mettre "entre parenthèses" les questions de la transcendance et du mal. Il reprend ce dernier dans La Symbolique du mal ³ et il traite du premier dans plusieurs écrits sur la religion et l'herméneutique biblique. Son étude de la volonté est une pure psychologie philosophique qui analyse la volonté dans trois "moments": la décision, la motion volontaire, et le consentement. Dans ces trois moments, il trouve une dialectique, ou une

¹ Voir P. Ricoeur, "La Tâche de l'herméneutique," dans Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture. (François Bovon et Grégoire Rouiller, eds.). Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 179-200.

² Voir P. Ricoeur. Le Volontaire et l'involontaire. (Paris: Aubier, 1960).

³ Voir P. Ricoeur. La Symbolique du mal. (Paris: Aubier, 1960).

relation réciproque, entre le volontaire et l'involontaire. Dans un certain sens, cette dialectique préfigure la dialectique entre l'explication et la compréhension qui est centrale à son herméneutique. Il faut signaler de plus que son intérêt dans l'action humaine se retrouve et dans son herméneutique⁴ et surtout dans le concept de "mimésis" qui joue un rôle très important dans son livre le plus récent, Temps et Récit.⁵

L'autre source de l'herméneutique pour Paul Ricoeur se trouve dans son deuxième livre, Finitude et culpabilité⁶. Ici, Ricoeur essaie de réintroduire le mal dans son anthropologie philosophique. Dans le premier tome de son étude du mal, intitulé L'Homme faillible, Ricoeur montre "où la possibilité du mal se trouve inscrite dans la structure intime de la réalité humaine"⁷. Mais c'est surtout dans le second tome, La Symbolique du mal que nous découvrons la première herméneutique, une herméneutique des symboles du mal. Ricoeur est fasciné par le fait que l'homme ne parle du mal qu'en termes symboliques et indirects. On parle du mal en termes de tâche, péché, souillure, aliénation, errance, fardeau, et servitude. La première partie de cette étude s'occupe de l'interprétation de ces expressions à "double-signification." A ce stade, l'herméneutique et le symbole se définissent en termes de l'un et de l'autre: "Selon nous le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles."⁸ A ce point-ci, l'herméneutique veut dire l'interprétation des symboles, en particulier, les

4. Voir P. Ricoeur, "The model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," Social Research 38 (1971, pp.529-62. "L'imagination dans le discours et dans l'action," dans Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976), pp. 207-28. "Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire," Revue philosophique de Louvain 75 (Février 1977), pp. 126-47.

5 Voir P. Ricoeur. Temps et récit. (Paris: Le Seuil, 1983).

6. Finitude et culpabilité est le titre d'ensemble composée de L'Homme faillible (Paris: Aubier, 1960) et La Symbolique du mal (Paris: Aubier, 1960).

7 Voir P. Ricoeur. L'homme faillible, p. 21.

8. P. Ricoeur. De l'interprétation: Essai sur Freud. (Paris: Le Seuil, 1965), p. 18. Voir aussi "From Existentialism to the Philosophy of Language," Criterion 10 (Spring 1971), pp. 14-18. Repris dans Philosophy Today 17, No 2/4 (Summer 1973), pp. 88-96.

symboles dans les textes religieux. Bientôt, nous verrons que la notion de symbole est bien élargie quand Ricoeur confronte Freud et l'interprétation psychanalytique. Mais maintenant je voudrais insister sur le fait que les racines de l'herméneutique de Ricoeur se trouvent dans son intérêt pour l'explication de l'action humaine et dans les textes symboliques.

