

Existence, Appropriation, Communauté. Reconstruction historique et conceptuelle du problème de l'identité narrative dans la « phénoménologie herméneutique » de Paul Ricœur

Auteur : Genot, Nicolas

Promoteur(s) : Cormann, Grégory

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/21711>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Existence, Appropriation, Communauté

Reconstruction historique et conceptuelle du problème de
l'identité narrative dans la « phénoménologie herméneutique »
de Paul Ricœur

Mémoire de fin d'études réalisé en vue de l'obtention du grade de
Master en Philosophie, à finalité approfondie en Philosophie des sciences

Présenté par Nicolas GENOT

Sous la supervision de Grégory CORMANN

Lecteurs : Arnaud DEWALQUE et Olivier DUBOUCLEZ

Année académique 2023-2024

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Existence, Appropriation, Communauté

Reconstruction historique et conceptuelle du problème de
l'identité narrative dans la « phénoménologie herméneutique »
de Paul Ricœur

Mémoire de fin d'études réalisé en vue de l'obtention du grade de
Master en Philosophie, à finalité approfondie en Philosophie des sciences

Présenté par Nicolas GENOT

Sous la supervision de Grégory CORMANN

Lecteurs : Arnaud DEWALQUE et Olivier DUBOUCLEZ

Année académique 2023-2024

Remerciements

« Merci » : c'est un mot très puissant et riche à décrire. Il n'y a pas de mots pour dire merci. Jamais assez. Mais c'est un exercice auquel il faut s'essayer, tant il me semble nécessaire mais jamais suffisant de dire ce simple mot : « merci ! »

En premier lieu, je dédie ces remerciements à mon promoteur, Grégory Cormann. Dès le départ, alors même qu'aucun projet n'était lancé et que nous n'avions pas encore convenu que nous allions faire ce travail ensemble, vous m'avez soutenu dans l'élaboration de mes questions et de mes intérêts philosophiques, alors bien perdu que j'étais pour déterminer la direction de mon futur mémoire. Une fois le projet démarré, ce talent que j'ai de me perdre ne s'est pas effacé. Là encore, vous m'avez soutenu, jusqu'à la dernière seconde. Je ne peux dire combien ce travail vous doit ou combien je vous suis reconnaissant d'avoir été présent et m'avoir aidé à en arriver au bout. Je suis très content du parcours effectué. Et pour cela, merci, infiniment !

Ensuite, je remercie mes compagnons de route. Il y en a tellement. Je ne pensais pas pouvoir dire cela un jour. Pour commencer, merci à toi, Géraldine, pour toujours prendre le temps de partager tes excellentes idées et d'écouter les miennes. Mais surtout, merci d'avoir remis Ricœur sur mon chemin. Tu as donné l'impulsion aux idées qui fondent ce travail. Merci, du fond du cœur. Merci à Noëlle et aux autres membres et professeurs de notre département, toujours présents pour nous écouter et nous épauler. Je ne pouvais pas rêver d'une meilleure ambiance pour mener à bien ces études. La présence, l'écoute et le soutien, ce sont, je crois, certains des traits qui caractérisent notre département. C'est d'autant plus important et sain que je retrouve ces traits parmi toutes les personnes qui ont poursuivi ces études avec moi, et dont je ne peux être plus fier que de pouvoir les appeler mes amis. S'il y a un enseignement dont vous devez savoir qu'il a bien été appris, c'est bien celui-là. Cela n'aura jamais été plus vrai que dans les jours qui ont précédé cette remise. Un simple « merci » ne suffirait pas à dire à quel point je vous suis reconnaissant, mes compagnons « déshydraté.e-s ». Merci, Cleo, Marie, et plus particulièrement, merci à vous, Quentin, Odile, Louis et Zoé, pour votre temps, vos relectures, vos conseils, votre temps et votre amitié. Merci de faire partie de ma vie et de ce travail.

Enfin, merci à vous, chers lecteurs, de faire exister ce travail d'une manière que je ne peux pas encore soupçonner. Dire « merci » et « être lu », ce sont deux épreuves importantes. Merci à toutes et tous de faire exister ce travail !

« Nous changeons tous. Quand on y réfléchit bien, nous sommes tous plusieurs personnes, et cela tout au long de nos vies. Et ça, c'est très bien. On doit continuer à avancer, tant que l'on se souvient des différentes personnes que nous avons été. Je n'oublierai jamais un seul instant de ces vies. Pas un seul jour, je le jure. Je me souviendrai toujours de l'époque où le Docteur, c'était moi ».

11^e Docteur (Matt Smith), *Doctor Who*, « The Time of the Doctor »

Introduction

Ce travail de mémoire est consacré au concept d'identité narrative formulé par Paul Ricœur. Plus précisément, il s'intéresse à la reconstruction du parcours qui mène à son élaboration et à sa première formulation dans *Temps et récit 3. Le temps raconté*¹. Une des idées émises par l'œuvre de Ricœur consiste à dire que la narration vient au secours de différentes apories, qu'il s'agisse du problème de l'identité personnelle ou d'un problème de temporalité – ce que Ricœur fait sur fond d'un de ses plus anciens combats : la critique de la conception du sujet comme maître et possesseur du sens dans la tradition philosophique et, notamment, phénoménologique.

Face au problème de l'identité personnelle, Ricœur résume de la façon suivante l'alternative antinomique à laquelle nous sommes contraints sans le secours de la narration : « ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient [...] que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions »².

Comment une identité construite sur la narrativité peut-elle aider à prendre en charge un tel problème ? C'est tout le parcours qui amène Ricœur à construire et à penser cette efficacité de la narrativité qu'il est nécessaire de reconstruire afin de pouvoir comprendre, d'une part, les lieux d'application que Ricœur donne à la narrativité dans *Temps et récit* – à savoir l'Histoire et la fiction –, afin de comprendre, d'autre part, comment cette conception, dans sa construction, est capable de s'adapter à toute nouvelle situation ou aporie. Cette faculté d'adaptation n'implique pas une faculté de résolution de l'aporie : si des apories sont repérées, Ricœur entend les faire travailler au service d'une compréhension de l'action humaine.

Sur cette base, au moins deux directions s'offrent à tout commentateur de l'identité narrative. Soit la prendre telle qu'elle est définie et mobilisée dans les travaux postérieurs à *Temps et récit*, c'est-à-dire dans quelques conférences importantes³ puis dans *Soi-même*

¹ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, 1985.

² *Ibid.*, p. 443.

³ Voir par exemple Paul Ricœur, « L'identité narrative », conférence prononcée en 1986 à l'Université de Neuchâtel, reprise dans Paul Ricœur, *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, 2013, pp. 75-94. Ricœur y déclare notamment reprendre et étendre le problème de l'identité narrative tel qu'il l'a laissé au terme de *Temps et récit 3*.

*comme un autre*⁴, entre autres choses comme une réponse au problème de l'identité personnelle. Soit la prendre telle qu'elle est en train de se faire et d'être pensée, dans *Temps et récit*, mais surtout, dans le parcours de l'auteur. De quoi Ricœur a-t-il eu besoin afin de penser cette notion ? Comment comprendre le projet de *Temps et récit*, qui est le projet d'une herméneutique sans cesse en train de se renouveler ?

Temps et récit, considéré du point de vue de l'identité narrative, est l'œuvre d'une vie. Sans chercher à hiérarchiser les différentes œuvres de Ricœur, ce triple volume est une montagne de références en tous genres, accumulées par Ricœur lui-même et par l'immense tradition que représente la philosophie. Que faire de tous ces savoirs ? Comment les articuler ou les transmettre ? Quel savoir est plus pertinent qu'un autre ?

Ces dernières années, ces questions ont guidé mes intérêts philosophiques et ma recherche de sujet dans le cadre de mon mémoire. Qui suis-je ? Que puis-je dire ? Quelle est ma pertinence à dire quelque chose ? Pire, quelle est ma justification pour mutiler un tel texte ? Il va de soi que ce travail ne pourra pas traiter de l'œuvre entière de Ricœur, même pas de tout *Temps et récit* ou du seul troisième tome. Pour produire ce travail, j'ai en revanche dû piocher dans ce que m'offrait l'auteur, dans les indices qu'il a placés ici et là, me permettant de reconstruire un parcours susceptible de faire comprendre ce qui est en jeu dans son texte, ou au moins, susceptible de faire comprendre ce qui est en jeu dans ma tête face à cet immense texte.

Le travail de Ricœur a croisé mon chemin par hasard, ses questions rencontrant les miennes, puis les effaçant en faveur des siennes. Qu'est-ce que l'identité narrative ? Précisément le mouvement que je viens d'essayer de transmettre : l'identité narrative est un acte relationnel par lequel, en lisant un texte, je suis constitué comme lecteur par cette relation qui me lie au texte. Ce faisant, moi et ce texte déployons un « monde du texte » qui, à la rencontre de mon propre « monde de lecteur », ouvre un horizon de possibilités et de nouvelles manières d'être susceptibles de transformer le monde, ses lecteurs, et de les inciter à agir autrement, à agir selon ce qu'ils sont à l'instant où ils feront cet acte. Après m'être confié à Ricœur, il est temps de prendre un peu de distance et de considérer la portée de la pensée narrative à l'œuvre dans *Temps et récit*, qui nous invite, par ses références, à reconstituer « en arrière » un chemin à parcourir pour y revenir mieux armé.

⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990. À noter que cet ouvrage résulte en partie des *Gifford Lectures*, leçons données à l'Université d'Edimbourg en 1986, et dont la conférence « L'identité narrative », précédemment mentionnée, est justement une traduction de la cinquième leçon.

Notre lecture de *Temps et récit 3* nous a lancé sur la piste de la notion d'appropriation, caractéristique de la fonction narrative de la fiction selon Paul Ricœur. Celui-ci développe la notion dans un texte publié en anglais en 1981 dans un recueil de ses textes⁵, auquel il réfère en note de bas de page. Puisque Ricœur ne développe pas plus avant, au moins en apparence, cette notion dans *Temps et récit*, pourtant capitale à la fonction narrative qu'il nous présente, il nous a semblé opportun d'approfondir la question. Ce texte, en réalité, est une adaptation et traduction du dernier segment d'un cours, *L'herméneutique*, dispensé à l'Université Catholique de Louvain en 1971-1972. *Temps et récit*, par la référence à ce texte, nous renvoie directement à une époque de vifs débats et riches confrontations, d'une part, avec la pensée herméneutique héritée de Schleiermacher et Dilthey, d'autre part, avec les pensées structuralistes sur lesquelles Ricœur va s'appuyer afin de développer plus avant le projet d'une phénoménologie herméneutique déjà entamé dans les années 60. C'est ce que nous indique Ricœur dans son autobiographie intellectuelle, *Réflexion faite*⁶, qui a guidé notre reconstruction « en arrière » du projet qui mène à la formation de l'identité narrative. Ricœur y fait en effet remonter ses questions à une double référence majeure dans la formation de sa philosophie : Karl Jaspers et Edmund Husserl. Il y a tout d'abord Karl Jaspers, à qui sont consacrés ses deux premiers ouvrages, en 1947 et en 1948. Y est déjà formulé une première fois, mais dans des termes différents à *Temps et récit*, un intérêt pour la question de l'existence et pour les méthodes susceptibles de parvenir, d'une part, à en parler, afin, d'autre part, de permettre l'action humaine. Il y a ensuite Edmund Husserl, qu'il découvre également dès les années 1930, et qui l'accompagnera également durant la Seconde Guerre mondiale, période durant laquelle il entamera la traduction des *Ideen*, avant que ses thèses ne guident ses premiers travaux originaux avec *Philosophie de la volonté*⁷, publié en 1950.

C'est à partir de ce moment que nous allons reconstruire progressivement, cette fois « en avant », le projet ricœurien d'une phénoménologie herméneutique du texte qui évolue petit à petit vers une herméneutique du soi à *travers la lecture*, telle qu'elle s'expose dans *Temps et récit*. Ces deux moments historiques et conceptuels importants que reconstruisent les deux premiers chapitres de ce mémoire nous ramèneront finalement directement à *Temps et récit 3* et à la notion d'identité narrative, mieux armés que si nous y entrons sans passage préalable.

⁵ Paul Ricœur, « Appropriation », dans Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, éd. John B. Thompson, Cambridge University Press, New York, 2016 (1981), pp. 144-156.

⁶ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions du Seuil, 2021.

⁷ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté Tome 1. Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Mouton, 1950. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté Tome 2. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Éditions Mouton, 1960.

Exposons notre plan, réparti selon trois séquences chronologiques, de 1947 à 1985.

Le premier chapitre est découpé en deux parties. Tout d'abord, selon l'invitation signalée par *Réflexion faite*, nous commencerons par explorer la philosophie de l'existence de Jaspers et l'intérêt de Ricœur pour la notion de « situation-limite ». Pour ce faire, nous nous aiderons de l'article de Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence »⁸, dans lequel Porée formule l'hypothèse selon laquelle ces questions ont mis Ricœur en route vers l'élaboration d'une phénoménologie herméneutique. Ensuite, à partir du texte de Paul Ricœur publié en 1965, « Existence et herméneutique »⁹, où il récapitule son projet d'une phénoménologie herméneutique capable d'appréhender l'existence, nous pourrions comprendre la conception du sujet à laquelle il s'oppose et pourquoi il se met en recherche d'un autre chemin herméneutique. Selon Ricœur, l'ego ne peut continuer à prétendre se poser de lui-même. Il le fait par le détour des différents outils interprétatifs, des motifs qui guident ces différentes herméneutiques. Ce sont ces motifs qu'il faut comprendre.

Le deuxième chapitre est découpé en trois temps. Premièrement, nous aborderons les débats que Ricœur entretient à l'égard des notions d'explication et de compréhension telles qu'elles sont exposées chez Schleiermacher et chez Dilthey, comme il le présente dans « La tâche de l'herméneutique »¹⁰ (1975). Dans un deuxième temps, nous nous replongerons dans les débats qu'entretient Ricœur avec le structuralisme, à partir de ce qu'il dit des analyses structurales de Roland Barthes et Claude Lévi-Strauss dans l'article « Qu'est-ce qu'un texte ? »¹¹ (1970) – débats qui le mènent à fonder un nouveau concept d'interprétation comme « appropriation ». Enfin, nous aborderons plus explicitement le texte « Appropriation » (1971-1972), qui formule cette notion sous l'influence d'une interprétation ludique de l'expérience esthétique, héritée de Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*¹² : approprier, c'est jouer le texte autant qu'en être joué.

Le troisième et dernier chapitre nous ramènera à *Temps et récit 3* et sera construit selon le découpage entre Histoire et fiction. Premièrement, nous analyserons comment se construit un rapport historique à la temporalité, qui part d'une relation au passé sous le motif de la

⁸ Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », dans *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, 2006, Tome 86 (n°1), pp. 7-40.

⁹ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », dans Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, 1969, pp. 7-40.

¹⁰ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, pp. 83-111.

¹¹ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte », dans *Du texte à l'action, op. cit.*, pp. 153-178.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, 1996.

reconstruction, pour aboutir à une histoire du passé fictionnalisée qui tient *lieu* pour le passé tel que l'interprète et historien se le représente à partir des traces laissées par celui-ci. C'est ce que Ricœur nomme la « fonction narrative de la représentance ». Deuxièmement, à partir d'un cours de Ricœur récemment publié, *L'imagination*¹³ (2024), où il développe une théorie de l'imagination comme fiction productrice de nouveauté, et non reproductrice du Même, nous entrerons à nouveau dans *Temps et récit 3*. Nous retrouverons ainsi la notion « d'appropriation » en tant que « fonction narrative révélatrice et transformante » de la fiction, en tant qu'elle pave la voie d'un « monde du texte », qu'elle révèle, et dont la révélation permet une transformation à la fois du monde et du lecteur. Enfin, afin de comprendre comment émerge l'identité narrative, nous nous intéresserons à l'entrecroisement de l'Histoire et de la fiction, dont les fonctions narratives respectives permettent la formation d'un monde du texte, qui, à la rencontre du monde du lecteur, offre l'occasion d'agir comme soi-même, d'agir l'identité narrative qui est la nôtre. Nous y soumettrons rapidement l'interprétation ludique exposée à la fin du deuxième chapitre. L'appropriation pensée sur le mode ludique enrichit la notion d'identité narrative et permettra de mieux comprendre en quoi cette action narrative et génératrice d'une identité de soi n'est pas une action du sujet, mais bien plutôt une action suscitée par la relation entretenue entre un ego et un Autre, qu'il s'agisse d'un texte écrit, d'un sentiment ou d'une personne, rencontre qui lui permet de s'affirmer comme sujet – c'est-à-dire la quête sans fin de soi-même.

¹³ Paul Ricœur, *L'imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, trad. Jean-Luc Amalric, Éditions du Seuil, 2024.

Chapitre 1 : D'une épistémologie de l'existence à une ontologie de l'existence. Le conflit des herméneutiques

Dans son autobiographie philosophique et intellectuelle, *Réflexion faite*, publiée en 1995, Paul Ricœur revient sur ce qui, dans son parcours philosophique et personnel, l'a amené à construire ses différentes œuvres, dont la dernière en date au moment de la publication de cet ouvrage : *Soi-même comme un autre*, publié en 1990. Dans la brève présentation qu'en fait Olivier Mongin lors de la réédition de *Réflexion faite* en 2021, cette « auto-compréhension philosophique » est décrite comme une entreprise d'explicitation et de compréhension de l'architecture de cette œuvre et des mouvements de la pensée qui y ont mené. Cette réflexion prend en compte l'aporie de la temporalité, problème important qui sera pris en charge à travers les ouvrages *Temps et récit*. Olivier Mongin résume de la façon suivante le récit philosophique de Ricœur qui va suivre, celle du développement d'une aporie :

Telle est la singularité du travail philosophique : suivre tout au long d'un parcours une aporie qui progresse, se tend et se détend, se ramasse et se déploie, le cercle devenant spirale. Mais ce « travail de l'œuvre » n'avance pas sagement selon un plan chronologique : il va de bond en rebond, il se meut d'avant en arrière et d'arrière en avant. Cette progression aporétique passe en effet par un récit qui a les caractéristiques de « l'identité narrative »¹⁴.

Ce parcours philosophique s'intéresse aux œuvres majeures qu'il a pu écrire, mais surtout, à partir d'elles, aux diverses situations, philosophiques ou intimes, qui vont lui permettre d'éclairer ses aspirations et inspirations, celles qui « permettent de saisir en quoi la question de la temporalité est décisive »¹⁵. Une reconstruction qui, selon Ricœur, « n'a pas plus d'autorité que telle autre effectuée par un biographe autre que [lui-même] »¹⁶.

Entamant son parcours à partir des années 1930, lors de ses dernières années d'étudiant, il cible d'emblée un moment décisif pour l'étudiant qu'il fut, la double rencontre de Gabriel Marcel et d'Edmund Husserl, lors de l'année 1934-1935. Il est introduit en personne auprès du premier par le biais d'un camarade d'agrégation, Maxime Chastaing, obtenant l'opportunité de participer aux fameux « vendredis » organisés par Gabriel Marcel, rassemblant divers penseurs, étudiants et autres intéressés, où « chacun y était invité à traiter un sujet choisi en commun »¹⁷. Quant au second, c'est bien sûr par la médiation de ses textes qu'il le découvrit cette fois, mais aussi à partir de la réception française de ce dernier et des

¹⁴ Olivier Mongin, « Présentation. Une auto-compréhension philosophique », dans *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵ Olivier Mongin, « Présentation. Une auto-compréhension philosophique », dans *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ Paul Ricœur, *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁷ Paul Ricœur, *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 35.

autres penseurs allemands, là encore, en particulier par le biais du salon de Marcel. Ricœur attribue une nouvelle fois à Maxime Chastaing sa découverte de Husserl, par la traduction anglaise des *Idées directrices pour une phénoménologie*¹⁸ (*Ideen I*), qu'il finira lui-même par traduire en français en 1950¹⁹. Une troisième rencontre décisive doit être signalée, celle de Karl Jaspers, cette fois à travers l'article publié par Gabriel Marcel dans les *Recherches philosophiques* en 1933, « Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers »²⁰, où Marcel présente l'essentiel de la philosophie jaspersienne autour de quelques notions dont la très importante « situation limite ». Mais c'est surtout lors de la Seconde Guerre mondiale, qu'il passe en captivité, que Ricœur découvre la *Philosophie* de Jaspers, dont la lecture attentive aboutit à la publication de ses deux premiers ouvrages, consacrés à Jaspers : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*²¹ en 1947 (co-signé avec Mikel Dufrenne) et *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*²² en 1948.

Jérôme Porée a relu l'œuvre de Jaspers à la suite de la dette que Ricœur dit devoir à Jaspers dans *Réflexion faite*, afin de déterminer si cette dette demeure au-delà des années 1950. Comme il l'explique dans « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence »²³, il est possible, à partir de la lecture que fait Ricœur de la philosophie de l'existence de Jaspers, de faire l'hypothèse que c'est depuis le questionnement de la possibilité d'une philosophie de l'existence que « Ricœur s'est engagé dans la voie d'une phénoménologie herméneutique »²⁴. En effet, le plus grand reproche que pourrait avoir adressé Ricœur à l'œuvre de Jaspers, c'est son manque de méthode. Pour autant, le secours de la phénoménologie et son analyse eidétique, telles qu'y invite Husserl, ne parviennent pas non plus à le convaincre.

Afin de comprendre comment Ricœur s'engage progressivement dans la voie herméneutique, il nous faut dès lors comprendre 1) comment la philosophie peut appréhender la question de l'existence, et comment cette question peut être liée à une « aporétique de la

¹⁸ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950.

¹⁹ C'est dans le cadre de sa candidature en thèse qu'il propose une traduction et un commentaire de l'œuvre. Voir Paul Ricœur, *Réflexion faite*, op. cit., p. 42.

²⁰ Voir Gabriel Marcel, « Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers », dans *Recherches philosophiques* (n°2), 1932-1933, pp. 317-348. Je me réfère à la version publiée dans Gabriel Marcel, « Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers », dans *Essai de philosophie concrète*, PUF, 1940, pp. 327-376.

²¹ Paul Ricœur, Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, 1947.

²² Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éditions du Temps Présent, 1948.

²³ Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », dans *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, 2006, Tome 86 (n°1), pp. 7-40.

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

temporalité » dans l'œuvre de Karl Jaspers ; 2) en quoi la méthode proposée par la phénoménologie ne suffit pas à pallier le manque de méthode de l'approche de l'existence chez Jaspers, et quels nouveaux problèmes elle pose ; et 3) en quoi consiste cette greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, et en quoi cette tentative permet de mieux appréhender le phénomène de l'existence.

Dans un premier temps, nous allons suivre le texte de Jérôme Porée et son hypothèse afin repérer les enjeux de la philosophie de Jaspers qui nous permettront selon nous de mieux saisir les enjeux qui intéressent Ricœur et de nous mettre en route vers l'élaboration progressive d'une herméneutique chez Ricœur. Dans un deuxième temps, après ce premier moment passé en 1947, nous sauterons directement vers 1965, pour commenter l'article « Existence et herméneutique »²⁵, dans lequel Ricœur contextualise le projet de cette greffe, ce qu'il reproche à la phénoménologie et en quoi l'herméneutique constitue un renfort nécessaire et bienvenu afin de traiter le problème l'existence, question et héritage dont il ne peut se défaire²⁶.

1) Karl Jaspers – La philosophie paradoxale de l'existence et son manque de méthode

En 1986, à l'occasion de la première publication et traduction française de l'œuvre philosophique de Jaspers, *Philosophie*²⁷ – initialement parue dans un triple volume en 1932 –, Ricœur propose une courte note de lecture dans *Le Monde*, sobrement intitulée « Éclairer l'existence ». Il y résume la double ambition du projet jaspersien : « éveiller le lecteur à la décision libre et responsable ; porter à la clarté de la raison les articulations majeures du mouvement de transcendance qui anime une *vie pensée* »²⁸. Ou, tel que l'indique le titre de son texte, *éclairer* le sujet qui se fait et s'assume comme un être existant. Dans l'ouvrage que Mikel Dufrenne et lui ont consacré à l'œuvre de Jaspers, ils exposent et montent à leur façon

²⁵ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », dans Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, 1969, pp. 7-40.

²⁶ Ricœur n'est pas le seul dans le monde philosophique français à avoir une dette à l'égard de Jaspers – et à l'égard de Marcel, qui a introduit Jaspers ainsi que les autres philosophies allemandes, dont la phénoménologie husserlienne, dans le cadre de son salon. Les *Recherches Philosophiques* ont également joué un rôle important dans la réception de ces philosophies dans les années 1930. Deborah Casewell montre, d'une part, à quel point le salon de Marcel fut important pour la réception des philosophies allemandes, en particulier celle de Jaspers qui est aujourd'hui l'une des oubliées de cette époque ; d'autre part, à quel point Jean-Paul Sartre hérite probablement plus de Jaspers qu'il n'a bien voulu se l'avouer. Voir Deborah Casewell, « Jaspers and Sartre : transcendance and the difference of the divine », dans *British Journal for the History of Philosophy*, 2024, pp. 150-172. Voir également Grégory Cormann, Jérôme Englebert, « Des situations-limites au dépassement de la situation. Phénoménologie d'un concept sartrien », dans *Sartre Studies International*, Vol. 22 (1), 2016, pp. 99-116.

²⁷ Karl Jaspers, *Philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Springer-Verlag, 1989.

²⁸ Paul Ricœur, « Éclairer l'existence », dans *Lectures I. Autour du politique*, Éditions du Seuil, 1991, p. 155.

la philosophie de l'existence de Jaspers, qu'ils nomment « paradoxale ». C'est sur la base d'un paradoxe – qui met à mal sa propre possibilité en tant que philosophie capable de résultats –, que *Philosophie* se fonde. Quel est-il ? Et qu'est-ce qu'une philosophie construite de façon assumée autour d'un paradoxe ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

a. *La notion de « situation-limite » comme moyen d'approcher l'existence*

Jaspers allie recherche et éclaircissement de la transcendance à l'action responsable. La transcendance, l'être en soi, est conçu comme étant hors du règne de la relation sujet-objet²⁹. La transcendance est indiquée par des signes, par ce que Jaspers appelle des chiffres. Inspiré par les critiques formulées à l'encontre de la raison, en particulier par Kierkegaard ou encore Nietzsche qui, pour le dire très rapidement, en critiquent les illusions au profit de la vie, d'une existence véritable exempte de tout parasitage produit par la raison³⁰, Jaspers cherche à développer une philosophie métaphysique capable de saisir ces chiffres et ce faisant d'armer l'action. En tenant compte des critiques de Kierkegaard et de Nietzsche, Jaspers cherche, plutôt qu'à les opposer, à articuler raison et existence, d'une part, pour mieux appréhender cette dernière, d'autre part, pour établir la nécessité du travail philosophique, en termes de foi, comme une étape nécessaire à l'acte de l'existence³¹. Cela le pousse à établir une autre approche de la vérité : tenir un discours vrai, capable d'orienter l'action, ne consiste pas uniquement à tenir un « discours universel et contraignant »³². Qu'est-ce que l'existence et comment toutes ces questions peuvent-elles y être liées ? En quelques lignes, Porée résume en six grandes propositions les enjeux de la conception jaspersienne de l'existence. Les voici :

a) la question de l'être est la première question philosophique ; b) l'homme pose cette question à partir de sa propre « situation » dans le monde ; c) il ne peut cependant, dans une telle situation, l'énoncer d'emblée en termes clairs : elle s'impose à lui dans une « angoisse indéterminée » dont le sens lui demeure obscur ; d) il lui appartient alors de s'y ouvrir et de la faire sienne ; e) cette ouverture et cette appropriation relèvent de sa « décision originelle » ; elles déterminent l'essor de son « existence possible » (*mögliche Existenz*) – à quoi s'oppose l'indécision du moi enfermé dans sa situation et prenant ou bien son propre sujet ou bien les objets qu'il rencontre pour l'être même ; f) mais appropriation n'est

²⁹ Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », *op. cit.*, p. 13. « L'être en soi ignore la scission du sujet et de l'objet ».

³⁰ Paul Ricœur, Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 22-25.

³¹ *Ibid.*, p. 100. « Philosopher n'est point tellement enseigner ou apprendre une doctrine qu'assumer une manière d'être, faire un acte de foi, et pour tout dire être existence : la philosophie est par excellence l'acte de l'existence ».

³² *Ibid.*, p. 195. Plus spécifiquement, Ricœur et Dufrenne font référence à Descartes et au Cogito pour signaler que cette vérité du Cogito implique en fait une « nouvelle conception de la vérité » que Descartes n'aurait pas soupçonnée, précisément parce qu'il serait resté « prisonnier du préjugé qu'il n'y a qu'un type de vérité, la vérité universelle contraignante ». Nous aurons l'occasion de revenir sur cet autre type de vérité, que Ricœur et Dufrenne nomment ici « vérité existentielle ».

pas totalisation : l'existence qui s'ouvre à la question de l'être est débordée par sa propre question ; elle comprend l'être comme ce qui la dépasse et comme ce qui la fonde³³.

L'une des idées majeures de l'œuvre de Jaspers est que l'humain, lorsqu'il naît, est pris dans une tension entre, d'un côté, une appartenance à des situations qu'il n'a pas choisies, qui le précèdent ou qui sont à venir : sa naissance, sa mort, ses parents, etc. ; et de l'autre, un devenir-existant de l'humain qui n'existe pas par défaut, mais qui a à se choisir, choisir et approprier des situations dont il ne décide pas la teneur, mais à l'égard desquelles il peut décider ou non de s'ouvrir. Exister, c'est au moins en partie assumer c/ses situations, faire le choix d'une existence dont certains possibles ont été ou seront déterminés malgré nous, mais dont nous sommes désormais responsables³⁴. Intéressons-nous d'abord à l'être.

i. Le problème de l'existence. Comment en parler ?

