

**HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE ET LITTÉRATURE:
UNE ÉTUDE DE TROIS CONCEPTS**

by

Marie Cusson

A thesis submitted in conformity with the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy
Graduate Department of French
University of Toronto

© Copyright by Marie Cusson, 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-41544-9

Sommaire

Herméneutique philosophique et littérature: une étude de trois concepts

Degree of Doctor of Philosophy, 1997, Marie Cusson
French Department, University of Toronto

Cette thèse porte sur le rapport entre l'herméneutique philosophique et l'étude des textes littéraires. La question est posée de savoir si l'on peut s'approprier l'herméneutique philosophique pour l'étude des textes littéraires. La pertinence d'une telle question est dictée par le contexte des débats actuels en herméneutique. D'aucuns disent en effet que l'herméneutique gadamérienne, qui se caractérise par sa nature philosophique, ne saurait être mise en pratique pour l'étude des textes littéraires. Pour d'autres, en revanche, ce refus de reconnaître à l'herméneutique un certain potentiel analytique n'est pas recevable et des efforts ont été déployés pour ramener l'herméneutique de l'ontologie à la question proprement épistémologique du statut des sciences humaines.

L'étude que nous entreprenons se situe à mi-chemin entre ces deux positions. Nous ne rejetons pas l'idée d'une mise en oeuvre possible de l'herméneutique gadamérienne pour l'étude des textes

littéraires, car nous proposons des analyses de textes. Elle feront ressortir le fait qu'une mise en pratique de cette théorie ne dépend pas forcément d'une intégration d'un modèle d'analyse scientifique. Notre étude comprend deux parties. La première partie est consacrée à un survol du mot herméneutique et à un examen de l'herméneutique contemporaine philosophique.

Dans la seconde partie, nous tâchons de définir en quoi consiste cette activité critique herméneutique. Le but de cette étude étant notamment de permettre une meilleure appréciation de l'herméneutique au sein des études littéraires, nous développons cette définition en rapport avec certaines notions utilisées pour l'analyse narratologique, féministe ou herméneutique des textes littéraires. Trois de ces concepts ont retenu notre attention: le narrataire, la lectrice et l'arc herméneutique.

Chaque chapitre de cette seconde section sera accompagné d'une courte analyse textuelle. Réalisées à partir de ce qui confère à l'herméneutique son caractère philosophique ou des réserves qu'émet celle-ci à l'égard de l'attitude méthodique, ces analyses explorent les limites de la conception selon laquelle l'herméneutique ne saurait être appropriée pour l'étude des textes littéraires à cause de son caractère philosophique.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	v
Introduction.....	1
LA PENSEE HERMENEUTIQUE: HISTORIQUE ET MISE AU POINT	
1. Historique du mot.....	10
2. L'herméneutique contemporaine.....	34
3. La critique et l'herméneutique de Gadamer.....	80
DE L'HERMENEUTIQUE PHILOSOPHIQUE AU TEXTE LITTERAIRE	
4. Le narrataire: la critique herméneutique de l'objectivisme.....	91
5. L'herméneutique et la critique féministe.....	134
6. L'herméneutique et l'arc interprétatif de Paul Ricoeur.....	187
Conclusion.....	228
Bibliographie.....	241

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier en particulier, mes co-directeurs de thèse, le professeur Brian Fitch et le professeur Janet Paterson pour le temps qu'ils m'ont toujours si généreusement accordé tout au long de mes études supérieures. Je voudrais également exprimer ma reconnaissance envers le professeur Paul Perron pour sa lecture du manuscrit et ses conseils judicieux. Mes remerciements s'adressent également à Jean Fiset et à Bertrand Gervais pour leur accueil chaleureux au sein du département d'études littéraires de l'Université du Québec à Montréal

J'aimerais aussi mentionner mes parents pour leur patience et leurs encouragements, de même que mes amis et collègues de l'Université de Toronto et de l'Université du Québec à Montréal, en particulier John Tesky, Monika Boehringer, Sung-Hwa Choi et Pierre-Eric Villeneuve, pour leur franche amitié.

Mes remerciements vont également au Département de français de l'Université de Toronto pour son soutien financier.

Enfin, je voudrais remercier Greg Nielsen dont le calme et la générosité m'ont été un appui constant.

INTRODUCTION

Cette thèse porte sur le rapport entre l'herméneutique philosophique et l'étude des textes littéraires¹. La question sera posée de savoir si l'on peut s'appropriier l'herméneutique philosophique pour l'étude des textes littéraires. La pertinence d'une telle question est dictée par le contexte des débats actuels en herméneutique. D'aucuns disent en effet que l'herméneutique gadamérienne, qui se caractérise par sa nature philosophique, ne saurait être mise en pratique pour l'étude des textes littéraires. Selon les termes de Joel Weinsheimer, par exemple, «Gadamer is philosophical in intent: not only does it have no practical applications but, further, any attempts to put it in practice constitutes a misinterpretation of it.» L'herméneutique, précise Weinsheimer, «has no practical application, and can have none, precisely because it is not

¹ L'herméneutique philosophique qui «caractérise par dessus tout la position philosophique de Hans-Georg Gadamer» est l'étude des conditions fondamentales qui sous-tendent le phénomène de la compréhension dans tous ses modes scientifique et non-scientifique. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Paris, Puf, 1993, p.xiv. Cf. aussi David Linge in Gadamer. Philosophical Hermeneutics, traduit de l'allemand par David Linge, University of California Press, Berkeley, Los Angeles London, 1976, p.xi.

concerned with what interpreters do [...] Gadamer inquires not into the "I interpret it" but instead into the "an interpretation occurs to me"². Pour d'autres, en revanche, ce refus de reconnaître à l'herméneutique un certain potentiel analytique n'est pas recevable et des efforts ont été déployés pour ramener l'herméneutique de l'ontologie à la question proprement épistémologique du statut des sciences humaines³. Selon Paul Ricoeur, par exemple, «un discours philosophique orienté dans le sens herméneutique⁴» devrait tenir compte des développements récents en linguistique et intégrer dans le cadre de sa propre réflexion les modèles d'analyse de style structural qui en

² Joel Weinsheimer, Philosophical hermeneutics and Literary Theory, New Haven & London, Yale University Press, 1991, p.28. Comme l'indique également Fernand Couturier «L'herméneutique n'est pas un art qui veut dire comment la compréhension doit se faire. Elle décrit ce qui arrive toujours», à savoir pour reprendre les mots de Gadamer, que «comprendre n'est jamais un comportement subjectif à l'égard d'un objet donné mais appartient à l'histoire de l'efficience». Couturier, Herméneutique, traduire, interpréter, agir, Montréal, Fides, 1990, p. 163. Enfin, David Couzen Hoy insiste pour sa part sur le fait que l'herméneutique n'est pas «a new method or approach to practical interpretation, the hermeneutical theory is more generally a prolegomenon to a philosophical poetics.» Hoy, The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1978.

³ Cf. Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1987, p.94. E.D. Hirsch, Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University Press, 1967. Cf aussi: Emilio Betti, «Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften», in Josef Bleicher (ed.), Contemporary Hermeneutics as method, philosophy and critique, London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980.

⁴ Temps et récit de Paul Ricoeur en débat, Christian Bouchind'homme, Rainer Rochlitz (éds), Paris, Cerf, 1990, p.34.

découlent pour l'interprétation des textes narratifs⁵.

L'étude que nous entreprenons se situe à mi-chemin entre ces deux positions. Nous ne rejetons pas l'idée d'une mise en oeuvre possible de l'herméneutique gadamérienne pour l'étude des textes littéraires, car nous proposons des analyses de textes qui feront ressortir le fait qu'une mise en pratique de cette théorie ne dépend pas forcément de l'intégration, comme tel, d'un modèle d'analyse scientifique. Cette thèse tentera ainsi de répondre à deux questions. L'herméneutique gadamérienne possède-t-elle sa propre théorie de l'activité critique, c'est-à-dire possède-t-elle une réflexion critique qui lui est propre? Si oui, celle-ci peut-elle être mise en oeuvre ou appropriée pour l'étude des textes littéraires? En abordant ces questions nous ne visons pas l'exhaustivité. Nous tâcherons plutôt de dégager quelques éléments de réponses à partir de la mise en cause des deux positions susmentionnées - soit celle qui proclame, d'une part, qu'une herméneutique critique repose sur l'ajout d'une dimension critique et celle qui affirme, de l'autre, que l'herméneutique philosophique ne saurait être appropriée pour l'étude de la littérature - et de l'analyse de trois textes littéraires.

Notre étude sur le rapport entre l'herméneutique et la littérature comprend deux parties. La première partie sera

⁵ Selon Ricoeur la philosophie «s'épuise d'elle-même [...] lorsqu'elle perd contact avec les sciences [...] Je crois que la philosophie doit avoir un pied hors de la philosophie; si on cesse ce dialogue avec les sciences, on produit alors une philosophie de la philosophie qui est répétitive d'elle-même, et prend par là même conscience de sa vanité.» Ibid., p.23.

consacrée à un survol du mot et à un examen de l'herméneutique contemporaine. Le résumé que nous proposons dans le premier chapitre des grandes étapes du développement de la pensée herméneutique philosophique mettra l'accent sur la pensée herméneutique de Friedrich Schleiermacher, de Wilhem Dilthey et de Martin Heidegger. Le second chapitre traitera de la position de Hans-Georg Gadamer. Il est le principal représentant de l'herméneutique envisagée comme réflexion philosophique qui caractérise l'herméneutique contemporaine. Nous aborderons brièvement dans le troisième chapitre quelques-unes des critiques dont a pu faire l'objet l'herméneutique de Gadamer.