L'herméneutique de Ricoeur se place bien dans les lignes de l'herméneutique de Schleiermacher jusqu'à Gadamer et Habermas. Avant Schleiermacher, l'herméneutique n'était que régionale: elle comprend la philologie classique, l'exégèse biblique, et la jurisprudence. La visée de chacune était d'interpréter un texte dont la signification n'était plus claire à cause du symbolisme, de la distance culturelle ou temporelle, ou de la nature ésotérique du texte. Bien que Ricoeur doute qu'une herméneutique générale soit possible, son idée de l'herméneutique s'élargit lors de la prochaine étape dans son itinéraire philosophique, précisément, par l'addition des symboles culturels et oniriques aux symboles religieux, et par l'extension du "texte" pour inclure les rêves, les symptômes névrotiques, les rites, les mythes, et même les oeuvres d'art. Dans De l'interprétation: Essai sur Freud, il doit confronter "l'herméneutique de soupçon" et, vers la fin de ce livre, il construit une dialectique entre cette herméneutique et l'herméneutique du souvenir du sacré.

A ce point de notre exposé, il nous faut passer quelques moments sur l'idée de l'herméneutique du soupçon. La philosophie herméneutique et réflexive que pratique Ricoeur actuellement s'oppose à une philosophie de l'immédiat. C'est pourquoi Ricoeur, le traducteur de Ideen d'Husserl, a rejeté dès le début l'EPOCHE transcendentale et la version idéaliste de la phénoménologie husserlienne. Ricoeur dit, "La première vérité--je suis, je pense--reste aussi arbitraire et vide qu'elle est invincible; il lui faut être 'médiatisée' par les représentations, les actions, les oeuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'Ego doit se perdre et se trouver."⁹ Descartes étendait son doute méthodique à la connaissance des choses, mais il ne doutait jamais que la conscience ne soit exactement comme elle apparaît.

Depuis Nietzsche, Marx, et particulièrement Freud, ce doute comprend un doute de la conscience elle-même. Ces "maîtres de soupçon déclarent tous que la conscience immédiate est fautive, contournée, et déguisée." Ricoeur dit, "Ce qu'ils ont tenté tous trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes 'conscientes' de déchiffrement avec le travail 'inconscient' du chiffrement qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au

⁹ Voir De l'Interprétation, p. 51.

psychisme inconscient." ¹⁰ Alors, Ricoeur rejette le tableau classique d'un "miroir de la nature" et il dit que nous gagnons la connaissance de nous mêmes seulement à travers la longue voie de l'interprétation des textes, des monuments et des formes culturelles. Nous abordons ici un nouveau problème herméneutique: "Le problème de l'interprétation se réfère à une nouvelle possibilité qui n'est plus ni l'erreur au sens épistémologique, ni le mensonge au sens moral, mais l'illusion...." ¹¹ Ce problème exige une nouvelle tactique de soupçon et un nouveau but pour le démasquer. La psychanalyse est le paradigme de cette herméneutique. Jusqu' à ce point-ci, Ricoeur laisse indécié si le symbole comme expression à double-sens serait "dissimulation ou révélation, mensonge vital ou accès au sacré." ¹² Nous avons un conflit des interprétations, une idée qui joue un rôle très important dans l'herméneutique de Ricoeur.

Le moment réductif et explicatif de la psychanalyse--où les symboles sont expliqués enternes d'économie, de mécanisme, de topologie--se joint au structuralisme en France pour poser un défi "sémiologique" à l'herméneutique régionale que Ricoeur pratiquait. Il était obligé par le caractère langagier des symboles de sa première herméneutique et par les expressions contournées de la psychanalyse d'élargir son concept de l'herméneutique et de prendre le texte comme l'idée directrice. Nous verrons dans quelques moments comment le texte médiatise l'opposition classique entre l'explication et la compréhension. Enfin, c'est le texte, et surtout le texte comme "mimesis", imitation créatrice de l'action humaine, qui rejoint l'intérêt qu' Ricoeur dans l'action humaine et dans les textes qui la racontent. son dernier livre rejoint ainsi son premier.

II. LE STATUS DU TEXTE

Si l'herméneutique est comprise comme l'interprétation des textes, notre question est, qu'est-ce qu'un texte? "Disons qu'un texte est tout discours fixé par l'écriture" ¹³ Cela comprend toute sorte de documents et de monuments qui entraînent une fixation semblable à l'écriture. Ricoeur dérive

¹⁰ Ibid. p. 42.