Jaspers distingue l'être selon trois acceptions : l'être empirique (conscience empirique et expérience vécue), l'être-là ou être-moi (conscience en général et représentation sur l'empirie), et enfin l'être en soi (conscience absolue et existence)³⁵. L'être-empirique concerne l'expérience vécue, dans ses sensations, ses impulsions, etc. L'être-là se construit sur le mode de l'intentionnalité, par la production de représentations qui relie un moi, une conscience, à un objet. L'être en soi s'appréhende à partir des situations, dans l'existence. Qu'il s'agisse de l'être-moi ou de l'être en soi, il n'est pas question de pouvoir se comprendre comme conscience ou d'exister par une intuition. Il y a médiation, par les représentations pour la conscience en général, par les situations pour la conscience absolue comme existence.

C'est dans le cadre de cette triple modalité de l'être que Jaspers pense la notion de situation. La situation la plus fondamentale qui soit, c'est que le monde préexiste à l'être qui vient à naître : il n'a rien décidé de sa naissance. C'est ce que Jaspers appelle l'historicité. Son expérience quotidienne est vécue comme allant de soi. L'individu vient à lui-même selon des représentations, conventionnelles ou scientifiques, qui lui sont inculquées et qui lui préexistent également. Le monde, qui me précède, conditionne la façon dont « je » viens à moi comme conscience. C'est en partie là que réside le paradoxe : comment prendre en compte mon existence si une partie de celle-ci ne m'est pas accessible ? L'existence renvoie en partie à un domaine qui demeure au-delà de l'empirie : je ne peux assister ni à ma naissance ni à ma mort. Comme une partie de l'objet « existence » est en fait hors du monde

³³ Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », *op. cit.*, p. 13.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 13.

des objets directement expérimentables, Jaspers a besoin de mobiliser d'autres outils, au-delà des outils représentationnels, des « catégories de l'existence ». Elles sont au nombre de trois – trois lieux où l'être vient à l'existence, où l'existence lui est soumise –, la liberté, la communication et l'historicité (les situations). Ces trois dimensions mettent en exergue le paradoxe dont Jaspers parle : « l'inconditionnalité en situation »³⁶. Ou, pour le dire autrement, l'inconditionnalité en situation correspond à la prise en compte de l'historicité de l'existence que je suis, c'est-à-dire l'inconditionnalité de l'être dans ce qui la conditionne³⁷.

ii. Le paradoxe de l'existence. L'idée de situation-limite

Avant de préciser la notion de situation, qu'il distingue selon deux acceptions, empirique et limite, il faut d'abord distinguer la situation de l'environnement. Comme le rappellent Dufrenne et Ricœur, l'environnement, compris comme *Umwelt*, correspond au « faisceau de déterminations objectives agissant sur un individu quelconque »³⁸. La particularité de la notion de situation, comprise comme historicité, c'est qu'elle m'affecte *moi*, dans mon vécu, dans mon existence. Pour le dire plus précisément, la situation, c'est la prise en compte de l'environnement – au sens le plus large du terme – en tant qu'il m'affecte. Parler en termes d'environnement uniquement, c'est objectiver et universaliser l'impact de celui-ci sur n'importe qui, indépendamment de sa situation. Parler en termes de situation, chez Jaspers, c'est s'intéresser à l'individu en tant qu'*il* vit dans un environnement donné. Certaines de ces situations font exister l'individu dans sa plus pure authenticité, les situations-limite.

Jaspers distingue la notion de situation selon deux acceptions : empirique et limite. La situation empirique est abstraite et révoicable. Elle concerne les choix de tous les jours, par exemple le choix d'avoir suivi des études, de prendre tel chemin pour me rendre à l'Université ou de me mettre à écrire. Ces choix sont prévisibles, révocables, mais surtout soumis au changement, modifiables. Je peux choisir d'arrêter mes études, de rebrousser chemin pour prendre une autre voie ou encore de ne pas me mettre à écrire. La situation-limite est un prolongement de la première, caractérisée par son « opacité intellectuelle et son irrévocabilité »³⁹. Je n'ai pas choisi et n'ai pas pu choisir de naître à telle époque, avec tels

³⁶ Karl Jaspers, *Philosophie*, 1932, cité dans J. Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », *op. cit.*, p. 15.

³⁷ Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », *op. cit.*, p. 31. « Mais, alors que, par sa liberté et, d'une autre façon, dans la communication, l'existence affirme son caractère inconditionné, l'historicité est comme le rappel, au cœur même de cette affirmation, de tout ce qui pourtant la conditionne ».

³⁸ Paul Ricœur, Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 175.

³⁹ *Id.*, p. 175.

parents⁴⁰. Comment une situation devient-elle « limite » et permet-elle à un individu d'exister ? Jaspers dit que « la situation devient situation-limite lorsqu'elle éveille le sujet à l'existence en ébranlant sa vie empirique »⁴¹. Ce sur quoi il faut porter attention, ce sont les idées de *limite* et d'*ébranlement* de la vie empirique. Les situations-limites, c'est-à-dire les situations desquelles nous ne pouvons rien, désignent des événements et des situations pour lesquels, bien que nous y appartenions, il n'y a aucun accès pour la conscience⁴². Je ne peux pas prendre pour objet empirique ma naissance ou ma mort, je ne peux pas les vivre empiriquement. C'est cet autre absolu que désigne le terme « limite », opaque et inépuisable au regard de la conscience.

Le terme « ébranlement » désigne quant à lui la possibilité d'une expérience que permet la situation-limite, celle de la reconnaissance de notre finitude et de son dépassement par son affirmation : « [chaque situation-limite] "brise" le cours de l'expérience quotidienne et place l'existence devant elle-même ; et chacune révèle à celle-ci la finitude de son être-dans-le-monde »⁴³. C'est notre expérience quotidienne, une appartenance au monde évidente et inquestionnée, qui ne va plus de soi et ne peut plus être mise sous le tapis : « notre appartenance au monde cesse d'aller de soi [...]. Nos plans et nos calculs à ce moment ne suffisent plus. Tous nous signifient l'impossibilité de continuer d'être ainsi. Nous prenons conscience, par leur échec, de l'échec inévitable de notre vie dans le monde »⁴⁴. Si on s'arrêtait là, ce serait assez déprimant, comme une façon de céder à l'angoisse et « de se laisser prendre au piège d'un monde où la vie, mal vécue, serait comme une seconde mort »⁴⁵. Mais l'expérience que propose la situation-limite, par la reconnaissance de celle-ci, c'est « d'exister authentiquement »⁴⁶, par l'appropriation de ma situation, c'est-à-dire par ma projection au-delà de l'échec apparent de ma situation, qui n'est véritablement échec que si je

⁴⁰ La distinction ne semble pas absolue. On pourrait en effet penser à un cas de choix mis dans la case « situation empirique » mais qui est dans ce cas précis une « situation-limite ». Par exemple, le choix d'études qui serait imposé par les parents ou les institutions. Fondamentalement, on aurait toujours le choix de s'enfuir, d'argumenter contre, etc., mais la situation est telle que la situation est imposée de l'extérieur et n'est pas révocable. On ne peut que l'accepter et la revendiquer pour soi, se l'approprier, ou y succomber malgré nous, ne pas savoir y faire face. Ici, lorsque le « choix de situation » est imposé de l'extérieur, nous ne vivons pas le choix. Il se fait sans nous et notre action n'a pas de portée sur ce choix.

⁴¹ Karl Jaspers, *Philosophie*, 1932, cité dans J. Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », *op. cit.*, p. 34.

⁴² Jérôme Porée, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », *op. cit.*, p. 34.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁶ Jaspers distingue trois sens et modes constitutifs du mot « être » : 1) l'être en tant qu'objet, tel que je le rencontre dans ma vie empirique ; 2) l'être en tant que moi, en tant que je me considère sujet qui peut prendre quelque chose pour objet ; 3) l'être en soi, à part de la relation et scission sujet-objet. L'être en soi est une idée-limite régulatrice, dont on ne peut rien dire positivement mais qui permet d'approcher la transcendance, ce qui est au-delà du rapport abstrait qu'est la relation sujet-objet. Voir *Ibid.*, p. 13.

m'y résous et m'y abandonne. Certes je n'ai pas décidé de ma naissance, tout comme je ne décide rien de ma mort ou de celle d'un proche, mais je peux m'en faire le responsable, je peux me faire le co-responsable d'une vie qui m'a été donnée, d'un deuil à dépasser. Que veut dire faire sienne et assumer une situation ?

b. *Existence comme choix assumé malgré soi*

Assumer, c'est ce que Jaspers nomme le « choix de soi »⁴⁷, le choix d'un soi que je n'ai pas créé, mais que je dois à d'autres. Comment, pratiquement, assume-t-on ? En reconnaissant la situation comme n'allant pas de soi, déterminée indépendamment de toute action du sujet qui la subit comme *sa* situation, et donc, par cette reconnaissance, en prenant sa part de responsabilité en ce compris pour quelque chose que l'on n'a pas agi. C'est sur le mode du « comme si » que s'élabore cette coresponsabilité, comme si j'étais bien le créateur de ces situations, comme si je les avais engendrées⁴⁸.

Ricœur et Dufrenne formulent le choix chez Jaspers de la façon suivante : « se choisir, c'est se choisir comme âme et comme corps, comme origine et comme situation-limite. Sous ces deux formes, le choix n'est plus une alternative, mais une reconnaissance de soi-même »⁴⁹. Assumer son choix, c'est donc réaffirmer une origine dont on fait comme si elle était la nôtre, c'est-à-dire répéter une existence à titre de possible, *ma* possibilité. Si ce n'est plus une alternative, le terme « choix » peut sembler curieux, tant il n'y a plus rien à choisir. On ne peut que s'y abandonner : l'existence sera un fardeau ou au contraire un moteur selon que nous l'assumions ou non. En d'autres termes, le choix ne porte en effet pas sur le « soi » que l'on assume, qui nous incombe, mais sur le fait d'assumer ou non cette situation. En s'assumant, on advient à soi.

Selon Jaspers, le rôle de la philosophie est d'éclairer les situations où ce choix se présente, « déterminer la possibilité humaine [de l'acte] d'une philosophie »⁵⁰. En s'effectuant sur la base et aux côtés de la science, d'une première orientation dans le monde qui lui permet de penser l'existence, la philosophie instruit et transmet son savoir sur l'existence afin de permettre d'exister *en philosophe*, quelqu'un qui sait l'existence :

⁴⁷ Rappelons que l'ouvrage de Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, fut publié en 1947. Le contexte de rédaction, au sortir de la guerre, est celui d'une époque marquée par *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre, publié en 1943. La question d'un « choix » de soi qui nous incombe, par le seul fait d'exister, y fait bien sûr écho. Le vocabulaire choisi pour la traduction est au mieux une belle coïncidence, sinon la marque d'une influence.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹ Paul Ricœur, Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 110.

L'éclaircissement des situations-limites par le penser n'est cependant pas encore, en tant que réflexion éclairante, la réalisation de l'existence ; elle est seulement prête à faire le bon, mais non point dans le bon, car ce que je sais prépare ce que je peux être et je ne sais qu'en accédant à l'existence ponctuelle ; mais je ne suis pas encore ce que je sais en philosophe⁵¹.

L'existence vient donc poursuivre le travail de la philosophie, qui n'est que réflexion sur les possibles de l'existence. Cependant, ce saut, Jaspers ne donne pas d'éléments pour penser comment il peut se faire, à partir de ce qu'a produit la philosophie. Si, par ailleurs, les situations-limites indiquent l'existence et offrent l'occasion de la réfléchir à partir de cette situation assumée, le passage de l'existence qui va du possible au réel n'est pas clairement établi.

Le dernier élément fondant cette exploration de l'existence, c'est le rôle que jouent les autres productions, comme la littérature : « le poète, le dramaturge, le romancier et l'auteur d'un journal intime [ont] par la mémoire et la création imaginaire le pouvoir d'évoquer les existences les plus singulières. Mais on peut dire aussi que la philosophie est personnelle parce que chacun n'éclaire bien que les possibilités qu'il met en œuvre, parce que le poète, le dramaturge, le romancier les lui ont découvertes »⁵².

Autrement dit, la littérature permet de découvrir et d'évoquer ce qu'il y a à penser de l'existence. Le philosophe le pense à titre de possible, sans pouvoir permettre de le réaliser. Jaspers ne précise pas ce qui le permet. Cependant, cette entreprise d'éclaircissement est pensée comme tout à fait personnelle : à partir des productions littéraires et scientifiques, le philosophe « éclaire le possible [...] sur le chemin de sa propre réalité »⁵³. Le savoir théorique que produit le philosophe est relatif à sa propre existence, à la situation dans laquelle il reçoit les évocations de l'existence et dans laquelle il met en scène et pense ces évocations :

Toute vérité est d'abord bornée : une philosophie s'élabore dans l'intervalle d'une vie d'homme, sur la base d'une information limitée et d'une compétence partielle, enfin sous l'empire d'un caractère partial. [...]. La principale limite de la vérité existentielle tient ensuite à sa condition temporelle. Parce que la vérité est un choix, elle est une conquête dans le temps. [...]. Dès lors, la vérité existentielle sera inchoative, sans cesse en refonte⁵⁴.

2) Husserl et Ricœur – Phénoménologie de l'existence et refonte du *Cogito*

Comme Ricœur l'indique dans *Réflexion faite*, son projet d'une philosophie soutenue par l'herméneutique se construit une première fois dans l'élaboration de sa *Philosophie de la volonté*, dans les années 1950. Ricœur, en mobilisant l'analyse eidétique de Husserl, s'est

⁵¹ Jaspers, cité dans Paul Ricœur, Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op. cit., p. 340.

⁵² Paul Ricœur, Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op. cit., p. 340.

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 208.

progressivement tourné vers le symbole et l'expression symbolique (mythes, etc.), en tant qu'ils font signe vers certains aspects de l'existence. C'est plus précisément dans le cadre du deuxième livre de son projet d'une *Philosophie de la volonté*⁵⁵, *La symbolique du mal* (1960), que s'est constituée et définie cette herméneutique du symbole – en tant que le symbole pointe vers l'existence et « donne à penser »⁵⁶ –, mais surtout, selon lui, en tant que c'est là que naît en germe l'idée d'un enrichissement du projet phénoménologique, dans l'approche du phénomène de l'existence, par l'herméneutique. Cependant, il nous faut signaler que, dès 1951, dans « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté »⁵⁷, Ricœur indique son projet de passer « d'une phénoménologie *transcendantale* à une phénoménologie proprement *ontologique* »⁵⁸. Cinq ans après *La symbolique du mal*, Ricœur, dans, « Existence et herméneutique » (1965), récapitule et présente explicitement le projet d'une phénoménologie herméneutique. Nous allons traiter de l'intérêt et des critiques que porte Ricœur à Husserl et à son projet phénoménologique.

Sans prétendre épuiser toutes les critiques que Ricœur a pu adresser à la phénoménologie husserlienne, l'une des critiques majeures qu'il lui adresse concerne l'incapacité de la phénoménologie à prendre en compte le phénomène de l'existence si l'on s'en tient à l'interprétation idéaliste de la réduction phénoménologique, telle que présentée dans les *Ideen*. Plus précisément, ce qui lui pose problème dans l'idéalisme transcendantal de Husserl, c'est le *Cogito*, « la présupposition commune à Husserl et à Descartes, à savoir l'immédiateté, la transparence et l'apodicticité du *Cogito* »⁵⁹. Pour Ricœur, le *Cogito* husserlien est une « vaine vérité »⁶⁰, une fausse illusion qui a la prétention de s'ériger en origine du sens⁶¹. Le parcours établi par Ricœur l'amène à penser un *Cogito* par nature mécompréhensif qui, par la phénoménologie herméneutique, doit se corriger en permanence.

Commençons par un bref rappel de ce qu'est la phénoménologie. La phénoménologie proposée par Husserl invite à un geste méthodologique particulier, la réduction

⁵⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté Tome 1. Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Mouton, 1950. Puis, Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté Tome 2. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Éditions Mouton, 1960.

⁵⁶ Voir Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 328. « Comprendre, pour [l'herméneutique entendue comme compréhension des symboles], c'est déployer les multiples et inépuisables intentions de chaque symbole, retrouver les analogies intentionnelles entre mythes et rites, parcourir les niveaux d'expérience et de représentation que le symbole unifie ».

⁵⁷ Paul Ricœur, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté », dans Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, pp. 59-86.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁹ Paul Ricœur, *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁰ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 21.

⁶¹ *Ibid.*, p. 25.

phénoménologique, qui consiste, pour le dire rapidement, à suspendre la « thèse naturelle du monde »⁶². Les évidences qui composent ce qu'il appelle notre « attitude naturelle »⁶³ à l'égard du monde sont mises en suspens (*epochè*) afin de pouvoir mieux saisir les phénomènes et d'y faire retour. La phénoménologie s'intéresse aux phénomènes, c'est-à-dire non pas les objets de la conscience, mais les actes de la conscience en tant qu'ils saisissent un objet, en tant qu'ils sont tournés intentionnellement vers un phénomène⁶⁴. Ne restent comme objet de la description phénoménologique que les actes d'une conscience intentionnelle qui se saisit de quelque chose : les actes représentatifs comme la perception ou l'imagination, mais également les actes pratiques de la conscience, les actes affectifs et volitifs, dont Husserl souligne la probabilité que ces actes puissent faire l'objet de l'analyse eidétique. Dans son introduction aux *Ideen*, Ricœur définit la réduction comme une « conversion du sujet lui-même qui s'affranchit de la limitation de l'attitude naturelle. Le sujet qui se cachait à lui-même comme partie du monde se découvre comme fondement du monde »⁶⁵. On retrouve ici l'idée d'un *ego* dont les actes suffisent à se faire *Cogito*, où tout se fonde depuis et dans « l'absolu sujet »⁶⁶. C'est cette prétendue supériorité de l'ego sur ses actes que Ricœur critique.

Ainsi, afin de conjurer cette prétention de l'ego et d'approcher l'existence, il propose une « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique »⁶⁷ qui prolonge le projet herméneutique déjà entamé dans *La symbolique du mal*. Le but de cette greffe est, comme nous l'avons dit, d'approcher l'existence avec une méthode qui, aussi insuffisante soit-elle en elle-même, l'approche d'autant mieux qu'elle est renouvelée par l'herméneutique, qu'elle présuppose en fait toujours déjà selon Ricœur. Dans « Existence et herméneutique », Ricœur présente deux voies capables de fonder le problème herméneutique au sein de la phénoménologie, une voie courte et une voie longue. C'est la voie longue, progressive, qu'il va privilégier. En effet, la phénoménologie herméneutique, en tant qu'elle s'intéresse au sujet,

⁶² Paul Ricœur, « Introduction du traducteur », dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. XV-XVI.

⁶³ *Ibid.*, p. XVII : « On dira ainsi que la thèse du monde c'est l'illusion que la perception est plus certaine que la réflexion ; ou bien que c'est la croyance naïve à l'existence *en soi* du monde ».

⁶⁴ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 12-13 : « la réduction de la thèse du monde est en effet une réduction de la question de l'être à la question du sens de l'être ; le sens de l'être, à son tour, est réduit à un simple corrélat des modes subjectifs de visée ».

⁶⁵ Paul Ricœur, « Introduction du traducteur », dans Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. XXVIII.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 7.

doit repartir du langage, avant de revenir à la philosophie réflexive et enfin arriver à l'existence.

a. Voie courte – Ontologie de la compréhension

La voie courte se base sur l'Analytique du *Dasein* proposée par Heidegger, qui porte sur l'analyse de l'être en tant qu'il est caractérisé par la compréhension de l'être. Autrement dit, l'analytique de Heidegger propose un renversement ontologique d'une faculté jusque-là surtout traitée en termes épistémologiques : « comprendre n'est plus alors un mode de connaissance, mais un mode d'être, le mode de cet être qui existe en comprenant »⁶⁸. Ce que propose la voie courte, c'est de réinterpréter la phénoménologie husserlienne⁶⁹ dans ces termes renouvelés de l'herméneutique afin de fonder cette ontologie.

Purement et simplement, la voie courte consiste à appliquer ce renversement à la phénoménologie. Ainsi, la compréhension, comme caractérisation de l'être, et entendue comme « pouvoir de la vie de prendre librement distance à l'égard d'elle-même »⁷⁰, n'est plus une astuce méthodologique visant à suspendre le monde, c'est une structure de l'être, c'en est un trait ontologique. Accepter ce renversement, c'est modifier la question de la vérité, qui n'est plus une question de méthode mais une question d'ontologie et d'apparaître : de quelles façons se manifeste l'être compris comme comprenant ?

b. Voie longue – Progression vers l'existence

Si on se limite à la voie courte, les problèmes posés par l'herméneutique heideggerienne restent cependant présents : d'une part, les problèmes qui mettent en marche l'herméneutique – comment interpréter un texte ? Qu'en dire ? Comment choisir entre les interprétations ? – ne sont pas résolus, et sont simplement dissous, afin de se concentrer sur cette ontologie de l'être comme comprenant ; d'autre part, pour que le renversement soit fondé, il faudrait, dit Ricœur, être capable de décrire directement l'être compréhensif, sans passer méthodologiquement par la ruine d'une épistémologie de la compréhension. Il résume ainsi le problème : « la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁹ Voir *Ibid.*, p. 12. Selon Ricœur, l'évolution de la phénoménologie dans les derniers travaux de Husserl pave justement la voie à une ontologie de la compréhension, à travers sa critique de l'objectivisme. Il réfère à l'élaboration de l'idée de *Lebenswelt*, d'une couche de l'expérience du monde antérieure au rapport sujet-objet. La compréhension, en tant que mode d'être, serait précisément antérieure au rapport sujet-objet. « Si le dernier Husserl pointe vers cette ontologie, c'est dans la mesure où son entreprise de réduction de l'être a échoué, dans la mesure, par conséquent, où le résultat final de la phénoménologie a échappé à son projet initial ; c'est malgré elle qu'elle découvre, au lieu d'un sujet idéaliste enfermé dans son système de significations, un être vivant qui a dès toujours, pour horizon de toutes ses visées, un monde, le monde ». Voir *Ibid.*, p. 13.

⁷⁰ *Id.*, p. 13.

compréhension qui est un résultat de l'Analytique du *Dasein* est celle-là même par quoi et en quoi cet être se comprend comme être »⁷¹. Pour Ricœur, il faut d'abord chercher des signes de ce trait ontologique que serait la compréhension ailleurs que dans l'herméneutique, dans les ressources même de l'individu, par exemple dans le langage. Ricœur tourne donc son projet herméneutique vers la sémantique : « le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le *Cogito* : c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède »⁷².

Une autre façon de voir le problème consiste à prendre le point de vue de la conscience, et, plus précisément, de la compréhension de soi de cette conscience. Pour la phénoménologie, le sujet met en suspens le monde pour effectuer un retour aux phénomènes, c'est-à-dire aux actes du sujet, plus précisément les actes de sa conscience, en tant qu'ils sont portés vers autre chose. C'est là l'enjeu qui se trouve derrière l'entreprise de Ricœur : voir comment l'existant peut comprendre son existence, devenir un sujet responsable et conscient de lui : « l'existence ne devient un soi – humain et adulte – qu'en “s'appropriant”⁷³ ce sens qui réside d'abord “dehors”, dans des œuvres, des institutions, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée »⁷⁴. En d'autres termes, Ricœur entend mettre en suspens la mise en suspens de la réduction phénoménologique⁷⁵ et la redoubler : elle n'est pas nécessaire et isole la compréhension des actes du sujet dans l'absolu du sujet, comme privé de ce qui le relie au monde et de ce qui rend possible les actes en question⁷⁶. Ce que fait Ricœur, c'est d'essayer de repenser le *Cogito* de la phénoménologie, et donc, de l'herméneutique. Dans le cadre de cette voie longue de l'herméneutique, la question du langage reçoit une attention

⁷¹ *Ibid.*, p. 14.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

⁷³ Si Ricœur emploie déjà ici le terme « appropriation » dont on a pu signaler l'importance dans l'introduction de ce travail, ce n'est à notre connaissance pas le sens du terme mobilisé dans « Appropriation » qui est ici employé. Rien ne l'indique, tandis que le texte semble plutôt l'utiliser conformément à son usage commun : faire sien/entrer en possession. Toutefois, lorsqu'il l'utilise, il réfère au « langage de Jean Nabert » : « la réflexion ne saurait être que l'appropriation de notre acte d'exister, par le moyen d'une critique appliquée aux œuvres et aux actes qui sont les signes de cet acte d'exister ». Voir *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁵ En disant cela, Ricœur rejoint notamment l'analyse de Maurice Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 21-22 : « Il faudra que [la phénoménologie] s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment [...]. L'inachèvement de la phénoménologie et son allure inchoative ne sont pas le signe d'un échec, ils étaient inévitables parce que la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison ». Voir encore *Ibid.*, p. 289 : « la réflexion ne saisit donc elle-même son sens plein que si elle mentionne le fond irréflecti qu'elle présuppose, dont elle profite, et qui constitue pour elle comme un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent ».

⁷⁶ En effet, comme Ricœur le signale encore dans Paul Ricœur, *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 46 : l'un des problèmes de l'analyse eidétique est qu'elle laisse de côté l'existence, son aspect concret et historique. Autrement dit, la réduction phénoménologique, pour analyser l'existence, isole l'ego, la conscience, de ce qui la rend conscience.

particulière de la part de Ricœur afin de cerner comment s'y expriment les actes de la conscience. Que nous apprend à cet égard la sémantique ?

i. Sémantique et expressions multivoques

Ricœur commence par ce qui semble être un poncif : « c'est d'abord et toujours dans le langage que vient s'exprimer toute compréhension ontique ou ontologique »⁷⁷. De fait, nous allons nous exprimer par le langage pour exprimer ce trait. Cependant, on pourrait imaginer que ces compréhensions s'expriment ailleurs que dans le langage, dans des actions ou dans des œuvres non discursives, comme la peinture. Une façon de se sauver de ce contre-argument peut être de considérer tout phénomène comme relevant du langage : il y a un langage de la peinture, mon action répond à certains langages et signifie quelque chose. Au fond, cela revient à dire : tout est langage. Ricœur poursuit en définissant l'idée d'interprétation comme « *le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale* »⁷⁸. Chaque expression du langage est ainsi saisie comme multivoque : plusieurs niveaux de sens sont impliqués. Chaque méthode interprétative, en retour, fait violence à l'expression qu'elle étudie, réduisant sa richesse et multivocité au profit « d'une problématique [...] qui définit sa structure théorique »⁷⁹.

Dans ce cadre, la tâche de l'analyse linguistique est 1) de procéder à une énumération des formes symboliques, afin d'en déterminer inductivement une structure commune et ainsi d'établir une critériologie capable de fixer la constitution sémantique de ces formes apparentées (par exemple, le trope dont relève cette expression : métaphore, allégorie, etc.) ; 2) d'étudier les différentes méthodes interprétatives : les problèmes posés par les expressions et autres symboles mis à jour se réfléchissent dans la méthodologie utilisée (psychanalyse, exégèse biblique, etc.)⁸⁰. Par exemple, dans le cas de la psychanalyse, portée sur les symboles et motifs de l'inconscient, l'un de ces motifs récurrents est le refoulement. Ricœur explique que la psychanalyse se limite au « réseau de significations constitué dans l'inconscient à partir du refoulement primaire et selon les apports ultérieurs du refoulement secondaire »⁸¹. Pour une phénoménologie de la religion, on s'intéresse à l'objet religieux dans le cadre d'une problématique du sacré : le texte religieux n'est donc pas seulement un texte, il pointe vers

⁷⁷ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 16.

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 17-18.

⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

autre chose, vers cette dimension sacrée, que prend en compte la phénoménologie de la religion mais que ne prendra pas en compte une autre discipline interprétative comme la psychanalyse. Bref, chaque sens donné au symbole ou à une expression est dépendant du système qui le considère. La question du « conflit des interprétations » se pose donc. Y a-t-il une meilleure interprétation, plus « complète », ou plus proche de ce que serait, dans l'absolu, l'objet étudié ? Y a-t-il un sens, unique et cohérent, qui se cache derrière toutes les interprétations ? Ou bien cette question n'est-elle pas pertinente pour la phénoménologie herméneutique que tente ici de construire Ricœur ?

En procédant ainsi, Ricœur espère que l'on pourra, pour chaque méthode, délimiter les circonscriptions propres de ladite méthode. Aucune ne prétend dire LA vérité, l'essence intrinsèque de la chose étudiée, et chacune construit son propre niveau d'interprétation. Autrement dit, ce qu'il veut pointer, c'est que la question de la vérité n'est pas distincte de celle de la méthode. Si on cherche à tenir un discours sur le vrai, il faut tenir un discours sur la méthode dont on prétend qu'elle peut dire le vrai.

ii. L'analyse réflexive et la mécompréhension du Cogito

Ricœur explique qu'il faut éviter de voir l'expression et sa signification comme un ensemble fermé sur lui-même. Si les significations sont conçues comme un ensemble fermé sur elles-mêmes, alors le langage, qui les interprète, serait la clef absolue de leur compréhension, et seulement le langage⁸², qui trancherait entre les interprétations.