Dans la seconde partie, nous essaierons de définir en quoi consiste une activité ou une réflexion critique herméneutique. Le chapitre quatre situe la genèse de cette méditation dans la mise-en-perspective de la méthode que propose Gadamer. A partir d'un exemple concret tiré des études littéraires («Introduction à l'étude du narrataire» de Gérard Prince)⁶ nous montrerons pourquoi l'objectivité à laquelle aspire Prince est problématique. Nous verrons qu'en herméneutique la critique de l'objectivisme scientifique ne conduit pas à l'abandon de l'objectivité, mais que celle-ci reste déterminante dans la mise en place d'une réflexion herméneutique critique pour l'étude de la littérature.

Le chapitre suivant traitera de la mise-en-cause, dans une

⁶ Gérard Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», Paris, Poétique, 1973.

perspective critique féministe, de la portée proprement critique de la réflexion herméneutique. De l'avis de Robin Schott, dont il sera question dans ce chapitre, ce que l'herméneutique considère être l'assise de toute activité critique (la reconnaissance de notre être comme être faillible ou du rapport d'appartenance de notre être aux êtres et à l'Etre⁷), s'avère être le foyer d'une réflexion profondément phallocentrique. En définissant l'interprétation, à partir non pas de ce qui distingue les êtres humains les uns des autres (sexe, race, classe, etc) mais de ce qui les rassemble (la finitude), Gadamer omettrait de rendre compte des tensions idéologiques qui existent entre les membres des divers groupes linguistiques et renforcerait ainsi, à son insu, des préjugés défavorables à l'égard des femmes.

Signalons toutefois que Schott ne pose pas la question de savoir si l'on peut ou ne peut pas dégager une théorie de l'activité critique herméneutique pour l'étude des textes littéraires. La mise en cause idéologique qu'elle propose souligne, cependant, les limites d'une réflexion fondée sur la reconnaissance de la finitude humaine. Nous serons donc d'abord appelé, dans ce chapitre, à nous interroger sur les limites de la pratique critique herméneutique (basée sur l'ouverture et la reconnaissance de sa propre finitude) que nous aurons préalablement défini pour l'étude de la littérature.

Les études de Schott et de Schweickart (dont il sera également question dans ce chapitre), feront également l'objet

⁷ Cf. Ricoeur, op.cit., p. 181.

d'une remise-en-question de la part de l'herméneutique philosophique. Par le biais de cette critique se précisera notamment le sens de la notion de sujet qu'implique la réflexion critique herméneutique.

La mise-en-cause de la portée émancipatrice de l'herméneutique pousse la critique à proposer le dépassement de l'herméneutique pour atteindre à une théorie qui comprendrait une méthode d'analyse critique. Le quatrième chapitre sera ainsi consacré à l'examen de cette solution. Pour ce faire, nous nous référons au modèle de l'arc herméneutique de Paul Ricoeur. Ce dernier propose, par le biais de cette notion, une conciliation entre herméneutique et pratique exégétique (notamment la méthode d'analyse structurale). Il sera alors question des limites d'une telle solution dans une perspective herméneutique et de l'importance du rôle que joue le dialogue dans le développement d'une réflexion critique herméneutique.

Chaque étude de cette seconde section sera accompagnée d'une courte analyse textuelle qui illustrera certains des propos tenus dans la première partie du chapitre. Réalisées à partir de ce qui confère à l'herméneutique son caractère philosophique⁸ ou des réserves qu'émet celle-ci à l'égard de l'attitude méthodique, ces analyses explorent les limites de la conception selon laquelle

⁸ Gadamer: «"Hermeneutics reflection" is philosophical not because it lays claim to a specific, proprietary philosophical claim. What it criticizes is not a scientific procedure as such, e.g. the research of nature or research conducted by logical analysis, but rather the deficiency of the methodological justification.» Gadamer, «Reply to my critics», in Ormiston and Schrift (eds), The Hermeneutic tradition, op.cit., p.276-277.

l'herméneutique ne saurait être appropriée pour l'étude des textes littéraires à cause de son caractère philosophique.

Pour nos analyses, nous avons retenu trois oeuvres tirées du répertoire québécois et français: Trou de mémoire d'Hubert Aquin⁹, La Lectrice de Raymond Jean¹⁰, Le Désert mauve de Nicole Brossard¹¹. Le choix des textes est motivé par la présence marquée et problématisée au sein de ces romans, des concepts de narrataire, de lectrice et d'arc interprétatif. La «problématicité¹²» de ces concepts nous permettra de poursuivre la discussion entamée dans la première partie de chaque chapitre, car c'est à partir de la critique de ces concepts que se dégage, dans le cadre de notre recherche, les éléments d'une théorie herméneutique du discours critique pour l'étude des textes littéraires.

⁹ Hubert Aquin, Trou de mémoire, Montréal, Le Cercle du livre de France, 1968. Nous désignerons le livre par l'acronyme «TM». Toutes les références entre parenthèses renvoient à cette édition.

¹⁰ Raymond Jean, La lectrice, Arles, Actes Sud, 1986. Toutes les références entre parenthèses renvoient à cette édition.

¹¹ Nicole Brossard, Le Désert mauve, Montréal, l'Hexagone, 1987. Nous désignerons le livre par l'acronyme «DM». Toutes les références entre parenthèses renvoient à cette édition.

¹² Gadamer, Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Étienne Sacré et revu par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976, p.209. Nous n'avons pas pu prendre connaissance de la nouvelle traduction française de Wahrheit und Methode (Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale, revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996) lors de la rédaction de cette thèse, celle-là n'étant pas encore disponible.

En tant que projet critique, l'herméneutique ne peut, à notre avis, que rester philosophique. Mais est-ce à dire (comme le soutient Weinsheimer) que la réflexion qu'elle comporte ne peut être appropriée pour l'étude des textes littéraires? Elle ne saurait l'être en s'appliquant comme une recette, soit. Mais ne pourrait-elle pas l'être autrement? L'herméneutique philosophique ne peut-elle pas être appropriée pour l'étude des textes littéraires par le biais d'une illustration dans le corps du roman des éléments de sa pensée? Voilà les questions que nous allons aborder en nous penchant d'abord sur l'historique du concept en question, l'herméneutique.

PREMIERE PARTIE: LA PENSEE HERMENEUTIQUE: HISTORIQUE ET MISES AU
POINT

1. Historique du mot

Si nous voulons voir la signification de l'herméneutique et de son rapport à la littérature, nous devons rendre compte des principaux enjeux de la réflexion herméneutique gadamérienne. Cela, toutefois, nécessite d'abord une brève description de l'arrière plan historique sur lequel s'est détaché le problème herméneutique dans sa nouvelle actualité.

Schleiermacher: l'étude de la compréhension en soi

L'herméneutique est ce qui a pour objet l'interprétation des textes. Bien que l'exégèse remonte à l'Antiquité, le mot «hermeneutica» n'apparaît qu'au 17^{ième} siècle. Il est le fait de Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) qui, en 1630, propose le projet d'une herméneutique universelle sous le titre d'une hermeneutics generalis. Dannhauer se donne pour objectif d'établir un ensemble de règles méthodiques visant à «permettre aux trois facultés (droits, théologie, médecine) d'interpréter correctement des expressions langagières fixées par écrit¹.» Le projet dannhauérien d'une herméneutique universelle a trouvé plusieurs successeurs au 17^e et au 18^e siècle (Johann Martin Chladenius 1710-1759; Georg Friedrich Meier (1718-1777)). Il faut

¹ Grondin, op.cit., p.56.

cependant attendre l'oeuvre de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) pour voir émerger l'herméneutique telle qu'on la connaît aujourd'hui, c'est-à-dire comme un art du comprendre lui-même.

L'herméneutique de Schleiermacher «présuppose cependant une rupture avec l'idée [qui avait jusque-là caractérisée l'herméneutique] d'un accès non problématique et strictement rationnel au monde objectif des choses en soi².» Chladenius considérait, par exemple, que l'intelligibilité était première et que la non-compréhension constituait l'exception pour laquelle il fallait mobiliser une science de l'interprétation. L'important n'était pas de savoir comment s'effectuait une interprétation, mais comment parvenir à une interprétation juste lorsqu'un passage devenait obscur³.

Avec Schleiermacher le problème de la compréhension se déplace au niveau de l'acte de la compréhension comme tel. Pour reprendre les termes de Grondin, «[c]'est sur le terrain de la subjectivité qu'il faudra notamment se poser la question de savoir si et comment l'objectivité peut être atteinte dans le domaine scientifique herméneutique⁴.» Comme le dit lui-même Schleiermacher: «Une pratique relâchée dans l'art part de l'idée que la compréhension se produit d'elle-même; et elle exprime le

² Grondin, op.cit., p.81.

³ Cf. Peter Szondi, Introduction à l'herméneutique littéraire, Paris, Cerf, 1989, p.21.