¹¹ Ibid. p. 34

¹² Ibid, p. 35.

¹³ P. Ricoeur. "Qu'est-ce qu'un texte?" dans Hermeneutik und Dialectik. Vol. 2 (R. Bubner et al. eds. (Tubingen: J. C. R. Mohr, 1970), p.181.

de son concept de texte des conséquences très importantes; alors, cela vaut la peine de nous y arrêter quelques moments pour en esquisser le profil à grands traits.

Il veut distinguer entre le discours parlé et le discours écrit. Il insiste que l'écriture-lecture n'est pas du tout l'analogie du parole-audition. Ricoeur développe sa notion du texte en marquant quatre traits qui le distinguent du discours parlé:

PREMIER TRAIT: Le discours parlé a le caractère d'un événement éphémère; il apparaît et disparaît. C'est précisément pourquoi il y a un problème d'inscription ou de fixation. Ce qui est fixé n'est pas l'évènement, mais la signification de ce qui est dit. Bien sûr, un texte n'est pas limité au langage qui était d'abord parlé. Il peut prendre la place de la parole, inscrivant directement la signification du discours.

DEUXIEME TRAIT: Dans le discours parlé, il y a une immédiateté telle que l'intention subjective du parleur et la signification du discours coïncident. Comprendre le parleur et comprendre le discours est la même chose. Mais dans l'écriture, l'intention de l'auteur et la signification du texte ne coïncident plus. Le texte ne dit pas forcément ce que l'auteur veut dire. Ricoeur s'appuie sur ce caractère du texte pour échapper au psychologisme inutile de l'herméneutique classique.

TROISIEME TRAIT: Dans le discours parlé la référence est la situation commune aux interlocuteurs. Le texte, libéré des intentions de l'auteur, est aussi libéré des limites de la référence ostensive. Le texte vise un monde. Ricoeur dit: "Pour nous, le monde est l'en-semble de références ouvertes par les textes. Ainsi, nous parlons du 'monde' de la Grèce, pas pour désigner encore les situations pour ceux qui les ont vécues, mais pour désigner les références non-situationnelles qui marquent l'effacement des premières et qui sont offertes désormais comme des modes d'être possibles, comme des dimensions symboliques de notre être-au-monde." ¹⁴ Il faut se souvenir que c'est précisément cet aspect référentiel que nient les structuralistes. Ricoeur est en désaccord continu avec ses compatriotes sur ce point. Il prétend que "si l'on supprime la fonction référentielle, seul un jeu des signifiants errants reste" ¹⁵. Certes, Ricoeur admet que l'analyse structuraliste des textes est légitime,

¹⁴. P. Ricoeur. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." Social Research 38 (1971). Repris dans P. Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences, J. Thompson, ed.. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 202.

¹⁵. Ibid, p. 202.

mais il insiste qu'elle est très limitée. Elle est limitée au moment explicatif dans la dialectique entre l'explication et la compréhension. J'en parlerai un peu plus loin.

QUATRIEME TRAIT: Enfin, le discours parlé est dirigé vers quelqu'un de bien précis: le discours écrit s'adresse à quiconque peut le lire. Alors la co-présence des sujets dans un dialogue ne sert plus comme l'unique modèle de toute compréhension. Cela marque encore une coupure entre Ricoeur et l'herméneutique classique.

En bref, le texte est autonome de trois façons: il est autonome à l'égard des intentions de l'auteur, à l'égard de la situation culturelle et des conditions sociologiques de la production du texte, et à l'égard de l'adressé originel. C'est précisément l'autonomie du texte qui lui permet de jouer le rôle médiateur en transformant en dialectique la dichotomie classique entre explication et compréhension.