Pour éviter les objections adressées à la voie courte et à l'Analytique du *Dasein*, il faut installer la sémantique dans l'ontologie, cette fois par l'analyse réflexive, qui fait le lien entre « la compréhension des signes et la compréhension de soi »⁸³. À travers l'interprétation du signe, d'un autre, c'est l'élargissement et l'agrandissement de sa propre compréhension que l'on cherche. C'est le vœu de l'herméneutique : « toute interprétation se propose de vaincre un éloignement, une distance, entre l'époque culturelle révolue à laquelle appartient le texte et l'interprète lui-même. En surmontant cette distance, en se rendant contemporain du texte, l'exégète peut s'approprier le sens : d'étranger, il veut le rendre propre, c'est-à-dire le faire sien »⁸⁴.

⁸² *Ibid.*, p. 20.

⁸³ *Id.*

⁸⁴ *Id.*

Si, comme Ricœur le propose, le *Cogito* s'atteste par une réflexion critique sur les objets culturels et les autres expressions de la vie, et qu'il est effectivement illusoire, alors le trait commun de tout être n'est pas d'être compréhensif, mais mécompréhensif. L'interprétation, donc, n'est pas un art de la compréhension mais de la correction de la mécompréhension caractéristique de l'être humain⁸⁵, « dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes »⁸⁶.

iii. L'étape existentielle et le conflit des herméneutiques

À partir de là, Ricœur explique comment il est possible de revenir à la problématique de l'existence. Plutôt que de procéder d'un coup, il faut avancer progressivement : le renversement du connaître à l'être n'est qu'un horizon, et non une donnée⁸⁷. C'est dans la dynamique de l'interprétation que l'on aperçoit l'être dont on veut parler, caractérisé par ce trait ontologique de la compréhension. Le conflit des herméneutiques n'a toujours pas été résolu : « c'est chaque fois chaque herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui la fonde comme méthode »⁸⁸.

À chaque interprétation, le faux *Cogito* s'efface, pour trouver son fondement ailleurs que dans une intuition interne. Le *Cogito* n'est alors plus « cet acte prétentieux qu'il était initialement, je veux dire cette prétention de se poser soi-même ; il s'apparaît comme *déjà* posé dans l'être »⁸⁹, celui que l'on interprète et qui nous pousse à interpréter. Comme nous l'avons souligné, chaque herméneutique va découvrir son propre motif et critère de l'existence : pour la psychanalyse, c'est le désir refoulé à l'*arrière* du sujet. L'herméneutique de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, pour prendre un autre exemple, déplace l'origine du sens non plus à l'*arrière*, mais à l'*avant*. Chaque herméneutique déplace l'origine du sens selon ce qui sied à son système, explique Ricœur. Ce que recherche chaque herméneutique se réalise dans le mouvement de son interprétation. Chacune à leur façon, elles pointent « en direction des racines ontologiques de la compréhension. Chacune à sa façon dit la dépendance du soi à l'existence »⁹⁰.

Une objection possible, que souligne Ricœur, c'est que l'ontologie et l'existence dont on parle ne sont pas séparables des interprétations concernées : cette herméneutique n'est encore

⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁸ *Id.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 26.

ni une science, ni une ontologie triomphante. Pour autant, Ricœur récuse l'objection selon laquelle ce ne serait alors que des « jeux de langage »⁹¹. Cela dit, il ne développe pas davantage la question. L'article « Existence et herméneutique » se termine en demandant s'il serait possible de penser une figure unitaire et cohérente derrière les différentes fonctions existentielles que pointent ces différentes herméneutiques, question qu'il laisse ouverte, à cette époque. Tout ce qu'il peut attester, c'est que, si elle était possible, elle ne se rencontrerait pas ailleurs que dans la dialectique des multiples interprétations. L'existence ne peut que s'apercevoir.

3) Conclusion

À travers l'influence des philosophies de l'existence de Karl Jaspers et de Gabriel Marcel, ou encore à travers l'intérêt croissant pour la phénoménologie et l'herméneutique, Ricœur construit un intérêt pour une existence qui a à se faire sienne, à s'assumer et à s'analyser dans son action, dans sa relation au monde, afin de pouvoir s'entrevoir comme une conscience qui existe, comme un ego toujours en train de devenir *Cogito*, de devenir un soi.

Cette double fondation que nous avons souhaité cibler nous dirige tout droit vers l'herméneutique. Dans les années 1960, Ricœur vient de l'embraser à partir d'un intérêt pour le symbole. Déjà dans « Existence et herméneutique », mais plus encore au fil des œuvres suivantes, cette herméneutique du symbole se mue en une herméneutique du texte. Le texte, pour ainsi dire, fonctionne sur le mode du symbole, tel que l'a décrit ici Ricœur. Il pointe vers autre chose, vers un aspect de l'existence. Si la faiblesse de l'herméneutique de 1965 est de s'arrêter à une description phénoménologique qui ne fait qu'indiquer un lointain horizon, inaccessible dans les faits. Les interprétations se battent entre elles, bien qu'elles ne devraient pas avoir à le faire, mais la question de la vérité reste celle d'une « vérité existentielle », telle que présente chez Jaspers : chaque méthode herméneutique développe et construit sa propre vérité, dépendante de l'angle depuis lequel elle tente d'approcher l'existence. Contrairement à la vérité existentielle du philosophe, en revanche, l'herméneutique, d'une part, s'intéresse à toute personne qui interprète, d'autre part, essaie de penser le saut qui va de la pensée de l'existence à l'existence effective. Ricœur essaie de donner une méthode à une pensée et activité de l'existence qui, globalement, n'est pas étrangère à ce que l'on peut retrouver chez Jaspers. Toutefois, l'herméneutique telle qu'elle est construite en 1965 ne suffit pas encore à

⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

penser l'existence de façon à permettre l'action, ni de comprendre comment, concrètement, les représentations littéraires peuvent évoquer l'existence.

Les développements philosophiques de la fin des années 1960 et des années 1970, en particulier la confrontation avec le structuralisme et avec l'analyse structurale des textes littéraires, vont confirmer la démarche de Ricœur.

À partir de là, Ricœur poursuit son travail de développement de l'herméneutique et, en même temps, effectue une remise à zéro de celle-ci. Les notions de l'herméneutique sont en effet riches de tradition, en partie confuses et ambiguës. À partir des disciplines déjà discutées, comme la sémantique, Ricœur va repenser la notion de texte, objet de prédilection de l'herméneutique, afin de reprendre la discussion avec la tradition herméneutique et de « [réinscrire progressivement] la théorie du texte dans la théorie de l'action »⁹², dans l'existence. En parallèle, la pensée structuraliste se développe et, d'un intérêt pour le langage, s'intéresse également à l'analyse des textes littéraires. Un grand échange interdisciplinaire se déroule alors, qui va construire les projets futurs de Ricœur, et asseoir sa motivation à démontrer l'intérêt de l'herméneutique.

⁹² Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 8.

Chapitre 2 – Appropriier le sens du texte. Nécessaire réorientation du projet herméneutique

Les années 1970 amènent Ricœur à repenser l'herméneutique dans son ensemble. Fortement inspiré par les analyses herméneutiques de Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*⁹³, publié en 1960 en allemand, Ricœur effectue un triple mouvement de réorientation de l'herméneutique. Notre chapitre suivra ce parcours.

Premièrement, Ricœur reprend à son compte et expose nouvellement les enjeux de l'herméneutique depuis sa renaissance chez Schleiermacher et plus particulièrement chez Dilthey. Ce dernier s'est en effet intéressé à l'herméneutique afin de fonder le statut épistémologique des sciences de l'esprit. Toutefois, de Schleiermacher à Heidegger, en passant par Dilthey, l'herméneutique a progressivement transformé sa notion-clef de compréhension en un trait caractéristique de l'être, plutôt qu'un mode de connaissance. Heidegger enfonce le clou et entérine la question épistémologique sur fond ontologique. À partir de ces auteurs, Ricœur pose la question du retour de l'épistémologie après une nécessaire ontologisation de ces questions. Afin d'espérer pouvoir prendre en charge cette question à l'avenir, il s'aventure dès lors à repenser la notion de texte depuis ce terrain ontologique.

Deuxièmement, comme l'explique Betty Rojzman dans l'article « Paul Ricœur et les signes », Ricœur poursuit le travail de Dilthey en s'efforçant de construire un pont entre l'explication et la fonction herméneutique de la compréhension. Plutôt qu'une alternative entre expliquer et comprendre, Ricœur pense leur nécessaire complémentarité afin de soutenir et enrichir la conception herméneutique de la compréhension. Pour ce faire, il va chercher un modèle d'explication qui ne sera plus trouvé en dehors du domaine de l'herméneutique, mais dans ses ressources propres, c'est-à-dire dans le langage. Il poursuit ainsi le mouvement entrepris dès 1965 en s'intéressant cette fois au structuralisme. D'une pierre deux coups, le structuralisme a créé plusieurs vagues dont une qui s'est inspiré du modèle structural en linguistique pour l'appliquer à l'analyse des textes. Ricœur s'intéresse plus spécifiquement au structuralisme de Roland Barthes, afin que, comme l'explique Rojzman, ce structuralisme lui permette 1) de fonder un nouveau modèle de l'explication, et surtout 2) de dresser un pont vers le structuralisme de Claude Lévi-Strauss et son intérêt pour les textes et symboles

⁹³ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, 1996.

mythiques, qui montrent tout à la fois que le texte n'est pas fermé sur lui-même mais fait signe vers les situations-limites dont nous parlions avec Jaspers, et que ce passage par le structuralisme permet de réintégrer la question de l'existence en ce compris depuis une perspective objectivante et explicative comme le structuralisme.

Enfin, ces deux mouvements soutiennent la nouvelle définition de la notion de texte et, ce faisant, une nouvelle définition de la lecture. Qu'est-ce que lire un texte ? Une fois encore inspiré par Gadamer, Ricœur réintroduit au sein de l'herméneutique une notion oubliée aux côtés de la compréhension et de l'interprétation, l'application, qu'il va préférer nommer « appropriation ». Cette nomination décalera légèrement la conception gadamérienne pour faire du lecteur et du texte les deux éléments de ce qu'il y a à comprendre. Comprendre un texte, ce n'est pas saisir le texte dans sa seule unité ou l'esprit qu'il y aurait derrière celui-ci, c'est bien plutôt investir la relation au texte comme un lecteur qui va tout à la fois jouer le texte et être joué par celui-ci.

Ces deux mouvements se développent sur le fond d'une critique du sujet qui ne quitte plus Ricœur. En effet, la compréhension du texte n'est pas l'apanage d'un sujet maître et possesseur du sens de celui-ci. Les deux mouvements suivis par Ricœur entendent démontrer que le retour de la question épistémologique doit se faire dans un autre cadre que celui de la relation sujet-objet de notre expérience quotidienne. Selon lui, cette autre relation est l'occasion d'une véritable augmentation des pouvoirs du sujet, là où le Cogito hérité de la tradition cartésienne et husserlienne en limiterait bien plus les capacités qu'il ne l'espère.

1) L'héritage aporétique de l'herméneutique

Le projet de Paul Ricœur vise à restituer au sujet toutes ses capacités, dont il pense que les traditions philosophiques et herméneutiques les lui ont arrachées alors même qu'il était déjà question d'une dynamique de compréhension et de connaissance des capacités épistémologiques du sujet. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'herméneutique subordonne les préoccupations proprement épistémologiques à des préoccupations ontologiques : « *comprendre* cesse d'apparaître comme un simple mode de *connaître* pour devenir une *manière d'être* et de se rapporter aux êtres et à l'être »⁹⁴. Il est possible de penser cet arrachement sous la forme d'une question : pour l'être humain comme sujet, qu'est-ce que comprendre ?

⁹⁴ Paul Ricœur, La tâche de l'herméneutique, dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 84.

Pour interroger cet arrachement qu'il pense déceler, Ricœur s'intéresse aux développements inédits de l'herméneutique dans les travaux de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et de Wilhelm Dilthey (1833-1911), et à ce qu'il dit être une progressive élaboration d'une théorie du comprendre, où la compréhension devient un mode d'être du sujet, bien plus qu'une capacité épistémologique de celui-ci. C'est auprès de ces deux auteurs qu'il constate cette élaboration, qui correspond à un problème essentiel de l'herméneutique : le problème du cercle herméneutique.

Pour pouvoir saisir les problèmes que pose ce cercle à l'élaboration d'une théorie du sujet, et, ce faisant, d'une théorie de la connaissance, je propose tout d'abord de reconstruire le problème par un rapide détour chez ces deux auteurs qui, selon l'analyse de Jean Grondin, constituent justement deux des trois grandes conceptions de l'herméneutique⁹⁵ : 1) l'herméneutique universelle telle que la déploie et la réoriente Schleiermacher depuis le mouvement romantique, 2) l'herméneutique méthodologique de Dilthey, théorisée comme fondement et garantie de scientificité pour les sciences humaines. Les questions que pose Ricœur peuvent également être adressées à Heidegger. Toutefois, son herméneutique de l'existence est déjà préfigurée dans les derniers travaux de Dilthey.

a. *Schleiermacher – Psychologisation et universalisation de l'herméneutique*

L'un des objectifs de Friedrich Schleiermacher est d'étendre l'herméneutique à plus d'objets. L'herméneutique comme art de l'interprétation relève d'abord des domaines de l'étude des textes sacrés ou de la philologie classique. Pour comprendre ces textes, il faut les interpréter. Pourtant, selon Schleiermacher, tout texte peut être un objet d'interprétation, pas juste les textes sacrés ou autres canons théoriques. Plus encore, il serait *nécessaire* d'user de l'herméneutique vis-à-vis de tout texte qui s'offre à nous. Pourquoi ?

Comme l'explique Jean Grondin, Schleiermacher accorde à l'être humain une tendance particulière : de façon spontanée, l'être humain mécomprend. Il s'agit donc, par le biais de l'herméneutique, de confronter et corriger cette tendance naturelle⁹⁶. L'étrangeté et l'incompréhension des textes ne portent d'ailleurs plus seulement sur les textes passés, dont on hérite, mais également sur tout texte contemporain⁹⁷. Selon Grondin, c'est par ce mouvement d'universalisation de la condition d'être mécompréhensif que Schleiermacher

⁹⁵ Voir Jean Grondin, *L'Herméneutique*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 5^{ème} édition, 2022 (2006), pp. 5-7.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 20.

universalise en même temps la portée et la nécessité de l'herméneutique. Toute compréhension, pour s'accomplir, suppose d'agir en herméneute. Par ailleurs, l'herméneutique n'est plus non plus une activité d'interprétation qui permet d'arriver à une connaissance ici appelée « compréhension », c'est l'activité même du comprendre. Comprendre un texte, c'est faire de l'herméneutique, interpréter. Comment, donc, procède cette herméneutique ?

Selon Schleiermacher, « tout acte de compréhension est l'inversion d'un acte de discours en vertu de laquelle doit être porté à la conscience quelle pensée se trouve à la base du discours »⁹⁸. L'acte de compréhension de l'herméneutique est l'inversion du processus rhétorique d'énonciation⁹⁹. Depuis le texte, sa langue et grammaire, il s'agit de reconstruire le discours et la pensée dont il émane, la pensée d'un auteur, c'est-à-dire ce qu'il y a à comprendre. On a donc affaire, semble-t-il, à un double mouvement de psychologisation de l'herméneutique. D'une part, Schleiermacher insiste sur la condition du comprenant, d'autre part, derrière tout texte, il y a un discours et donc une pensée, un auteur, qui a toute son importance si l'on veut pouvoir comprendre le texte. Face à une interprétation strictement grammaticale à partir de la langue, il faut donc interpréter psychologiquement le texte pour le comprendre, depuis la pensée de l'auteur reconstituée. Selon Schleiermacher, ce processus conduit à terme à « comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même »¹⁰⁰. L'herméneutique, plus que d'être un art de compréhension du texte, est donc une dynamique de compréhension de l'intelligence qui s'y exprime – une dynamique à laquelle va s'intéresser Dilthey.

b. Wilhelm Dilthey – L'herméneutique méthodologique

Dilthey a cherché à fonder épistémologiquement les sciences de l'esprit et plus spécifiquement la connaissance historique : les sciences de l'esprit peuvent-elles aboutir à des connaissances objectives ? Comment fonder les sciences de l'esprit pour qu'elles y parviennent ? Pour Dilthey, il n'est effectivement pas possible de se baser sur la méthode expérimentale propre aux sciences de la nature. Tandis que, pour les sciences de la nature, il est possible de réitérer une expérience pour en vérifier son résultat, pour les sciences de l'esprit, il n'est aucunement possible de vérifier le contenu d'un jugement : je ne peux pas

⁹⁸ Schleiermacher, cité dans *Ibid.*, p. 15.

⁹⁹ Il faut d'ailleurs signaler que, comme l'explique Jean Grondin, les Grecs ne dissociaient pas, au sein du verbe *hermeneuïen*, le processus rhétorique d'élocution du processus d'interprétation/traduction. Tous deux renvoient à une même idée de production et *transmission* du sens. Voir Jean Grondin, *L'herméneutique*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁰ Schleiermacher, cité dans Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 87.

vérifier que telle personne se sent comme ce qu'elle décrit, je ne peux pas revivre l'événement historique ou l'expérience sociale que je décris, etc. C'est dans ce cadre que Dilthey s'est intéressé à l'herméneutique, et, plus précisément, à l'herméneutique de Schleiermacher. En effet, puisque l'herméneutique de Schleiermacher s'intéresse à la compréhension des textes par la compréhension de l'individualité dont elle émane, cette discipline constitue un terrain potentiellement intéressant pour fonder la connaissance des sciences humaines. À quel problème Dilthey tente-t-il d'apporter une réponse ?

Pour le dire rapidement, puisque les sciences humaines s'intéressent aux individualités et autres événements singuliers, il ne semble pas possible de vérifier ce que l'on comprend de ces individualités. Le problème, donc, relève de la question épistémologique suivante : est-ce qu'un savoir du singulier est scientifique et/ou peut prétendre à une validité universelle ? Ce qui sous-tend cette question, c'est donc la question de la possibilité épistémologique des sciences humaines et de la connaissance historique : peuvent-elles connaître ? Peuvent-elles atteindre la vérité ?

Pour Dilthey, comprendre, c'est le « processus par lequel nous connaissons un « intérieur » à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens »¹⁰¹. Bien sûr, il est possible de se tromper dans la compréhension de l'action d'un personnage historique ou d'autrui. En revanche, selon lui, les œuvres textuelles sont « l'expression authentique de [la] vie intérieure »¹⁰² de l'auteur. C'est-à-dire que l'intelligibilité de cette vie intérieure trouve validité et objectivité si elle passe par les textes dans et par lesquels elle s'exprime, tels les « témoignages humains »¹⁰³ qu'ils sont. Comment est-ce que les textes suffisent à assurer cette « validité universelle » ? Dilthey résume ainsi sa proposition :

La possibilité d'une interprétation ayant une validité universelle peut se déduire de la nature de la compréhension. Dans celle-ci, l'individualité de l'exégète et celle de l'auteur ne s'opposent pas comme deux données incomparables : toutes deux se sont constituées sur la base générale de l'humaine nature, ce qui permet aux hommes de se comprendre entre eux¹⁰⁴.

En subordonnant ainsi le problème herméneutique de la compréhension au problème épistémologique des sciences humaines – et plus précisément de la connaissance historique –, Dilthey le subordonne au problème de la connaissance d'autrui. Selon Ricœur, la conception diltheyenne de la connaissance d'autrui prend la forme d'une « transposition dans la vie

¹⁰¹ Wilhelm Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique » [1900], dans Wilhelm Dilthey, *Le Monde de l'esprit* [1924], Éditions Mouton, 1992, p. 321.

¹⁰² *Ibid.*, p. 322.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 321. Souligné dans le texte.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 331

psychique d'autrui »¹⁰⁵. Il faut encore préciser que cette transposition et mise à l'essai se réalise dans la *reproduction* de la vie d'autrui. Pour comprendre autrui, il faut reconstituer ce qui, de sa vie psychique, s'exprime à travers les signes de son existence, notamment dans les textes : « c'est parce que la vie produit des formes, s'extériorise dans des configurations stables, que la connaissance d'autrui est possible ; sentiment, évaluation, règles de volonté tendent à se déposer dans un *acquis structuré*, offert au déchiffrement d'autrui »¹⁰⁶. Ricœur poursuit : « les objectivations de la vie tendent à se déposer et à se sédimenter dans un acquis durable [...]. Si je peux comprendre les mondes disparus, c'est parce que chaque société a créé ses propres organes de compréhension en créant des mondes sociaux et culturels dans lesquels elle se comprend »¹⁰⁷. En d'autres termes, la compréhension d'autrui n'est plus un moyen au service de la compréhension d'une œuvre, mais une fin qui est rendue possible par l'existence de ces œuvres. Plus encore, cette compréhension serait déjà à ce stade une démarche de compréhension et de connaissance de soi : « je ne me comprends moi-même que par les signes que je donne de ma propre vie et qui me sont renvoyés par les autres »¹⁰⁸.

Un problème persiste, cependant. La connaissance historique tient son objectivité du caractère historiquement fini de ses objets, qui ne sont plus dans le flux du vécu de l'histoire, et qui peuvent ainsi être analysés comme tels, « plus vécu ni éprouvé par personne »¹⁰⁹. Pour appréhender autrui alors même que l'on est dans ce flux historique, en train de vivre, la compréhension passe par « la médiation des unités de sens qui s'élèvent au-dessus du flux historique »¹¹⁰. Cette opération n'est pas rendue possible par l'existence d'un savoir absolu, qui s'exprimerait à travers nos différentes abstractions, mais par l'interprétation herméneutique.

Ici, Ricœur aperçoit à nouveau l'aporie qui le dérange. D'un côté, Dilthey entend démontrer que les sciences de l'esprit ont leur prétention à l'objectivité et à l'accès à la vérité dans la connaissance d'autrui, de l'autre, pour y parvenir, il s'oppose aux méthodes de l'explication pour embrasser la méthode compréhensive de l'herméneutique de Schleiermacher.

¹⁰⁵ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 92. Souligné dans le texte.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 96

¹¹⁰ *Id.*

c. *Sortir de l'aporie de l'herméneutique*

Dès Schleiermacher, l'aporie prend la forme d'une alternative exclusive entre, d'un côté, l'héritage d'une interprétation principalement grammaticale, de l'autre, la mise en avant d'une interprétation technique et psychologique, visant à comprendre l'auteur afin de mieux comprendre le texte. Ce sont deux directions possibles de l'herméneutique. Je peux chercher à comprendre l'auteur. Ou je peux chercher à expliquer la grammaire du texte, sa langue, ce que veut dire telle ou telle phrase, telle ou telle expression, ce qui a pu se perdre au fil des traductions, etc. L'interprétation psychologique permettrait de *mieux* comprendre le sens du texte, ce que le texte veut dire, mais aussi ce qu'y dit l'auteur, mieux que ce que ne permet l'interprétation grammaticale : « considérer la langue commune, c'est oublier l'écrivain ; comprendre un auteur singulier, c'est oublier sa langue qui est seulement traversée »¹¹¹.

Lorsque Dilthey tente de fonder épistémologiquement les sciences de l'esprit, il reprend la reformulation herméneutique proposée par Schleiermacher. Il cherche à fonder la connaissance d'autrui et va à cet égard se munir d'une herméneutique qui s'est déjà réorientée et psychologisée afin de mettre en avant comme problème fondamental la nécessité de comprendre un autrui particulier, l'auteur des textes. Afin d'y voir plus clair, Ricœur renvoie à l'analyse de Hans-Georg Gadamer, dans *Vérité et méthode*, qui fait de la préoccupation épistémologique des sciences de l'esprit chez Dilthey un mode de la connaissance de soi :

La conscience historique n'est pas tant un effacement de soi qu'une possession de soi plus pleine, qui la distingue de toutes les autres figures de l'esprit. Si indissoluble que soit le fondement de la vie historique dont elle émerge, elle est tout de même capable de comprendre historiquement sa propre possibilité de pouvoir se comporter historiquement. Elle n'est plus dès lors l'expression immédiate d'une réalité de la vie comme l'était la conscience avant son élévation victorieuse à la conscience historique. Elle n'applique plus simplement ses propres critères de compréhension à la tradition dans laquelle elle se trouve, ne se contentant plus de prolonger la tradition à la faveur d'une appropriation naïve. Elle se sait plutôt dans une relation réfléchie à elle-même et à la tradition dans laquelle elle se tient. Elle se comprend elle-même à partir de son histoire. *La conscience historique est un mode de la connaissance de soi*¹¹².

Toute entreprise de connaissance est avant tout connaissance de soi. Mais elle mène et s'actualise comme connaissance scientifique dès lors qu'elle se dote d'une méthode rigoureuse, en l'occurrence la compréhension herméneutique, afin de ne pas tomber dans une discipline subjectiviste et complètement arbitraire. Il est possible de connaître autrui.

Ricœur fait le constat d'une insuffisance et insatisfaction. D'une part, Dilthey ne va pas beaucoup plus loin dans le traitement de cette question. Comment, concrètement, s'effectue

¹¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹¹² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 255. Souligné dans le texte.

cette élévation et se donne la « rigoureuse compréhension » de l'herméneutique ? Il n'y a là aucune réponse. Le sujet peut s'élever au-delà de sa situation. Il n'y a pas besoin de le questionner. D'après Ricœur, c'est précisément la croyance selon laquelle le sujet est un sujet connaissant tel qu'il peut s'extirper de sa situation, qui est l'un des problèmes à l'origine de l'alternative ruineuse¹¹³ entre, d'un côté, l'atteinte d'objectivité, de l'autre, l'objet de l'herméneutique, c'est-à-dire entre l'explication et la compréhension.

Ricœur va chercher à sortir de cette alternative. Non seulement, la conception du sujet connaissant proposée par Dilthey limite en fait les capacités de celui-ci, mais surtout, sa conception de l'herméneutique et le tournant psychologisant de celle-ci ont eu pour conséquence d'occulter les préoccupations ontologiques qui étaient en fait les leurs. En d'autres termes, Dilthey pense la compréhension en termes de « mode de connaissance », là où il semble plutôt que la compréhension tend à être conçue en tant que mode d'être, en ce compris chez lui ou Schleiermacher, bien qu'ils ne l'aient pas pris en compte. Pour mieux comprendre cette aporie, la travailler, l'étendre et tenter de la résoudre, Ricœur propose non plus d'opposer explication et compréhension, prétention à la vérité ou situation subjective, etc., mais de les rendre complémentaires l'une de l'autre. L'explication doit paver le chemin de la compréhension. Pour ce faire, il faut reprendre tout depuis le départ, et poser la question suivante, qu'est-ce qu'un texte ?

2) Construire la notion de texte

a. Le discours – de la parole au texte

Ricœur commence par définir le texte comme « tout discours fixé par l'écriture »¹¹⁴. Il précise un peu plus loin : « un discours qu'on aurait pu dire, certes, mais précisément qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas »¹¹⁵. L'écriture est chargée de *fixer* des discours qui ne sont pas dits, qui peuvent ne pas être dits. Afin de comprendre la spécificité du discours comme texte, Ricœur va en effet comparer la dialectique auteur-lecteur (écrire-lire) à la dialectique locuteur-interlocuteur (parler-répondre). En quoi consiste la parole ?

Lorsque l'on parle et énonce une proposition quelconque, celle-ci est la plupart du temps adressée à quelqu'un. Il y a un dialogue entre un locuteur, qui énonce, et un interlocuteur, qui

¹¹³ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 83.

¹¹⁴ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 154.

¹¹⁵ *Id.*

écoute et éventuellement répond. Puisqu'il s'agit d'un dialogue, les locuteurs sont présents l'un à l'autre. Il y a une situation de communication, une situation circonstancielle dans laquelle le dialogue et les discours prennent place. Selon Ricœur, l'apparente spécificité de la parole – au moins pour ce qui est du discours déclaratif – est sa fonction référentielle¹¹⁶ : « en s'adressant à un autre locuteur, le sujet du discours dit quelque chose sur quelque chose ; ce sur quoi il parle est le référent de son discours ; cette fonction référentielle est, comme on sait, portée par la phrase qui est la première et la plus simple unité de discours ; c'est la phrase qui a pour visée de dire quelque chose de vrai ou quelque chose de réel »¹¹⁷.

Ricœur mobilise ici la notion frégéenne de la référence pour dire que le discours oral, descriptif, constatif, déclaratif, réfère aux choses du monde réel, c'est-à-dire qu'il prétend pouvoir dire quelque chose du monde, auquel il aurait un accès direct. C'est parfois très clair dans nos échanges, puisque l'on fait usage de propositions ostentatoires et autres monstrations : mon discours peut directement désigner ce qu'il y a là, devant et autour de moi, dans la situation circonstancielle dans laquelle moi et mon interlocuteur sommes : « tiens, le pelage du chat roussit au soleil » ; ou encore « regarde-moi, comment trouves-tu cette tenue ? ». Le discours oral s'ancre dans la réalité quotidienne et circonstancielle qui le conditionne : « le discours est toujours au sujet de quelque chose ; il se réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer ou représenter »¹¹⁸.

