

Comment peut-on lire l'action?

À propos de l'anthropologie philosophique de Paul Ricoeur

Jonathan Roberge
Université de Montréal

La question à laquelle il s'agit de réfléchir est des plus intéressantes : « Les savoirs à l'usage du changement social? » Que se cache-t-il derrière une interrogation à première vue aussi simple, mais pourtant si complexe? Que se cache-t-il, en effet, sinon une suite de problèmes épistémologiques quasi-insolubles pour le champ entier des sciences de l'homme? Tout d'abord, il semble que faire du changement social un concept-clef implique de faire intervenir un autre concept, celui d'action humaine. L'action est ce qui fait apparaître les individus dans la société, comme elle est ce qui met en place les conditions de leur « faire société ». Elle est, pour le dire succinctement, le sujet et l'objet du changement social. Or, et c'est là que les choses se compliquent, l'action humaine est une notion qui fuit de toute part. Son contenu se perd dans le temps et se dilue dans l'espace-entre-les-hommes. Fugitive, plurivoque et constamment entremêlée à des milliers d'autres actes, l'action est ainsi foncièrement récalcitrante à toute tentative de compréhension unilatérale. D'où ce constat en apparence, et en apparence seulement, paradoxale : rendre intelligible ce qu'est l'action, tâcher d'y avoir accès, se montre être une entreprise devant s'autoriser certains détours.

Le parcours ou le détour proposé ici pour restituer le sens de l'action humaine emprunte celui qu'a tracé Paul Ricœur (1913-). Pour le philosophe, la difficulté que pose la saisie immédiate de l'agir peut être contournée si l'on prend en considération l'idée que « l'action est cet aspect du faire qui appelle le récit » (Ricœur 1990b : 76). L'action se raconte non pas accidentellement, mais nécessairement. Il en va de son essence que de se redoubler dans la parole et, de manière encore plus prégnante, dans le texte. Comme il s'agira de le voir, cette question du rapport entre le texte et l'action humaine sied au cœur même du projet intellectuel de Ricœur. C'est, en effet, la question de ce rapport qui met en forme toute son herméneutique¹ et toute son anthropologie philosophique². C'est cette question, aussi et plus fondamentalement, qui doit permettre de juger de la pertinence de son œuvre dans la perspective d'un éventuel renouvellement des sciences humaines³. Sa portée heuristique dépend en grande partie de sa capacité à montrer que l'action peut se comprendre à la lumière de procédures d'objectivations semblables à celles de l'écrit, du texte. L'essai présent n'a d'autres buts que de tester cette hypothèse rapprochée. Ainsi, en s'appuyant sur les articles rassemblés dans *Du texte à l'action* et plus particulièrement sur « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte » (Ricœur 1986 : 183-211), ce qui suit conduira successivement une discussion sur l'application des paradigmes de l'écriture et de la lecture à la catégorie de l'action. L'analyse de ces deux paradigmes est ce qui permettra de se ré-interroger en fin de parcours sur la signification des « savoirs à l'usage du changement social ». C'est à cela qu'il faudra en venir s'il est d'abord permis d'analyser les caractéristiques du discours écrit.

Le paradigme de l'écriture

La grande hypothèse de Ricœur dans « Le modèle du texte » incite à penser une parenté ou un rapprochement entre herméneutique et sciences humaines sur le registre de leur objet, d'une part, et sur celui de leur méthode, de l'autre. Pour introduire au premier rapprochement, Ricœur pose la question de savoir : « dans quelle mesure pouvons-nous considérer la notion de texte comme un paradigme approprié pour l'objet allégué des sciences sociales? » (Ricœur 1986 : 183). L'avantage d'une telle formulation tient à ce qu'elle relève d'emblée le

statut problématique du texte : qu'est-ce qui le caractérise, c'est-à-dire qu'est-ce qui en fait la spécificité par rapport à ce qui est dit, par exemple? Il faut voir que si la parole et l'écriture participent toutes deux de l'effectuation du langage, de l'événement du discours⁴, elles y participent de manière foncièrement différente. Quatre traits du discours correspondant à quatre distinctions entre l'oralité et la textualité sont ainsi à observer.