EXPLIQUER ET COMPRENDRE

L'un des problèmes centraux hérité de l'herméneutique classique est la différence irréductible entre les sciences naturelles et les sciences humaines. La dichotomie traditionnelle entre "Naturwissenschaften" et "Geisteswissenschaften" a lieu et sur le niveau épistémologique et sur le niveau ontologique. Au niveau épistémologique, la dichotomie est entre explication dans le sens de l'explication causale caractéristique des sciences naturelles et compréhension qui, pour Dilthey, voulait dire compréhension de la vie psychique d'un autre. Cette dichotomie épistémologique est renforcée par la prétention ontologique que les objets de ces types de connaissance, "Natur" et "Geiste", sont eux-mêmes irréductiblement différents. Autrement dit, l'explication représente la prétention qu'il n'y a pas de rupture épistémologique entre les sciences naturelles et les sciences humaines, tandis que la compréhension est "le drapeau" du camp qui réclame que les sciences humaines sont particulières et irréductibles.

Mais quelle est l'importance de cette dichotomie pour l'herméneutique? Pour Dilthey, l'herméneutique était la méthode des sciences humaines tandis que l'explication était la méthode des sciences naturelles. Quant à lui, toute explication est empruntée au domaine des sciences naturelles et ainsi se trouve illégitime dans les sciences humaines. Ricoeur, dans son style si typique, veut servir de médiateur et transformer la dichotomie en dialectique.

Le premier pas est de souligner, contre l'herméneutique classique, que comprendre un texte n'est pas rejoindre l'auteur ou saisir ses intentions

subjectives. Cela veut dire que le texte peut se construire de différentes façons et que l'intention de l'auteur ne détermine pas "l'interprétation correcte." Mais, alors, s'élève le problème des critères d'une interprétation valide. Ce problème est le parent du fameux "cercle herméneutique": pour comprendre un texte, nous devons comprendre les parties; mais pour comprendre les parties, nous devons comprendre leur contexte constitué par le texte entier. Ces deux problèmes sont liés dans la première figure de la dialectique de Ricoeur. "Verstehen", ou compréhension, est ce que Hirsh¹⁶ appelle la conjecture ou la tentative de construire le texte comme un ensemble. Pourquoi devons-nous construire un texte? Pas seulement parce qu'il contient des symboles et d'autres expressions à signification multiple mais parce que la plurivocité du texte l'ouvre à plusieurs lectures ou interprétations.

Si, dans cette figure de la dialectique, la compréhension est la "conjecture" ou première tentative de saisir le texte comme un ensemble, "erklaren," ou explication, est la tentative de valider une interprétation. Certes, valider ne veut pas dire vérifier mais réfère plutôt à un processus de falsification et de raisonnement probable qui vise à établir qu'une interprétation est plus probable qu'une autre. Qu'un texte admette plus qu'une interprétation ne veut pas dire que toutes les interprétations sont égales. "La logique de validation," dit Ricoeur, "nous permet de mouvoir entre les limites du dogmatisme et du scepticisme. Il est toujours possible de débattre pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer entre elles, et de chercher un accord, même si cet accord reste hors de notre portée"¹⁷.

Sur ce point, Ricoeur se sert de l'exemple du raisonnement juridique emprunté au juriste anglais, H.L.A. Hart. Ricoeur prétend que cette espèce de raisonnement peut lier la validation dans la critique littéraire et dans les sciences sociales. La clé est le caractère polémique de la validation. Il dit:

devant la cours, la plurivocité commune aux textes et aux actions se montre dans la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale ressemble à un verdict auquel il est possible de faire appel. Comme des expressions légales, toutes interprétations dans les champs de la critique littéraire et des sciences sociales peuvent être disputées, et la question 'comment défaire une prétention?' est commune à tout situation

¹⁶. Voir E. D. Hirsch, Jr. Validity in Interpretation. (New Haven: Yale University Press, 1967).