⁴ Grondin, op.cit., p.81.

but négativement: "Il faut éviter l'erreur de compréhension"⁵.» Et Schleiermacher de poursuivre: «L'incompréhension ne se dissipera jamais entièrement.[...] Dans une langue connue des passages difficiles ne surgissent que parce qu'on n'a pas non plus bien compris ce qui est facile⁶.» Si pour ses prédécesseurs, une réflexion fondamentale devait fournir les moyens méthodologiques nécessaires pour parvenir à une interprétation objective, la fondation de la réflexion herméneutique dans le sujet connaissant lui-même est, pour Schleiermacher, ce qui légitimise la prétention de la réflexion herméneutique à l'universalité⁷. En partant de la compréhension,

⁵ F.D.E. Schleiermacher, Herméneutique, traduit de l'allemand par M.Simon, Genève, Labor & Fides, 1987, p.111.

⁶ Ibid., p.192, 100.

⁷ Selon Richard Palmer, «[Before Schleiermacher] [h]ermeneutics as the art of understanding does not exist as a general field, only a pluralité of specialized hermeneutics» Palmer, Hermeneutics, Evanston, Northwestern University Press, 1969, p. 84. Selon Grondin, cependant, l'idée selon laquelle Schleiermacher aurait été le premier à proposer une herméneutique générale est «une méprise de l'historiographie» [...] «Le passage des Lumières au romantisme se caractérise d'abord par une grande discontinuité. Extérieurement, ceci se manifeste déjà dans le fait que Schleiermacher ne semble plus avoir aucune idée des multiples herméneutiques générales des siècles précédents. Il ne connaît guère que les "nombreuses herméneutiques spéciales" [...] (et principalement l'herméneutique théologique), qui poursuivaient leur paisible existence à titre de sciences auxiliaires en marge des facultés traditionnelles. Il va même jusqu'à présenter - et l'historiographie de l'herméneutique l'a aveuglément suivi sur cette voie - l'élaboration d'une herméneutique générale et plus fondamentale, entendue comme "art du comprendre" comme quelque chose de nouveau et comme un desideratum que son effort de pensée aurait été le premier à vouloir combler.» Grondin, op.cit., p.59, 80. Selon Szondi, la contribution de Schleiermacher à la formation d'une doctrine universelle de l'interprétation s'applique non pas tant à la formation de cette doctrine comme telle qu'à ce à quoi s'applique

Schleiermacher élargit le champ de la compréhension à tout ce qui appartient au langage comme objet de compréhension (textes conformes aux règles de l'art, journaux, discours oral), tout ce qui est parlé et écrit, «la vie individuelle de l'auteur: la parole et l'écrit saisis comme un moment de vie jaillissante en même temps qu'un acte, donc non seulement comme un document, mais comme une expression active, actuelle de la vie⁸.»

Par ailleurs, puisque le malentendu guette l'interprète à tout moment, il est nécessaire, selon Schleiermacher, de suivre les règles strictes d'une technique⁹: «Seule une compréhension conforme aux règles de l'art accompagne de façon constante la parole et l'écriture¹⁰.» Plus particulièrement, la compréhension

cette doctrine: «Schleiermacher se rapproche [...] de l'intention qui animait l'herméneutique des Lumières et des tentatives de construire une doctrine universelle de l'interprétation chez Chladenius et Meier. Mais, contrairement à eux, il ne cherche le fondement d'une herméneutique, qui renoncerait à la spécialité, ni, comme Chladenius, dans la structure identique des passages, ni comme Meier, dans leur caractère de signes, mais dans l'acte de la compréhension, l'objet de sa théorie, à savoir de l'herméneutique». Szondi, op.cit., p.112.

⁸ Szondi, op.cit., p.114.

⁹ Cf. Grondin, op.cit., p.92.

¹⁰ Schleiermacher, op.cit., p.100. Ou encore: «L'art ne peut développer ses règles qu'à partir d'une formule positive et celle-ci est la « reconstruction historique et divinatoire, objective et subjective, du discours donné. 1. «Objectif et historique» signifie reconnaître comment se situe le discours dans l'ensemble du langage et comment se situe le savoir qui y est inclus comme un produit de la langue [...] 2. «Subjectif et historique» signifie savoir comment le discours s'est constitué comme fait dans l'esprit». Ibid., p.113.

se laisse déterminer suivant deux «vecteurs»¹¹ la forme grammaticale et l'aspect psychologique de l'auteur¹². L'interprétation grammaticale laisse de côté l'écrivain¹³ c'est «l'art de trouver le sens précis d'un certain discours à partir et à l'aide de la langue¹⁴» L'interprétation technique (ou psychologique) en revanche, a pour objet celui qui parle. Dans l'interprétation technique, on laisse de côté le langage¹⁵ et on part de l'homme pour comprendre le discours¹⁶. Schleiermacher:

Grammaticale. L'homme, avec son activité, disparaît et n'apparaît que comme l'organe de la langue. Technique. La langue, avec son pouvoir déterminant, disparaît et n'apparaît que comme organe de l'homme, au service de son individualité, comme dans l'autre cas la personnalité est au service de la langue¹⁷.

Tandis que la première (l'interprétation grammaticale) met

¹¹L'expression est de Grondin, op.cit., p.99.

¹² A la question de savoir pourquoi on a négligé de prendre en compte la vie individuelle de l'auteur avant Schleiermacher, Szondi propose l'explication suivante: «Aussi longtemps que l'herméneutique était spécialisée, étant l'enseignement de l'interprétation de l'écriture sainte ou des monuments littéraires de l'Antiquité, les questions touchant au sens du texte occupaient le champ au moins pour la raison que, derrière lui, il était difficile de remonter à une totalité de vie (par exemple Homère).» Szondi, op.cit., p.114.

¹³Schleiermacher, op.cit., p.75.

¹⁴Ibid., p.77.

¹⁵Cf. Ibid., p.157.

¹⁶Cf. Ibid.

¹⁷Ibid.

l'accent sur la langue, la seconde (l'interprétation technique ou psychologique) le met sur le langage en considérant le texte comme un acte de parole¹⁸. En accord avec les principes de la linguistique moderne, les deux types d'interprétation sont interconnectés¹⁹. Selon Szondi: «L'interprétation grammaticale crée la relation à la langue, technique ou psychologique, elle crée celle qui touche la pensée, ce qui implique la question de leur relations mutuelles²⁰.» En d'autres termes, le langage est la voie d'accès à l'expression d'une intériorité. Pour reprendre les termes de Schleiermacher:

l'idée elle-même, telle qu'elle résulte de l'interprétation grammaticale, n'appartient pas à ce qui est exposé, mais

¹⁸ Cf. Brian Fitch, «Schleiermacher et l'émergence de l'altérité du texte», texte en voie de publication, p.1-18.

¹⁹ Schleiermacher: «Tout discours présuppose une langue donnée [...] Tout discours repose sur une pensée antérieure [...] La compréhension ne réside que dans l'imbrication de ces deux facteurs.» Schleiermacher, *op.cit.*, p.102.

²⁰ Szondi, *op.cit.*, p.122. Szondi ajoute cependant qu'on ne saurait prendre Schleiermacher pour un structuraliste avant la lettre. «L'unité du mot» dont parle Schleiermacher nous ramène aux prémisses philosophiques de sa conception de la langue, celle de l'idéalisme allemand. Rien précise-t-il, «n'est davantage en contradiction avec les principes méthodologiques de la linguistique moderne que l'affirmation d'une unité du mot, qui, tout en n'existant pas elle-même, montre pour ainsi dire l'appareil de ses différentes nuances de sens, une idée, dans le sens que Benjamin donne à ce mot. De même, la raison pour laquelle l'unité n'existerait pas bute contre les règles de travail de la linguistique structurale. Que les langues vivantes continuent, qu'elles se développent ne signifie pas que leur exploration doive compter avec leurs possibilités, qu'il lui faille ne rien conclure. L'objet de la linguistique, ce n'est pas la langue à venir, potentiellement présente dans la langue actuelle, mais le système linguistique actuel, coupe synchronique qui n'admet aucune dimension temporelle.» *Ibid.*, p.126-127.

seulement à la manière d'exposer, est elle-même à son tour signe. Toutefois où et comment cela a lieu, on ne peut le découvrir que par l'interprétation technique²¹.

Par le biais de l'interprétation psychologique et grammaticale, l'interprétation prend donc la forme d'une reconstruction objective ou méthodologique des pensées de l'auteur²².

A la fin de sa vie Schleiermacher aurait prôné un psychologisme de plus en plus appuyé²³, ce qui expliquerait, selon Palmer, le désintéressement actuel de la critique pour l'herméneutique de Schleiermacher: «Schleiermacher in his earlier hermeneutical thinking had held a position closer to present conceptions by firmly maintaining that an individual's thinking, and indeed his whole being, is essentially determined through language²⁴.» Si dans les derniers textes de Schleiermacher, l'interprétation technique l'emporte, de fait, sur l'interprétation grammaticale, comme le rappelle Ricoeur, il est important de souligner que pour Schleiermacher, «l'interprétation psychologique ne se borne jamais à une affinité avec l'auteur». L'interprétation psychologique ne se limite pas à «une conception sympathétique et congéniale de la compréhension» comme le laisse

²¹ Schleiermacher, op.cit., p.82.