Ricœur cherche premièrement à montrer que « le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent » (Ricœur 1986 : 184). Le discours est quelque chose qui est là, actuel, quelque chose qui arrive dans le monde. Ceci est particulièrement problématique dans le cas du discours oral, dans la mesure où la parole est par définition fugitive. La parole donne à entendre la pure événementialité du dit en ce qu'elle ne fait qu'apparaître pour sitôt disparaître. Il y a là un défaut de fixation, d'inscription et ce sera précisément la tâche de l'écriture que de venir y remédier en retenant dans ses signes la visée et la signification du discours. Le texte arrive comme l'oralité, mais à la différence de cette dernière, le texte est également quelque chose qui reste et demeure.

Le second trait caractéristique du discours tient à ce qu'il renvoie à son locuteur. Pour ce qui est de l'oralité, Ricœur note que ce renvoi est immédiat tant l'intention et le vouloir dire coïncide avec ce qui est effectivement dit. La parole est dépendante de son auteur comme si elle ne pouvait échapper à la subjectivité de ce dernier. Le cas du texte est totalement différent, en ce sens qu'il introduit une distance entre lui-même et son auteur. Ses marques, ses caractères font de lui une réalité immanente, avec tout ce que cela comporte de nécessité interne et de visée propre. Dans le texte, comme le souligne Ricœur : « seule la signification "porte secours" à la signification, sans la contribution de la présence physique et psychologique de l'auteur » (Ricœur 1986 : 188).

Le discours, et c'est là son troisième trait caractéristique, est irrémédiablement au sujet de quelque chose. Ce que cherche à montrer Ricœur à partir de cette idée, c'est que l'oralité et la textualité développent deux niveaux de référence ayant peu de choses en commun. Alors que le discours oral renvoie à la situation commune aux interlocuteurs, le texte lui, ouvre sur un monde se libérant très justement de l'étroiti-

tesse du dialogue face-à-face. Le discours oral est un discours *dans* le monde; il est ici et maintenant, *hic* et *nunc*, et donc proprement ostensif. En comparaison, le discours écrit est à propos *du* monde. Il est dit non ostensif, dans la mesure où il décroïssonne nos horizons pour rendre ainsi possible l'appréhension de nouvelles dimensions, de nouvelles formes symboliques de notre relation à ce qui existe.

Quatrième et dernier attribut du discours selon Ricœur : il s'adresse à quelqu'un. Le discours est un message qui non seulement possède un destinataire, mais qui doit tenir compte de celui-ci. Il signe, autrement dit, l'établissement d'un rapport ou d'une interaction « qui peut se nouer, se prolonger ou s'interrompre » (Ricœur 1986 : 104), ces trois possibilités n'étant pas sans incidences sur la distinction oralité/textualité. Un message, lorsqu'il est véhiculé oralement, s'adresse à celui qui écoute; ce qui suppose *de facto* la présence de cet autre écoutant. Aussi y a-t-il là une limitation spacio-temporelle que ne connaît pas l'écriture : « le vis-à-vis de l'écriture équivaut à ce que quiconque est capable de lire » (Ricœur 1986 : 189). L'écriture est destinée à une infinité de lecteurs possibles.

Ces quatre dimensions du discours et du texte étant identifiées, la question est bien de savoir en quoi elles concernent les sciences humaines. Pourquoi, en d'autres termes, Ricœur trace-t-il ces quatre traits si c'est de l'action dont il veut parler? La réponse à ces questions difficiles doit aller dans le sens suivant : parce qu'il se pose la question de savoir comment l'objet des sciences humaines peut revêtir les mêmes « caractères de lisibilité » que ceux de l'écriture. Si le texte peut être un bon paradigme pour l'action, il doit alors s'agir de voir comment ces qualités peuvent se transporter dans le monde de l'agir et comment, de là, elles peuvent venir le signifier.