¹⁷. "Model of the Text," p. 213.

argumentative. Seulement au tribunal il y a un moment où les procédés d'appel sont épuisés. Mais, c'est parce que la décision du juge est rendu efficace par la force du pouvoir public. Ni dans la critique littéraire ni dans les sciences sociales il n'y a un tel dernier mot. Ou s'il y en a nous l'appelons la violence. ¹⁸

Il faut se souvenir que c'est seulement dans un sens pratique qu'une cours a le dernier mot. La décision d'une cours n'arrête pas les discussions dans les revues de jurisprudence. Souvent, une décision incite plus qu'elle n'arrête les débats. Mais, certes, il n'y a point de dernier mot dans la critique littéraire ni dans les sciences sociales. L'acceptabilité d'une interprétation reste d'abord dans les arguments et dans l'évidence qui la soutiennent, et finalement dans le consensus des experts qui participent dans le débat. Là est l'un des traits de l'herméneutique que n'acceptent pas facilement les philosophes de la tradition classique. Ceux qui suivent Platon, ou Descartes, ou Husserl et qui s'attachent à la fantaisie de la connaissance apodeictique et absolue, ne tolèrent pas un conflit entre des interprétations concurrentes. Mais, dit Ricoeur, "parce que la connaissance absolue est impossible, le conflit des interprétations est insurmontable et inévitable" ¹⁹

Je ne me propose pas ici d'examiner et de débattre les critères d'une interprétation acceptable. Toutes les herméneutiques régionales ont développé des critères limités. Mais il est important de souligner que simplement parce qu'il n'y a pas de preuve, dans le sens d'une preuve mathématique, ni même de vérification dans le sens que les prétentions des sciences naturelles admettent, cela ne veut pas dire que le sceptique a gagné et que toutes les interprétations sont égales, ni que nous pouvons dire n'importe quoi. Vaincre le dogmatisme n'entraîne pas embrasser le scepticisme.

La dialectique que propose Ricoeur doit être lue à l'inverse, de l'explication à la compréhension. Pour lui, le pole "d'erklaeren" est l'interprétation structuraliste du texte comme un système fermé, sans sujet et sans référence hors du texte. Le modèle d'une telle interprétation est la phonétique de Saussure qui est un système fermé des différences binaires

¹⁸ Ibid. p. 215.

¹⁹. P. Ricoeur. "Appropriation." Dans Hermeneutics and the Human Sciences, p. 193, (Notre traduction. P. Ricoeur avait dit: It is because absolute knowledge is impossible that the conflict of interpretations is insurmountable and inescapable."

internes. Saussure a appelé "la langue" ce système virtuel des signes qui constitue la structure formelle du langage. Ricoeur insiste que l'explication structuraliste appartient au champ "sémiologique" et ainsi n'est pas ce que Dilthey a appelé un emprunt illégitime d'un modèle d'explication étranger aux sciences humaines. En effet, l'un des emplois le plus frappant de ce modèle est l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss. Il traite des mythes primitifs comme composés d'entités constitutives qu'il appelle "mythèmes". Elles jouent un rôle analogique aux phonèmes et sémantèmes dans l'exposé structuraliste du langage. Ricoeur cède à l'analyse structuraliste une légitimité limitée.²⁰

Mais comment va-t-on de l'explication structuraliste vers la compréhension? En bref, expliquer un mythe dans des termes structuraux, savoir l'arrangement et la disposition des systèmes ne veut pas dire que nous comprenons le contenu philosophique ou existentiel du mythe. Cette analyse des mythes n'aurait aucune importance "si les oppositions elles-mêmes que selon Lévi-Strauss les mythes médiatisent, n'étaient pas des oppositions significatives entre la naissance et la mort, entre l'aveuglement et la lucidité, la sexualité et la vérité" (21). Or l'analyse structuraliste présuppose l'hypothèse opposée, c'est-à-dire que les mythes ont une signification comme récit des origines. Ricoeur ajout que "l'analyse structuralliste réprime simplement cette fonction. Mais elle ne peut pas la supprimer."²² Au plus, elle nous donne une "sémantique profonde" du mythe. Mais, le mythe a toujours son référent dans les apories existentielles de la vie. Disons-nous que l'analyse structuraliste est la sémantique profonde de ce que l'auteur voulait dire? Pas du tout. C'est une sémantique de la "chose du texte", du monde proposé ouvert par la référence du texte. Comprendre un texte veut dire aller de la signification du texte à son référent. L'analyse structuraliste peut jouer un rôle médiateur. Autrement dit, si l'analyse structuraliste n'était pas au service de la compréhension, "elle serait réduite à un jeu stérile, à une algèbre divisive" et la théorie du mythe serait réduite "à la nécrologie de discours dénués de sens."²³