En apparence, les discours textuels ne disposent pas de cette fonction référentielle. L'écriture fixe, hors du temps, des discours. Les textes fictionnels ou les poésies, par exemple, parlent d'éléments « fictifs », irréels, qui n'ont aucun référent dans le monde réel, ils ne dénotent rien. Même les textes historiques, précisément parce qu'ils sont hors du temps, hors de ces réalités circonstancielle, ne feraient référence à rien. Ricœur parle alors d'un « suspens de la référence »¹¹⁹. Les discours écrits occultent le monde circonstanciel. Mais c'est au profit d'autre chose, d'une autre sorte de référence, afin d'atteindre le monde d'une façon plus fondamentale encore : « ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁷ *Id.*

¹¹⁸ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 117.

¹¹⁹ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *op. cit.*, p. 157.

objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde* »¹²⁰.

Autrement dit, les discours ostentatoires, en particulier oraux, mobilisent une référence que l'on pourrait dire « de façade », qui ne concerne le monde que tel qu'il est manipulé ou perçu physiquement. Et il serait possible de faire référence à autre chose, à l'essence de ces choses et du monde, pour rester dans des termes husserliens. En cela, le discours textuel, en particulier fictionnel et poétique, s'affranchit très clairement et se *distance* du discours oral. Il répond à une logique bien différente de celle de la parole.

b. Prises de distance – Le rôle de l'herméneutique

Selon Ricœur, le projet herméneutique doit s'organiser tout entier autour de cette notion de texte, autour du texte. Qu'est-ce qu'un texte ? Qu'est-ce qu'écrire ? À quoi a-t-on affaire lorsqu'on le lit ? L'herméneutique, comme art de l'interprétation, passe par le texte. Je le disais à l'instant, le discours textuel permet de s'affranchir et de se distancier d'un enjeu qui n'est finalement pas celui de l'herméneutique : lorsque l'on cherche à comprendre un texte, son sens, il n'est pas question de référence au monde réel, d'une prétention à y avoir accès, à le connaître, et à pouvoir le dire. La distanciation à l'égard du discours oral et de sa portée référentielle n'est pas la seule précaution que doit prendre l'herméneutique.

En même temps qu'il va définir le rôle de l'herméneutique, sa tâche, Ricœur élabore et développe la notion de texte, et plus précisément, la notion de « monde du texte » – ce à quoi le texte réfère, pour le dire vite – à travers trois articles très importants, écrits dans les années 1970, entre la publication de *La métaphore vive* (1975) et celle de son œuvre suivante, les trois tomes de *Temps et récit* (1983, 1984, 1985) : « La tâche de l'herméneutique », « La fonction herméneutique de la distanciation », et « Appropriation ». Les deux premiers, également sortis en 1975, constituent un ensemble de conférences repris dans le recueil *Du texte à l'action*, sorti en 1986. Le dernier, en revanche, bien qu'il en constitue un parfait prolongement, les précède. Je reviendrais sur son étrange histoire un peu plus loin. Pour l'instant, il faut poser la question suivante : quel est le rôle de l'herméneutique ?

L'opération principale de l'herméneutique est l'interprétation des textes, la saisie du sens qui y est déposé. Pour ce faire, Ricœur entend dépasser l'alternative aporétique et exclusive entre l'explication et la compréhension, c'est-à-dire entre deux attitudes herméneutiques, qui

¹²⁰ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 127.

vont ici constituer, de façon complémentaire, l'arc herméneutique de l'interprétation. Si l'explication a été exclue au profit de la compréhension, Ricœur entend réintégrer cette perspective, comme premier pas nécessaire mais insuffisant à l'interprétation d'un texte. Comme nous l'avons expliqué, l'attitude d'explication sera basée sur l'analyse structurale, en particulier à partir de Roland Barthes et Lévi-Strauss. Quant à l'attitude de compréhension, elle découlera de ce que Ricœur appelle l'appropriation, c'est-à-dire une forme d'acte de lecture, comme application du sens du texte à la situation dans laquelle un sujet lit et se fait lecteur de *ce* texte. Avant d'y venir, il faut encore préciser davantage ce qu'est ce texte, son sens, c'est-à-dire le monde sur lequel il ouvre, le monde du texte. En effet, ce qu'il y a à comprendre, ce n'est pas le texte, ce n'est pas l'auteur, ce n'est pas non plus le réel auquel il ferait ou non référence, mais les mondes auxquels sa lecture ouvre un accès. Ricœur définit la notion de texte afin d'y arriver, et de montrer comment elle est caractérisée par le fait qu'elle se distance précisément des instances qui furent autrefois les cibles principales de l'herméneutique. Toutefois, il est important de noter que ces différences à l'égard des précédentes herméneutiques ne résultent pas d'une différence de méthode pour Ricœur. C'est la nature même du texte que de se distancer de la référence au monde réel, de l'auteur, ou encore contexte du texte. Par ailleurs, cette prise de distance n'est pas conséquente d'une capacité du sujet connaissant à se tenir en marge du phénomène étudié, mais caractéristique du dit phénomène. Quelles sont donc ces distanciations ?

La première, déjà mentionnée ci-dessus, concerne l'affranchissement de l'écrit vis-à-vis de la fonction référentielle caractéristique du discours oral. Contrairement à la parole qui fuit et s'efface, l'écrit reste ; le discours est fixé. Autrement dit, puisqu'il est fixé, le texte est identifiable, répétable¹²¹. À cet égard, Ricœur définit le discours comme ce qui est « effectué comme événement mais compris comme sens »¹²². Le discours, écrit ou oral, a un contexte temporel précis. Quelqu'un parle ou écrit en vue de dire quelque chose à quelqu'un. L'échange s'interrompt, reprend ou se noue. Ce côté événementiel et contextuel du discours est « fugitif »¹²³. En revanche, le texte, sa signification, demeure : « de même que la langue, en s'actualisant dans le discours, se dépasse comme système et se réalise comme événement, de même, en entrant dans le procès de la compréhension le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification »¹²⁴. En d'autres termes, le discours qui devient texte se

¹²¹ *Ibid.*, p. 122.

¹²² *Ibid.*, p. 121.

¹²³ *Ibid.*, p. 117.

¹²⁴ *Id.*

distance à la fois de la fonction référentielle du discours oral, mais aussi du côté fugace du discours comme événement, qui prend la forme d'un dépassement : être un texte, c'est ne plus s'évaporer au moindre battement d'aile. En effet, comme le dit le langage ordinaire, on cherche à faire sens du monde qui nous entoure. Sans jamais s'arrêter de défiler, on l'arrête en couchant des lignes sur le papier ou encore au détour de clichés immortalisant telle ou telle scène.

Deuxièmement, si l'auteur peut se repérer par le style d'une œuvre, une fois le texte lâché, il n'appartient plus à l'auteur : « ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire »¹²⁵. Le fait d'être écrit, d'être une œuvre, faisant passer le discours de la fugacité à la permanence, implique une autonomie du texte à l'égard de son auteur. Qu'un discours devienne texte, c'est donc lui donner son indépendance et autonomie, c'est le distancier et le libérer de son auteur, et, plus précisément, des conditions psychologiques et sociologiques de la production du texte¹²⁶, ou encore des conditions psycho-sociales de sa réception, du côté du lecteur.

Troisièmement, la lecture du texte implique une autre distanciation, du réel avec lui-même, d'un réel donné à un réel à faire, le monde du texte : « fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là-même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel »¹²⁷. En acceptant la proposition faite par le texte, une proposition de monde, d'être-au-monde, on est mis à distance du réel, mais aussi de soi.

Enfin, il y a une dernière distanciation, ou plutôt une objectivation du texte à travers sa structure. Ricœur parle du discours en tant qu'œuvre. Voir le discours comme œuvre revient à la voir comme le résultat d'une production, d'une *praxis* et *technè* particulière, celle d'un auteur : « apparaît comme une médiation pratique entre l'irrationalité de l'événement et la rationalité du sens »¹²⁸. D'une part, elle est réglée par des conventions qui en définissent son genre (s'agit-il d'un récit, d'un poème, etc.). D'autre part, le style propre à l'auteur configure l'œuvre de façon unique : « un style est la promotion d'un parti pris lisible dans une œuvre qui, par sa singularité, illustre et exalte le caractère événementiel du discours ; mais cet

¹²⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹²⁶ *Id.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 121.

événement n'est pas à chercher ailleurs que dans la forme même de l'œuvre. Si l'individu est insaisissable théoriquement, il peut être reconnu comme la singularité d'un procès, d'une construction, en réponse à une situation déterminée »¹²⁹. C'est-à-dire que la production d'un auteur, relative à un certain style, le sien, produit de l'individuel. Ainsi, pouvoir identifier ce style reviendrait à pouvoir désigner rétroactivement son auteur, la configuration singulière de l'auteur et celle de son œuvre étant corrélatives. Cette distanciation particulière prend plutôt la forme d'une objectivation par la structure et le style de l'œuvre, à laquelle vont s'ajouter les autres distanciations, qui découlent du seul fait de lire un texte.

c. L'arc herméneutique – De l'explication à la compréhension

Si l'on suit la nouvelle proposition de définition de la notion de texte proposée par Ricœur, d'une part, la prise de distance vis-à-vis de l'objet et/ou de ses conditions de production et réception n'est pas et ne doit pas résulter de la méthode employée ; d'autre part, rien ne doit être laissé de côté. Même si le texte s'ouvre au lecteur, il peut aussi être conçu comme un tout fermé sur lui-même, dont l'analyse du style et des structures peut amener, avec tout ce qu'entraîne la lecture comme distanciations, à la compréhension du sens du texte. Ricœur, en proposant une nouvelle définition, essaie de montrer que cette tentative pour garder l'explication au sein de l'herméneutique ne relève pas d'un choix arbitraire, mais d'une conclusion logique à partir du phénomène de texte et de l'acte de lecture.

Sans être pleinement convaincu de l'argument, j'aime pour l'instant à voir ce premier pas explicatif comme un pas méthodologique en vue de multiplier les occasions de compréhension, et donc, d'ouverture du texte. En effet, même l'analyse structurale ne va pas s'arrêter à considérer le texte comme un ensemble fermé, qui ne répond qu'à un ensemble de structures. L'analyse structurale est une méthode qui permet de mettre le doigt sur des situations particulières de compréhension, où le lecteur rejoint le texte, le monde ouvert par celui-ci. C'est une pratique épistémologique qui conduit à des questions proprement ontologiques, où comprendre ne relève plus de la méthode ou des capacités du sujet, lesquelles ne sont en fait pas en question.

On a donc deux attitudes, l'explication, objectivante ; la compréhension, appropriée. Plutôt que de continuer à penser, selon la tradition, une alternative exclusive, Ricœur tente de penser une nécessaire complémentarité entre ces deux attitudes, telle que révélée par la nouvelle définition de la notion de texte : « la recherche d'une complémentarité entre ces deux

¹²⁹ *Ibid.*, p. 122.

attitudes [...] exprimera ainsi au plan épistémologique la réorientation exigée de l'herméneutique par la notion de texte »¹³⁰.

Pour rappel, Dilthey considère de façon exclusive les deux attitudes. Soit l'explication prime, et on accepte que, peu importe la méthode, on ne peut pas atteindre la vérité dans les sciences de l'esprit, c'est-à-dire que l'on ne peut pas accéder à autrui. Soit l'effort de compréhension trône au sommet, et on estime que la méthode est ce qui permet d'être plus ou moins objectif, et donc, que l'objet des sciences de l'esprit est simplement plus complexe à comprendre que l'objet des sciences de la nature¹³¹. Pour Ricœur, la tension aporétique entre expliquer et comprendre résulte (au moins en partie) de l'origine du modèle de l'explication, et de la recherche de vérité, qui relèvent en effet d'un domaine extérieur aux sciences de l'esprit, les sciences de la nature. Ricœur propose donc la réorientation suivante : si le modèle de l'explication venait non pas d'un ailleurs, mais d'un même champ disciplinaire, qui étudie la vie et ses aspects pour eux-mêmes, il serait possible de déterminer un modèle d'explication qui ne serait plus opposé à la compréhension herméneutique, mais qui la préparerait et lui assurerait cette objectivité. Ce nouveau modèle explicatif, il va le trouver auprès du structuralisme, mais surtout, à partir du déplacement qu'ont opéré les structuralistes depuis le modèle explicatif de la linguistique. C'est donc depuis la langue, depuis sa structure, dont j'ai déjà mentionné qu'elle se dépassait de sa condition de simple instrument en s'actualisant comme discours, par l'usage, que Ricœur et l'herméneutique vont désormais pouvoir penser un modèle explicatif. En effet, le modèle explicatif des sciences de la nature serait à laisser de côté. Qu'en est-il du modèle linguistique et structural appliqué à l'analyse des récits ? Comment fonctionne-t-il ?

3) Expliquer – L'analyse structurale

a. Récit et langue, une même structure

Plutôt que d'utiliser la langue et l'analyse de la langue comme une méthode particulière permettant de mieux comprendre la littérature, comme si la langue n'était qu'un instrument d'expression pour la littérature, Roland Barthes et le structuralisme font l'hypothèse d'une identité entre langage et littérature : le langage est l'un des moyens privilégiés du récit pour se déployer et s'effectuer, non pas comme s'il pouvait faire autrement, mais parce qu'il répond aux mêmes règles que ce langage qui lui permet de s'exprimer. C'est en tout cas l'hypothèse

¹³⁰ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 83.

¹³¹ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », p. 113.

de Barthes, qu'il nomme « homologique » : « structurellement, le récit participe de la phrase, sans pouvoir jamais se réduire à une somme de phrases : le récit est une grande phrase, comme toute phrase constative est, d'une certaine manière, l'ébauche d'un petit récit »¹³².

Si la structure des récits est équivalente à celle des phrases, comment procéder ? Pour Barthes, qu'il y ait identité de structure implique également une identité de méthode. Tout d'abord, il est impossible de constituer une théorie (de la structure) du récit sur la base de l'ensemble des récits, par simple induction. Ce qui, selon lui, est plutôt l'activité des sciences expérimentales, ne peut pas servir de modèle à l'analyse narrative, qui, plutôt que de brasser l'ensemble des particuliers pour parvenir à esquisser un modèle général, doit faire l'hypothèse d'un modèle, qu'elle perçoit et décrit dans certains récits, pour le tester, encore et encore. La démarche de l'analyse narrative sera donc déductive, plutôt qu'inductive : « l'analyse narrative [...], elle est par force condamnée à une procédure déductive ; elle est obligée de concevoir d'abord un modèle hypothétique de description [...], et de descendre ensuite peu à peu, à partir de ce modèle, vers les espèces qui, à la fois, y participent et s'en écartent »¹³³. Voilà donc la théorie du récit selon Barthes, un modèle de *description* des récits.

Expliquer un récit, dit Barthes, « ce n'est pas seulement suivre le dévidement de l'histoire, c'est aussi y reconnaître des “ étages ”, projeter les enchaînements horizontaux du “fil” narratif sur un axe implicitement vertical ; lire (écouter) un récit, ce n'est pas seulement passer d'un mot à l'autre, c'est aussi passer d'un niveau à l'autre »¹³⁴. Pour l'analyse structurale, il suffit donc de décrire la structure du récit, ce à quoi répond chaque unité narrative (phrase, séquence de phrases), pour expliquer le récit et la façon dont il fonctionne. Ces niveaux, articulés l'un à l'autre, sont au nombre de trois : Fonctions, Actions, Narration.

b. Les trois niveaux de sens de l'analyse : Fonctions, Actions, Narration

Pour ce qui est des fonctions, par exemple, l'analyse vise à relogifier le contenu du récit qu'elle a préalablement déchronologisé. C'est ce que Barthes nomme « l'illusion chronologique »¹³⁵ du récit : « du point de vue du récit, ce que nous appelons le temps n'existe pas, ou du moins n'existe que fonctionnellement, comme élément d'un système

¹³² Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits » [1966], dans *Poétique du récit*, Éditions du Seuil, 1977, p. 12.

¹³³ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 27.

sémiotique »¹³⁶. Derrière le contenu du récit se cachent certaines formes narratives, en l'occurrence, une forme temporelle qui trame l'enchaînement de choix des personnages, ou de transformations d'éléments, de phrases, que l'on peut reconstituer.

Ce qui permet de rendre intelligible ces fonctions, ce sont les actants, c'est-à-dire les personnages, hors desquels les actions rapportées cessent d'être intelligibles. On a un enchaînement d'actions, fonctions du récit, et un ensemble de personnages, supports de certaines de ces fonctions. Toutefois, Barthes note que les personnages ont fini par prendre une certaine épaisseur psychologique qui pose problème à l'analyse structurale. Ce ne sont que des « êtres de papier »¹³⁷, pourtant, on leur accorde du poids, comme s'il s'agissait de véritables personnes. Là encore, on pourrait dire qu'il ne s'agit que d'une « rationalisation critique imposée par notre époque à de purs agents narratifs »¹³⁸, permettant de se prendre au jeu, ou, pour le dire autrement, permettant que l'illusion du récit semble ne pas en être une. Pour éviter de s'alourdir de considérations psychologiques, Barthes explique que l'analyse structurale s'est résolue à « définir le personnage par sa participation à une sphère d'actions »¹³⁹. Ce que l'on va décrire, ce sont les relations entre cette unité qu'est le « personnage » et les différentes actions qui lui arrivent ou qu'elle agit, bref, les transformations de ces rapports.

c. Le sujet du texte

Un autre problème posé par l'épaisseur des personnages, peut-être plus important, est la place du sujet du récit. Qui est-il ? S'agit-il du protagoniste ? Si tous les personnages ne sont que des agents, engrenages d'un certain déroulé narratif, la réponse ne semble pas satisfaisante. Pour Barthes, une première réponse tient à nouveau aux actions dont ils sont les supports, et, en effet, les sujets, au sens de sujet d'une action – par exemple, comme moi qui suis le sujet de du stress que je ressens dans cette écriture : « si donc l'on garde une classe privilégiée d'acteurs (le sujet de la quête, de désir, de l'action), il est au moins nécessaire de l'assouplir en soumettant cet actant aux catégories mêmes de la personne, non psychologique, mais grammaticale »¹⁴⁰.

¹³⁶ *Id.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

Si ce n'est pas l'un des personnages du roman, est-ce l'auteur ? En effet, dit Barthes, « le récit, comme objet, est l'enjeu d'une communication : il y a un donateur du récit, il y a un destinataire du récit »¹⁴¹. Autrement dit, un récit présuppose auteur *et* lecteur : sans personne pour l'écrire, il n'y a rien à lire ; sans personne pour le lire, il n'y a aucune limite à ce qui peut être affiché. Je m'explique. Avec l'auteur et le lecteur, ce sont deux nouveaux acteurs du récit, qui gravitent cependant *autour* du récit. De fait, il semble tout d'abord pertinent de séparer d'un côté le récit, produit « fini », de l'autre la relation entretenue au récit, qui va d'un auteur à ses lecteurs. Mais, dit Barthes, « narrateur et lecteur sont signifiés le long du récit lui-même »¹⁴². Un texte, c'est donc *aussi* ce qui gravite autour.

L'auteur d'un texte est parfois identifié au narrateur, explicitement ou implicitement, jouant de sa position pour limiter ce que le lecteur aura à disposition : ce que l'auteur aura bien voulu dire à travers le narrateur, ou bien un point de vue strictement limité à ce que vivent les personnages eux-mêmes. Toutefois, l'auteur, bien qu'il ait écrit le récit, *qui parle* (dans le récit) n'est pas *qui écrit* (dans la vie) et *qui écrit* n'est pas *qui est*¹⁴³.

Pour le lecteur lui-même, cela semble un peu plus complexe. Comme on vient de le voir, ce qui est raconté résulte de certaines capacités accordées au narrateur, mais aussi de ce que l'on souhaite mettre à la disposition d'un éventuel lecteur. S'il n'y avait personne, pourquoi le dire ? Le lecteur serait donc présupposé. Toutefois, il est quelque peu laissé de côté dans cette analyse. En fait, le lecteur et la façon dont il reçoit le récit ne peuvent pas être pris en compte dans une analyse structurale du récit, le monde et les individus dépendant d'autres systèmes que le seul discours : « au-delà du niveau narratif, commence le monde, c'est-à-dire d'autres systèmes (sociaux, économiques, idéologiques) »¹⁴⁴. Ce que Barthes appelle « situation de récit », c'est-à-dire la façon dont le récit est reçu et consommé, suppose donc d'autres disciplines, et ne relève pas (toujours) de la théorie (structurale) du récit.

Par ailleurs, Barthes ajoute que, plutôt que de constater et décrire une histoire éventuelle, le récit, son écriture, performe cette histoire, elle fait événement : « la fonction du récit n'est pas de "représenter", elle est de constituer un spectacle qui nous reste encore très énigmatique, mais qui ne saurait être d'ordre mimétique ; la "réalité" d'une séquence n'est pas

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

dans la suite “naturelle” des actions qui la composent, mais dans la logique qui s’y expose, s’y risque et s’y satisfait »¹⁴⁵.

Dans cet article, Barthes laisse en suspens la question du sujet du récit, une fois mise de côté la possibilité qu’il s’agisse de l’auteur. Il me semble que l’on pourrait dire que le sujet du récit, c’est ce spectacle, ce monde du texte qui se voit réalisé. En tout cas, c’est l’hypothèse vers laquelle tend Ricœur lorsqu’il parle de « quasi-monde »¹⁴⁶. Qu’est-ce à dire, que la fonction du récit, par la lecture qu’elle suscite et présuppose, permet de constituer ce « quasi-monde » ? Et pourquoi ce monde serait-il le sujet du récit ?

d. Le monde du texte dans l’analyse structurale

Qu’est-ce que ce quasi-monde du texte ? Pour le comprendre, il faut revenir à la distinction entre parole et texte, rappelée plus tôt : « dans l’échange de parole, les locuteurs sont présents l’un à l’autre, mais aussi la situation, l’ambiance, le milieu circonstanciel du discours. C’est par rapport à ce milieu circonstanciel que le discours [oral] est pleinement signifiant [...]. Il n’en est plus de même lorsque le texte prend la place de la parole. Le mouvement de la référence vers la monstration se trouve intercepté, en même temps que le dialogue est interrompu par le texte »¹⁴⁷. Le monde est « *quasi* » en ce que la fonction référentielle, propre au discours oral, n’est pas la même dans le cas du texte. Le monde ouvert par le récit n’est donc pas le monde réel. Il faut noter que Ricœur finira par abandonner l’expression « quasi-monde » pour parler uniquement de « monde du texte ».

Selon Ricœur, ce mouvement de monstration, de référence à ce qui est, est intercepté et mis en suspens avec le discours écrit. Pour que la référence puisse reprendre, le texte a besoin de l’acte de lecture, il l’attend. Non seulement, le récit n’est pas un dialogue entre l’auteur et son lecteur, mais, en plus, la référence du récit ne renvoie pas au milieu circonstanciel de l’auteur, du locuteur, mais d’un monde, *quasi*-monde, propre au texte. Ricœur retrouve ce suspens de la référence dans l’analyse structurale, en particulier chez Barthes. C’est précisément cette analyse qui permet de montrer que le rapport référentiel au monde est transformé. Au terme de son article, Barthes l’explique de la façon suivante : « la logique a ici une valeur émancipatrice – et tout le récit avec elle [...]. Le récit ne fait pas voir, il n’imite pas ; la passion qui peut nous enflammer à la lecture d’un roman n’est pas celle d’une

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴⁶ Paul Ricœur, « Qu’est-ce qu’un texte ? », *op. cit.*, p. 158.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 157.

“vision”, c’est celle du sens, c’est-à-dire d’un ordre supérieur de la relation, qui possède, lui aussi, ses émotions, ses espoirs, ses menaces, ses triomphes : “ce qui se passe” dans le récit n’est, du point de vue référentiel (réel), à la lettre : *rien* »¹⁴⁸. Le récit, par sa structure, par sa fonction, émancipe son lecteur de la référence. Le récit est autre chose, comme un divertissement où toute référence au réel est impossible et non-souhaitable. Si la référence semble totalement supprimée chez Barthes, Ricœur, comme on vient de la voir, dit qu’elle a seulement été suspendue, en attente d’une relance, d’une transformation en une autre sorte de référence. Il y a autre chose dans cette fonction du récit, où, en créant quelque chose de neuf, propre au récit, quasiment le monde mais pas tout à fait le monde – qu’il n’imite pas –, la référence peut reprendre par le biais de la lecture.

e. L’autre structuralisme de Lévi-Strauss

Dans « Paul Ricœur et les signes », Betty Rojzman¹⁴⁹ explique comment Ricœur a besoin de l’analyse structurale pour servir son dessein de réorientation de l’herméneutique. Il cherche, d’une part, à réintégrer l’explication, mais également, d’autre part, à démontrer que même l’explication pointe vers l’existence, ouvre vers un monde qui questionne et faire sentir l’existence, ce qu’il retrouvera dans le structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Interpréter et comprendre un texte, ce n’est pas chercher à comprendre l’auteur et son milieu, ses intentions. Si en effet, lorsque nous lisons un texte, un monde se déploie, c’est cela le sujet du récit, ce qu’il y a à comprendre. Cette thèse est réaffirmée par l’usage que fait Ricœur du structuralisme chez Claude Lévi-Strauss, où son analyse des mythes montre que la structure *signifie* quelque chose par la façon dont elle est, tout simplement, reçue ou encore ritualisée, etc.

Avant d’en venir à Lévi-Strauss, j’aimerais d’abord insister sur l’aspect méthodologique de la démarche de Ricœur. Il parle d’une seule analyse structurale, qui lui sert à définir ce qu’est ou devrait être le terme « expliquer ». Davantage que de référer au structuralisme, il se crée l’analyse structurale dont il a besoin. Pour ce faire, il s’intéresse en particulier à Barthes et Lévi-Strauss. Pourtant, on peut difficilement parler d’un seul et même structuralisme que les deux revendiqueraient. Par exemple, si Barthes définit le structuralisme en particulier par un ensemble de fonctions de descriptions, Lévi-Strauss a une définition un peu différente.

¹⁴⁸ Roland Barthes, « Introduction à l’analyse structurale des récits », *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁹ Betty Rojzman, « Paul Ricœur et les signes », dans *Cités*, 2008 (n°33), pp. 63-82.

Interrogé précisément dans l'idée d'apporter une définition succincte du structuralisme, Lévi-Strauss répond la chose suivante :

Au fond, le structuralisme, c'est ça : en face d'objets très compliqués, de se dire, nous n'essayerons pas de décrire ces objets dans les moindres détails, parce que nous n'y arriverions jamais, et une vie ne serait pas suffisante pour décrire la vie d'une société humaine de cinquante personnes, mais nous essaierons de comprendre quelle est la différence entre cette société et une autre société. Et nous nous apercevons que, si chacune de ces sociétés prise à part est très compliquée, en réalité, la différence entre elles, la relation entre elles, peut être plus simple¹⁵⁰.

L'enjeu de l'analyse structurale ne consiste pas seulement à décrire, à rassembler et à reconstituer la structure de tel ou tel objet, mais aussi à comparer ces ensembles, et à comprendre certes le sens de leur organisation, mais aussi ce qu'ils signifient. C'est ce que Ricœur retrouve dans l'*Anthropologie Structurale* de Lévi-Strauss, lorsqu'il s'intéresse à un autre type de récit, les mythes. La structure étudiée montre que l'objet en question (texte, société) n'est pas tout à fait fermé sur lui-même, et ouvre sur autre chose, structure et relations signifiantes valant pour elles-mêmes. Dans ce cadre, Rojzman parle d'une dimension « anthropologique du structuralisme », statuant que « son formalisme n'est entier qu'en termes de méthode »¹⁵¹, s'arrêtant finalement sur les contenus signifiants et existentiels propres à ces récits, comme l'énonce Ricœur :

À l'arrière-plan du mythe, il y a une question sur la vie et sur la mort : « Naît-on d'un seul ou bien de deux ? » [...] Il n'y aurait pas de contradiction, ni de tentative de résolution de contradiction, s'il n'y avait pas des questions signifiantes, des propositions de sens sur l'origine et la fin de l'homme. Or c'est cette fonction même du mythe comme récit des origines qu'on a voulu mettre entre parenthèses. Cette fonction, l'analyse structurale n'arrive pas à l'éluider, elle la reporte seulement plus loin. Le mythe n'est pas un opérateur logique entre n'importe quelle proposition mais entre des propositions qui pointent vers des situations limites, l'origine et la fin, la mort, la souffrance, la sexualité¹⁵².

Autrement dit, oui, le récit répond à une structure donnée. Mais, selon Ricœur, cette analyse renvoie vers autre chose, vers ce que Jaspers appelait « situations-limites ». Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, ces situations existentielles particulières sont signifiées par le mythe et par les récits en eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'un simple message ou d'une morale de l'histoire, mais d'un monde particulier ouvert par le récit. Expliquer un texte, c'est donc voir qu'il ouvre sur un quasi-monde – les mythes, en l'occurrence, ouvrent sur ces situations existentielles particulières. Comprendre un texte suppose de s'intéresser à ces situations. Ce n'est qu'en suivant ces deux opérations qui constituent ce que Ricœur appelle l'arc herméneutique que l'on va, selon lui, objectivement saisir ce dont s'agit le texte.

¹⁵⁰ Claude Lévi-Strauss, dans *Apostrophes : Claude Lévi Strauss « Le structuralisme »*, 4 mai 1984 | Archive INA. URL : https://www.youtube.com/watch?v=EPebdq4ZAsQ&ab_channel=InaCulture

¹⁵¹ Betty Rojzman, « Paul Ricœur et les signes », *op. cit.*, p. 79.