²² Grondin: «Afin de bien comprendre un discours et de contenir la dérive constante de la mésentente, je dois pouvoir le reconstruire de fond en comble dans toutes ses parties, comme si j'étais son auteur.» Grondin, op.cit. p.92.

²³ Cf. Richard Palmer, Hermeneutics, Evanston, Northwestern University Press, 1969, p.93.

²⁴ Palmer, op.cit., p.93.

notamment entendre les interprétations diltheyenne et gadamérienne de l'herméneutique de Schleiermacher²⁵. Pour reprendre les mots de Ricoeur: «elle implique des motifs critiques dans l'activité de comparaison: une individualité ne peut être saisie que par comparaison et par contraste.» Selon Ricoeur, toutefois, la difficulté de départager les deux herméneutiques, grammaticale et technique, constitue une source d'embarras pour l'herméneutique. Et cet embarras ne peut être surmonté que si on «déplace l'accent de la recherche pathétique des subjectivité enfouies vers le sens et la référence de l'oeuvre elle-même²⁶.» N'est-ce pas un déplacement un peu hatif? L'accent mis sur la subjectivité de l'auteur va-t-elle forcément à l'encontre de ce que prône l'herméneutique actuelle? Selon Grondin, l'effort pour dégager l'esprit de l'auteur dénote une conscience des limites de la méthode²⁷, partant une compréhension très contemporaine des limites du dit de l'énoncé²⁸.

²⁵ Christian Berner, La philosophie de Schleiermacher: «herméneutique», «dialectique», «éthique», Paris, Cerf, 1995, p.17.

²⁶ Ricoeur, op.cit., p.81.

²⁷ Comme le souligne aussi Palmer «Schleiermacher moved decisively beyond seeing hermeneutics as methods accumulated by trial and error and asserted the legitimacy of a general art of understanding prior to any special art of interpretation.» Palmer, op.cit., p.95.

²⁸ Grondin: «Une restriction de la prétention de vérité a plutôt lieu si l'on fait abstraction de ce vouloir-dire ou de ce discours intérieur, qui porte tout acte au langage. On a accès à la vérité qu'en adoptant une attitude herméneutique, c'est-à-dire en perçant le dogmatisme superficiel du plan grammatical pour

Dilthey: élargissement de la visée du cercle herméneutique à l'ensemble des sciences humaines

A la suite de Schleiermacher, Dilthey prône l'établissement d'une méthode herméneutique générale. Comme lui, il perçoit l'herméneutique comme «cette technique de l'interprétation des manifestations vitales fixées par écrit²⁹» et la compréhension, comme un processus de reconstruction de l'expérience interne d'autrui³⁰.

A l'encontre de Schleiermacher cependant, Dilthey ne croit pas que l'étude de la compréhension doit se limiter à la «relation vivante avec le processus même de la production littéraire³¹». La compréhension comme processus de reconstruction de la vie intérieure d'autrui ne se limite pas à l'oeuvre ou au genre littéraire mais rejoint l'ensemble du contexte humano-historique. Car, dit-il, «[l]a vie» est «toujours conditionnée par l'histoire sans que nous nous en rendions bien

entrer dans l'âme du discours.» Grondin, op.cit., p. 97.

²⁹«Nous appelons exégèse ou interprétation un tel art de comprendre les manifestations vitales fixées d'une façon durable. [...] L'herméneutique est née du conflit de ces règles, de l'antagonisme entre les différentes façons d'interpréter des oeuvres capitales et de la nécessité qui en résultait de fonder les règles en question. Elle est l'art d'interpréter des monuments écrits.» Wilhem Dilthey, Le monde de l'esprit, t.1, traduit de l'allemand par M. Rémy, Paris, Aubier, Montaigne, 1947, p.334,321,322.

³⁰Cf. Ibid., p.320.

³¹Ibid., p.329.

compte³².» En élargissant la portée épistémologique de la compréhension à l'ensemble du contexte historique (la vie historique doit être comprise à la lumière d'une reconstruction de l'expérience psychique de ses agents), Dilthey se fait le porte-parole d'une nouvelle exigence de positivité en philosophie: «Si tout est fonction de son contexte, il faut s'abstenir d'appliquer à des époques ou cultures étrangères les étalons de notre propre temps³³.

Or, si tout moment historique doit être compris à partir de lui-même et ne peut pas être soumis aux mesures d'un présent qui lui est extérieur, la question se pose alors de savoir comment se débarrasser de l'emprise qu'exercent les préjugés³⁴ de l'époque où l'on vit. Comment, pour reprendre les termes de Dilthey, parvenir à une «interprétation universellement valide»?

une contradiction apparemment insoluble surgit quand le sentiment de l'histoire est poussé à ses ultimes conséquences. La finitude de tout phénomène historique, que ce soit une religion, un idéal ou un système philosophique, et par suite la relativité de toute interprétation humaine du rapport des choses est le dernier mot de la conception historique de ce monde, où tout est fluent, où rien n'est stable. En face de cela se dressent le besoin qu'a la pensée d'une connaissance universellement valable et les efforts que fait la philosophie pour y parvenir³⁵.

³²Ibid., p.279.

³³Cf. Grondin, op.cit., p.102.

³⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, Le problème de la conscience historique, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1957, p. 25.

³⁵Dilthey, op.cit., p.15.

Pour les tenants de l'historicisme, la conscience du conditionnement historique confère à l'interprète la distance critique nécessaire pour échapper à l'influence de ses préconceptions et étudier objectivement les visions du monde plus anciennes³⁶. Cette victoire remportée par l'être conditionné sur son propre conditionnement historique est ce que Dilthey appelle le «sens historique»: Avoir le sens historique «permet alors à l'homme moderne d'avoir présent à l'esprit tout le passé de l'humanité; grâce à lui l'homme franchit les limites de son propre temps et plonge son regard dans les civilisations passées³⁷.»

C'est au défi méthodologique posé par l'historicisme (relativisme versus objectivisme) que Dilthey consacre l'essentiel de son oeuvre. Le but de celle-ci, dit-il, est de «fonder [...] une science expérimentale de l'esprit humain; il s'agit de reconnaître les lois qui régissent les phénomènes sociaux, intellectuels et moraux³⁸.» Dilthey cherche, plus précisément, à établir pour les sciences humaines, une fondation méthodologique qui lui soit spécifique mais qui «correspond[ent] en rigueur aux sciences de la nature³⁹.»

³⁶Cf. Grondin, op.cit., p.102.

³⁷Dilthey, op.cit., p.319.

³⁸Ibid., p.33.

³⁹Ibid. p.145. Ou comme l'explique Grondin: «Des premiers germes de ses efforts de pensée vers 1860 jusqu'à ses derniers manuscrits, il [Dilthey] a placé le travail de sa vie entière

Les sciences de la nature (explicatives) observent des faits qu'elles classent d'après des lois, alors que les sciences de l'esprit visent toujours la compréhension d'un individu dans son contexte vital⁴⁰. La compréhension, conçue comme «le processus par lequel nous connaissons un intérieur, quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles perçus de l'extérieur par nos sens⁴¹» est toujours, pour Dilthey, une affaire de psychologie descriptive et analytique. La tendance au sein des sciences humaines à vouloir calquer le modèle offert par les sciences pures se traduit, cependant, par le développement d'une psychologie purement explicative⁴². Aussi, «seule la formation d'une science», d'une «psychologie descriptive et analytique par opposition à la psychologie explicative ou constructive, peut nous tirer [des] difficultés» que pose l'absence d'une épistémologie propre aux sciences expérimentales de l'esprit humain⁴³. Par psychologie descriptive, Dilthey entend:

sous le leitmotiv d'une critique de la raison historique [dans la voie critique de Kant] dont la tâche consistait à justifier épistémologiquement le statut scientifique des sciences humaines.» Grondin, op.cit., p.116.

⁴⁰ Cf. Jean Greisch, Herméneutique et Grammatologie, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1977, p.30.

⁴¹ Dilthey, op.cit., p.320.

⁴² Dilthey: «La psychologie explicative, qui est actuellement l'objet de tant de travaux et de tant d'intérêt, édifie un système causal qui veut rendre intelligible toutes les manifestations de la vie mentale. Elle veut expliquer la constitution du monde psychique à l'aide de ses éléments, de ses énergies et de ses lois, tout comme la physique et la chimie expliquent celle du monde matériel.» Ibid., p.145.

⁴³ Ibid., p.158.

[L]a description des éléments, simples ou complexes, qu'on rencontre uniformément dans toute vie psychique humaine ayant son développement normal, où ils forment un ensemble unique, qui n'est ni ajouté ni déduit par la pensée, mais connu par l'expérience même de la vie⁴⁴.

En d'autres termes, au lieu d'expliquer les phénomènes de l'âme en les réduisant à leurs éléments psychiques, la psychologie nouvelle tenterait de décrire la vie psychique dans sa structure d'ensemble originaire, c'est-à-dire de la comprendre⁴⁵. Cette science, qui puise sa positivité dans la compréhension, permet la saisie immédiate ou objective des phénomènes psychiques:

Cette psychologie est donc la description et l'analyse d'un ensemble qui est toujours donné primitivement comme la vie même [...]. Elle décrit l'ensemble de la vie intérieure dans un homme typique. Elle examine, analyse, expérimente et compare. Elle se sert de tous les auxiliaires possibles pour résoudre le problème qui s'est posé. Mais son importance dans le système des sciences tient précisément à ce que tout ensemble de faits utilisé par elle peut être vérifié sans équivoque par la perception interne et qu'on peut montrer en lui un élément d'un ensemble psychique plus vaste qui n'est pas un résultat du raisonnement, mais une donnée primitive de la vie⁴⁶.