²⁰. Voir P. Ricoeur, "La structure, le mot, l'évènement." *Esprit* (Mai 1967), pp. 801-821. Voir aussi le débat avec P. Ricoeur et Claude Lévi-Strauss dans le même numéro.

²¹. "Model of the Text, p. 217.

²² Ibid, p. 217.

²³ Ibid, pp. 217-218.

IV. LA SEMANTIQUE DE L'ACTION

Dans cette avant-dernière partie, nous allons relier l'action humaine au texte. Nous l'avons déjà commencé dans la partie précédente quand nous avons démontré l'appel qu'a fait Ricoeur au modèle du texte pour fonder la méthode des sciences humaines. Et, c'est capital qu'il s'appuie sur l'exemple du raisonnement juridique pour indiquer le caractère polémique de toute interprétation de texte et de l'action. En principe, toute interprétation est réfutable et les règles des herméneutiques régionales ne sont pas seulement les règles pour produire une interprétation; elles sont aussi des règles pour défaire une interprétation. L'exemple que Ricoeur emprunte à Hart est bien choisi, parce que dans les cours il y a un croisement du texte et de l'action.

D'abord, nous allons nous servir de l'article, "Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire," pour démontrer que dans la philosophie de l'action--surtout anglo-saxonne--on trouve une dichotomie entre l'explication causale et la compréhension intentionnelle. Ricoeur en est encore le médiateur: il les montre comme une dialectique plutôt qu'une dichotomie. Et la dialectique se trouve dans tous les trois, texte, action, et histoire. Nous avons déjà esquissé sa façon de faire une dialectique avec expliquer et comprendre à l'égard du texte. Ici nous proposons de nous arrêter quelques instants au sujet de l'action et comment nous l'expliquons et la comprenons. Ricoeur remarque que dans la philosophie anglo-saxonne, d'inspiration wittgenstienienne s'érige la même dichotomie qu'on trouve chez Dilthey. C'est diviser le monde en deux sortes d'entités ontologiques qui appellent deux sortes d'explication. Par exemple, R.S. Peters dit ²⁴ que si nous avons une action humaine à expliquer, seule l'explication intentionnelle est appropriée; et, s'il s'agit d'un événement, seule l'explication causale est valide. A notre avis, il tombe dans un cercle vicieux quand il essaie de distinguer entre action et événement sur la base de quelle sorte d'explication est appropriée.

Ricoeur préfère dire qu'au lieu de deux entités ontologiques différentes, nous avons un éventail dont "à l'une des extrémités une causalité sans motivation et à l'autre une motivation sans causalité. ... Le phénomène humain se situerait dans l'entre-deux, entre une causalité qui demande à être expliqué et non à être comprise, et une motivation relevant d'une

²⁴ Voir R.S. Peters, The Concept of Motivation. (London: Routledge and Kegan, 1958), pp. 12-15.

compréhension purement rationnelle." ²⁵ L'action humaine se trouve entre la contrainte et la motivation purement rationnelle, comme la stratégie d'un jeu d'échec. Ricoeur récuse les philosophes anglais d'avoir oublié le corps humain qui est à la fois objet comme tout autre objet et le mode d'exister qui entraîne le pouvoir de réfléchir, de parler, de se justifier. Aussi se sert-il de l'argument du philosophe finlandais, Von Wright ²⁶ qui a démontré que le déterminisme causal est strictement limité au cas du système clos et ne peut pas être étendu globalement. Même dans les systèmes clos des scientifiques, comme dans une expérience de laboratoire, il y a l'état initial, ce qu'il appelle "intervention". Alors l'action humaine, c'est précisément d'intervenir dans l'état des choses dans un système clos; de faire arriver quelque chose.