Une première analogie entre le texte et l'action tient à ce que tous deux ne sont pas simple événement, mais fixation et inscription plus ou moins tangible. De même que le texte arrive à retenir le sens de ce qui est dit dans ses signes, de même l'action se dépose dans des formes ayant une certaine prévisibilité, une certaine récurrence. Il y a au sein même de l'action un travail ayant pour effet de détacher sa signification de ce qu'elle est en tant qu'événement et permettant à la signification de venir qualifier en retour l'événement de l'action. Quelle est la nature de ce travail? Comment est-il possible concrètement? *Le modèle*

du texte fournit ici deux pistes de réflexion. Selon la première, il s'agit de montrer qu'une action a « un contenu *propositionnel* susceptible d'être identifié et réidentifié comme étant le même » (Ricœur 1986 : 191). L'énonciation d'un acte est soumise à des règles de langage : syntaxiques, grammaticales, etc. Ricœur, à ce sujet, ne fait pas autre chose que de commenter la théorie du *speech-act* telle qu'elle se retrouve principalement chez Austin et Searle⁵. Dans un acte performatif comme le mariage par exemple, dire « oui » est non seulement ce qui exécute la prise d'époux, « dire, c'est faire » dirait Austin, mais encore un acte locutoire normé et renvoyant à toute une symbolique.

Ceci étant dit, il existe une autre manière de penser l'inscription de l'action. On peut poser qu'une action peut être fixée suivant qu'elle a laissé sa marque dans l'histoire. Il est seulement malheureux que Ricœur n'ait pas développé cette idée davantage dans « Le modèle du texte »⁶. Or, cela ne doit pas décourager de penser que son concept de marque est très proche de celui d'époque que développe Hans-Georg Gadamer (1995 : 68-104). Un événement épochal signifie à lui-même le passage entre l'ancien et le nouveau, en sorte qu'il est possible de parler, par exemple, d'un avant Jésus-Christ et d'un après Jésus-Christ. Pour le dire dans les mots de Gadamer : « un événement épochal décide manifestement pour nous d'une telle scission entre l'ancien et le nouveau, scission que nous ne posons pas et qui s'impose à nous » (Gadamer 1995 : 193). Ainsi, une époque révolue n'est pas une époque oubliée comme autant une époque possédant une certaine objectivité et, par là, une influence sur nous.

L'action sensée s'incorpore une seconde fois dans le paradigme du texte suivant son autonomisation. Ce dont il s'agit à présent, c'est non seulement de l'inscription de l'action, mais encore de la distance que prend l'action par rapport à celui qui l'engendre. « De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, est-il possible de lire, dans « Le modèle du texte », une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences » (Ricœur 1986 : 193)? L'autonomie de l'action signe l'entrée de cette dernière dans la sphère proprement *sociale* de l'activité. Trois distanciations entre l'action faisant société et son agent initial sont dès lors à considérer selon Ricœur. *Primo*, il faut voir que toute action particulière se trouve prise dans un entrelacs d'actions collectives. Le combiné de l'action des hommes les uns contre les autres

ou le réseau de leur agir-ensemble n'a de cesse de faire de l'action l'œuvre de plusieurs auteurs. Tant et si bien, en fait, qu'il devient très souvent impossible d'attribuer la responsabilité de l'action à qui que ce soit⁷. *Secundo*, il doit s'agir de prendre en considération le fait du non visée, du non voulu de l'action. Agir en tant qu'être social suppose nécessairement la complexité de nos actions : la longue suite des moyens et des fins, les répercussions lointaines aussi difficilement assignables que difficilement prévisibles, ce qui permet d'introduire une dernière distanciation entre l'action et l'agent. *Tertio* donc, Ricœur cherche à montrer que l'action acquiert une autonomie sous l'angle élargi de l'histoire. Dans une perspective au long cours, en effet, l'action apparaît suivant qu'elle s'est sédimentée, cristallisée dans des configurations persistantes. Les institutions survivent à leurs créateurs et ne répondent qu'à leur propre logique de développement. Elles façonnent une histoire devenant de près en près un « jeu entre des acteurs qui ne connaissent pas l'intrigue » (Ricœur 1986 : 195); une histoire devenue une quasi-chose tant elle s'est affranchie des projets de chacun.