Cette possibilité qu'offre la compréhension de dépasser les contingences d'une perspective purement subjective⁴⁷ fait de

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Cf. Grondin, op.cit., p.119.

⁴⁶ Dilthey, op.cit., p.158.

⁴⁷ Cf. Gadamer, Le problème de la conscience historique, op.cit., p.29.

l'herméneutique, pour Dilthey, un des principaux pilier des sciences humaines:

La compréhension ne devient une exégèse susceptible d'avoir une validité générale qu'en ce qui concerne les monuments littéraires. [...] Mais, outre cette utilité pratique pour l'interprétation même, l'herméneutique me semble avoir un second rôle, qui est son rôle essentiel: établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique. Intégrée dans l'ensemble que forment la gnoséologie, la logique et la méthodologie des sciences morales, l'herméneutique constitue un intermédiaire important entre la philosophie et les sciences historiques et une base essentielle des sciences de l'esprit⁴⁸.

En persistant à croire que la conscience du conditionnement historique confère à l'interprète la distance critique nécessaire pour échapper à l'influence de ses préconceptions, Dilthey échoue selon Gadamer, dans la tâche qu'il s'est donné⁴⁹. La solution diltheyenne est sous-estimée, selon Greisch, quant à sa portée proprement épistémologique parce que Gadamer l'envisage

⁴⁸Dilthey, Le monde de l'esprit, op.cit., p.332-333.

⁴⁹C'est-à-dire de «justifier les sciences humaines, avec le but exprès de les rendre égales aux sciences naturelles.» En fait selon Gadamer: «L'effort de Dilthey pour comprendre les sciences humaines par la vie, et en commençant par l'expérience vécue, ne s'est jamais vraiment concilié avec le concept cartésien de science dont il ne savait se défaire. Il a pu souligner tant qu'il voulait les tendances contemplatives de la vie elle-même, l'attraction de ce quelque chose de "solide" que la vie comporte, son concept d'objectivité tel qu'il le réduisait à l'objectivité des "résultats" demeure attaché à une origine bien différente de l'expérience vécue. C'est pourquoi il ne peut résoudre le problème qu'il s'était choisi: justifier les sciences humaines, avec le but exprès de les rendre égales aux sciences naturelles.» Gadamer, Le problème de la conscience historique, op.cit., p.37.

uniquement du point de vue de l'alternative entre vérité et méthode⁵⁰. Ce que vise la critique gadamérienne est, nous semble-t-il, moins la méthode comme telle, que le fait que Dilthey, pour reprendre les mots de Grondin, n'ait jamais douté que les sciences humaines aient «besoin de quelque chose de comparable à un point d'Archimède afin de mériter encore d'exister à titre de sciences respectables⁵¹». Une telle recherche d'objectivité dicte, par exemple, le lien très problématique que pose Dilthey entre l'intérieur et les signes perçus de l'extérieur, lien qui ne parvient pas à résorber la tension entre la positivité et le relativisme.

Heidegger: l'abandon du souci méthodologique

Avec Heidegger, l'herméneutique se dissocie du problème épistémologique et méthodologique de la compréhension pour faire place à une problématique ontologique de la compréhension⁵².

⁵⁰Cf. Greisch, op.cit., p.32.

⁵¹Grondin, op.cit., p.117.

⁵²Comme le souligne Fernand Couturier «Heidegger parle de la compréhension comme d'un «existential» (Esistenzial) [...] il s'agit de laisser apparaître [...] que la compréhension, située d'habitude au niveau de ce qu'il est convenu d'appeler une activité de l'esprit, exerce d'une faculté cognitive intellectuelle plus ou moins dégagée ou abstraite des préoccupations quotidiennes de la vie concrète, souvent assimilée à la connaissance représentative, s'instaure et se déploie au niveau de l'existence même.» Fernand Couturier, Herméneutique: Traduire, interpréter, agir, Montréal, Fides, 1990, p.132-133.

Malgré l'importance de sa contribution, Heidegger s'attarde assez peu à la caractérisation de l'herméneutique⁵³. Il bouleverse le champ de la pensée herméneutique par le détour de la seule chose qui le préoccupe vraiment, à savoir «l'interrogation ontologique du sens de l'être et de ses articulations fondamentales⁵⁴». Pour ce faire, Heidegger interroge le Dasein (l'être-là⁵⁵) qu'il considère comme le lieu privilégié de la réflexion ontologique puisqu'il manifeste une certaine interprétation du sens de l'être⁵⁶. La propension du

⁵³Palmer: «Just as Dilthey saw hermeneutics in the horizon of his own project of finding an historically oriented theory of method for the Geisteswissenschaften, so Heidegger used the word "hermeneutics" in the context of his larger quest for a more "fundamental" ontology.» Palmer, op.cit., p.124.

⁵⁴«La caractérisation systématique de l'herméneutique» rappelle Grondin, «n'occupait guère qu'une demi-page extraordinairement touffue dans l'oeuvre de 1927, laquelle accordait beaucoup plus de place à l'interrogation ontologiques sur le sens de l'être et de ses articulations fondamentales.» Grondin, op.cit. p.131.

⁵⁵«Cet étant que nous sommes toujours nous-même et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme DASEIN». Heidegger, Etre et temps, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p.30. Rudolf Boehm et Alphonse de Waelens: «Nous traduisons par "être-là" le terme Dasein. A l'ordinaire, ce mot désigne en allemand l'existence au sens courant; es ist da peut signifier "il y a". Chez Heidegger, ce terme est réservé à l'homme et désigne le mode d'être de cet étant plutôt que sa réalité. Le mot "être-là" par lequel nous désignons cet étant n'exprime pas, comme pour la table, la maison ou l'arbre, la talité mais l'être." [...] La composition du mot "être-là" (comme pour Dasein) indique immédiatement la présent de l'être.» Heidegger, L'être et le temps, traduit de l'Allemand par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelens, Paris, Gallimard, 1964, p.278-279.

⁵⁶Cf. Greisch, op.cit., p.32-33. Ou pour reprendre les mots de Heidegger: «L'être-là est un étant qui n'est pas simplement donné comme un étant parmi les autres. Au contraire, il se caractérise ontiquement par le fait qu'il y va en son être de cet

Dasein (l'être-là) à s'interroger sur le sens de l'être est réflexive. De fait, «[l]e Dasein est l'étant dont le propre être ne lui est pas indifférent⁵⁷.» Ou pour reprendre les mots de Heidegger:

Le Dasein est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède plutôt le privilège ontique suivant: pour cet étant, il y va en son être de cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du Dasein d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le Dasein se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein⁵⁸.

être. Il appartient donc à la constitution d'être de l'être-là qu'il ait dans son être une relation d'être à son être. Ce qui veut dire, à son tour: l'être-là se comprend toujours en quelque manière et plus ou moins explicitement dans son être. Il est caractéristique de cet étant que, avec son être et par son être, cet être lui soit ouvert (révélé). La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être de l'être-là. Le caractère ontique propre à l'être-là tient à ce que l'être-là est ontologique.» Heidegger, L'être et le temps, op.cit., p.27-28.

⁵⁷ Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Vrin, 1993. p.38.

⁵⁸ Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.32. Boehms et Waelhens: «"Ce rapprochement" de l'être, de l'être-là et de l'être en général ne constitue pas une ambiguïté "dangereuse" qui risquerait d'ébranler la consistance logique de l'analytique heideggerienne, mais [...] tout au contraire, l'identité de l'être "sien" auquel l'être-là se rapporte [...] et "l'être" tout court est une des idées absolument fondamentales de la conception heideggerienne de Sein und seit. [...] L'être dont "il y va" pour l'être-là est en effet son être. Mais cet être, son être, dont il se "soucie", n'est pas un être "spécifique" et défini par une quiddité déterminée, ni encore l'"individualité" particulière de chaque être-là. C'est que, précisément, l'"essence" de l'être-là (de l'homme) réside absolument et uniquement dans le fait même que "son" être est "ce dont il va" constamment pour lui. Cet être "sien" dont "il y va" pour lui n'est donc point autrement «déterminé», il n'est autre chose que l'être "tout court", l'être "en général". L'homme (l'être-là) est donc l'étant dans l'être

L'être humain s'intéresse donc d'abord et avant tout à l'être qu'il peut être⁵⁹. Cette capacité qu'il a de «projeter»⁶⁰ le sens de l'être ne tient pas à sa libre disposition. Comme le souligne Couturier, nous nous trouvons littéralement projeté en lui. En d'autres termes, nos attentes de sens sont toujours déterminées par des perspectives qui relèvent de notre situation d'interprétation⁶¹. Avec Palmer, on peut dire que pour Heidegger: «The hope of interpreting "without prejudice and presupposition" ultimately flies in the face of the way understanding operates. What appears from the "object" is what one allows to appear⁶².»

L'explicitation de ces pré-structures de la compréhension, de ces possibilités d'être projeté par la compréhension est ce que Heidegger désigne par «interprétation»: «L'explicitation

duquel "il y va" de l'être en général.» Heidegger, L'être et le temps, op.cit., p.285.