Nous nous intéressons beaucoup à cette discussion parce que Ricoeur a déjà parcouru ce trajet. Dans Le volontaire et l'involontaire il a déjà confronté ce problème et il l'a résolu avec ce qu'il a appelé le rapport "réciproque" entre le monde des intentions et projets humains et le monde des choses. Mais quel est son intérêt pour notre thèse? C'est qu'il y a un rapport entre la philosophie de l'action et l'herméneutique qui domine toute la philosophie de Ricoeur. Il dit dans l'article que nous venons de discuter que la solution de la dichotomie entre expliquer et comprendre dans le texte et l'action n'est pas fortuite: "Je dirai en bref que d'un côté la notion de texte est un bon PARADIGME pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon REFERENT pour toute une catégorie de textes " ²⁷. En fait Ricoeur a intitulé son séminaire en 1974, "La Sémantique de l'action." ²⁸ Notons bien qu'il se sert du terme "la sémantique du désir" pour décrire son interprétation de la psychanalyse freudienne. Alors, on peut dire que pour Ricoeur l'herméneutique est le moyen privilégié de comprendre l'action humaine.

La métaphore peut paraître à l'écart de l'axe que nous venons de décrire entre l'action et le langage. Pourquoi, pouvons-nous demander, est-ce que Ricoeur voulait étudier la métaphore? La réponse est évidente. La métaphore est liée étroitement à l'usage symbolique du langage. Il a dégagé

²⁵ Ibid, p. 135.

²⁶. Voir G. H. von Wright. Explanation and Understanding. (Ithaca: Cornell University Press, 1971).

²⁷. "Expliquer et comprendre," p. 139.

²⁸. Voir P. Ricoeur. La Sémantique de l'action. (Paris: Editions du C.N.R.S., 1977).

l'impétus humain dans son étude des symboles religieux, culturels, et oniriques à s'exprimer métaphoriquement. En effet, dit-il dans La métaphore vive,²⁹ les métaphores nous permettent de mieux décrire--ou redécrire--le monde. Dans le premier tome du Temps et Récit, il continue ses études du langage et étend au narratif le pouvoir du "mimésis"--imitation créatrice de l'action humaine--de décrire et redécrire le monde de "praxis". La présupposition principale de ce livre est: "Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle."³⁰ C'est surtout dans les textes narratifs que notre expérience temporelle est décrite, ou, "re-configurée." J'ai consacré ailleurs un article à ce livre. Je me borne ici à indiquer le lien entre cette dernière oeuvre et les précédentes. Ricoeur parle encore du caractère référentiel du langage et des textes. Pourquoi, demande-t-il, avons-nous le langage et des textes? "Parce que nous sommes dans le monde et affectés par des situations, nous tentons de nous y orienter sur le mode de la compréhension et nous avons quelque chose à dire, une expérience à porter au langage et à partager."³¹ L'herméneutique vise à comprendre, à travers des textes, nous-mêmes, le monde, et les actions humaines.

V. L'HERMENEUTIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Nous allons finir l'exposé de l'herméneutique de Ricoeur en posant la question, quel est le rapport entre l'herméneutique et la philosophie? Il rejette toute prétention que l'herméneutique est la totalité de la philosophie parce qu'il connaît parfaitement bien l'histoire de la philosophie. L'herméneutique, au début comme régionale, puis avec Schleiermacher et ses successeurs comme méthode générale des sciences sociales, s'est développée comme une réponse aux problèmes particuliers dans un milieu historique et culturel. Alors si la philosophie se définit par les questions posées par les philosophes, l'herméneutique n'en est qu'une partie. Croire autrement, c'est faire de l'herméneutique la même sorte d'idéologie contre laquelle son moment critique lutte. Dire que l'herméneutique est le "terrain neutre", non-historique et non-théorique, où toute prétention à la vérité peut être jugée, c'est la transformer en idéologie.