Conformément au troisième critère de textualité, une action sensée est une action dont l'importance outrepassa sa situation initiale. La question ici est celle de la référence de l'action, c'est-à-dire la manière dont elle arrive à créer un monde qui ne soit plus seulement un contexte fermé d'apparition. L'importance d'une action tient à ce que son sens ouvre sur de nouveaux horizons : « la signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux » (Ricœur 1986 : 196). Ce que Ricœur vise par-là, c'est la capacité de certaines œuvres de culture à prouver leur valeur non en fonction de leur provenance, mais de leur en-soi et de leur destination chez des hommes en appréciant le sens et la portée. Une œuvre dite « classique » – pour reprendre la démarcation de Gadamer⁸ – raconte quelque chose sur l'expérience humaine à la fois passée et présente, ce qui ne veut cependant pas dire qu'une telle œuvre puisse faire l'économie d'une ré-interprétation dans chaque contexte particulier. La réception d'une œuvre – pour reprendre cette fois un concept cher à Hans Robert Jauss⁹ – recrée sans cesse le sens de celle-ci pour ainsi le prolonger et le garder en vie. Cela dit, ce serait une grave de penser que ces mouvements vers l'intemporalité du classique et la sur-temporalité de sa réception for-

ment une antinomie. C'est au contraire de leur conjonction que peut naître une œuvre importante, si l'on prend comme critère de son importance le fait qu'elle ne s'oublie pas, qu'elle se rappelle sans cesse au souvenir.

Le quatrième et dernier trait de la textualité s'applique à l'action sensée dans la mesure où celle-ci est une œuvre ouverte. Le sens émanant de l'action s'adresse lui aussi à une « série indéfinie de lecteurs possibles ». Le sens de l'action est disponible pour celui ou ceux qui cherchent à le saisir. Il est « en suspens » tant et aussi longtemps qu'il n'a pas été questionné; tant et aussi longtemps que personne n'a cherché à le comprendre. Et comment cette compréhension est-elle possible? Par le truchement de l'interprétation, répond Ricoeur : « c'est parce qu'elle "ouvre" de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles de leur signification » (Ricoeur 1986 : 197). Ce qui est remarquable dans cette citation, c'est qu'elle incite à penser qu'une interprétation contemporaine à l'action n'a pas de privilège sur une interprétation *a posteriori*. Autrement dit, l'interprétation comme l'action sensée vaut indépendamment de son contexte d'apparition. L'interprétation est une opération sensée en elle-même. C'est pourquoi elle doit maintenant se placer au centre de l'analyse.

Le paradigme de la lecture

En abordant la question de l'interprétation, Ricoeur s'engage sur le versant méthodologique de sa discussion sur la parenté des théories du texte et de l'action. Le paradigme de la lecture relève celui de l'écriture non pour l'annuler, mais pour le continuer, c'est-à-dire pour montrer comment il peut déboucher sur une compréhension synthétique du texte et de l'action. À partir de ce qui a été vu, force est de constater une irréductibilité du couple écrire/lire à celui du parler/écouter. L'écriture et la lecture ne communiquent pas directement entre elles, mais à travers cette instance de médiation qu'est le texte, justement. Ce phénomène, Ricoeur le nomme la « double occultation du texte ». Voici comment il le définit : « le lecteur est absent à l'écriture, l'écrivain est absent à la lecture » (Ricoeur 1986 : 139). Il est difficile de trop insister sur cette idée dans la mesure où c'est elle qui doit se poser comme étant la condition de possibilité à partir de laquelle peut se construire une