¹⁵² Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *op. cit.*, p. 173.

f. *De la structure au monde approprié. Ou de l'occasion d'une intelligence de soi*

Les mythes renvoient aux grands récits des origines du monde, ou de la fin des temps. Ils sédimentent en eux les peurs, les appréhensions, tout signe d'une humanité et d'une historicité humaine. Pour Ricœur, « nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture »¹⁵³.

La question du sujet connaissant avait pour le moment été mise de côté par Ricœur. C'est ici qu'elle intervient à nouveau. Face au texte, distancé de tout, il ne reste que le lecteur, cet acte de lecture qui permet au monde du texte d'advenir. Ce n'est pas le texte ou sa simple lecture, voire analyse selon la méthode structurale, qui me permet de comprendre. C'est la relation que j'entretiens avec lui. Pour Ricœur, lire serait un moyen de renouveler la compréhension que j'ai de moi-même : « d'un côté, la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquels le soi se documente et se forme ; de l'autre, la compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le court-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie »¹⁵⁴.

Ce mouvement de compréhension, où l'intelligence du texte est achevée dans une intelligence de soi, Ricœur l'appelle « appropriation » : « par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre »¹⁵⁵, geste selon lui caractéristique de l'acte d'interprétation/compréhension de l'herméneutique critique qu'il tente de réorienter. Inversement, dans notre initiative de connaissance de soi, on actualise le texte, l'achevant de façon à ce qu'il retrouve un rapport référentiel : « alors le texte "actualisé" trouve une ambiance et une audience ; il reprend son mouvement, intercepté et suspendu, de référence vers un monde et des sujets. Ce monde, c'est celui du lecteur ; ce sujet, c'est le lecteur lui-même »¹⁵⁶.

En d'autres termes, à la question qu'est-ce qu'un texte ? Ricœur répond : le sujet. Plus précisément, il parle du lecteur dans sa relation au texte, du discours écrit dans sa relation au lecteur, relation qui déploie un monde signifiant, tant pour le lecteur que pour *cette*

¹⁵³ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 130.

¹⁵⁴ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? », *op. cit.*, p. 171.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 172.

actualisation du texte. D'emblée, Ricœur installe cette relation entre lecteur et texte comme une dynamique capitale pour l'herméneutique. Pour la compréhension du texte, pour la compréhension de soi qui en est la résultante, cette interaction et l'activité de lecture qui la rend possible sont essentielles.

4) Comprendre – La lecture appropriée

Le concept « d'appropriation » couronne ce que nous avons nommé à la suite de Ricœur l'arc herméneutique de la compréhension. Jusqu'à présent, la notion de compréhension semblait floue et vague. On comprend ce qu'elle souhaite désigner : l'action humaine, l'existence. Pour autant, elle ne permettait pas de comprendre la réalisation effective d'une action comprise. Dans les termes de l'appropriation, concept qui renouvelle le concept herméneutique d'application, Ricœur donne un nouvel élan à son projet herméneutique. Afin de comprendre son histoire et son importance, je vais d'abord prendre un instant pour situer l'histoire du texte où Ricœur développe la notion d'appropriation. Ce texte s'est perdu parmi les nombreux textes de Ricœur et ses innombrables recueils d'articles. Ensuite, dans un deuxième temps, nous verrons en quoi ce concept contribue à une meilleure exposition de la notion de « compréhension », et, surtout, à une critique du sujet tel qu'il a été pensé depuis la tradition cartésienne et husserlienne. Contre-partie assumée de la notion de distanciation précédemment évoquée, l'appropriation, concept d'inspiration gadamérienne, se présente comme un mode d'être ludique de la lecture d'un texte.

a. « Appropriation » - *L'histoire d'un texte oublié*

Ricœur mobilise la notion d'appropriation dans *Temps et récit* afin de désigner le fonctionnement du texte fictionnel¹⁵⁷. En quelques mots, disons simplement que l'appropriation désigne la relation au cours de laquelle le monde du texte est produit, par la lecture. Ricœur n'en dira pas beaucoup plus. Il précise qu'il désigne par ce terme le problème herméneutique de l'application, qui siège aux côtés des notions « interpréter » et « comprendre », renvoyant en note de bas de page à un essai sur le sujet. Cet essai, en anglais, se trouve dans un recueil de textes de Ricœur édité par John B. Thompson et publié en 1981, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*¹⁵⁸. L'éditeur explique que ce texte est une traduction et adaptation d'une partie de cours donné

¹⁵⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, op. cit., p. 286.

¹⁵⁸ Paul Ricœur, « Appropriation », dans Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. John B. Thompson, Cambridge University Press, New York, 2016 (1981), pp. 144-156.

par Ricœur à l'Université Catholique de Louvain durant l'année 1971-1972. Il correspond très exactement au dernier chapitre du *Cours sur l'herméneutique*. Aucune version française du cours ou du texte n'est disponible pour le moment. Une version électronique du cours fut éditée et mise à disposition en ligne en 2013 par Marc-Antoine Vallée et Daniel Fey pour le Fonds Ricœur. Malheureusement, elle n'est plus disponible à l'heure actuelle. Mais, heureusement, le Fonds Ricœur a conservé dans les archives un polycopié du syllabus de ce cours, facilitant l'accès au matériel original.

Comme nous l'avons signalé, ce texte semble très important. Tout d'abord, il développe comme nulle part ailleurs la notion d'appropriation et donne une réalité effective à ce que veut dire « comprendre » pour l'herméneutique de Ricœur. Ensuite, c'est l'aboutissement des travaux qui ont commencé avec « Qu'est-ce qu'un texte ? », « La tâche de l'herméneutique » et « La fonction herméneutique de la distanciation ». D'ailleurs, ces deux derniers textes seraient justement des réadaptations de chapitres antérieurs de ce même cours. Les éditeurs du recueil *Cinq études herméneutiques* signalent la proximité des textes après comparaison¹⁵⁹. Contrairement à « Appropriation » qui en est la stricte reproduction, ces textes ont été largement modifiés et enrichis par Ricœur lui-même, mais demeurent parents du cours dont ils émanent. « Appropriation » nous renvoie donc dans les années 70, à la suite des développements précédents.

Je me permets de mentionner cette histoire afin de faire exister le texte et sa version originale, française¹⁶⁰.

b. De l'application à l'appropriation – Critique du sujet interprète.

Ricœur reprend et reformule le problème de l'application tel qu'il le trouve chez Gadamer. Ce dernier donne la définition suivante de l'application, en tant que processus à l'œuvre dans la compréhension : « adapter le sens d'un texte à la situation concrète à et dans laquelle son message est adressé »¹⁶¹.

Gadamer soumet l'exemple suivant. Imaginons un interprète de négoce, qui sert de médiateur dans une négociation entre deux personnes à la langue différente. Adapter le sens

¹⁵⁹ Voir Paul Ricœur, *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, Genève, 2013, p. 133.

¹⁶⁰ À ce sujet, je remercie chaleureusement le Fonds Ricœur de m'avoir donné accès au cours sur l'Hermeutic, et, ce faisant, à la version originale de ce texte. Pour les références, je me baserais sur la numérotation du manuscrit du Fonds Ricœur. Si la traduction anglaise devait proposer un ajout ou une particularité dans le choix de la traduction nécessaire au propos développé dans ce travail, il en sera fait mention.

¹⁶¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 330.

ne consiste pas simplement à répéter ce qui a été dit. Il doit au contraire « faire valoir l'opinion de ce dernier de la façon que lui paraît imposer la situation véritable de la conversation dans laquelle il se trouve seul à connaître les deux langues »¹⁶².

Autrement dit, la situation à laquelle il faut appliquer ce qui est interprété est la situation dans laquelle l'interprète est en relation avec ce qu'il lit. Il ne s'agit pas seulement de faire sien le sens ou de déterminer celui-ci, mais de comprendre ce que la situation prescrit. Selon Gadamer, c'est la situation d'interprétation qui est changeante, pas l'objet de l'interprétation.

La conception que propose Ricœur est à la fois proche et éloignée du sens donné à l'application gadamérienne. Le texte, comme Ricœur ne cesse de le répéter, est en attente de lecture ; il est adressé à un lecteur qu'il suppose. En cela, et selon le chemin tracé depuis le début de ce chapitre, l'appropriation est pensée comme la contre-partie de la distanciation.

Ricœur, en parlant d'appropriation, traduit le terme allemand « *Aneignung* », généralement traduit en français comme en anglais par le terme « appropriation », expression dont le verbe « *Aneignen* » signifie selon lui « “rendre propre” ce qui était d'abord “étranger” »¹⁶³. En d'autres termes, faire sien ce qui était au départ mis à distance du sujet par sa situation culturelle ou sa situation historique¹⁶⁴. Cependant, et c'est là que l'on comprend la particularité de ce concept : « faire sien » ne veut pas dire posséder. Pour Ricœur, s'approprier un texte ne revient pas à comprendre l'esprit de l'auteur, comme si on parvenait à être l'auteur, à retrouver une prétendue vérité du texte ou, à l'inverse, à imposer une vérité au texte, comme s'il était à nous et qu'on en pouvait fixer le sens. Entre le texte et son lecteur, il ne s'agit pas d'un rapport sujet-objet dont le lecteur serait le maître. Jusqu'ici, il n'y a rien de bien différent par rapport à la notion d'application.

D'après Ricœur, la conclusion erronée et trompeuse qui consiste à faire de l'interprète le maître du sens résulte de la façon dont les philosophies modernes traditionnelles ont pensé la notion de sujet : « le rôle du sujet semble impliquer que l'appropriation soit une forme de constitution de l'objectivité dans et par le sujet. De cette transcription résulte une série de méprises sur le sens même de l'appropriation. Et d'abord, un retour sournois à la prétention romantique d'atteindre, par coïncidence, congéniale, la génialité de l'auteur »¹⁶⁵. De Descartes

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ Paul Ricœur, « Appropriation », dans *Cours sur l'herméneutique 1971-1972*, Fonds Ricœur, p. 216.

¹⁶⁴ *Id.* Ricœur dit que la tâche de l'herméneutique comme compréhension d'un texte s'agit de « lutter contre la distanciation culturelle et l'aliénation historique ».

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 222.

à Husserl, en passant par Kant, le sujet serait l'instance qui fixe le sens des choses, du texte ou des expériences (temporelles) qu'il constate.

Ricœur critique cette conception du sujet, autour duquel tout tourne et depuis lequel les opérations s'effectuent, opérations qui sont les siennes. C'est précisément ce qu'il reprochait à Dilthey et ce que la notion de texte doit permettre d'évacuer. Selon lui, penser la relation en ces termes ne permet pas d'envisager correctement ce que signifie comprendre un texte, tandis que cela conduit à diverses erreurs d'appréciation, comme penser qu'il est possible de retrouver le génie de l'auteur, ou que cela suppose, pour comprendre ce génie, de coïncider avec l'audience originale du texte. Cette conception a ainsi pour conséquence de limiter la compréhension aux capacités finies du sujet en question. Si tout part du sujet, et qu'il est limité (situation historique, culturelle, sociale, cognitive même, etc.), alors il ne peut pas comprendre le texte, rentrer dans son monde. D'une certaine façon, on peut dire que ce qui gêne Ricœur, c'est que le rôle fondateur accordé au sujet restreint ses capacités plutôt qu'il ne les augmente. La proposition du texte, justement, est de distancer le sujet de toutes ces limites ainsi que du rôle de sujet connaissant. Il est. Il lit, et c'est comme cela qu'il devient quelqu'un et peut atteindre la vérité, qu'il peut approprier, par le seul fait de lire. Il faut donc revoir cette conception du sujet, et, ce faisant, ce que signifie « approprier », en l'occurrence, « approprier un texte ». S'il ne s'agit pas de possession, de quoi est-il question ? Qu'est-ce qui est approprié ? Ricœur donne la réponse suivante :

Ce qui est « fait nôtre » n'est pas quelque chose de mental, n'est pas l'intention d'un autre sujet, ni quelque dessein supposé caché derrière le texte, mais le projet d'un monde, la proposition d'un mode d'être dans le monde, que le texte ouvre devant lui par le moyen de ses références non-ostensives. Loin de dire qu'un sujet, qui maîtrise déjà son propre être au monde, projette les *a priori* de sa propre compréhension et interpole ces *a priori* dans le texte, je dis que l'appropriation est le processus par lequel la révélation de nouveaux modes d'être [...] *donnent* au sujet de nouvelles capacités de se connaître lui-même [...]. Le lecteur est plutôt agrandi dans sa capacité de se projeter soi-même, en recevant un nouveau mode d'être du texte lui-même¹⁶⁶.

Le sujet de l'expérience d'appropriation ne se projette donc pas sur ce qui est interprété, il se projette lui-même, autrement, à la rencontre des textes à interpréter. Cette rencontre ouvre le monde du texte. Cependant, ce n'est pas aussi simple qu'un enrichissement de nos capacités, auquel cas chaque nouvelle lecture à laquelle on s'ouvre ne ferait que susciter encore et encore de nouveaux modes d'être, sans fin. Ces nouvelles modalités résultent d'un dépouillement préalable. Nous ne sommes plus dans le cadre d'une relation sujet-objet. En interprétant un texte sur le mode de l'appropriation, il y a non seulement distanciation à l'égard du texte, mais également dessaisissement du soi. La traduction anglaise emploie le

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 226-227.

terme « *relinquishment* »¹⁶⁷ pour parler du dessaisissement, que l'on peut traduire par « abandon » ou « renoncement ». Ce terme me semble presque plus fort que l'idée de dépouillement ou de dessaisissement, en ce que cela sous-entend que l'on *laisse* aller le soi, on le laisse derrière nous, contraint à y renoncer. Le dessaisissement évoque davantage une suspension de la relation sujet-objet, temporaire ou non, similaire à l'époque phénoménologique. Le texte utilise le terme « *divestiture* »¹⁶⁸ pour parler du dépouillement, que l'on peut traduire par « désinvestissement ». Là encore, cela traduit une idée sensiblement plus forte, où le soi désormais abandonné est « investi » par la conscience. Le dépouillement sous-entend un rapport plus externe, comme si quelque chose venait nous dépouiller, en l'occurrence le texte. Ces quatre formulations envisagent différents aspects de la dynamique impliquée par la relation d'appropriation au monde du texte.

L'originalité du texte « Appropriation » réside dans la façon dont il exprime ce dépouillement. Une fois encore en référence à Gadamer, Ricœur explique que la référence se fait sur le mode du « jeu ». Il y a un mode d'être ludique de l'appropriation. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ricœur définit l'appropriation ludique de la façon suivante : « l'appropriation apparaîtra alors comme la transposition ludique du texte et le jeu lui-même comme la modalité qui convient au lecteur “ potentialisé ” »¹⁶⁹. Ce qu'implique le caractère ludique de l'appropriation, c'est une triple métamorphose : du monde, de l'auteur et du lecteur.

Gadamer fait remarquer que le langage utilisé pour dire que l'on joue est tout à fait particulier. Très souvent, on dit que « je joue à un jeu ». Le terme se répète, indiquant que l'on ne « fait » pas le jeu comme on fait à manger. On *joue* le jeu. Ce que cette expression implique, c'est un primat du jeu et de l'expérience esthétique du jeu par rapport à la conscience qui joue. En d'autres, jouer ne relève pas de l'activité d'un sujet. Gadamer précise l'idée :

Le mouvement qui est en *jeu* n'a aucun but auquel il se terminerait, mais il se renouvelle dans une continuelle répétition. Le mouvement de va-et-vient est si manifestement central pour la définition essentielle du *jeu*, qu'il est indifférent de savoir quelle personne ou quelle chose l'exécute. Le mouvement du *jeu* comme tel est, pour ainsi dire, dépourvu de substrat. C'est ici le jeu qui est joué ou qui se joue et il n'y a plus de sujet qui y joue¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Paul Ricœur, « Appropriation », dans Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. John B. Thompson, Cambridge University Press, New York, 2016 (1981), p. 153. « Appropriation will be the complement not only of the distancing of the text, but also of the relinquishment of the self ».

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 153. « Relinquishment is a fundamental moment of appropriation [...]. Appropriation is also and primarily a “letting-go”. Reading is an appropriation-divestiture ».

¹⁶⁹ Paul Ricœur, *Cours sur l'herméneutique 1971-1972*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁷⁰ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 121.

Ainsi, le *subjectum* de l'expérience de jeu, dit-il, est l'œuvre elle-même, et non celui qui la fait. Dans les termes de Ricœur, cette expérience est similaire à la danse. Alors que je me mets à peine en mouvement, je suis emporté par celui-ci, malgré moi, comme sans but et sans effort. Comme nous l'avons vu, le texte se fait œuvre tandis qu'il est lu. Autrement dit, le sujet de l'expérience de l'appropriation en tant qu'expérience ludique, c'est moi en tant que je lis un texte, en tant que je joue à un jeu. Ricœur déplace légèrement la théorie du jeu de Gadamer sur ce point. L'autre aspect important de cette définition, c'est que, dans cette relation au texte comme jeu, je suis joué par le texte. Ce sont les modes d'être ouverts par le texte. Mais, donc, cela implique que ce n'est pas moi qui choisis parmi des possibles mis à disposition devant, mais bien que le texte a un impact sur moi qui le lis, me demande de jouer selon ses règles. Un troisième aspect indiqué par cette conception gadamérienne du jeu, c'est qu'il « absorbe en quelque sorte le joueur, le dispensant d'avoir à assumer l'initiative, ce qui fait tout l'effort de l'existence »¹⁷¹. Le jeu libère le joueur de toute responsabilité à devoir remplir un but. En revanche, il responsabilise le joueur de « l'organisation et de la configuration du mouvement ludique lui-même »¹⁷². Le but du jeu, le but de la lecture, est de mettre en place une relation capable d'explorer les possibles offerts par ce jeu. Le but du jeu, c'est d'ouvrir le monde du texte.

L'œuvre, dit Ricœur, « construit le lecteur dans son rôle »¹⁷³. On a là une conception tout à fait intéressante d'une relation non assujettie à un élément du monde. Cependant, comme elle se réfère à un état du monde distinct de la relation sujet-objet, distinct du rapport objectivant quotidien que l'on entretient au monde, il semble difficile de le concevoir. Les exemples fictifs ou métaphoriques tels que la danse, ou les règles d'un jeu, constituent ce que Ricœur appelle en référence à Husserl des « variations imaginatives ». Ces variations multiplient les espaces où l'on peut se faire joueur et lecteur, et, donc, où de nouveaux modes d'être et d'apparaître peuvent se revendiquer et s'imposer au lecteur. Plus important, l'expérience d'appropriation est un moment où la subjectivité s'efface afin de mieux revenir, transformée.

Cette réalité transformée par le jeu, métamorphosée, indique une « vérité plus profonde » qui ne résulte pas du règne du sujet, qui commande le sens ou impose sa vérité aux objets en face de lui. Précisément car ce ne sont pas des objets, il ne peut rien leur imposer. Jouer, c'est être en relation avec.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 123

¹⁷² *Ibid.*, p. 125.

¹⁷³ Paul Ricœur, *L'imagination, op. cit.*, p. 222.

On voit bien comment Ricœur, en renouvelant la notion de texte pour se focaliser sur le lecteur, en vient à essayer de penser un sujet plus puissant que celui qui a un regard porté *sur* un objet. Mise hors du règne de l'objectivation, cette conscience a l'occasion de devenir sujet en vivant de nombreuses expériences capables de transformer ses modalités d'être.

Du côté du texte, cette mise en relation avec une conscience qui n'est pas une conscience objectivante lui donne également certains pouvoirs qu'il n'a pas en propre. Sujet et texte ne possèdent rien. S'ils ne sont pas en relation l'un avec l'autre, ils ne peuvent pas faire usage de leurs pouvoirs respectifs. À une autre échelle, si l'explication restait de son côté, la compréhension herméneutique du sien, elles n'auraient pas autant de puissance compréhensive et explicative. Comme Ricœur a tenté de le montrer, les analyses structuralistes sont motivées par des causes qui viennent du dehors des objets étudiés, comme « fermés sur eux-mêmes », et, en même temps, ces textes pointent vers des situations très particulières, des situations-limites, qui remettent en question ou pointent des aspects importants de l'existence.

Maintenant que cela est dit, est-ce que l'entreprise est convaincante et valide ? Est-ce que l'herméneutique, avec cette réorientation, parvient à combattre l'objection selon laquelle ces relations ludiques, ou « vérités existentielles », ne seraient que des jeux de langage, qu'une forme de subjectivisme existentiel bon à faire passer le temps ?

Malgré le parcours effectué, il m'est assez difficile de pouvoir répondre positivement ou négativement à ces questions. Ce qui est autant un avantage qu'un désavantage, c'est que, par cette réorientation, l'herméneutique de Ricœur change totalement les termes du débat où se posent traditionnellement ces questions. Puisque l'on ne parle pas d'épistémologie ou de sujet connaissant, alors, il est difficile de s'arrêter sur la théorie et d'y objecter. Cependant, c'est précisément à cause de cette épistémologie du sujet connaissant que la théorie de Ricœur semble, sinon bancal, au moins incomplète. Ricœur parle bien d'une intelligence de soi augmentée ou de « capacités de se connaître » enrichies. Faut-il alors envisager une connaissance non épistémologique ? Est-ce seulement possible ? Sinon, pourquoi continuer à utiliser le terme « connaître » ? Ou alors, ces expressions mobilisées dans le cadre d'une ontologie trahissent-elles le moment du retour de l'épistémologie déjà indiqué au préalable ?

C'est en effet ce que Ricœur espérait dans « La tâche de l'herméneutique » : « avec la philosophie heideggerienne, on ne cesse de pratiquer le mouvement de remontée aux fondements, mais on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de

l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences de l'esprit »¹⁷⁴. Il repoussait la théorie heideggerienne pour le motif selon lequel avoir transformé la compréhension d'un mode de connaissance en un mode d'être enracinait le problème de la compréhension si profondément dans l'ontologie que l'on ne pouvait plus reposer la question épistémologique. Il semble pourtant que l'on ne soit pas encore sorti de ce problème. Le retour de la question épistémologique sur le fond d'un terrain ontologique me semble encore confus, malgré le renouvellement de l'herméneutique par l'appropriation, c'est-à-dire par un nouveau type de relation au monde, comme relation en permanente rectification. Comment l'appropriation comme activité ludique peut-elle justifier le discours des sciences de l'esprit ? Est-ce que les sciences de l'esprit peuvent tenir un discours « vrai » ? Si oui, quel est le statut de cette vérité ? Enfin, qu'est-ce qui rend possible la connaissance de soi, et quelle forme prend-elle ?

Temps et récit offre de nombreuses évolutions à ces différentes questions, sans pour autant y apporter de réponses définitives ou satisfaisantes. Ce sont des problèmes que la théorie de Ricœur continue de faire travailler, comme il en fait fréquemment le vœu. La notion d'identité narrative serait selon ses mots autant une solution qu'un nouveau problème à résoudre : « l'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que celui d'une solution »¹⁷⁵. C'est à ce « travail » de Ricœur que nous allons consacrer notre dernier chapitre.

¹⁷⁴ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *op. cit.*, p. 104.

¹⁷⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, *op. cit.*, p. 446.

Chapitre 3 : L'acte de l'identité narrative dans *Temps et récit 3*.

1) Introduction

L'hypothèse qui préside à *Temps et récit* est la suivante : « le travail de pensée à l'œuvre en toute *configuration* narrative s'achève dans une *refiguration* de l'expérience temporelle »¹⁷⁶. Plus précisément, l'opération de refiguration concerne une expérience aporétique de la temporalité, c'est-à-dire l'occultation réciproque des perspectives phénoménologique et cosmologique du temps. Selon Ricœur, notre expérience du monde est constamment partagée entre vécu de celui-ci et objectivation de ce dernier. Le vécu nous sort d'une totale objectivation, tandis que l'objectivation nous sort du vécu.

En raison de cette expérience aporétique, Ricœur se questionne au sujet des visées référentielles et ontologiques respectives des textes historiques et des textes fictionnels. Le texte historique prétend reconstruire le passé, « atteindre ce qui fut mais n'est plus »¹⁷⁷. La fonction narrative du texte historique est de tenir lieu pour le passé, de le représenter. Le texte fictionnel mobilise son lecteur afin d'atteindre plus profondément encore l'expérience du monde. La fonction narrative du texte fictionnel est de révéler et transformer le monde et le lecteur de la fiction. L'identité narrative résulte de l'entrecroisement de la fiction et de l'Histoire et de leurs fonctions respectives. Comment ces fonctions narratives répondent à l'expérience aporétique du temps ? Comment contribuent-elles à former le concept « d'identité narrative ». C'est ce que nous allons explorer dans ce dernier chapitre.

Premièrement, nous allons explorer la fonction narrative de la représentance dans le cadre du texte historique. Tout d'abord, nous allons nous demander comment l'historien se comporte par rapport au passé et comment il en tient compte. Pour ce faire, nous nous pencherons sur le cas du « calendrier », comme connecteur et opérateur permettant de construire un rapport à la temporalité, et donc, au passé. Ricœur, pour ce faire, élabore une analyse transcendantale qui prend appui sur les différentes analyses du temps telles qu'elles se retrouvent en sociologie (Henri Hubert, Émile Benveniste, Georges Dumézil). Ensuite, nous reviendrons sur les genres du Même, de l'Autre et de l'Analogue, par lesquels Ricœur questionne le rapport de l'historien au passé. Nous verrons alors comment se construit cette fonction narrative et comment le travail de l'historien consiste finalement à produire un « être-comme » du passé.

¹⁷⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, op. cit., p. 9.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

Deuxièmement, nous partirons du cours *L'imagination*, récemment publié, où Ricœur développe une théorie de l'imagination comme fiction, afin de penser une imagination productrice, plutôt que reproductrice. En passant par ce cours, nous entrerons avec plus d'efficacité dans la théorie du texte fictionnel présente dans *Temps et récit*. Enfin, nous verrons en quoi la fonction narrative de la fiction relève de la fiction et comment ce que nous avons pu dire de la notion d'appropriation dans le deuxième chapitre vient enrichir la conception de l'identité narrative comme résultat de la croisée des visées référentielles de l'un et l'autre mode narratif.

2) La fonction narrative de la représentation dans le texte historique

Dans cette tension entre temps phénoménologique et temps cosmologique, c'est-à-dire entre l'expérience du temps et les discours sur le temps, où se place le discours des sciences historiques sur le temps ? En parlant de la pratique historiographique, la thèse que cherche à défendre Ricœur est la suivante : la pratique historique répond à l'expérience aporétique du temps par « l'élaboration d'un *tiers-temps* – le temps proprement historique –, qui fait médiation entre le temps vécu et le temps cosmique »¹⁷⁸, plus précisément, qui *réinscrit* et *refigure* « le temps vécu *sur* le temps cosmique »¹⁷⁹. Comment est-ce que l'Histoire conçoit ce temps historique ? Quel est-il et quel est son objet ?

La pratique historiographique prend pour objet le passé. Ricœur décrit le travail de l'historien comme visant à être une « *reconstruction* du passé »¹⁸⁰. Plus précisément, il fait *référence* à un « passé tout à la fois aboli et préservé dans ses traces »¹⁸¹, qu'il tente de reconstruire tel qu'il a été. Des objets du monde sont appelés « traces » en tant qu'ils pointent vers autre chose, en l'occurrence, vers une séquence d'événements passée, ou un objet tel qu'il fût avant de n'en être plus qu'un reliquat, une trace. Ces traces et autres preuves documentaires sont soumises au travail de l'historien, chargé de se faire le juge des discours historiques : « l'historien est dans la situation de juge : il est mis dans une situation réelle ou

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 182. Je souligne. Ici, plutôt que de « temps cosmologique », Ricœur parle de « temps cosmique ». Ces multiples usages rendent la première lecture difficile, tant Ricœur utilise de nombreux qualificatifs différents pour signaler les deux perspectives sur le temps que sont le temps phénoménologique/vécu/subjectif, et le temps cosmologique/cosmique/objectif. Ces qualificatifs semblent interchangeable, mais ce n'est jamais explicitement annoncé.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 183.

potentielle de contestation et tente de prouver que telle explication vaut mieux que telle autre »¹⁸².

En d'autres termes, pour déjà le dire une première fois, le passé du discours historique n'est pas le passé tel qu'il a été. Il tient lieu pour ce passé, il le représente. C'est ainsi que Ricœur nomme la fonction du texte historique : fonction de représentance ou de lieutenance¹⁸³. Afin de mieux comprendre cette dynamique, nous allons 1) définir plus précisément la fonction de représentance et ses effets, ce qu'elle permet ; 2) voir comment, concrètement, se construit un discours historique sur l'expérience temporelle par l'usage d'instruments, en l'occurrence, le calendrier, bref, comment se construit le temps ; enfin, 3) [provisoire, développer, reformuler] nous allons voir en quoi cette représentance du passé est insuffisante et emprunte à la fiction, pour véritablement dire quelque chose et permettre l'action. [note : insister sur le côté lecteur : comment fait-on l'expérience du temps, comment lit-on les événements du monde et les raconte-t-on ?].

a. Des connecteurs constructeurs de temps : le cas du calendrier

L'historien fait usage de divers instruments afin d'appréhender les différents phénomènes de la vie et autres phénomènes temporels. Ces instruments, comme le calendrier, permettent de *connecter* le temps vécu et le temps universel, l'expérience du temps et les grandes structures de l'univers¹⁸⁴. Ricœur, contrairement à l'historien, s'interroge sur les conditions de possibilité de ces instruments – qu'il appelle également « conditions de signifiante » : en quoi est-il possible de construire un calendrier sur la base de l'expérience vécue du temps ? En quoi, plus précisément, est-il possible de construire un temps proprement historique en tant qu'il prétend référer au passé, le montrer tel qu'il a été ? En insistant sur le fait que le temps historique fait médiation entre le temps subjectif et le temps objectif, Ricœur nous fait déjà comprendre que le discours de l'Histoire ne peut pas être une création humaine qui pourrait rendre intelligible temps tel qu'il est ou des événements tels qu'ils ont été. Au contraire, le temps historique, institué par l'instrument du calendrier, « constitue une création qui ne relève exclusivement d'aucune des deux perspectives sur le temps : s'il participe de l'une et l'autre, son *institution constitue l'invention d'un tiers-temps* »¹⁸⁵. La pratique historique, en mobilisant les instruments qui lui servent à orienter son regard sur le passé, construit un

¹⁸² *Ibid.*, p. 311.