⁵⁹ Cf. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.136.

⁶⁰ Couturier explique en ces termes le rapport entre le pouvoir être et le projet: «le pouvoir-être est réel-être-possible, si on peut ainsi s'exprimer, et à ce titre projet (Entwurf). Le pro-jet est le terme qui caractérise le mieux la compréhension existentielle. C'est un se-jeter en avant de soi pour l'achèvement de soi. Et la compréhension est de la sorte un savoir comment s'y prendre pour se projeter vers l'accomplissement de son être propre.» Couturier, op.cit., p.136.

⁶¹ Cf. Ibid.

⁶² Palmer, op.cit., p.136.

[entendre: interprétation⁶³] n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre⁶⁴.» Ainsi, l'interprétation, par rapport à la compréhension, ne se trouve jamais en situation d'extériorité: «L'étant ex-plicité comme tel par la circon-spection en son pour... expressément compris, a la structure du quelque chose comme quelque chose⁶⁵.» L'interprétation n'est pas un moyen, une méthode ou un expédient à prendre pour dissiper un malentendu; «c'est la compréhension qui s'achève et s'explicite en interprétation», dit Couturier⁶⁶. Elle s'explicite dans la structure de «l'en tant que» ou du «comme» de la compréhension car les événements et les choses auxquels nous avons affaire sont toujours-déjà interprétés⁶⁷, lus ou vus «comme» ou «en tant que», des choses qui se prêtent à telle ou telle usage⁶⁸.

Le rapport entre la compréhension et l'interprétation

⁶³ Comme le mentionne Grondin, les traducteurs français de Sein und Zeit ont raison, sur le fond, de rendre Auslegung (interpretatio en latin) par «explicitation», «car l'"interprétation" selon Heidegger n'a pas d'autre tâche que de rendre explicite les présupposés du comprendre.» A l'exemple de Grondin, cependant nous gardons la traduction d'Auslegung par interprétation afin de préserver le lien qui relie Heidegger à l'héritage herméneutique. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.138.

⁶⁴ Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.122.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Couturier, op.cit., p.137.

⁶⁷ Cf. Grondin, op.cit., p.134.

⁶⁸ Cf. Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.127. Nous reviendrons un plus bas sur cette distinction que pose Heidegger entre le «comme herméneutique» le «comme apophantique».

commande la reprise de la structure du cercle herméneutique. Pour reprendre les mots de Palmer: «an important characteristic of understanding [...] is that it always operates within a set of already interpreted relationships, a relational whole (Bewandtnisganzheit)⁶⁹.» Cependant, à l'encontre de ses prédécesseurs (Schleiermacher et Dilthey) le problème qui se pose, pour Heidegger, n'est pas de résoudre la contradiction inhérente au cercle⁷⁰.

Et pourtant, voir dans ce cercle un cercle vicieux et chercher les moyens de l'éviter, ou même simplement l'"éprouver" comme une imperfection inévitable, cela signifie mécomprendre radicalement le comprendre. Ce dont il y va, ce n'est point d'ajuster le comprendre et l'explicitation à un idéal de connaissance qui n'est lui-même qu'une forme déchue du comprendre [...] Le remplissement des conditions fondamentales d'un expliciter possible consiste bien plutôt à ne pas méconnaître celui-ci en ses conditions essentielles d'accomplissement. Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement. Ce cercle du comprendre n'est point un cercle où se meut un mode quelconque de connaissance, mais il est l'expression de la structure existentielle de préalable du Dasein lui-même⁷¹.

Entrer correctement dans le cercle pour Heidegger signifie donc qu'il ne faut pas chercher à mettre entre parenthèses ses présuppositions. Il s'agit plutôt de s'interroger soi-même, de

⁶⁹ Palmer, op.cit., p.131.

⁷⁰ On retrouve l'expression du cercle herméneutique chez Schleiermacher et Dilthey. Selon ce dernier toutefois, «Ast avait déjà remarqué l'existence de ce cercle, et en déduisant l'obligation pour l'interprète de commencer par une intuition (Ahndung).» Schleiermacher, op.cit., p.115.

⁷¹ Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.124.

mettre en lumière ses propres préjugés afin de mieux les contrôler et laisser s'exprimer les choses en elles-mêmes. C'est ce qui fera dire à Grondin que cette notion d'interprétation est éminemment critique⁷².

En lui s'abrite une possibilité positive du connaître le plus originaire, qui bien entendu n'est saisie comme il faut qu'à condition que l'explicitation ait compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation par des "intuitions" ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes⁷³.

Cette recherche de transparence est émancipatrice. En s'interrogeant le Dasein est appelé à prendre conscience de sa propre facticité à s'éveiller au fait que la compréhension ne caractérise pas un moi qui comprend objectivement un autre moi, mais qu'elle se déploie au niveau de l'existence même:

La factualité propre au fait du Dasein, ce mode en lequel tout Dasein est à chaque fois, nous l'appelons sa facticité. [...] Le concept de facticité inclut ceci: l'être-au-monde d'un étant "intramondain", mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son "destin" à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde⁷⁴.

Derrière notre préoccupation avec le monde en fonction de son utilité, derrière notre préoccupation prévoyante ou

⁷²Cf. Grondin, op.cit., p.141.

⁷³Heidegger, Etre et temps, op. cit., p.124.

⁷⁴Ibid., p.63.

anticipante avec le commerce quotidien avec les choses qui voit celles-ci dans leur destination à... «en tant que quelque chose pour... » est réitérée l'idée que la compréhension, qui est historiquement située, «plonge ses racines existentielles dans la préoccupation de soi qui régit tout Dasein⁷⁵». Le caractère de projet propre à notre compréhension fait écho à «l'expression de la structure existentielle d'anticipation de l'être-là lui-même». Ce « "comme" originaire de l'explication qui comprend de manière circon-specte » est un « "comme" existentiel-herméneutique par opposition au « "comme" apophantique de l'énoncé⁷⁶ », selon lequel une proposition se laisse réduire à la saisie intellectuelle d'un état de fait objectif par un sujet⁷⁷. Pour le dire autrement, lorsque un mot ou un objet n'est plus compris relativement à quelque chose d'autre mais comme un énoncé théorique univoque (s

⁷⁵ Grondin, op.cit., p.136. En d'autres termes: «la conduite humaine raisonnable n'est pas la seule à être finalisée de cette façon; même là où il n'est pas question de poser des buts ni de choisir des moyens, comme c'est le cas dans toutes les relations vitales, il est vrai que celles-ci ne peuvent être pensées que sous l'idée de finalité, en tant que concordance réciproque de toutes les parties entre elles.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.313.

⁷⁶ Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.127.

⁷⁷ Or, selon Gadamer: «Tout énoncé a des présuppositions qu'il ne dit pas. Seul celui qui tient aussi compte de ces présuppositions peut vraiment mesurer la valeur d'un énoncé.» Gadamer, Gesammelte Werke, t.II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p.52. Cité dans Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.183.

est p) sur un substantif⁷⁸, le «comme» herméneutique de la chose à comprendre demeure dissimulé et se dégénère en un «comme» apophantique.

L'herméneutique ou le «comme» herméneutique pour désigner la compréhension antéprédicative⁷⁹ qu'oblitére le comme apophantique, est donc un moyen pour Heidegger de mettre en garde le Dasein - «hanté par un penchant [...] à reporter à plus tard le dialogue avec soi⁸⁰» - contre «sa réduction fonctionnaliste du langage au rang de simple instrument d'information, capable de

⁷⁸Pour de plus amples explications sur la distinction que pose Heidegger entre le «comme herméneutique» le «comme apophantique», voir: Fernand Couturier: «[l']en tant que originel de l'explicitation ou de l'interprétation compréhensive de la préoccupation prévoyante est une en tant que herméneutique par opposition à l'en tant que apophantique qui caractérise l'énoncé, et selon lequel une chose, devenue objet sur lequel s'arrête le regard, est vue sous tel aspect ou considérée en tant que possédant telle ou telle propriété.» Couturier, op.cit., p.139. Ou encore Palmer: «The example of the hammer may be used to clarify Heidegger's distinction between the "apophantic" and "hermeneutical" forms of the words "as". In the context of being ready-to-hand, the hammer disappears as object into the function of being a tool; we do not approach it as an object but as a tool. The "as" which merely interprets the hammer as object on hand, as something before one's gaze and to which one points, is the "apophantic as". The hammer disappearing into its function as tool represents the "existential-hermeneutical as". The "apophantic as" signals a subtle shift in understanding to a stance of objective pointing, a pointing which no longer connects the hammer with the primordial totality of a lived, relational context (the Bewandtnisganzheit); it cuts it off from the realm of meaningfulness in the ready-to-hand and puts the phenomenon forward as something merely to be looked at.» Palmer, op.cit., p.138. Voir aussi: Georgia Warnke, qui rappelle que cette distinction a ses ramifications chez Husserl. Warnke, Herméneutique, tradition et raison, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1991, p.102.

⁷⁹ Cf. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.135.

⁸⁰ Ibid., p.144.

tout dire et de tout calculer⁸¹.»