nouvelle forme du rapport expliquer/comprendre. Ce rapport, faut-il le rappeler, est la grande affaire des sciences humaines et de l'herméneutique; le problème sur lequel ils ne cessent de se buter depuis leur fondation respective. Chez Dilthey, par exemple, l'aménagement d'un espace pour les sciences de ce qui est proprement humain repose entièrement sur la compréhension dans son opposition avec le modèle de l'explication prévalant dans les sciences de la nature. Polarité radicale de la compréhension et de l'explication donc, elle se retrouve encore sous la plume de Gadamer lorsqu'il confronte vérité et méthode¹⁰. Or, c'est précisément cette opposition rigide que récuse Ricoeur. Il convient plutôt, selon lui, de développer une « dialectique fine » capable de médier les pôles de la compréhension et de l'explication.

Cette « dialectique fine » donne à voir deux mouvements complémentaires. Le premier de ceux-ci va de la compréhension à l'explication. D'après Ricoeur, la construction de la signification d'un texte ou d'une action « prend nécessairement la forme d'un procès » (Ricoeur 1986 : 200) entre conjecture et validation. Du côté de la conjecture, il importe de voir qu'elle n'est pas un simple caprice de la compréhension comme autant sa nécessaire opération. Conjecturer, c'est faire des hypothèses sur le sens de ce qui est lu, c'est choisir et distinguer ce qui paraît être le plus significatif : « un texte demande à être "construit" parce qu'il ne consiste pas dans une simple succession de phrases placées sur un même pied d'égalité et compréhensibles séparément. Un texte est un tout, une totalité » (Ricoeur 1986 : 200). Le texte impose donc de lui-même un type de lecture bien précis, à savoir une lecture circulaire. D'une part, la lecture d'un texte signe un va-et-vient entre le tout et la partie, en sorte que la totalité soit compréhensible à partir de l'agencement des fragments et ceux-ci, par rapport à leur insertion dans le tout. De l'autre, le jugement d'importance inhérent à l'acte de lecture est lui aussi de l'ordre de la conjecture et de la circularité, dans la mesure où il ne peut procéder que par essai et erreur, retouche et reconsidération. Pour Ricoeur, c'est uniquement du travail de ces cercles que peut émerger la saisie du « relief » du texte, ce qui n'enlève rien à la plurivocité de ce dernier, loin s'en faut. Un texte rend possible plusieurs compréhensions et ce sera précisément le rôle de la validation que de venir les départager selon leur qualité.

La validation se présente comme le moment critique de la conjecture, selon Ricœur. Elle ne s'oppose dès lors pas à la conjecture, mais sert à la relancer quand celle-ci est bloquée. D'où le fait, également, qu'elle ne soit pas une logique de vérification au sens étroit du terme. La validation se place plutôt à mi-chemin entre la conjecture et la vérification de nature empirique. Elle se pose en tant que logique de probabilité qualitative. Elle s'attache à la véracité d'une interprétation, sa justesse et sa pertinence. Est-ce à dire qu'il faille abandonner toute idée d'objectivité de la lecture? Pas nécessairement. S'il y a une erreur à penser l'objectivité de la validation selon le modèle des sciences pures, il y a une erreur encore plus grande à concevoir la véracité dans la lignée des jugements arbitraires. Dans l'idée même de validation, insiste Ricœur, se trouve celle d'invalidation. Pour être valide, une interprétation doit avoir passer le test de sa falsifiabilité — au sens poppérien du terme. Et comment cela se fait-il concrètement? Dans la perspective de Ricœur, c'est le conflit des interprétations¹¹ qui doit remplir le rôle de la falsification. La discussion orale ou écrite est un procès par lequel une mauvaise interprétation peut toujours être mise à mal par l'argument d'une interprétation plus crédible. Aussi est-ce ce jeu ou ce travail des arguments contraires qui empêche la lecture de se coller sur l'absolu dogmatique ou sur le scepticisme pur et simple. Entre l'intransigeance et le laisser-aller, le conflit des interprétations sert ainsi à cerner quelque chose d'une « plurivocité spécifique » du texte et, par incidence, de l'action.