¹⁸³ Ricœur dit emprunter le terme « représentance » à François Whal. Voir *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Éditions du Seuil, 1968, p. 11.

¹⁸⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, op. cit., p. 190.

¹⁸⁵ *Id.*, p. 190. Souligné dans le texte.

discours et des conventions qui forment un troisième temps, le temps historique. Celui-ci sert de médiation entre le temps subjectif et le temps objectif.

Ricœur procède à une analyse « transcendantale »¹⁸⁶ du calendrier. En utilisant ce terme, il veut se distinguer d'une approche « génétique », qu'il attribue à l'École sociologique française, c'est-à-dire d'une pratique consistant à remonter jusqu'à l'origine des premiers usages de l'un ou l'autre terme étudié, en l'occurrence, ceux de « temps » et de « calendrier ». Pour ce faire, il s'intéresse aux différentes représentations textuelles du temps dans les textes religieux et mythiques. Ce à quoi il s'intéresse et à quoi il essaie de remonter, c'est à l'idée d'un temps unifié, un « grand temps » qui ne serait pas fragmenté entre temps mortel et temps cosmique¹⁸⁷. Ce temps lointain, uni et commun aux deux perspectives sur le temps, Ricœur le nomme « *temps mythique* »¹⁸⁸ : « la fonction majeure de ce “grand temps” » est de régler le temps des sociétés – et des hommes vivant en société – sur le temps cosmique »¹⁸⁹. Autrement dit, si nous avons besoin d'instruments et d'un temps historique, c'est pour retrouver cette harmonie et pouvoir réinscrire notre conscience du temps sur le temps tel qu'il est, et faire que nos actions soient conformes au temps cosmique. Le temps historique, en cherchant à s'approcher de ce temps mythique, cherche à nous calquer sur le temps cosmique.

Pour faire comprendre cette constitution du temps historique, Ricœur prend appui sur trois textes s'intéressant à l'expérience humaine et aux façons dont celle-ci est représentée : dans le langage, avec « Le langage et l'expérience humaine »¹⁹⁰ d'Émile Benveniste, dans les mythes, avec « Temps et mythes »¹⁹¹ de George Dumézil, et, enfin, dans la religion et la magie, avec « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie »¹⁹² de Henri Hubert. Afin de mieux comprendre ce que Ricœur en retient et de mieux déterminer les enjeux d'une « mise en calendrier » du temps vécu, il nous semble intéressant d'y faire une courte halte, en nous arrêtant en particulier sur les textes de Hubert et Benveniste.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹⁸⁷ *Id.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 190. Souligné dans le texte.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁹⁰ Émile Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », dans *Problèmes du langage*, Gallimard, coll. Diogène, 1966, pp. 3-13.

¹⁹¹ Georges Dumézil, « Temps et mythe », dans *Recherches philosophiques*, Boivin, 1935-1936.

¹⁹² Henri Hubert, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », dans *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 1904, pp. 1-39. Nous devons noter une erreur de référence dans le texte de Ricœur. S'il cite bien l'article de Henri Hubert, il l'attribue malencontreusement à René Hubert, probablement le René Hubert sociologue des années 1910-1940.

L'idée principale que Ricœur retient de la proposition de Hubert consiste à voir dans l'objectif premier de l'institution du calendrier non pas un besoin de mesure du temps – il ne consiste pas à répliquer le fonctionnement du temps sous un autre format, celui du calendrier –, mais la recherche de manières de *rythmer* notre rapport au temps, à partir de l'expérience ritualisée et constative du temps de l'univers. Plus que de pouvoir coller au temps, l'objectif est de pouvoir agir sur et avec le temps. Citons Hubert : « ainsi l'institution des calendriers n'a pas pour objet unique, ni sans doute pour objet premier de mesurer l'écoulement du temps considéré comme quantité. Elle procède non pas de l'idée d'un temps purement quantitatif, mais de l'idée du temps qualitatif, composé de parties discontinues, hétérogènes »¹⁹³.

Une autre idée importante retenue par Ricœur concerne la différence entre « temps quantitatif » et « temps qualitatif ». La question que cela pose est la suivante : faut-il que les instruments connecteurs transcrivent l'ensemble des moments du temps, ou isolent et majorent l'importance de certains moments par rapport à d'autres ? En d'autres termes, faut-il juger l'importance du temps ? La proposition de Hubert est que le temps est *rythmé* par l'usage de calendriers, c'est-à-dire que ces derniers vont effectivement faire varier le rapport au temps, en fonction, par exemple, de « dates critiques » et autres fêtes.

Chaque calendrier va construire et faire varier le temps de différentes façons, proposant un rythme différent. Nous avons encore quelques échos de ces différences dans nos calendriers actuels, avec la fête de *Thanksgiving*, ou encore les différentes fêtes de nouvelle (entre l'occident et des pays asiatiques comme le Japon et la Chine). Autrement dit, ce que ces événements trahissent, c'est 1) que l'on ne cherche pas à copier purement et simplement le temps du monde et que des conventions fondent nos constructions du temps, notamment celle du calendrier ; 2) qu'il y a une relation d'échange entre les vécus des individus d'une société et la façon dont ces institutions, modifiées, vont elles-mêmes valoriser tel ou tel vécu, ou au contraire invalider tel autre, c'est-à-dire, impacter les individus qui utilisent les créations auxquelles ils ont contribué. Ce n'est pas un individu seul qui choisit la façon dont il fait avec le temps, c'est le collectif dans lequel il est, sa relation à l'autre : les institutions sociales, les instruments de lecture du temps, les rites, etc.¹⁹⁴ Citons à nouveau Hubert :

Les conditions émotionnelles et logiques, dans lesquelles a pu se développer, en magie et en religion, la notion de temps sont fort différentes de celles où elle semble devoir apparaître normalement chez les individus [...]. Les modifications profondes, que nos propres émotions apportent à notre conscience de

¹⁹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 30.

la durée, nous aident à nous figurer que les émotions multipliées d'une société aient pu affecter celle de tous ses membres de la même façon, mais avec plus d'intensité et plus longtemps¹⁹⁵.

Ou encore :

La représentation du temps est essentiellement rythmique. Mais n'a-t-on pas déjà montré que, dans le travail, dans la poésie et le chant, le rythme était le signe de l'activité collective, d'autant plus fortement marqué que la collaboration sociale était plus étendue et plus intense ? Si cela est vrai, il nous est permis de supposer que le rythme du temps n'a pas nécessairement pour modèles les périodicités naturelles constatées par l'expérience, mais que les sociétés avaient en elles-mêmes le besoin et le moyen de l'instituer¹⁹⁶.

Hubert pointe ici d'autres enjeux importants de la question de la représentation du temps. D'une part, cette représentation, comme nous l'avons signalé, n'est pas une copie ou une référence directe à ce qui est – indépendamment de la question de savoir si, oui ou non, nous avons effectivement accès à ce qui est dans notre expérience –, d'autre part, les sociétés, et les individus qui la composent, ont besoin d'élaborer une conception *originale* du temps, qui ajoute quelque chose. En outre, pour ce faire, il faut qu'ils disposent des moyens nécessaires à cette fin.

Ricœur s'intéresse à Benveniste pour l'idée de discours qu'il y développe et qu'il distingue selon deux acceptions : le discours d'une personne et le discours du temps. Dans son article, « Le langage et l'expérience humaine »¹⁹⁷, Benveniste définit le discours – la mise en mots d'une expérience –, comme un acte d'individualisation qui, chaque fois qu'il est prononcé, est inédit : « il réalise chaque fois l'insertion du locuteur dans un moment nouveau du temps et dans une texture différente de circonstances et de discours »¹⁹⁸. Dans le discours, c'est l'apparition du « je » qui produit cet acte d'individualisation. Lorsqu'elle parle, toute personne « s'approprie *je*, ce *je* qui, dans l'inventaire des formes de la langue, n'est qu'une donnée lexicale pareille à une autre, mais qui, mis en action dans le discours, y introduit la présence de la personne sans laquelle il n'est pas de langage possible »¹⁹⁹.

Benveniste distingue entre temps physique et temps chronique. Tout comme Hubert, il fait de l'objectivation du temps chronique, le temps de l'expérience du monde, une condition nécessaire de la vie en société : « dans toutes les formes de culture humaine et à toute époque, nous constatons d'une manière ou d'une autre un effort pour objectiver le temps chronique. C'est une condition nécessaire de la vie des sociétés, et de la vie des individus en société. Ce

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁷ Émile Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », dans *Problèmes du langage*, Gallimard, coll. Diogène, 1966, pp. 3-13.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹⁹ *Id.*

temps socialisé est celui du calendrier »²⁰⁰. Toutefois, contrairement à Hubert qui l'enrichissait d'une composante rythmique, ce temps socialisé semble bien plus purement conventionnel, construit sur la base de répétitions observées des phénomènes²⁰¹. Ces répétitions, ou les dates critiques mentionnées par Hubert, constituent tout un tas de repères capables de situer l'individu par rapport aux événements, à le situer au sein de son expérience et à lui assurer stabilité. Cette stabilité se manifeste dans la langue, dans le discours de la personne, par l'affirmation du « je ». À ce sujet, Benveniste exprime l'idée suivante : « le temps du discours n'est ni ramené aux divisions du temps chronique ni enfermé dans une subjectivité solipsiste. Il fonctionne comme un facteur d'intersubjectivité, ce qui d'unipersonnel qu'il devrait être le rend omnipersonnel. La condition d'intersubjectivité permet seule la communication linguistique »²⁰². Si, à chaque fois qu'il y a discours, ou socialisation du temps, je me situe nouvellement dans mon expérience du temps, je *réinvente* le « temps présent », ma situation, à chaque discours²⁰³. En outre, c'est un processus qui, là encore, suppose une relation, une interaction entre moi et un autre : qu'il s'agisse d'un interlocuteur, du temps, d'un discours sur le temps.

En mobilisant ces auteurs, Ricœur isole donc de multiples enjeux des représentations du temps : 1) c'est une relation entre moi, qui expérimente le temps, et un autre (la société et ses institutions, le temps universel qui est vécu, les instruments et discours sur le temps, etc.) ; 2) les représentations du temps ajoutent quelque chose par rapport au temps universel et à l'expérience du temps, ce qui est nécessaire à la vie en société et à la possibilité même de pouvoir tenir un discours sur le temps qui permette de vivre en société. Pour reprendre les termes de Ricœur, on ne réfère pas au temps. On tient lieu pour le temps, afin de pointer autre chose. Ou, dit-il encore, le calendrier et ses caractéristiques expriment « la spécificité du temps chronique et son rôle de médiateur entre les deux perspectives sur le temps : il cosmologise le temps vécu, il humanise le temps cosmique »²⁰⁴. Voyons désormais ce que cette idée veut dire, chez Ricœur, et ce qu'est cet « autre chose » vers lequel pointe le texte historique – quelle est sa fonction, si ce n'est pas rendre compte du passé ?

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 6.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰² *Ibid.*, p. 11.

²⁰³ *Ibid.*, p. 9.

²⁰⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, op. cit., p. 197.

b. De la référence au réel à la représentance du passé

Nous venons de voir que le terme « passé » n'est pas tout à fait ce qu'il prétend être, du moins si par « passé » nous entendons « ce qui a été ». En effet, le « passé » est une catégorie du discours qui correspond à une tentative de reconstruction et reproduction de celui-ci. Toutefois, si comme nous venons de le voir, les discours sur le temps *ajoutent* quelque chose à leur représentation, un ajout nécessaire à l'action et à la possibilité de tenir un discours, alors, il ne peut effectivement pas s'agir de reproduction et d'une référence au passé. Afin d'entériner définitivement cette idée, Ricœur poursuit son entreprise en envisageant la reconstruction par le travail historique selon trois conceptions du passé qui peuvent être placées sous la dialectique des « genres » : le Même, l'Autre, l'Analogue. Selon lui, tout discours qui se place uniquement sous le signe du Même ou de l'Autre est insuffisant, prétendant copier à l'identique ou parler de l'absolument différent, inatteignable. Le genre de l'Analogue, quant à lui, opère en lien avec les deux premiers :

Le passé est bien ce qui, d'abord, est à réeffectuer sur le mode identitaire : mais il n'est tel que pour autant qu'il est aussi l'absent de toutes nos constructions. L'Analogue, précisément, retient en lui la force de la réeffectuation et de la mise à distance, dans la mesure où être comme, c'est être et n'être pas²⁰⁵.

i. Le Même – reproduction numériquement identitaire du passé

Le rapport au passé sur le mode du Même correspond à une conception identitaire qui renvoie en fait à la prétention de l'historien initialement relevée par Ricœur, c'est-à-dire la prétention de vaincre la distance temporelle et culturelle à l'égard du passé, afin de produire une reproduction du passé numériquement identique au passé tel qu'il fût : « on pourrait dire, en forme de paradoxe, qu'une trace ne devient trace du passé qu'au moment où son caractère de passé est aboli par l'acte intemporel de repenser l'événement dans son intérieur pensé. La réeffectuation, ainsi comprise, donne au paradoxe de la trace une solution identitaire »²⁰⁶.

L'idée derrière cette conception – qu'il attribue notamment à Collingwood²⁰⁷ – consiste à dissoudre le passé comme passé par sa réeffectuation par la pensée, par le discours historique. En produisant un discours sur le mode identitaire, on se rend contemporain des événements passés, reproduits à l'identique. Pour autant, ça ne veut pas dire que, ce faisant, l'on va *revivre*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 281.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 262.

²⁰⁷ Voir *Ibid.*, p. 256. Ricœur renvoie à *The Idea of History* où Collingwood formule une conception de l'Histoire comme « réeffectuation » (*reenactement*).

le passé²⁰⁸. Réeffectuer n'est pas revivre, mais bien plutôt parachever le passé à partir des traces qu'il laisse et à l'égard desquelles les constructions de l'historien sont endettées. C'est là que l'on voit déjà s'introduire dans l'Histoire la fiction et le pouvoir de l'imagination. La réeffectuation à partir des traces s'effectue avec le renfort d'une « imagination historique »²⁰⁹. Plus précisément, c'est une conception qui donne crédit à l'historien pour être l'autorité qui justifie sa propre reconstruction de l'histoire. Certes construite à partir des traces, avec une cohérence à l'égard de ces dernières, mais avec le renfort d'une construction discursive *inédite* par rapport aux traces, et dont on estime qu'elle doit être *numériquement identique* au passé qu'indiquent les traces : « l'historien est le juge de ses sources et non l'inverse ; le critère de son jugement est la cohérence de sa construction »²¹⁰.

Ce parachèvement, dont on estime qu'il est produit à l'identique par rapport au passé tel qu'il fut, peut bien sûr subir des corrections au gré des nouvelles découvertes. Mais, si correction il y a, cela indique bien qu'il ne semble pas possible de reproduire à l'identique, même à l'état de simple visée régulatrice. Ricœur y voit deux insuffisances et objections majeures qui indiquent que le passé ne peut pas être sur le mode du Même, qui invitent à le voir sur le mode de l'Altérité.

Premièrement, quoi que l'on puisse en dire, la réeffectuation ne relève pas du même mais de l'Autre. Il justifie cette objection à partir du constat qu'aucune conscience n'est transparente à elle-même, pas plus que la conscience devant moi ne m'est entièrement accessible. Si dès lors, il y a bien opacité des consciences, comment pourrait-on reproduire à l'identique le passé et les pensées qui le composent ? En réalité, plus que le passé, c'est « sa propre pensée sur le passé »²¹¹ que propose l'historien.

Deuxième, le préfixe « re », de réeffectuation indique un préalable dont il est le « re » : « de multiples façons, le re- du terme réeffectuation résiste à l'opération qui voudrait annuler la distance temporelle »²¹².

ii. L'Autre – l'ontologie négative du passé

Au contraire de la première conception, on peut également concevoir le passé sous l'angle de l'altérité. Cela amène les historiens à voir dans la pratique historique « une restitution de la

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 259.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 260.

²¹¹ *Ibid.*, p. 262.

²¹² *Ibid.*, p. 263.

distance temporelle, voire une apologie de la différence, poussée jusqu'à une sorte d'exotisme temporel »²¹³. Autrement dit, on prend le contre-pied totalement inverse de la première conception, afin de maximiser la distance et d'asseoir l'espèce de « neutralité axiologique » parfois revendiquée, un décentrement de soi et de ses conceptions.

Toutefois, cette deuxième conception n'enlève rien à l'une des objections formulées à l'encontre de la première : on ne peut pas accéder à l'esprit d'autrui. Reconnaître son altérité ne facilite pas l'accès au passé. Par ailleurs, en absolutisant la recherche de différence, on en vient selon Ricœur à confondre « l'autrui du passé » et « l'autrui d'aujourd'hui ». Autrement dit, la conception du passé comme absolument autre abolit la difficulté de la distance temporelle, plutôt qu'elle ne la reconnaît. On assiste plutôt à une forme de « détemporalisation »²¹⁴. Le passé n'est ni proche ni lointain, il est simplement autre.

Ricœur prend appui sur les travaux de Michel de Certeau²¹⁵ afin de décaler légèrement cette conception l'ontologie négative du passé prend, qui rejoint un des soucis mis en évidence par la conception sur le mode du Même : « faire de l'histoire, c'est produire quelque chose. Se pose alors la question du lieu social de l'opération historique »²¹⁶. À partir de de Certeau, Ricœur explique que, si nous ne sommes plus à distance du passé, l'Histoire n'est pas produite de nulle part. Autrement dit, c'est la situation de l'historien, la situation dans laquelle on produit l'Histoire et notre rapport au passé, qui compte. Une telle Histoire risque d'être marquée par les idéologies ou les pratiques culturelles de celui qui la fait. Dès lors, la distance n'est pas à produire à l'égard du passé, mais d'une production de l'Histoire par rapport aux autres productions et aux modèles de la pratique historique. En quoi ce dont on parle s'écarte-t-il des autres, du passé ou du présent ? Selon Ricœur, dans la pratique historique, la différence et l'altérité se construiraient dans le rapport de soi à soi et dans le rapport de soi aux autres²¹⁷.

Ainsi, la conception sur le mode l'altérité s'intéresse finalement davantage au présent, aux conditions de production d'une version du passé, plutôt qu'au passé tel qu'il a été, auquel il ne prétend plus vraiment faire référence. À ce stade, Ricœur met même de côté l'importance de la trace et de la survivance du passé, ou, plus précisément, de la « persistance du passé dans le

²¹³ *Ibid.*, p. 264.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

²¹⁵ Michel de Certeau, « L'opération historique », dans *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974, pp. 3-41.

²¹⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, op. cit., p. 269.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 270-271.

présent »²¹⁸. Ricœur le présente sous la forme d'une belle question, qui nous amène au troisième et dernier genre, l'Analogie : « comment une différence, toujours relative à un système abstrait et elle-même aussi détemporalisée que possible, *tiendrait-elle lieu* de ce qui aujourd'hui absent et mort, autrefois fut réel et vivant ? »²¹⁹.

iii. L'Analogie – le discours historique comme métaphore du passé

Ricœur présente comme conception finale une relation au passé qui prend la forme d'un trope, celui de l'analogie ou de la métaphore : « entre un récit et un cours d'événement, il n'y a pas une relation de reproduction, de reduplication, d'équivalence, mais une relation métaphorique : le lecteur est dirigé vers la sortie de figure qui assimile (*liken*) les événements rapportés à une forme narrative que notre culture nous a rendue familière »²²⁰.

En choisissant le terme « Analogie », ou « Semblable », l'objectif est double : d'une part, associer sous un même « grand genre » les genres du Même et de l'Autre ; d'autre part, insister sur un rapport au passé qui est un rapport de relation à relation. Lorsque l'on parle d'analogie, ce n'est pas, dit Ricœur, pour mettre en comparaison des termes simples, mais des relations. Cette idée n'est pas étrangère aux deux premières conceptions, puisque, ce que l'on dit, en parlant d'Analogie, c'est que le récit historique produit *correspond* au passé tel qu'il s'est réellement produit. Toutefois, le terme « Analogie » évite l'écueil du Même en ce qu'il indique d'emblée qu'il y a au moins deux relations distinctes qui sont analogues, et qui ne sont pas numériquement identiques. Pour le moment, comme Ricœur l'indique, nous n'avons affaire qu'à un changement de vocabulaire qui ne remplace pas (encore) l'idéal de reconstruction du passé.

Ricœur pense cette troisième conception à partir de l'idée selon laquelle le passé tel qu'il a été doit bien avoir été pensé en amont de la production historique pour pouvoir être comparé, affirmé ou infirmé comme correspondant au passé. L'historien, avant de faire son travail, *pré-détermine* le passé indiqué par les traces et autres documents afin de « dessiner dans le “champ historique” des itinéraires possibles et ainsi de donner un premier contour à des objets possibles de connaissance »²²¹. Pour le dire encore autrement, selon Ricœur l'historien modélise une forme possible du passé afin de pouvoir mieux l'appréhender. Complété, ce modèle doit *re-présenter* le passé en fonction d'un modèle pré-déterminé afin de pouvoir

²¹⁸ *Ibid.*, p. 271.

²¹⁹ *Id*

²²⁰ *Ibid.*, p. 278.

²²¹ *Ibid.*, p. 275.

déterminer le passé, ou au moins une forme probable. En d'autres termes, il n'y a aucun original auquel le *re-* s'applique. La trace indique le passé par un modèle qui, reconstruit, permet de terminer une image du passé. Le *re-* problématique ne porte plus sur l'original, toujours inaccessible, mais sur une production historique préalable.

Ainsi, tout en n'évitant ni ne cherchant à dissoudre aucun des problèmes posés par la pratique de l'Histoire, cette troisième conception se donne les moyens de penser un *être-comme* du passé, qui indique d'emblée la probable faillibilité du discours tenu, mais qui, en revanche, efface d'autant plus la frontière entre fiction et histoire, déjà entamée dès le départ.

c. *De l'Histoire à la fiction*

Si jamais le récit historique de l'historien n'est qu'une variante probable du passé tel qu'on pense qu'il aurait pu être, qu'est-ce qui empêche toute fiction historique d'être « plus réelle » et plus proche de la vérité que ne l'est un discours historique ? Comment empêcher ce risque ? L'une des réponses évidentes est la suivante : les traces du passé offrent de quoi enrichir nos vues et discours sur le passé, un moyen de fonder et de justifier nos *être-comme*. Pour autant, elles imposent un fardeau et une contrainte : le passé, ses traces, exige du discours historique une « *rectification sans fin* »²²². Malgré son usage inévitable de la fiction, l'Histoire garde une prise sur la réalité : elle fait référence à un passé qu'elle se charge de *re-présenter*.

Avant de passer à l'analyse de la fiction et de sa fonction narrative, terminons et résumons cette première section de chapitre par trois remarques conclusives que l'analyse de la fonction de la représentance et de l'usage de la fiction par le texte historique dans son rapport aux discours sur le temps et dans son rapport au passé ont mis en lumière.

Premièrement, le discours historique ajoute quelque chose par rapport à ce qu'il prétend reproduire. Dans le cas du passé, il ajoute quelque chose parce que le discours ne peut en être une parfaite copie – en raison à la fois de l'inaccessibilité du passé et de sa persistance par des traces –, mais surtout parce que le discours sur le passé fait appel à l'imagination et aux modèles pour se renforcer et se justifier.

Deuxièmement, si un discours historique n'est qu'un « *être-comme* » du passé, le passé tel qu'il aurait pu être, il y a une question importante à prendre en compte concernant ce que l'on pourrait rapidement nommer un « critère de pertinence » : qu'est-ce qui justifie tel être-

²²² *Ibid.*, p. 280.

comme plutôt que tel autre ? Comment faire ? L'analyse de la fonction narrative de la fiction permettra de répondre au moins en partie à cette objection.

Troisièmement, pour du lecteur de l'histoire, que Ricœur aborde peu dans le cas du texte historique, quel est l'impact ? Le texte de Hubert, sur lequel j'ai souhaité m'arrêter davantage, montre à quel point nous sommes pris dans une relation qui à la fois me fait agir sur ce que je prétends décrire ; tandis que ce que je prétends décrire agit sur moi, et ainsi de suite. Autrement dit, le rapport au passé est celui d'une relation à relation, où mon discours sur le passé l'influence, le modifie, ce qui en retour modifie ma façon dont je vais appréhender le passé, et ainsi de suite.

3) La fonction révélatrice et transformante du texte fictionnel

a. *La fiction comme problème de référence dans L'imagination de Paul Ricœur*

Dans *L'imagination*²²³, traduction d'un cours donné à l'Université de Chicago en 1975, récemment publié, Ricœur développe une théorie de la fiction qu'il met au service de la mise en chantier d'une imagination productrice et créatrice, en opposition à des théories de l'imagination reproductrices qu'il attribue notamment à Gilbert Ryle et à Jean-Paul Sartre. Quel est le problème derrière cette opposition entre « imagination reproductrice » et « imagination productrice » ?

De façon similaire aux questions qui nous ont occupés en parlant de l'Histoire et plus précisément du rapport au passé, Ricœur questionne ici le rapport qu'entretient n'importe quel discours *sur* à l'égard de l'objet sur lequel ce discours est produit. Une peinture « reproduit » le paysage. Une fiction historique « reproduit » telle architecture ou tel personnage historique. L'imagination « reproductrice », donc, établit comme « original » ce à partir de quoi elle reproduit. En outre, l'objet pensé comme « original » est établi comme supérieur aux copies qui en émanent, les copies étant toujours en manque de ceci ou de cela, l'ombre appauvrie de ce qu'elles reproduisent²²⁴ : « l'écriture et les tableaux en général appauvrissent la réalité,

²²³ Paul Ricœur, *L'imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, trad. Jean-Luc Amalric, Éditions du Seuil, 2024.

²²⁴ On rejoint pleinement l'allégorie de la caverne chez Platon, dont Ricœur dit que l'on y tient peut-être encore trop, si c'est ainsi que l'on pense les productions « à partir de ». Par ailleurs, c'est encore pire chez Platon, puisque l'on pourrait concevoir les productions artistiques comme des images d'images, les ombres étant produites à partir d'objets qui ne sont eux-mêmes que des copies des idées du monde platonicien.

parce qu'ils manquent eux-mêmes de réalité et qu'ils ne sont que des ombres par rapport aux choses réelles [...]. La copie, en ce sens, est toujours inférieure au modèle »²²⁵.

Selon Ricœur, ce débat entre imagination reproductrice et imagination productrice prend place au moins en partie sur fond d'une mésinterprétation de la *mimesis* aristotélicienne. Comprise pour une majeure part comme « imitation » – Ricœur rappelle notamment que c'est le terme usité par les traductions –, la *mimesis* serait une simple copie, terme qui renvoie à cette conception de la reproduction, conforme mais en-deçà de l'original ou des modèles antérieurs²²⁶. Par ailleurs, l'imitation comme copie fut progressivement décriée et délaissée au profit d'une esthétique du génie. Or, selon Ricœur, c'est tout sauf ce qu'Aristote a voulu penser en mobilisant la notion de *mimesis* comme activité à l'œuvre dans la poésie. La citation suivante résume la position que Ricœur attribue à Aristote :

La poésie n'est mimétique que dans la mesure où elle est créatrice. En d'autres termes, c'est parce que le poète a construit un *muthos*, une intrigue, une fable, une tragédie, qu'il est en mesure de fournir une *mimèsis* de la réalité qui n'est pas une description de ce qui est, mais une exploration en profondeur de l'essence de la vie humaine et de l'action humaine²²⁷.

L'activité mimétique, quand bien même nous conservons le terme « imiter », ne consiste donc pas à se limiter à une simple description, exacte ou quasi exacte, de la réalité. Tout en concernant la réalité, elle fait autre chose qu'une description, un acte producteur et créateur qui ajoute quelque chose au réel, par rapport aux modèles qui veulent en être de simples copies exactes, et qui, ce faisant, atteignent plus profondément encore l'essence véritable du réel et des actions humaines, au point qu'Aristote en venait à dire que « la poésie est plus vraie que l'histoire »²²⁸. Plus précisément, ajoute Ricœur, c'est la fiction, le *muthos*, en tant qu'il est lu et interprété, qui dit une vérité plus profonde. Pour mieux comprendre ce problème, on peut le formuler autrement, en termes de référence. À quoi font référence les fictions ? Au réel ? Comment, alors, si l'on réfère au réel tel qu'il est, ce qui en est produit n'en est pas une simple copie ou description ?

La différence entre « reproduction » et « production » réside en ce que, précisément, l'imagination productive, dans la fiction, ne réfère en fait à aucun original. Si elle concerne le réel, elle suspend sa référence au monde : « la poésie implique une suspension de la référence

²²⁵ *Ibid.*, p. 349.