Cette tâche, l'herméneutique heideggerienne la met, plus exactement, en oeuvre sur la voie de la destruction de la tradition métaphysique occidentale qui ramène tout à une subjectivité autonome et entièrement transparente à soi qui dispense le Dasein de la nécessité d'une auto-interrogation⁸².

⁸¹ Ibid., p.152. Ou encore: «Heidegger could criticize theories which saw language as a tool of communication.» Palmer, op.cit., p.153.

⁸² Cf, Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.60.

2. L'herméneutique contemporaine

La pensée de Heidegger a donné à l'herméneutique philosophique qui caractérise surtout la réflexion de Hans-Georg Gadamer, son coup d'envoi. A la suite d'Heidegger, Gadamer se penche sur l'étude des conditions fondamentales qui sous-tendent le phénomène de la compréhension et sur lesquelles nous allons maintenant nous attarder. Il sera principalement question de Vérité et méthode, l'oeuvre maîtresse de Gadamer.

L'herméneutique de Gadamer

Le fondement ontologique⁸³ de la compréhension est réaffirmé par Hans-Georg Gadamer dans Vérité et méthode. Cette prolongation du travail de Heidegger est d'abord mise au service d'une reprise du dialogue avec les sciences de l'homme qu'avait entrepris Dilthey mais qu'a abandonné par la suite Heidegger⁸⁴. Toutefois Gadamer s'écarte du projet diltheyen de fonder méthodologiquement la spécificité des sciences humaines (l'historicisme).

⁸³ «Ontologique veut dire comme à peu près toujours chez Gadamer (qui n'a pas expressément repris la question de l'être posée par Heidegger) universel ou fondamental.» Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.166.

⁸⁴ Heidegger ne voyait dans le comprendre des sciences humaines «qu'un symptôme de l'embarras chronique qui grevait l'historicisme, hanté par le modèle épistémologique des sciences exactes». Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.159.

Pour Gadamer, on le sait, en préservant cet idéal d'objectivité pour les sciences humaines, Dilthey méconnaît la nature de l'expérience historique, et plutôt que d'assurer aux sciences humaines un rang égal aux sciences exactes, il asservit celles-là à celles-ci⁸⁵.

Dans la première partie de Vérité et méthode, Gadamer retrace les origines de cette influence qu'exerçaient toujours au 19^{ième} siècle les sciences exactes sur les sciences humaines. Jusqu'au 18^{ième} siècle, la tradition rhétorique de l'humanisme gréco-romain domine le champ des études philologiques, ancêtres des sciences de l'esprit, et «la compréhension que l'homme avait de lui-même, en la totalité de son existence⁸⁶»

Encore pleinement consciente du caractère non méthodique des réquisits de toute Bildung, la tradition humaniste⁸⁷ perd son

⁸⁵ Gadamer explique pourquoi l'expérience historique ne peut pas être méthodologisée ou objectivée: «l'expérience historique se définit par l'acquis historique dont elle procède, et par l'impossibilité où l'on se trouve de la détacher de cette origine; elle ne sera donc jamais méthode pure. Il y aura certes toujours moyen de déduire de cette expérience des règles générales, mais le sens méthodologique de cette démarche interdit qu'on en tire une loi proprement dite et qui subsumerait dorénavant d'une manière univoque l'ensemble des cas concrets donnés. L'idée de règles d'expérience exige toujours - les règles n'étant ce qu'elles sont que par l'usage - qu'elles s'éprouvent à l'usage. C'est ce qui reste valable, d'une façon générale et universelle, pour les connaissances que nous avons dans les sciences humaines. Elles n'atteindront jamais une "objectivité" autre que celle que comporte toute expérience.» Le problème de la conscience historique, op. cit., p.36.

⁸⁶ Pierre Fruchon, L'herméneutique de Gadamer, Paris, Cerf, 1994, p.20.

⁸⁷ Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.240.

efficacité, selon Gadamer, suite à l'essor de la scientificité purement méthodique du 18^{ième} siècle.

Les concepts à travers lesquels s'expriment la tradition humaniste, la culture, le sens commun, le jugement et le goût qui désignaient «de manière indivise et universelle, l'humanité de l'homme en son exercice: un sens [...] de portée à la fois sociale, éthique et religieuse, distinct de tout savoir d'école qui en réglait l'usage⁸⁸», se trouvent, plus exactement, amputés de leur fonction de connaissance suite à l'esthétisation que leur fait subir La Critique de la faculté de juger de Kant⁸⁹.

A partir de Kant, tout ce qui n'est pas méthodique ou susceptible de l'être, telle que l'expression du goût ou du sens commun ne jouit plus que d'une valeur subjective ou esthétique⁹⁰, sans fonction critique ou cognitive⁹¹. Comme

⁸⁸Fruchon, op.cit., p.20.

⁸⁹Cf. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.163.

⁹⁰C'est à la lumière de cette esthétisation du goût qu'il faut situer l'ontologisation de l'art qui forme la première partie de Vérité et méthode. Il s'agit comme le précise Fruchon, «de rendre l'art à la vérité qui n'est pas seulement la sienne, de réinsérer l'appréciation de l'art dans la totalité de l'existence humaine et dans sa vérité indivise». Fruchon, op.cit., p.26. Gadamer: «L'expérience de l'oeuvre d'art excède toujours fondamentalement tout horizon subjectif d'interprétation, qu'il s'agisse de celui de l'artiste ou de l'amateur.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.11-12.

⁹¹Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.163. Fonction cognitive que Gadamer, en parlant du goût explique en ces termes: «taste knows something ... in a way that cannot be separated from the concrete moment in which that object occurs and cannot be reduced to rules and concepts. Just this is what gives the idea of taste its original breadth: that it constitutes a special way of knowing. Like reflective judgment,

l'écrit Pierre Fruchon, réduit au sensible, le sens esthétique est alors privé de toute vérité ⁹².

La subjectivisation du goût aura pour conséquence immédiate de contraindre, comme l'explique Gadamer, les sciences humaines à se définir en fonction des critères absolus des sciences exactes. C'est ainsi que les sciences humaines auraient perdu les moyens nécessaires à la compréhension de soi:

it belongs in the realm of that which grasps, in the individual object, the universal under which it is to be subsumed. Both taste and judgment evaluate the object in relation to a whole in order to see whether it fits in with everything else - that is, whether it is "fitting". One must have a "sense" for it - it cannot be demonstrate. This kind of sense is obviously needed wherever a whole is intended (but not given as whole ie conceived in purposive concepts). Thus taste is in no way limited to what is beautiful in nature and art, judging it in respect to its decorative quality but embraces the whole realm of morality and manners [...]. moral concepts are never given as a whole or determined in a normatively univocal way. Rather, the ordering of life by the rules of law and morality is incomplete and needs productive supplementation. Judgment is necessary in order to make a correct evaluation of the concrete instance. We are familiar with this function of judgment especially from jurisprudence, where the supplementary function of "hermeneutics" consists in concretizing the law. At issue is always something more than the correct application of general principles. Our knowledge of law and morality too is always supplemented by the individual case, even productively determined by it. The judge not only applies the law in concreto, but contributes through his very judgment to developing the "judge made-law". Like law, morality is constantly developed through the fecundity of the individual case. Thus judgment, as the evaluation of the beautiful and sublime, is by no means productive only in the area of nature and art. One cannot even say with Kant, that the productivity of judgment is to be found "chiefly" in this area. Rather, the beautiful in nature and art is to be supplemented by the whole ocean of the beautiful spread throughout the moral reality of mankind. Gadamer, Truth and Method, Second, Revised Edition, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, Crossroad, 1992, p.38-39.

⁹²Cf. Fruchon, op.cit. p.27.

The radical subjectivization involved in Kant's new way of grounding aesthetics was truly epoch-making. In discrediting any kind of theoretical knowledge except that of natural sciences, it compelled the human science to rely on the methodology⁹³ of the natural science in conceptualizing themselves⁹³.

C'est donc à la lumière de la tradition humaniste et, plus spécifiquement, «its resistance to the claims of modern science⁹⁴» que Vérité et méthode se donne comme projet de développer une herméneutique appropriée des sciences humaines. Cette recherche de la spécificité des sciences humaines, basée sur l'herméneutique heideggerienne de la facticité, se développe dans la seconde partie de Vérité et méthode.

Dans cette section, Gadamer ne vise nullement, «à offrir une théorie générale de l'interprétation, ni une doctrine différentielle de ses méthodes⁹⁵» Il s'agit plutôt de s'interroger, au-delà de toute attitude méthodologique, sur le fait de la compréhension.

Pour ce faire, Gadamer reprend la description heideggerienne du cercle herméneutique. Il cherche, par là, à faire ressortir le fait que quiconque veut comprendre un texte a toujours un projet. Le cercle n'est pas «un tourner-en-rond logique, typique, par exemple, de la compréhension méthodologique qui intègre le défini

⁹³Gadamer, Truth and Method, op.cit., p.41.

⁹⁴Ibid., p.18.