Est complémentaire au mouvement allant de la compréhension vers l'explication le mouvement inverse, à savoir celui allant de l'explication à la compréhension. Il existe essentiellement deux procédures de lecture légitimes pour Ricœur. Une première qui met en suspend la référence du texte et qui est clairement celle qu'a choisie le structuralisme. Une seconde qui, quant à elle, cherche davantage à appliquer cette référence au procès de la compréhension. En venant de l'explication, le structuralisme s'impose de rester, de se tenir dans la clôture du texte. Ce dernier est alors conçu comme un système de plusieurs signes linguistiques qu'il s'agit d'isoler puis de reconstruire à la faveur d'une intégration d'ensemble : « l'application de cette technique aboutit à "déchronologiser" le récit, de manière à faire apparaître la logique sous-

jacente au temps narratif » (Ricoeur 1986 : 150). Et c'est peut-être dans cette déchronologisation que commencent à apparaître les limites de la logique structuraliste. L'argument de Ricoeur passe ici par une discussion sur l'œuvre de Lévi-Strauss en général, et sur son analyse des mythes, en particulier¹². La structure du mythe s'explique chez l'anthropologue par l'articulation, l'opposition et la combinaison des « grosses unités constitutives » que sont ce qu'il appelle les « mythèmes ». Le mythe, en d'autres termes, se représente sous la forme d'une algèbre ou d'un langage algébrique. Mais voilà, la question que ne peut pas manquer de se poser Ricoeur est celle de savoir pourquoi Lévi-Strauss se donne tant de mal pour expliquer la pensée mythique si celle-ci ne parle pas du monde, du sens et des difficultés de l'existence? L'intérêt pour le mythe ne prouve-t-il pas de lui-même le caractère signifiant d'une forme de discours ayant par ailleurs traversé l'histoire? La réponse est déjà cernée : « Éliminer cette référence aux apories de l'existence, autours desquelles la pensée mythique gravite, serait réduire la théorie du mythe à une nécrologie des discours insensés de l'humanité » (Ricoeur 1986 : 208). Si donc l'explication structurale ne veut pas ou ne peut pas se condamner à la stérilité, elle doit s'ouvrir sur une lecture compréhensive, sur une « sémantique en profondeur ».

Le retour vers la compréhension s'attache à la référence du texte, au sens qu'il déploie pour ainsi dire devant lui. Tout texte transporte un type d'expérience de l'humain dans le monde. Tout texte, et cela inclut aussi la fiction pour Ricoeur, recouvre quelque chose comme une part de vérité et de réalité sur ce qu'est vivre parmi les hommes. Le mythe, pour reprendre l'exemple ci-dessus, revient sans cesse sur ces situations limites que sont la mort, la sexualité, etc. Aussi comprendre ces expériences fondamentales implique-t-il de faire nôtre leur sens et leur signification. La compréhension participe nécessairement d'une appropriation – d'une application dirait Gadamer. Ce que le texte donne en dialogue, ce qu'il échange avec moi son lecteur, « c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres » (Ricoeur 1986 : 115). Le point est capital. Ricoeur traite de la question de l'appropriation comme dernière boucle du procès de l'explication et de la compréhension parce qu'elle en représente l'absolue destination. Il s'agit dès lors de risquer une autre citation tirée cette fois de « Qu'est-ce qu'un texte » : « 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 » (Ricœur 1986 : 152). Comprendre un texte revient à *se comprendre* devant lui comme cela revient à être l'aboutissement d'un unique « arc herméneutique ». D'après Ricœur, explication, compréhension et appropriation sont donc trois moments inséparables; trois moments se relançant sans cesse et ne pouvant pas fonctionner les uns sans les autres. Ensemble, et seulement ensemble, ils se posent en tant que conditions de possibilité d'une lecture adéquate à la fois du texte et de l'action.