²²⁶ *Ibid.*, p. 344. « Dans le cadre de la tradition de l'imitation, cette notion de *mimèsis* créatrice a été complètement perdue car l'imitation n'a pas été comprise comme une imitation de la nature dans ce sens créateur, mais comme une imitation de modèles antérieurs créés par d'autres artistes ».

²²⁷ *Ibid.*, p. 310.

²²⁸ Aristote, *Poétique*, 1969, 1451b 5, p. 42, cité dans *Ibid.*, p. 310.

et [...] constitue une forme de langage qui parle de lui-même »²²⁹. La référence suspendue au monde concerne la relation sujet-objet qu'on entretient à son égard, et, donc, aux images qui seraient les répliques d'objets. Or, c'est précisément parce que l'image n'est pas une réplique d'un objet qu'elle a ce pouvoir créateur que Ricœur lui prête. Voici ce qu'il dit de cette relation :

Ce qui est brisé ici, c'est donc notre relation au monde en tant que relation sujet/objet au sens kantien du terme, c'est-à-dire une relation au monde dans laquelle des objets existent pour nous à partir du moment où ils sont structurés selon le réseau conceptuel de nos catégories [...]. En ce sens, c'est le pré-objectif qui est poétiquement dit, et l'on peut parler de redescription pour exprimer cette abolition de l'objectif au profit de l'ontologique²³⁰.

Il poursuit :

Lorsque nous lisons un poème qui n'est pas du tout descriptif, nous sommes transportés dans un monde de mots qui déploient des images libres tout en nous incitant à regarder la réalité en des termes non descriptifs. Nous sommes dirigés vers certaines caractéristiques non descriptives de la réalité, et c'est ce qui se passe avec les émotions²³¹.

Ainsi, la fiction, plutôt que de décrire, évoque d'autres aspects du monde qui préexistent à nos tendances objectivantes du mode de la relation sujet-objet. En d'autres termes, la fiction permet d'évoquer les modes d'apparaître de la réalité. Ces nouveaux modes d'apparaître du monde suscitent pour le lecteur de nouveaux modes d'être, qui, au départ, font violence au quotidien et aux catégories de l'expérience quotidienne, aux rôles sociaux habituels qui sont les leurs. Cette réserve d'être, Ricœur l'appelle une « sorte d'identité fictive », qui « ne s'épuise pas dans nos rôles sociaux [...], documentée par des œuvres qui nous sont devenues familières sans appartenir pour autant à notre vie quotidienne »²³².

Nous retrouvons ici les idées développées dans le deuxième chapitre de ce travail, sur la base des textes « La fonction herméneutique de la distanciation » et « Appropriation ». La lecture ouvre le monde que le texte propose. Ricœur insiste en outre sur 1) la violence exercée sur l'expérience quotidienne et comment celle-ci occulte certains traits de l'expérience du monde ; 2) sur ce qu'est ce « monde du texte » ouvert par la lecture, une relation clairement identifiée cette fois comme préexistant à la relation sujet-objet, qui lui posait encore problème dans ces textes antérieurs. Cette analyse de la lecture et des fonctions narratives relatives aux modes narratifs de l'Histoire et de la fiction vont permettre d'élargir les possibilités créatrices attribuées à la fiction dans *L'imagination* à l'acte d'identité de l'individu qui lit, sans que ce

²²⁹ Paul Ricœur, *L'imagination*, op. cit., p. 347.

²³⁰ *Ibid.*, p. 395.

²³¹ *Id.*

²³² *Ibid.*, p. 379.

soit restreint à la lecture de la fiction. Passons donc à *Temps et récit 3* afin de voir comment cette théorie de la fiction évolue et contribue à la théorie de la lecture comme compréhension de soi que Ricœur construit.

b. Théorie de l'appropriation. D'une herméneutique du texte à une herméneutique de l'acte de lecture

La poétique de *Temps et récit* s'intéresse au problème de la référence, tel qu'il a déjà été discuté dans *L'imagination*. Cependant, contrairement à la stratégie qui est encore employée dans ce dernier texte et dans *La métaphore vive*, Ricœur explique que l'on ne peut pas penser la fiction en termes de référence, quand bien même il s'agirait de parler d'une autre sorte de référence. En lieu et place du vocabulaire de la référence, il va privilégier celui de l'appropriation, renvoyant son lecteur au texte que nous avons discuté à la fin du deuxième chapitre. Par ce renvoi et ce changement de stratégie, Ricœur semble insister davantage sur le lecteur, la lecture et sa contribution au monde du texte, plus que dans les autres textes discutés ou que dans la théorie de la fiction proposée dans *L'imagination*, qui lorgnait davantage du côté du producteur de l'œuvre et donc de l'auteur. C'est d'ailleurs quelque chose qui manque à la partie adressée au texte historique de *Temps et récit*, dans laquelle Ricœur reste davantage focalisé sur les fonctions du texte et sur la situation de celui qui fait le texte historique. Ici, il est question à la fois du texte (qui a pris ses distances avec l'auteur) et du lecteur, de leur confrontation, qui prend enfin toute sa place, sans oublier la complémentarité des fonctions narratives respectives du texte historique et du texte de fiction. C'est donc sur le lecteur que les pages qui suivent vont se focaliser.

L'idée principale que Ricœur s'empresse de désamorcer consiste à ne pas tomber dans l'écueil d'une conception de la lecture comme simple complément d'un texte qui contiendrait déjà tout : « sans lecteur qui l'accompagne, il n'y a point d'acte configurant à l'œuvre dans le texte ; et sans lecteur qui se l'approprie, il n'y a point de monde déployé devant le texte »²³³. Autrement dit, s'il s'agit bien d'une confrontation entre deux mondes, tous deux découlent du lecteur. Il semble en effet que cette opposition rejoue pleinement la tension de l'expérience temporelle exprimée au début de ce travail : d'un côté le monde subjectif de l'individu, c'est-à-dire les différents discours sur le temps qui proposent une configuration du monde réel, de l'autre le monde cosmologique, qui est le monde tel qu'il est expérimenté. Si on applique sur cette double perspective ce que nous venons d'apprendre, les deux mondes découlent de celui

²³³ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, op. cit., p. 297.

qui l'expérimente. L'individu/lecteur vit dans son propre monde, le monde cosmologique, mais c'est seulement dans l'acte de lecture que prend véritablement vie le monde du texte/le monde subjectif, en tant qu'il est refiguré et réinscrit sur le temps cosmologique, selon que le lecteur va ou non être transformé par le texte. Le lecteur permet au monde du texte d'exister et d'avoir un effet sur lui-même. Il s'y rend vulnérable, tel que le texte l'a lui-même prescrit :

En tant que le lecteur soumet ses attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irréalité du monde fictif vers lequel il émigre ; la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause. En revanche, en tant que le lecteur incorpore – consciemment ou inconsciemment, peu importe – les enseignements de ses lectures à sa vision du monde, afin d'en augmenter la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un *lieu* où il s'arrête ; elle est un *milieu* qu'il traverse²³⁴.

La dynamique monde du texte/monde du lecteur semble extrêmement complexe. D'une part, la relation entre monde du texte et monde du lecteur est circulaire, retrouvant ici le cercle herméneutique, sans fin, dont ne parvenait pas à sortir l'herméneutique. D'autre part, l'incorporation de nouveaux modes d'être peut être faite de façon consciente ou subie de façon inconsciente. Avant de poursuivre, prenons les deux exemples suivants afin de montrer comment ces notions s'appliquent sur une notion de texte écrit élargie, au-delà de la fiction ou même au-delà du discours écrit – rappelons que cet élargissement vient du texte « Appropriation », où Ricœur l'étend même au texte philosophique. Le premier est une mise en situation assez général visant à clarifier les notions de monde du texte et monde du lecteur, afin de voir concrètement comment peuvent s'appliquer ces notions. Le second, plus concis, concerne la façon dont on peut être imprégné totalement par la pensée d'un texte.

Commençons par la mise en situation. Petit enfant, on m'a appris, volontairement ou involontairement, à vivre en solitaire. Personne n'est là pour discuter, être avec moi ou me transmettre des choses (valeurs, enseignements, etc.). Je n'ai pas appris à être avec autrui, à être là pour eux, à les écouter. Cette situation, c'est *mon* monde de lecteur, la situation depuis et dans laquelle je me fais lecteur. Mais, ensuite, à l'école, en rencontrant de nouvelles personnes, en voyant de nombreux exemples dans des œuvres culturelles (livres, pièces de théâtre, jeux-vidéo, etc.) d'autres façons d'entrer en communication, de s'intéresser aux autres, j'ai commencé à agir autrement, selon certains de ces exemples. Ces exemples, c'est le monde du texte, ce qui s'offre à moi dans mon expérience de lecteur. Par la confrontation des deux, mon comportement a pu changer : être plus à l'écoute, être patient, etc. Le monde du texte a eu un impact sur moi, mais uniquement parce que je me suis ouvert à lui. Je fais *comme* ces exemples. J'aurais pu expérimenter ces différents exemples mais rester hermétique

²³⁴ *Ibid.*, pp. 327-328.

à leur égard. Il n'y aurait eu aucun changement. Si tant est qu'il y ait un impact du monde du texte sur moi, alors ce monde du texte devient une partie de mon monde de lecteur. Désormais, je suis à l'écoute, je suis patient, etc. C'est la circularité de la dialectique monde du texte-monde du lecteur.

Prenons un autre exemple, peut-être plus simple encore et qui nous parlera à tous : lorsque je me mets à lire un texte d'un auteur, notamment philosophique, je me mets à voir, à penser, à vivre les choses selon cet auteur et ce qu'il me présente – tout du moins, ce que j'en comprends et ce que je pense qu'il me présente. La simple lecture fait vivre le monde du texte, ses concepts, ses exemples, ses possibilités d'être-dans-le-monde, à travers mes actions. Sans un lecteur, aucun élément du monde du texte ne peut être actualisé dans l'action. Mais, plus encore, avec un lecteur, ces éléments ont la possibilité d'avoir un impact sur le monde, d'en révéler de nouveaux aspects et de le transformer : le monde et le lecteur.

Résumons tout cela en une simple phrase : « l'acte de lecture [...] a besoin d'un lecteur en chair et en os, qui, en effectuant le rôle du lecteur préstructuré dans et par le texte, le *transforme* »²³⁵. En d'autres termes, les textes prescrivent ceux qui les lisent à se faire tel ou tel lecteur. Bien sûr, il paraît évident que ça ne peut pas fonctionner à chaque fois. Comme je le mentionne dans le premier exemple, on peut rester hermétiques à certaines leçons, ou bien les refuser pour se maintenir tel qu'on est, malgré ces changements suscités ou prescrits par le texte. Le texte « *prescrit* » son lecteur. C'est une idée bien curieuse. Comment peut-on à la fois être « prescrit » à un rôle et pouvoir s'en défaire ? Comment s'y rendre attentif ou au contraire le refuser ? Où se situe l'activité mimétique de *production* si l'on ne fait que répéter ce que prescrit le texte pour lui donner vie ?

Ricœur mentionne à cet égard différentes stratégies du texte et de l'auteur dans son texte afin de préstructurer les lectures possibles ou les effets qu'il veut transmettre à ses lecteurs. Le travail se focalisant sur le lecteur, je ne me pencherais pas davantage sur ces stratégies, qui vont de son usage du narrateur à la cohérence du récit, en passant par la fiabilité de ce qui est dit au fil de ce récit (selon les dires du narrateur, ou des personnages eux-mêmes). Retenons simplement que l'auteur peut effectivement manipuler ses lecteurs et déterminer, au moins en partie, les lectures possibles de son œuvre. En surjouant de cet effet, on peut non seulement libérer le lecteur des contraintes qui pèsent habituellement sur lui, afin de lui redonner toute liberté de choix dans sa lecture et dans ce qu'il retire de celle-ci, mais aussi restituer au texte

²³⁵ *Ibid.*, p. 311.

tout son pouvoir de transformation : « les prescriptions de lecture déjà inscrites dans le texte sont si ambiguës qu'à force de désorienter le lecteur elles le libèrent [...]. C'est à la lecture qu'il revient, par son jeu de transformations, de révéler l'inachèvement du texte »²³⁶.

Tout cela étant dit, Ricœur ne me semble pas encore clair sur la façon concrète dont le lecteur peut être affecté par le texte. Un lecteur si remarquable, que, affecté, « il combine, dans une expérience d'un type particulier, une passivité et une activité, qui permettent de désigner comme *réception* du texte l'*action* même de le lire »²³⁷. Pour ce lecteur partagé entre passivité et activité, rappelons que la tâche de toute herméneutique consiste dans la triade suivante : comprendre, expliquer, appliquer (approprié). Comprendre un texte, comprendre l'action, voilà ce qui met en route l'herméneutique.

Le lecteur parachève le texte en se l'appropriant. Mais, comme l'a annoncé la circularité de la dynamique monde du texte/monde du lecteur, bien que le texte oriente et prescrive ses lectures possibles, il y a une part d'indétermination, un voyage interminable entre texte et lecteur, en constante rectification. Le texte est trop peu déterminé, laissant le lecteur l'achever, les lecteurs ont trop de choses à dire, pouvant refigurer le texte, encore et encore, sans fin et sans qu'il ne s'agisse d'une montée progressive : ce n'est pas parce que je lis un même texte dix fois que je vais nécessairement mieux le comprendre ou enrichir une même et seule lecture. Ainsi, les lectures d'un texte sont inépuisables, toujours renouvelées. : « le texte paraît tour à tour en défaut et en excès par rapport à la lecture »²³⁸.

Résumons nos avancées. Nos deux exemples visant à expliquer le rabattement du monde du texte sur le monde du lecteur a permis d'entrevoir la circularité et la complexité de cette dynamique. Ensuite, par l'idée selon laquelle un texte « prescrit » ses lecteurs, nous avons pu voir à quel point cela avait un effet aussi libérateur que contraignant. À partir de là, deux questions peuvent encore être soulevées. Premièrement, comme Ricœur l'explique dans ses conclusions à *Temps et récit*, un texte n'est jamais « éthiquement neutre »²³⁹. S'il est possible de prescrire ses lecteurs et de les manipuler, alors il est possible de les pousser dans telle ou telle direction, positive ou négative, moralement discutable ou acceptable. S'ils acceptent ces directives, ils les projeteront à leur tour et feront de ces propositions leur vie quotidienne. Deuxièmement, en prolongement de ce premier point, si, comme l'a indiqué mon deuxième

²³⁶ *Ibid.*, pp. 299-300.

²³⁷ *Ibid.*, p. 303.

²³⁸ *Ibid.*, p. 208.

²³⁹ *Ibid.*, p. 447.

exemple, je peux marcher dans les pas de l'auteur que je lis, vivre, boire et manger selon ses mots, si je suis si facilement malléable, qui suis-je ? Si je change sans cesse au gré de ces influences, comme maintenir mon identité ? C'est le problème du bateau de Thésée : si en cours de route, je change toutes les pièces, serais-je le même à la fin qu'au départ ? Puis-je être dit « la même personne » ? Indépendamment des conditions physiologiques qui relèvent d'un autre débat, cette identification du lecteur à l'auteur, aux prescriptions de son texte, amènent à questionner l'identité de celui qui est prescrit à être lecteur. Si l'on suit les propositions de Ricœur, à savoir que 1) dans cette médiation par les textes, il y a une meilleure intelligence de soi qui se fait ; 2) que cette méditation par les textes rend possible une refiguration de l'expérience vécue (du temps) ; quand advient le soi ? Si l'on fait l'hypothèse d'une existence pré-objective que l'on cherche à démontrer, ne risque-t-on pas d'accroître la mise en tension de l'identité ? N'est-ce pas cette prise de conscience d'un décalage qui met en tension ?

c. Identité narrative – De l'accord des communautés à l'accord de soi

Ricœur résume très bien le problème auquel nous faisons face :

Lorsque le lecteur, découvrant sa place prescrite par le texte, se sent non plus séduit mais terrorisé, il lui reste pour seule ressource à se mettre à *distance* du texte et à prendre la conscience la plus vive de l'*écart* entre les attentes que le texte développe et ses propres attentes, en tant qu'individu voué à la quotidienneté, et en tant que membre du public cultivé, formé par toute une tradition de lectures²⁴⁰.

Afin de prévenir ce risque existentiel d'une identité instable, afin de prévenir l'aliénation totale aux prescriptions du texte, il faut donc comprendre le texte, comprendre ce qu'il attend de nous et l'approprier de façon utile, selon nos propres attentes : soit s'en distancer, soit l'appliquer aux situations où les prescriptions de ce texte seraient utiles. Mais, comme nous l'avons annoncé, Ricœur introduit justement une notion d'identité à même de supporter le changement. Cette identité narrative résulte de l'entrecroisement de l'Histoire et de la fiction, plus précisément de la fonction analogisante de représentance à l'égard du passé ; et de la fonction révélatrice et transformante à l'égard des mondes fictionnels. Rappelons également que la question de Ricœur, dans la poétique du récit, n'est pas épistémologique mais ontologique : cette intelligence de soi est celle d'un ego qui advient comme soi dans une relation qui préexiste la relation sujet-objet. Précisément pour ces raisons, l'identité narrative est définie par Ricœur comme une « catégorie de la pratique »²⁴¹. En d'autres termes, qu'il s'agisse de mon passé ou d'histoires que je raconte sur moi, elles doivent me permettre

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 326.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 442.

d'enrichir mon domaine d'action et de faire des choses qui me permettent d'advenir comme « soi ». Par ailleurs, pour Ricœur, la réponse qui assure la stabilité et la permanence du support que je suis pour le nom propre que je porte, c'est précisément cette double-réponse narrative que nous avons exposée. Concrètement, qu'est-ce que cela veut dire ? À quoi s'applique l'identité narrative ?

La réponse de la fiction nous a ramenés vers l'individu qui lit. La réponse de l'Histoire nous a permis d'entretenir un rapport au passé qui n'a pas à être numériquement identique à ce qu'il vise – d'une part, parce qu'il ne le peut pas, d'autre part, parce que l'Histoire vise en fait des relations analogues qui nous sortent du problème du Même et de l'Autre. Autrement dit, ce à quoi nous mènent ces deux réponses, c'est à l'ipséité, ce qui fait que je suis moi et uniquement moi : « l'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif »²⁴². Ricœur poursuit : « une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même »²⁴³. Un « soi », ou presque. En effet, la particularité de l'identité narrative, seulement indiquée et quasiment inexplorée dans *Temps et récit*, réside en ce qu'elle s'applique tant à un individu isolé qu'à une communauté de personnes.

Que l'identité narrative puisse s'appliquer à une communauté entière de personnes, distinctes les unes des autres, vient fonder l'idée qu'elle puisse s'appliquer à un individu isolé. En effet, selon nous, la communauté exprime à son échelle ce qui est en jeu au sein de l'individu : un ensemble de perspectives différentes les unes des autres, ou, pour reprendre le terme de Jaspers, de « vérités existentielles » non totalisables, qui doivent pourtant s'accorder et s'assurer une stabilité. Si on peut agir comme communauté, alors on n'a pas besoin d'édifier une « vérité absolue » au-dessus de toutes les autres, LA bonne attitude, LA bonne perception. Si on peut agir comme communauté, alors en effet nous pouvons considérer que nous ne sommes pas dans le cadre d'un mode sujet/objet, mais dans un autre registre, où l'ego se donne comme dans le cadre de relations (à l'autre, au texte) – registre dont la question de la pré-objectivité ou de la dissolution de la relation sujet/objet ne pourra être ni discutée ni tranchée. Encore faut-il pouvoir s'accorder et agir d'un commun accord, de façon stable

²⁴² *Ibid.*, p. 443.

²⁴³ *Ibid.*, p. 444.

malgré les nombreuses différences et changements perpétuels. Comment faire ? Est-ce que cela se justifie vraiment ?

Ricœur prend en exemple le comportement émotionnel à l'égard d'événements historiques que l'on continue de charger de telle manière à ne jamais les oublier, mais, surtout, à ne jamais oublier ce qu'ils sont pour nous, le sentiment qu'ils procurent. C'est le transfert analogisant ou l'être-comme du passé dont nous avons déjà parlé. Ces émotions, donc, relèvent de traits « fictifs », au sens où elles sont des médiations imaginaires, bien ressenties, mais qui n'appartiennent pas aux événements. Pour autant, plus on applique à cette situation cette charge émotionnelle, plus on s'approprié l'événement comme tel – la charge émotionnelle devient inséparable de l'événement. Plus spécifiquement, c'est l'exemple d'une « mémoire de l'horrible », en l'occurrence, de l'événement d'Auschwitz. Ce remplissage de l'événement par l'horreur, comme horreur à ne pas oublier, exerce dans notre conscience historique, dit Ricœur, une « fonction spécifique d'individuation »²⁴⁴. Il distingue l'individuation de logiques de la spécification et de l'individualité. Par individuation, Ricœur entend ce qui rend « incomparable, incomparablement unique, uniquement unique »²⁴⁵.

Charger l'événement d'émotion n'implique ni d'empêcher de le penser et de l'expliquer rationnellement, ni de se résoudre à l'explication sans aucun égard pour les sentiments. C'est en réalité un processus qui semble presque automatique : pour de tels événements, à mesure que l'on fait l'Histoire, que l'on lit les traces que ce passé laisse, « plus nous expliquons historiquement, plus nous sommes indignés ; plus nous sommes frappés par l'horreur, plus nous cherchons à comprendre »²⁴⁶. Cette logique de la charge émotionnelle, ici prise dans l'une de ses pires occurrences, est une forme « d'illusion contrôlée »²⁴⁷ au service de l'individuation. En l'occurrence, au service d'un acte qui dit : nous, en tant que communauté, qui sommes là, ne voulons plus ça. Les fictions et autres formes narratives sont au service du texte historique pour permettre cette individuation, cette action comme réaction et relation à un sentiment, à ce que nous construisons comme événement.

Dans le cas de l'historicisation de la fiction, les traits historiques viennent rendre plausible l'histoire racontée. Ce « plausible », qu'il s'agisse d'un terrain historique de l'intrigue, de personnages connus, de situations qui auraient pu se passer comme telles, etc., contribue à une

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 340.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 341.

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ *Id.*

logique du *comme si*, ayant pour effet de produire un « quasi passé » dans la fiction. Comme dit plus haut, cela peut prendre la forme du contenu de ladite fiction. Mais cela peut simplement être une plausibilité amenée par un passé dont on comprend, dont on sent et dont on accepte qu'il est celui de la voix narrative qui nous parle, le narrateur ou les personnages. Leur monde vit et a un passé, il est plausible. Que les personnages soient totalement fictifs n'est pas un problème, tant qu'ils sont plausibles et reliés à un passé plausible : « le récit de fiction est quasi historique dans la mesure où les événements irréels qu'il rapporte sont des faits passés pour la voix narrative qui s'adresse au lecteur ; c'est ainsi qu'ils ressemblent à des événements passés et que la fiction ressemble à l'histoire »²⁴⁸. C'est ce que l'on retrouve dans les tragédies grecques de l'époque, ou dans diverses fictions historiques produites de nos jours : « pour être persuasif, le probable doit avoir une relation de vérisimilitude avec l'avoir-été »²⁴⁹.

Ainsi, qu'il s'agisse de la fiction historicisée ou de l'histoire fictionnalisée, l'objectif est de transmettre et de permettre, par cette transmission, à un individu, en l'occurrence, à une communauté, de se maintenir et de se stabiliser par rapport et à l'égard de ce sentiment, ou de tout autre élément qui charge et complète l'action. Il n'est pas question de chercher à expliquer, purement et simplement, mais de comprendre, de faire de ce moment un *événement* qui définit et oriente l'action : « ces événements, qu'on dit en anglais "*epoch-making*", tirent leur signification spécifique de leur pouvoir de fonder ou de renforcer la conscience d'identité de la communauté considérée, son identité narrative, ainsi que celle de ses membres »²⁵⁰.

Cette citation est la première instance de la notion d'identité narrative dans *Temps et récit* et dans l'œuvre de Ricœur. En plus de tenir ce lourd fardeau, elle présente une idée intéressante, qui fait signe vers le problème depuis lequel nous sommes partis : celui de l'individu et la façon dont l'appropriation le sort de la relation sujet/objet. Si l'on parle bien sûr de communauté, le terme « conscience d'identité » est intrigant, tandis que Ricœur parle d'un ego qui se fait soi par l'appropriation. Si l'on parle d'identité narrative à la fois pour la communauté et pour l'individu, peut-on parler d'un « ego de la communauté » ? S'il faut bien sûr la nommer et la cibler, cette question n'a pas de réponse dans le texte, et nous ne pouvons pas non plus y répondre. Revenons plutôt à l'individu, est-ce que cet argument justifie la solution de l'identité narrative dans le cas de l'individu ?

²⁴⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, p. 345.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 346.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 339.

Pour la communauté, l'argument semble se tenir. Quand bien même la projection d'une charge émotionnelle isole et rend unique la relation entretenue à l'événement qui en est chargé, les individus se rassemblent comme communauté par l'acte qu'indique cette individuation : ne pas oublier, ne pas répéter. Il semble également pouvoir se transposer à l'individu : il peut charger émotionnellement en réaction tel ou tel moment de l'Histoire, de son histoire, de son passé. Il peut agir et s'informer de ce que les textes et autres événements suscitent : qu'il s'agisse d'un voir-comme tragique, ou au contraire d'un sentiment plus positif. Admettons donc que cette logique puisse se transposer de la communauté à l'individu et inversement. Par contre, est-ce que cela permet effectivement de sortir de la logique sujet-objet ? En procédant ainsi, ne prenons-nous pas tel moment de l'Histoire, tel texte, telle autre personne comme un objet à qui appliquer ces nouvelles manières d'être que nous avons appris ou autres sentiments que nous ressentons ?

Tout le développement de l'identité narrative vise à répondre à ces questions. Est-il possible de construire un discours qui permette de penser une existence qui n'agit pas selon le mode de la relation sujet-objet, qui n'agit pas par objectivation ? Comme Ricœur l'explique au terme de *Temps et récit 3*, il s'agit là d'une de ses plus anciennes convictions :

Cette connexion entre ipséité et identité narrative confirme une de mes plus anciennes convictions, à savoir que le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique [...]. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée [...]. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même²⁵¹.

L'identité narrative est l'accord stable entre notre passé, ce qui nous inspire, ce à quoi l'on aspire ou encore ce que l'on ressent, afin de permettre à un individu de mener une action. Cet acte assure que nous sommes bien qui nous sommes, à cet instant. Mais ce n'est pas une affirmation de la conscience qui porte sur elle-même, comme si elle pouvait prendre son ipséité comme objet. L'identité narrative mène sur le chemin de soi, rassemblant en un seul moment tous les détours effectués, par l'Histoire, par la fiction, par autrui.

Toutefois, l'identité narrative mène à soi autant qu'elle nous en éloigne. Au fil des nouvelles découvertes, de nouvelles lectures, l'identité narrative ne cesse de se défaire et de se refaire. Plus encore, en suivant la théorie de l'appropriation, on comprend plus que jamais que l'identité narrative, c'est jouer et être joué. Notre identité est conçue comme un conflit permanent entre ces deux dynamiques.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 443-444.

Nous l'avons vu, cette relation réciproque exprime que le sujet n'est pas un ego par rapport au texte lu, qui serait son objet, mais l'activité ludique elle-même, la relation. Pour comprendre l'existence, l'ipséité d'un individu, nous ne pouvons donc pas analyser purement et simplement celui-ci indépendamment de ce avec quoi il est en relation. L'inverse n'est pas possible non plus. Le dépouillement de soi que présuppose la venue à soi, aussi paradoxal semble-t-il, permet. Une meilleure connaissance de soi passe donc par sa propre disponibilité à l'autre, à être en relation, avec un texte, mais pas seulement. Ce n'est qu'ainsi que « toutes les personnes que nous avons été », que toutes les relations que nous avons eues et que nous avons, peuvent se cristalliser dans la personne que nous sommes à cet instant. Jusqu'à la prochaine fois.

Conclusion

Notre intérêt pour la notion d'identité narrative a poussé notre travail dans la direction d'une reconstruction historique et conceptuelle dudit problème. La découverte du texte « Appropriation » fut l'élément déclencheur d'une compréhension nouvelle de ce problème. Nous espérons que ce travail permettra de nouveaux échanges et de nouvelles perspectives.

Jusqu'ici, nous avons déterminé le fonctionnement et les « conditions de possibilités » de l'identité narrative, selon un parcours qui va des premiers travaux de Ricœur jusqu'à *Temps et récit*. Par le « grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture »²⁵², cette action narrative de soi rend possible sa propre construction comme sujet. Dès lors qu'une personne a affaire à un texte, qu'elle le lit et qu'elle s'ouvre à lui, qu'elle s'ouvre aux « signes d'humanité » vers lesquels le texte renvoie, ses capacités d'auto-compréhension de soi (par le détour du texte) sont augmentées et enrichies de nouvelles modalités, telles qu'elles s'expriment dans les textes.