Selon Ricoeur, la philosophie est réflexive; elle ne commence rien, mais dérive sa substance de la pré-compréhension de l'expérience pré-

²⁹ Voir P. Ricoeur, La Métaphore vive. (Paris: Le Seuil, 1975), p. 10.

³⁰ Temps et récit, tome I, p. 17.

³¹ *Ibid*, p. 118.

réflective. Nous vivons et puis, beaucoup plus tard, nous y réfléchissons.

L'herméneutique est l'interprétation des textes et d'autres productions culturelles qui partagent les caractères essentiels des textes, tel que des monuments, des institutions, des pratiques. Mais pourquoi faut-il interpréter des textes? Ricoeur répond que nous devons interpréter des textes parce que nous ne les comprenons pas ou parce que nous les mécomprenons. Il y a deux raisons principales pour l'échec de la compréhension: la distance et l'illusion. La distance culturelle ou temporelle rend étrange certains textes. Quant à l'illusion, les "maîtres de soupçon" nous ont averti qu'il y a des textes derrière des textes et des masques qui en cachent d'autres. Alors nous devons toujours nous demander si un texte veut dire ce qu'il paraît dire. Ainsi l'herméneutique n'est pas seulement de "re-contextualiser" un texte qui pour nous a été "de-contextualisé" de ses conditions psychologiques et sociologiques de sa production, elle doit aussi essayer d'interpréter les significations cachées derrière ou à l'intérieur d'un texte par l'inconscient, l'idéologie, les préjugés, ou simplement l'historicité inévitable de toute réflexion.

Il est très important, néanmoins, que l'herméneutique sache ses limites. Elle ne peut pas répondre à toutes les questions posées par la philosophie. Par exemple, l'éthique et la politique exigent un engagement qui va au-delà de toute interprétation. Mais, tant que la connaissance de soi reste l'un des buts de la philosophie, l'herméneutique restera l'une de ses méthodes principales, ou mieux, l'herméneutique est justement le but de la connaissance de soi à travers l'interprétation des textes. Ricoeur a dit que l'herméneutique est "une espèce de deuil de l'immédiat et la reconnaissance que nous n'avons qu'un rapport indirect avec ce qu'il est. ...C'est la tâche de l'explication de tous les systèmes symboliques qui nous relie indirectement à la réalité, quelle que soit cette réalité" ³². La tâche la plus importante de la philosophie herméneutique "serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations" ³³.

Kansas State University

Charles Reagan

³². Entretien inédit avec P. Ricoeur à Châtenay-Malabry, Juin 1982,

³³. P. Ricoeur. "Existence et herméneutique," dans Le Conflit des interprétations. (Paris: Le Seuil, 1969), pp. 18-19.

OUVRAGES CITES

Bovon, François, et Grégoire Rouiller, eds. Exégésis: Problèmes de méthode et exercices de lecture. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1975.

Bubner, R. et al. eds. Hermeneutik und Dialectik. Tübingen: J. C. R. Mohr, 1970.

Hirsch, E.D. (Jr). Validity in Interpretation. New Haven: Yale University Press, 1967.

Peters, R. S. The Concept of Motivation. London: Routledge and Kegan, 1958.

Ricoeur, Paul. Le Conflit des interprétations. Paris: Le Seuil, 1969.

----- . De l'interprétation: Essai sur Freud. Paris: Le Seuil, 1965.

----- . Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960.

----- . L'Homme faillible. Paris: Aubier, 1960.

----- . La Métaphore vive. Paris: Le Seuil, 1975.

----- . La Sémantique de l'action. Paris: Editions du C.N.R.S. 1977.

----- . La Symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

----- . Temps et récits. Paris: Le Seuil, 1983.

----- . Le Volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1960.

Thompson, J. Ed. Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Wright, G. H. von. Explanation and Understanding. Ithaca: Cornell University Press, 1971.