Quelle est la portée heuristique de cette méthode tripartite pour l'étude de l'objet précis des sciences humaines? C'est de cette question qu'il convient de discuter succinctement avant de conclure. Ricœur part de la « pluralité spécifique » de l'action évoquée ci-haut pour montrer comment l'action porteuse de sens reçoit trois éclairages complémentaires sous l'angle de l'explication, de la compréhension et de l'appropriation. Premièrement, il doit être possible d'étendre le modèle structural aux phénomènes sociaux entendus comme « systèmes sémiotiques ». La société, dans cette lumière, se montre être un entrelacs de codes et de signes normés et accessibles à travers la condition langagière de toute expérience humaine. Ceci a également l'avantage de venir questionner ou re-questionner la fondation symbolique du social ou le « réseau symbolique de la culture »¹³. La complexité de la société et des discours qui l'informe ne s'épuise pas dans l'explication causale. Du côté de la compréhension, deuxièmement, il faut voir que les structures sociales renvoient à un monde semblable à celui que projette le texte. Dès lors, « les structures sociales sont également des tentatives pour se mesurer avec les perplexités de l'existence et les conflits profondément enfouis dans la vie humaine » (Ricœur 1986 : 210). Si l'action humaine s'éloigne d'elle-même en devenant institution, elle parvient néanmoins à se reconnaître dans l'image que l'institution lui renvoie, dans sa référence, ce qui conduit au troisième et dernier point. L'appropriation de la référence et du sens comme aboutissement de la méthode empêche les sciences humaines de quitter ce qui est le domaine de l'humain, justement. Elle coupe court à l'autonomisation de la science dans le même mouvement où elle l'inscrit dans l'auto-réflexion de l'homme vivant en société. Le détour est ainsi un retour sur soi; le cercle hermé-

neutique non pas un cercle vicieux, mais la structure indépassable de la connaissance.

Conclusion

Cet essai avait pour but de montrer comment les paradigmes de l'écriture et de la lecture peuvent s'appliquer à l'action sensée. Par ses discussions, il devait servir à apporter obliquement des pistes de réflexion concernant une question beaucoup plus large, celle des « savoirs à l'usage du changement social? » Dans quelle mesure est-il possible de dire que ce qui précède contribue à l'éclaircissement de cette question? Dans une mesure restreinte, sans doute. Le texte est un détour de l'action. La textualité n'est pas la réalité, comme elle n'a pas non plus d'emprise directe sur le réel et donc sur son changement. Il y a là une première limite. Le savoir que procure l'approche de l'action par le texte est difficilement « usageable ». Ce qui entraîne une seconde limitation. L'arc herméneutique comme nœud de la méthode chez Ricoeur montre un travail dynamique, mais aussi une dialectique pour ainsi dire contrainte ou bloquée de l'intérieur. L'explication est contrebalancée par la compréhension, par l'appropriation et *vice versa*. Or voilà, c'est parce qu'elle est doublement limitée que l'approche de Ricoeur possède un intérêt. Elle a l'immense mérite de prévenir toute dérive du « trop usageable » du savoir dogmatique de la même manière qu'elle prévient du « non-usageable » issue du scepticisme. Entre ces deux écueils, elle montre que le savoir ne peut se faire que l'accompagnateur vigilant du changement social.

Notes

¹ Afin d'éviter tout malentendu, il importe de signaler dès maintenant la manière dont Ricœur se sert et se réclame de l'herméneutique. Dans la perspective qui est la sienne, l'herméneutique ne saurait être associée à une « conception limitée de la textualité ». L'herméneutique donne plutôt forme à un projet philosophique. Elle « met en jeu le problème général de la compréhension » (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 8). Sur cette question de l'herméneutique chez Ricœur, le lecteur pourra également consulter *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, particulièrement pp. 113-115.