La lecture offre ainsi une occasion d'agir autrement, nous incite à une transformation de soi. De la rencontre entre le texte et le lecteur émerge un « monde du texte » ; un espace de possibilités vient enrichir l'identité narrative du lecteur. L'interprétation ludique confère à l'identité narrative une dimension relationnelle essentielle, dans laquelle l'individu se constitue et existe en tant que sujet dans un espace qui le rend *capable* de certaines actions. En effet, l'aspect relationnel de l'identité narrative demande un espace dans lequel nous pouvons simultanément être lecteurs et atteints par la lecture, acteurs et spectateurs de notre propre récit. L'identité narrative se construit donc au sein d'un espace de « capacités », où différentes fonctions narratives s'entrelacent afin de rendre possibles, ou limiter, ces capacités, et par conséquent, la formation d'une identité narrative.

Afin de conclure, de concrétiser et de prolonger notre travail de reconstruction historique et conceptuelle de la notion ricœurienne d'identité narrative nous aimerions donc cibler et interroger cet autre aspect de la théorie de l'identité narrative, encore non questionné dans notre travail : les conditions psycho-sociales spécifiques dans lesquelles un individu se fait lecteur, la situation du lecteur lui-même. Nous allons donc questionner certaines situations qui mettent au défi cette théorie et la possibilité de se faire lecteur. Y a-t-il des situations qui entravent ou rendent incapables la formation d'une identité narrative, qu'elle soit individuelle

²⁵² Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 130.

ou communautaire ? Chemin faisant, nous verrons comment les outils élaborés par Ricœur peuvent nous accompagner dans l'étude de situations concrètes, et ainsi faire émerger d'autres conditions de possibilité de l'identité narrative.

Certains commentateurs ont pu pointer certaines de ces situations. Jean Grondin, par exemple, dans l'article « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », formule en note de bas de page un questionnement qui rencontre notre propre questionnement : « qu'en est-il de la compréhension de soi de ceux qui vivent dans la pauvreté extrême, et souvent dans l'analphabétisme, et qui ne passent pas leurs temps, comme les intellectuels, à lire de grandes œuvres de cultures ? »²⁵³ Par cette courte réflexion, Grondin semblait désigner ce que nous pourrions appeler un « manque moral ou éthique » de la théorie de Ricœur, si elle n'est pas capable de prendre en compte ce type d'expériences.

À partir de là, nous pouvons pointer deux enjeux qui vont nous guider dans la suite de cette exploration conclusive.

Premièrement, il nous semble important de ne pas opposer trop rapidement l'expérience « cultivée » de l'intellectuel à celle de l'individu en situation de pauvreté. Selon nous, Grondin formule un peu trop vite les expériences prises en exemple en les opposant aussi diamétralement. D'un côté, il y aurait l'expérience « cultivée », « intellectuelle », où non seulement l'on lit, mais où l'on lit les « grandes œuvres de culture » ; de l'autre, une expérience de pauvreté extrême, voire en incapacité de « lire » en raison d'un analphabétisme, où l'on ne lit pas, ou peu, et certainement pas des grandes œuvres de la culture. Nous souhaitons formuler quelques remarques. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, la notion de « texte », où s'effectue la compréhension de soi, ne concerne pas uniquement le discours écrit, mais également un enchaînement temporel, une émotion, etc. Par conséquent, l'analphabétisme ne signifie pas nécessairement l'incapacité à « lire » au sens large, bien que cela limite évidemment les contenus possibles de toute lecture. De plus, la question des « œuvres de culture » mérite également d'être nuancée. Là encore, Grondin va peut-être un peu vite : les « grandes œuvres » concernent-elles uniquement les intellectuels ? Ne parle-t-on pas plutôt alors des « grandes œuvres de la culture *des intellectuels* » ? Une fois ces remarques posées, il reste à s'intéresser à la question essentielle que met en lumière Grondin en mobilisant cet exemple : est-ce que la compréhension de soi diffère selon la situation dans

²⁵³ Jean Grondin, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », dans Fiasse Gaëlle (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, PUF, 2008, p. 52.

laquelle elle prend place ? Y a-t-il même des situations où elle n'est pas possible ? Comment traite-t-on ces différences ? On pourrait formuler cette remarque sous l'angle des « inégalités », voire des « injustices ». En effet, si, selon les situations où elle peut s'effectuer, il y a une différence dans la façon dont se traduit la compréhension de soi, alors il existe des « inégalités » dans la compréhension de soi. Et si cette différence situationnelle est due à une cause externe aux situations en question, comme l'analphabétisme – les personnes analphabètes peuvent être instruites, et, si elles ne le sont pas, les causes sont parfois externes, comme la non-accessibilité à l'instruction scolaire, etc.–, alors on peut aller jusqu'à parler d'injustices.

Deuxièmement, la remarque de Grondin soulève un autre enjeu : Ricœur a-t-il pensé la compréhension de soi dans d'autres circonstances que celle du « lecteur idéal » face à tel ou tel texte ? En effet, dans *Temps et récit*, Ricœur n'explore pas vraiment des situations de lecture différentes ou variées. Comme nous le verrons dans un instant, Ricœur a toutefois bel et bien abordé des expériences-limites qui entravent la possibilité de (se) narrer, notamment lorsqu'il discute de la question de la souffrance de l'individu, que Ricœur conçoit comme une « rupture du fil narratif »²⁵⁴. Avant d'y revenir, nous souhaitons cependant explorer plus avant l'idée d'injustice susmentionnée en nous tournant vers la théorie de l'injustice herméneutique développée par Miranda Fricker dans *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*²⁵⁵.

Comme le titre de l'ouvrage de Miranda Fricker l'indique, les questions d'injustice touchent des enjeux éthiques, sociaux et politiques. Quel est l'impact du savoir et des productions de savoir sur l'individu ? Selon Fricker, parler de l'injustice herméneutique en tant qu'injustice épistémique consiste à rendre compte de la façon dont les « puissants », ceux qui savent et détiennent le pouvoir du savoir, de la parole reconnue, blessent herméneutiquement certains individus en les privant de la capacité de se comprendre et de se représenter eux-mêmes. Ceux-ci n'ont alors ni accès à ces richesses, ni à ces postes de pouvoir, ni à aux ressources susceptibles de leur permettre de se penser et de se rassembler. Ces blessures herméneutiques empêchent les individus concernés de vivre certaines expériences ou de développer une conscience commune, une conscience d'identité, tel qu'on a pu le voir via la notion d'identité narrative qui concerne la communauté. Dans les termes de Ricœur, ces injustices empêchent la refiguration de soi des personnes victimes, qui ne

²⁵⁴ Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », dans Claire Marin, Nathalie Zaccā-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, PUF, 2013, p. 22.

²⁵⁵ Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, New York, 2007.

disposent pas des ressources épistémiques pour se penser, quand bien même son expérience et ce qu'elle lit propose de quoi se comprendre et accéder à la possibilité d'être elle-même.

Citons ici Fricker :

Différents groupes peuvent être herméneutiquement désavantagés pour toutes sortes de raisons, tandis que l'évolution du monde social génère fréquemment de nouvelles sortes d'expériences à l'égard desquelles notre compréhension ne peut progresser que graduellement ; mais seuls certains de ces désavantages cognitifs peuvent être considérés comme injustes. Pour que quelque chose soit une injustice, il faut qu'il soit nuisible mais aussi fautif, que ce soit parce que c'est discriminatoire ou parce que c'est autrement injuste²⁵⁶.

Il faut bien distinguer entre ce qui n'est simplement pas connu – une maladie pour laquelle aucune recherche n'a été effectuée, et dont l'absence de recherches ne résulte pas de considérations économiques –, qui relève alors de la simple « mauvaise chance épistémique », de l'injustice épistémique, qui est causée par des relations inégales de pouvoir quant à la participation à la production herméneutique de savoirs. En l'occurrence, une personne en situation d'injustice est plus jouée que joueuse. L'impact des injustices épistémiques est de freiner, voire de limiter le pouvoir d'agir des personnes concernées, dominées par la façon dont les puissants vont construire le « texte du monde ». Ceux qui sont en capacité de pouvoir lire, qui disposent du savoir pour le faire, dont, ce faisant, les lectures augmentent et enrichissent les possibilités de d'action, ont le pouvoir de limiter l'accès de certains individus à ces pouvoir.

Miranda Fricker prend notamment l'exemple du harcèlement. En s'appuyant sur ce phénomène, elle montre comment la façon dont les agresseurs et agressés perçoivent l'événement résulte d'une « lacune épistémique » propre à chaque individu. L'analyse de cette lacune montrera que celle-ci est inégale selon les agresseurs et agressés. Cette inégalité est notamment liée à une forme de « marginalisation herméneutique » de certains groupes et individus, qui ne disposent alors pas des ressources nécessaires pour penser ce qu'ils ont vécu autrement qu'en le subissant. L'agresseur, par exemple, peut percevoir ses actions comme une simple drague ou un compliment, tandis que la victime ne comprend pas immédiatement ce qui lui arrive, ne parvient pas à mettre des mots sur son expérience. Selon Fricker, cette divergence de perception est le résultat d'une « lacune épistémique », c'est-à-dire d'un manque ou d'une inégalité dans les ressources interprétatives disponibles pour comprendre et

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 151. Je traduis. Texte original : « Different groups can be hermeneutically disadvantaged for all sorts of reasons, as the changing social world frequently generates new sorts of experience of which our understanding may dawn only gradually ; but only some of these cognitive disadvantages will strike one as unjust. For something to be an injustice, it must be harmful but also wrongful, whether because discriminatory or because otherwise unfair. »

exprimer l'expérience vécue de manière adéquate. De sorte que cette « lacune épistémique » se retrouve être un outil puissant *au service de l'agresseur*, qui peut continuer son comportement sans se sentir coupable, tandis qu'elle désavantage grandement la victime, qui se retrouve incapable de comprendre sa propre expérience, ce qui la rend dès lors vulnérable et l'empêche d'agir pour faire cesser la violence qu'elle subit.

Plus spécifiquement, Fricker prend l'exemple d'une certaine Carmita Wood qui, face à des avances sexuelles non désirées dans le cadre du travail, n'a pas pu mettre de mots sur ce qu'elle vivait. Lorsque Wood a demandé à changer de département afin d'échapper à cette situation, sa demande a été refusée. Incapable d'expliquer précisément les raisons de son départ, elle a dû démissionner sans obtenir de prestations de chômage, car son départ a été classé sous le motif des « raisons personnelles »²⁵⁷. Ce n'est qu'après avoir partagé son histoire avec ses collègues que la gravité de ce qu'elle vivait a été reconnue, non seulement par elle-même, mais aussi par d'autres femmes qui avaient subi des expériences similaires. Cette narration collectivisée au sein d'une communauté a permis de combler la « lacune épistémique » en enrichissant les ressources herméneutiques disponibles, un processus qui rappelle l'analyse développée dans le cadre de l'identité narrative de la « communauté » chez Paul Ricœur, dans la mesure où la collectivisation des récits offre un espace qui aide à structurer et à comprendre les événements vécus. Ces récits transforment le monde et l'interprètent, ouvrant ainsi la voie à une meilleure reconnaissance de soi et du monde, et à la possibilité d'agir conformément à cette vision. La marginalisation herméneutique ne se manifeste pas seulement par l'invisibilisation de l'expérience dans le discours public, mais aussi par la difficulté pour les victimes de conceptualiser et de verbaliser leur propre vécu. Autrement dit, de le mettre en récit, et d'avoir l'espace et les outils pour le faire.

Cette analyse des injustices herméneutiques menée par le truchement de Fricker nous permet de mettre en lumière la nature de l'injustice herméneutique en soulignant l'impact profond des inégalités de pouvoir sur la capacité des individus à se comprendre et à *se faire comprendre*. Elle montre également comment ces injustices peuvent limiter la possibilité, pour certains groupes, de faire reconnaître leurs expériences, ce qui est particulièrement pertinent dans l'analyse des limites de la théorie de l'identité narrative de Ricœur. En ce sens, Fricker nous permet d'étendre la réflexion sur les limites de la théorie de celui-ci, et ainsi

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 152-155.

d'enrichir notre compréhension des outils herméneutiques de Ricoeur, par la confrontation avec certaines expériences concrètes.

Cette analyse nous conduit également à penser une variante de l'injustice herméneutique épistémique, en parlant d'injustice herméneutique *ontologique*. Cette deuxième acception ciblerait plus particulièrement la notion d'« espace d'interprétation » dont nous venons de parler, qui est conditionnée mais qui rend aussi possible une forme de « justesse épistémique » et une libre circulation et libre production de ressources herméneutiques.

Afin de prolonger cette hypothèse, on peut à nouveau faire appel à Ricœur et suivre la deuxième direction signalée par la remarque de Grondin. Dans « La souffrance n'est pas la douleur » (1992), Ricœur distingue la souffrance de la douleur. Il définit la douleur comme « les affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier »²⁵⁸. La souffrance est définie, pour sa part, comme les « affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement »²⁵⁹. Ricœur ne s'étend pas sur le passage de la douleur à la souffrance, et inversement. Mais, en suivant ces définitions, on peut imaginer qu'une situation de douleur prolongée finira par être une situation de souffrance. La souffrance consiste en une diminution de l'intentionnalité comme capacité à *viser* quelque chose autre que soi²⁶⁰ : s'efface donc le « monde comme horizon de représentation [...], [qui] n'apparaît plus comme habitable mais comme dépeuplé »²⁶¹. Le soi est dès lors isolé, rejeté sur lui-même, sur lui seul. La souffrance, en tant que diminution de la puissance d'agir, porte ainsi atteinte à l'identité narrative, à la compréhension de soi comme capacité « de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables, surtout acceptables »²⁶².

Autrement dit, être dans une situation herméneutique ontologiquement juste, où l'on dispose non seulement des ressources et/ou de la puissance d'agir nécessaire à l'intelligibilité de ce qui nous arrive, c'est avoir la possibilité de se refigurer, de ne pas tomber dans la souffrance, dans l'isolement. En revanche, si l'on ne dispose pas de ces ressources, si l'on ne dispose pas de la situation susceptible de nous permettre de rendre intelligible ce qui s'offre à nous, alors nous sommes en situation d'injustice. Il nous semble que les outils développés par Fricker rencontrent ici ceux de Ricœur, et inversement, afin d'interroger plus avant la

²⁵⁸ Paul Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », *op. cit.*, p. 14.

²⁵⁹ *Id.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

²⁶¹ *Id.*

²⁶² *Ibid.*, p. 22.

situation d'un lecteur et la façon de corriger les injustices que celui-ci peut rencontrer. Il faut alors *rétablir* la capacité de formation de l'identité narrative d'un individu. On retrouve cette problématique dans les soins thérapeutiques, par le biais du développement de la médecine narrative ou d'usages narratifs dans le cadre du soin thérapeutique. Nous terminerons par conséquent notre mémoire par un dernier point consacré à cette question.

Dans « De la répétition au récit ? Questions phénoménologiques sur le temps et l'identité narrative en psychothérapie »²⁶³, Sarah Troubé propose une analyse de la répétition et de l'usage thérapeutique de la narration, plus précisément de l'identité narrative, et conclut que « les travaux phénoménologiques tendent à s'appropriier, via les analyses de Ricœur, la notion d'identité narrative sans questionner explicitement les notions de récit et de narrativité »²⁶⁴. Ce faisant, « ils portent le risque d'assimiler trop rapidement la répétition à l'échec de la mise en récit et de l'identité narrative, en passant sous silence [...] son rôle constituant et configurant »²⁶⁵. Cet usage de Ricœur conduit donc à faire de la répétition un « état négatif du temps vécu et du récit »²⁶⁶, c'est-à-dire un obstacle à la guérison des « altérations psychopathologiques »²⁶⁷ comme les troubles psychotiques, les personnalités borderline, les syndromes post-traumatiques ou encore les vécus dépressifs et mélancoliques. Citons Troubé : « si la répétition est bien souvent confondue avec un hors-temps, elle est de même volontiers assimilée à ce qui ne peut se constituer en récit, et viendrait figer ou interrompre la trame de l'identité narrative du sujet »²⁶⁸. Selon les théories narrativistes, ces troubles du temps vécu peuvent être suppléées par un retour de la narration : puisque l'état pathologique du patient met en échec la capacité à (se) narrer, le rôle de la thérapeutique serait ainsi d'y suppléer.

Sarah Troubé, au contraire, fait l'hypothèse que la répétition n'est pas aussi négative que le laissent paraître certaines théories thérapeutiques de l'identité narrative. C'est au contraire un « phénomène clinique, comme une forme clinique spécifique de temporalité, susceptible de rendre possible une première inscription dans le temps vécu. Plutôt qu'une impossibilité de récit, la répétition peut alors apparaître comme une première tentative de mise en forme des éprouvés ouvrant au rapport à la narrativité »²⁶⁹, la « condition phénoménologique de la mise

²⁶³ Sarah Troubé, « De la répétition au récit ? Questions phénoménologiques sur le temps et l'identité narrative en psychothérapie », dans *Klesis – Revue Philosophique*, 2021 (n°51).

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 1.

²⁶⁷ *Id.*

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 2.

en récit »²⁷⁰. La répétition, « comme fondement de la continuité, [est] en fait la garante de la stabilité de l'identité au fil du temps »²⁷¹. Mais alors, qu'est-ce que la répétition ?

Troubé remarque que la répétition apparaît en première instance comme un problème pratique et technique du processus thérapeutique : on ne sait pas trop quoi en faire, on n'avance pas, etc. La répétition correspond à « l'enfermement dans un champ de possibilités réduit, stéréotypé, rythmé par le retour insurmontable des mêmes manifestations symptomatiques »²⁷². Autrement dit, la répétition est « le mode d'apparaître de ce qui refuse de se transformer »²⁷³. La répétition ne permettrait aucune nouveauté, aucun acte créatif. Cela rejoint l'opposition entre production et reproduction que nous avons discutée dans le chapitre 3, mais dans un tout autre registre.

Toutefois, si on s'y arrête un moment, établir le comportement pathologique du patient comme procédant d'une épreuve de la « répétition » est paradoxal. En effet, Troubé explique que si pure répétition il peut y avoir, elle ne peut pas être éprouvée comme telle par le patient : « la répétition ne peut en effet être identifiée comme telle que sur le fond d'un écoulement temporel. Éprouver un vécu de répétition supposerait donc de l'intégrer dans une expérience du temps qui implique, au plan transcendantal, cette ouverture et rend impossible une pure répétition du même »²⁷⁴. Éprouver son expérience sur le mode de la répétition, c'est donc 1) vivre effectivement dans le temps, et non hors du temps ; 2) produire de l'inédit à partir de notre expérience et de la façon dont elle est éprouvée, *lue*, en tant que le sujet de l'expérience psychopathologique est bien « moi en tant que j'éprouve et me comporte vis-à-vis de mon vécu ».

Pour aller plus loin, éprouver sur le mode de la répétition, c'est justement avoir *approprié* le mode d'être évoqué par notre expérience du temps, c'est-à-dire de stabiliser de nouvelles manières comme quelque chose d'ordinaire et d'habituel, ou encore, selon la formule de Troubé, « sédimenter des événements de vie dans un ordinaire »²⁷⁵. La répétition est ici perçue comme une modalité d'être refigurante capable de faire de cette nouveauté quelque chose d'ordinaire, de stable, à même de fonder et configurer la personne que je suis, et ainsi de suite. Si nous ne pouvions pas éprouver comme « répétition » notre expérience, nous ne

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 3.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 6.

²⁷² *Ibid.*, p. 1.

²⁷³ *Ibid.*, p. 2.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 8.

pourrions pas nous stabiliser et avoir l'occasion d'effectuer l'action de l'identité narrative : « le temps vécu se donne alors au sujet sur le mode de la répétition, parce que le modelage de ce temps vécu par la saisie narrative lui confère cette forme répétitive – et ce, même si la constitution transcendantale de la temporalité n'est pas en elle-même atteinte »²⁷⁶.

Nous voyons comment les outils de Ricœur, tels que les mobilise Troubé, parviennent à faire d'un obstacle, d'une aporie, quelque chose qui est mis au travail. En clarifiant et en mobilisant autrement l'expérience de la répétition, elle a montré comment nous pouvions enrichir la « mise en récit » et donc l'acte d'identité narrative. Ce faisant, en s'intéressant à des cas particuliers, Troubé met au jour une condition de possibilité supplémentaire de la formation de l'identité narrative, à savoir le vécu comme répétition. Autrement dit, « envisager la répétition comme composante essentielle de tout récit, comme première forme de narrativité ou comme structure pré-narrative invite à interroger la possibilité d'une approche phénoménologique du récit et de ses conditions, préréflexives, subjectives et [surtout] intersubjectives »²⁷⁷.

Si cette répétition bloque quelque chose, précise Troubé, c'est en fait la conception selon laquelle la « mise en récit » est la « saisie réflexive de son histoire par le sujet »²⁷⁸. Or, comme nous l'avons vu au cours de ce mémoire, l'identité narrative n'existe pas sur le mode de la saisie réflexive, d'une relation sujet-objet dont mon histoire pourrait être l'objet étudié. L'identité narrative est la façon dont nous sommes reliés à notre expérience et dont ce lien nous pousse à agir. Dès lors, le suivi thérapeutique ne peut vraisemblablement pas être efficace en visant une mise en récit, mais devrait potentiellement essayer d'établir des espaces relationnels où les personnes atteintes de pathologies peuvent s'expérimenter, se comprendre, agir, sans que la manière dont elles vivent n'ait de conséquences injustes sur les manières dont elles pourraient vivre et se soigner. Il convient dès lors de combattre les situations d'injustice qui ne permettent pas aux personnes pathologisées ou non-pathologisées d'avoir accès aux mêmes ressources herméneutiques. Il faut donc créer des espaces de lecture, débloquer du temps pour, et aider à lire, d'une part, d'autre part, créer des espaces où ce qui est lu peut être mis en place et trouver une utilité.

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

Bibliographie

Littérature primaire (par ordre chronologique)

Ouvrages cités ou consultés

Ricœur Paul, Dufrenne Mikel, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, 1947.

Ricœur Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éditions du Temps Présent, 1948.

Ricœur Paul, *Philosophie de la volonté Tome 1. Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Montaigne, Paris, 1950.

Ricœur Paul, *Philosophie de la volonté Tome 2. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Éditions Montaigne, 1960.

Ricœur Paul, *Cours sur l'herméneutique UCL 1971-1972*, Fonds Ricœur, cote 70-b. Lien d'accès : <https://dan.ipt-edu.fr/s/fonds-ricoeur/item/17630>

Ricœur Paul, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Éditions du Seuil, 1983.

Ricœur Paul, *Temps et récit 2. La configuration du récit de fiction*, Éditions du Seuil, 1984.

Ricœur Paul, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, 1985.

Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990.

Ricœur Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* [1995], Éditions du Seuil, 2021.

Ricœur Paul, *L'imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, trad. Jean-Luc Amalric, Éditions du Seuil, 2024.

Articles cités ou consultés

Ricœur Paul, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté » [1951], dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, pp. 59-86.

Ricœur Paul, « Existence et herméneutique » [1965], dans Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, 1969, pp. 7-28.

Ricœur Paul, « Qu'est-ce qu'un texte ? » [1970], dans Ricœur Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986.

Ricœur Paul, « Appropriation » [1971-1972], dans Ricœur Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, éd. John B. Thompson, Cambridge University Press, New York, 2016 (1981), pp. 144-156.

Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique » [1975], dans Ricœur Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, pp. 83-111.

Ricœur Paul, « La fonction herméneutique de la distanciation » [1975], dans Ricœur Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986

Ricœur Paul, « L'identité narrative » [1986], dans Ricœur Paul, *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, 2013, pp. 75-94.

Ricœur Paul, « Éclairer l'existence » [1986], dans Ricœur Paul, *Lectures 1. Autour du politique*, Éditions du Seuil, 1991, pp. 155-158.

Ricœur Paul, « La souffrance n'est pas la douleur » [1992], dans Marin Claire, Zaccari-Reyners Nathalie (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, PUF, 2013, pp. 13-33.

Littérature secondaire (par ordre alphabétique)

Ouvrages cités ou consultés

Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, New York, 2007.

Gadamer Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1990], Éditions du Seuil, 1996.

Grondin Jean, *L'Herméneutique*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 5^{ème} édition, 2022 (2006), pp. 5-7.

Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950.

Jaspers Karl, *Philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Springer-Verlag, 1989.

Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

Articles cités ou consultés

Barthes Roland, « Introduction à l'analyse structurale des récits » [1966], dans *Poétique du récit*, Éditions du Seuil, 1977.

Benveniste Émile, « Le langage et l'expérience humaine », dans *Problèmes du langage*, Gallimard, coll. Diogène, 1966, pp. 3-13.

Casewell Deborah, « Jaspers and Sartre : transcendence and the difference of the divine », dans *British Journal for the History of Philosophy*, 2024, pp. 150-172.

Certeau (de) Michel, « L'opération historique », dans *Faire de l'histoire*, Gallimard, 1974, pp. 3-41.

Cormann Grégory, Englebert Jérôme, « Des situations-limites au dépassement de la *situation*. Phénoménologie d'un concept sartrien », dans *Sartre Studies International*, Vol. 22 (1), 2016, pp. 99-116.

Dilthey Wilhelm, « Origines et développement de l'herméneutique » [1900], dans Dilthey Wilhelm, *Le monde de l'esprit* [1924], Éditions Montaigne, 1992.

Dumézil Georges, « Temps et mythe », dans *Recherches philosophiques*, Boivin, 1935-1936.

Grondin Jean, « De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », dans Fiasse Gaëlle (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, PUF, 2008, pp. 37-62.

Marcel Gabriel, « Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers » [1933], dans *Essai de philosophie concrète*, PUF, 1940, pp. 327-376.

Porée Jérôme, « Karl Jaspers et Paul Ricœur : le déchiffrement de l'existence », dans *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, Tome 86 (n°1), 2006, pp. 7-40.

Rojtman Betty, « Paul Ricœur et les signes », dans *Cités*, 2008 (n°33), pp. 63-82.

Troubé Sarah, « De la répétition au récit ? Questions phénoménologiques sur le temps et l'identité narrative en psychothérapie », dans *Klesis – Revue Philosophique*, 2021 (n°51). Consulté en ligne. URL : <https://hal.science/hal-03917278>

Interview

Lévi-Strauss Claude, dans *Apostrophes : Claude Levi Strauss « Le structuralisme »*, 4 mai 1984 | Archive INA. URL : https://www.youtube.com/watch?v=EPebdq4ZAsQ&ab_channel=InaCulture

Table des matières

INTRODUCTION.....	4
--------------------------	----------

CHAPITRE 1 : D'UNE EPISTEMOLOGIE DE L'EXISTENCE A UNE ONTOLOGIE DE L'EXISTENCE. LE CONFLIT DES HERMENEUTIQUES.....	9
---	----------

1) Karl Jaspers – La philosophie paradoxale de l'existence et son manque de méthode	11
a. La notion de « situation-limite » comme moyen d'approcher l'existence	12
i. Le problème de l'existence. Comment en parler ?	13
ii. Le paradoxe de l'existence. L'idée de situation-limite	14
b. Existence comme choix assumé malgré soi	16
2) Husserl et Ricoeur – Phénoménologie de l'existence et refonte du <i>Cogito</i>	17
a. Voie courte – Ontologie de la compréhension.....	20
b. Voie longue – Progression vers l'existence.....	20
i. Sémantique et expressions multivoques	22
ii. L'analyse réflexive et la mécompréhension du <i>Cogito</i>	23
iii. L'étape existentielle et le conflit des herméneutiques	24
3) Conclusion.....	25

CHAPITRE 2 – APPROPRIER LE SENS DU TEXTE. NECESSAIRE REORIENTATION DU PROJET HERMENEUTIQUE	27
---	-----------

1) L'héritage aporétique de l'herméneutique	28
a. Schleiermacher – Psychologisation et universalisation de l'herméneutique	29
b. Wilhelm Dilthey – L'herméneutique méthodologique	30
c. Sortir de l'aporie de l'herméneutique	33
2) Construire la notion de texte	34
a. Le discours – de la parole au texte	34
b. Prises de distance – Le rôle de l'herméneutique	36
c. L'arc herméneutique – De l'explication à la compréhension	39
3) Expliquer – L'analyse structurale	40
a. Récit et langue, une même structure	40
b. Les trois niveaux de sens de l'analyse : Fonctions, Actions, Narration	41
c. Le sujet du texte	42
d. Le monde du texte dans l'analyse structurale	44
e. L'autre structuralisme de Lévi-Strauss.....	45
f. De la structure au monde approprié. Ou de l'occasion d'une intelligence de soi	47
4) Comprendre – La lecture appropriée	48
a. « Appropriation » - L'histoire d'un texte oublié.....	48
b. De l'application à l'appropriation – Critique du sujet interprète.	49

CHAPITRE 3 : L'ACTE DE L'IDENTITE NARRATIVE DANS <i>TEMPS ET RECIT</i> 3.	56
---	-----------

1) Introduction	56
2) La fonction narrative de la représentance dans le texte historique	57
a. Des connecteurs constructeurs de temps : le cas du calendrier	58
b. De la référence au réel à la représentance du passé	63
i. Le Même – reproduction numériquement identitaire du passé	63
ii. L’Autre – l’ontologie négative du passé	64
iii. L’Analogue – le discours historique comme métaphore du passé	66
c. De l’Histoire à la fiction	67
3) La fonction révélatrice et transformante du texte fictionnel.....	68
a. La fiction comme problème de référence dans L’imagination de Paul Ricœur.....	68
b. Théorie de l’appropriation. D’une herméneutique du texte à une herméneutique de l’acte de lecture	71
c. Identité narrative – De l’accord des communautés à l’accord de soi	75
 CONCLUSION.....	 81
 BIBLIOGRAPHIE	 90