² Ricœur fait un grand usage de cette notion. D'une part, elle lui sert à désigner le projet intellectuel de plusieurs de ses interlocuteurs, Arendt, De Certeau, Habermas, Scheler, etc. (pour prendre l'exemple de Max Scheler (Ricœur : 1967 : 203-209). D'autre part, elle vient définir la propre entreprise herméneutique de Ricœur lorsque celle-ci s'attache à unir le texte et l'action : « Des raisons profondes justifient les transferts de la théorie du texte à la théorie de l'action et *vice versa*. Mais je ne peux les esquisser ici, car elles constituent à elles seules un important problème pour une *anthropologie philosophique*. Je dirais en bref que d'un côté la notion de texte est un bon *paradigme* pour l'action humaine, de l'autre l'action est un bon *réfèrent* pour toute une catégorie de textes » (Ricœur 1986 : 175). Notion importante donc que celle d'« anthropologie philosophique », elle reste pourtant à être creusée : « Entendons par-là une investigation qui vise à identifier les traits les plus durables de la condition humaine » (Ricœur 1983 : 15).

³ Mais d'abord convient-il de se demander si le projet philosophique ricœurrien est lui-même intéressé par les sciences humaines? La réponse à cette question préalable peut s'énoncer ainsi : « l'important, c'est le face à face avec les sciences humaines » (Ricœur 1990b : 32). Sur le lien entre les sciences sociales et la philosophie chez Ricœur, le lecteur pourra également consulter un article de McGuire (McGuire 1981).

⁴ Sur l'importance du discours comme concrétisation du langage, la manière dont il s'attache à la phrase et non plus à ce qui est virtuellement présent dans le langage et, enfin, sur son antériorité par rapport à toutes les autres questions relevant de la linguistique et de la sémantique, je renvoie le lecteur à deux textes de Ricœur. Cf. *Le modèle du texte*, p. 184 et « La fonction herméneutique de la distanciation » in *Paul Ricœur, Du texte à l'action, op. cit.* : 102. Dorénavant *La fonction herméneutique de la distanciation*.

⁵ Cf. entres autres, Ricœur (1977), page 7 et suivantes.

⁶ Pour s'introduire à toute la problématique de l'histoire chez Ricœur, on consultera le brillant article de Jervolino (2001).

⁷ Par manque de place, je ne fais que souligner au passage l'importance de cette question de la responsabilité dans l'œuvre de Ricœur, en général, et dans son éthique, en particulier. C'est pour répondre à la dé-responsabilisation qu'entraîne l'action collective que Ricœur s'emploie à penser une « herméneutique de soi » où la responsabilité puisse s'asseoir à la fois sur la sollicitude envers autrui et l'attestation de soi-même. À ce propos, je renvoie le lecteur à Ricœur (1990b).

⁸ Sur le concept gadamérien de « classique » (Gadamer 1996 : 306-312).

⁹ Jauss a développé une « esthétique de la réception » dans la ligne de pensée de l'herméneutique gadamérienne et donc, aussi, très près de celle de Ricœur (Jauss 1978).

¹⁰ S'avance ici la principale pointe de discordance entre Gadamer et Ricœur. Pour le philosophe français, vérité ou méthode représente une alternative fâcheuse. C'est ce qu'il souligne en outre dans *La fonction herméneutique de la distanciation* : « oui bien

nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines. Ma propre réflexion procède d'un refus de cette alternative et d'une tentative pour la dépasser » (Ricoeur 1986 : 101).

¹¹ L'idée de « conflit des interprétations » est partout présente dans l'œuvre de Ricoeur. C'est elle, en outre, qui donne le ton et le titre à son premier recueil d'essai sur l'herméneutique (Ricoeur 1969).

¹² Le lecteur trouvera une étude condensée des rapports entre du structuralisme et herméneutique dans la première partie de *Le Conflit des interprétations* (Ricoeur 1969 : 31-97), cf. également la revue *Esprit*, n.s. « La pensée sauvage et le structuralisme », n° 322, novembre 1963.

¹³ On notera ici la parenté entre l'expression forgée par Ricoeur et celle de « webs of significance » telle que reprise de Weber par Clifford Geertz dans « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture », *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 2000 [1973], p. 5. Sur Geertz, le lecteur consultera entre autres Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 1997, pp. 335-351.