⁹⁵Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.12.

comme un de ses éléments.» Le cercle est «l'expression de la structure de préalables de l'existence humaine⁹⁶» Selon Gadamer: «Dès qu'il se dessine un premier sens dans le texte, l'interprète anticipe un sens pour le tout. A son tour ce premier sens ne se dessine que parce qu'on lit déjà le texte, guidé par l'attente d'un sens déterminé⁹⁷» Et Gadamer de poursuivre: «[c]'est dans l'élaboration d'un tel projet anticipant, constamment révisé il est vrai sur la base de ce qui ressort de la pénétration ultérieure dans le sens du texte, que consiste la compréhension de ce qui s'offre à lire⁹⁸»

En d'autres termes, suivant la dynamique du cercle, la compréhension est un acte historique toujours rattaché au présent⁹⁹, toujours soumis aux normes et aux préjugés (Vorurteil) d'aujourd'hui¹⁰⁰. Contrairement à ce que prétend la

⁹⁶Couturier, op.cit., p.149.

⁹⁷Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.104.

⁹⁸Ibid., p.104-105.

⁹⁹Cf. Palmer, op.cit., p.46.

¹⁰⁰ Comme le souligne Warnke, en évoquant l'importance du rôle tenu par le préjugé, Gadamer s'appuie également sur l'idée de Husserl «suivant laquelle toute compréhension d'un objet est compréhension de cet objet en tant que quelque chose. En d'autres termes, toute compréhension implique la projection sur nos perceptions d'un sens qui n'est pas strictement contenu dans nos perceptions elles-mêmes.» Warnke, op.cit., p.103. En se basant sur la perception d'une des dimensions d'un objet tridimensionnel, nous considérons que cet objet a trois dimensions. Et pourtant nous ne voyons jamais les trois faces de l'objet en même temps. Ce qui est important de souligner pour Husserl est que nous n'ayons pas d'abord une impression sensorielle, qui serait suivie d'une certaine compréhension. On anticipe la tridimensionnalité de l'objet dans la perception qu'on en a et nous voyons donc ce que nous voyons comme quelque

pensée technologique qui fait de la conscience humaine son ultime point de référence pour la connaissance humaine, le préjugé ne constitue donc pas une limite individuelle de la compréhension¹⁰¹.

Il n'est pas dit cependant que nous devions légitimer ou entretenir invariablement ses préjugés. Comme l'explique Gadamer, «l'interprétation débute par des concepts préalables que remplaceront par la suite des concepts plus appropriés¹⁰²» Au sens propre du terme, comme le rappelle Georgia Warnke, un préjugé désigne un jugement formulé avant que toutes les preuves aient été correctement évaluées. Un préjugé peut donc être confirmé par la poursuite de la lecture ou au contraire, être réfuté¹⁰³. D'où la nécessité de faire subir à ses préjugés «l'épreuve des choses mêmes¹⁰⁴» La tâche du comprendre, rappelle Gadamer, consiste «à élaborer les projets justes et appropriés à la chose, qui en tant que projets sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des "choses

chose de tridimensionnel. Edmund Husserl, Logical Investigation, New York, Humanities Press, 1970, vol.1, voire particulièrement la première étude. Ainsi que Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, New York, Collier Books, 1962, en particulier le chapitre 3. Cité dans Warnke, op.cit., p.103.

¹⁰¹Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.119.

¹⁰²Ibid., p.105.

¹⁰³Warnke, op.cit., p.103.

¹⁰⁴Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.105.

mêmes"¹⁰⁵» La confirmation qu'une préconception peut recevoir au cours de sa mise à l'épreuve est, en fait, pour Gadamer, le seul critère pouvant répondre de l'objectivité de l'interprétation¹⁰⁶

Les préjugés et les préconceptions qui occupent la conscience de l'interprète ne sont pas à sa libre disposition. Les préjugés sont le fait de la tradition et nous ne pouvons nous dégager des traditions transmises: «Nous nous trouvons constamment au sein de traditions et cette immersion exclut toute attitude objective qui nous ferait considérer l'apport de la tradition comme quelque chose d'autre, d'étranger¹⁰⁷»

Pour distinguer les faux préjugés qui mènent à des malentendus des bons préjugés qui facilitent la compréhension, une certaine distance temporelle est nécessaire: C'est par sa rencontre avec la tradition qu'on arrive à isoler le préjugé, qu'il cesse d'opérer à notre insu¹⁰⁸. Si la distance temporelle facilite la distinction entre faux et vrais préjugés, la suspension du jugement ne va jamais de soi. Pour faire la part des choses, l'interprète est appelé à s'interroger, à demeurer ouvert à l'opinion de l'autre ou du texte. «Comprendre un texte,

¹⁰⁵Ibid., p.105. Ou encore: «Une compréhension réglée par une conscience méthodologique doit s'appliquer à ne pas donner libre cours à ses propres anticipations, mais à en prendre conscience afin de les contrôler et ainsi de fonder sur la chose même la compréhension correcte.» Ibid., p.107.

¹⁰⁶Ibid., p.105.

¹⁰⁷Ibid., p.121.

¹⁰⁸Ibid., p.139.

c'est bien plutôt être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'école de l'herméneutique doit donc être ouverte dès l'abord à l'altérité du texte¹⁰⁹» Et Gadamer d'ajouter: «toute suspension de jugement, même et surtout celle de préjugé, a, du point de vue logique, la structure d'une question¹¹⁰»

Il s'agit d'un processus indéterminé puisque le propre de la question est précisément de ne pas admettre la fermeture: «L'essence de la question est d'ouvrir et de laisser ouvertes des possibilités¹¹¹» dit Gadamer. Mettre fin au questionnement ce serait, à l'instar de ce qu'a fait Dilthey, oublier sa propre historicité.

Comprendre un phénomène historique sur la base de la distance historique qui détermine notre situation historique, est ce que Gadamer appelle «le travail de l'histoire». La reconnaissance que l'histoire est à l'oeuvre en toute compréhension, que nous en soyons conscients ou pas, est ce qu'il désigne par «conscience du travail de l'histoire¹¹²» A l'encontre de l'historiographe, l'interprète, conscient du

¹⁰⁹Ibid., p.106-107.

¹¹⁰Ibid., p.139.

¹¹¹Ibid., p.140.

¹¹² Ibid., p.141. On trouve pour, les expressions «Wirkungsgeschichte» et «Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein» plusieurs interprétations. La traduction française de Vérité et méthode propose «histoire de l'efficacité historique» et «conscience de l'efficacité historique». Nous optons pour la traduction proposée par Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée herméneutique, op.cit., p.213-233.

travail de l'histoire, cesse de poursuivre, «le fantôme d'un objet historique - objet d'une recherche en progrès incessant - pour discerner dans l'objet l'autre aspect de ce qui nous est propre et par là reconnaître ainsi l'un que l'autre.» C'est ce qui fera dire à Gadamer que «[l]e véritable objet historique n'est pas un objet, mais l'unité de cet "un" et de cet "autre", relation en laquelle consiste la réalité de l'histoire autant que la réalité de la compréhension historique¹¹³»

Gadamer qualifie de «situation herméneutique» cet aspect de l'objet «qui nous est propre». Le concept de situation est caractérisé par le fait qu'on ne se trouve pas, comme le suggère l'expression «être en situation», en face d'elle, qu'on ne peut pas avoir d'elle un savoir objectif. Par définition, la situation herméneutique est insaisissable dans son entièreté. Comme le précise Gadamer, le concept de situation représente donc un point de vue qui réduit les possibilités de la vision: «[l]'éclaircissement de cette situation constitue la tâche qu'on n'arrive jamais à achever.[...] inachèvement résulte de l'essence de l'être historique que nous sommes. "Etre historique signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même"¹¹⁴»

Au concept de situation est intimement lié celui d'horizon. Si la situation herméneutique est le point de vue qui restreint les possibilités de la vision, l'horizon désigne «le cercle

¹¹³Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.140.

¹¹⁴Ibid., p.142.

visuel qui embrasse et inclut tout ce qui est visible d'un point précis¹¹⁵» C'est «ce au-delà de quoi on n'est plus capable de voir¹¹⁶»

Par ailleurs, l'horizon n'est pas un ensemble d'opinions fixes et immuables: c'est «quelque chose que nous pénétrons progressivement, qui se déplace avec nous¹¹⁷» Déterminé par le propre de sa situation (les préjugés que nous apportons avec nous)¹¹⁸, l'horizon ne fait jamais que circonscrire le présent de sa situation. Parler de l'horizon du présent de sa situation est une abstraction car le présent est imprégné du passé et l'horizon du passé est toujours perçu à la lumière du présent de sa situation. Alors pourquoi ne pas parler de la formation d'un horizon unique? On parlera de fusion plutôt que de formation d'un horizon unique même si l'horizon du présent n'existe pas indépendamment de l'horizon du passé, car parler de la formation d'un horizon unique expulse de la compréhension le travail de l'histoire. Le terme fusion rappelle l'existence d'une tension entre ces deux horizons¹¹⁹

Pour l'herméneutique pré-heideggerienne le concept d'application signifiait cette séparation. Comprise comme une tâche en deux temps, la compréhension ciblait objectivement un

¹¹⁵Ibid., p.143.

¹¹⁶Ibid., p.146.

¹¹⁷Ibid., p.145.

¹¹⁸Cf. Ibid., p.146.

¹¹⁹Cf. Ibid., p.147.

contenu, puis, selon les exigences des situations concernées, appliquait ce savoir¹²⁰. Or, ce que nous dit Gadamer, c'est que du point de vue de l'herméneutique philosophique, l'application n'est jamais une opération subsidiaire s'ajoutant après coup à la compréhension¹²¹. Il n'y a pas d'abord une compréhension objective qui viendrait, par la suite, s'enrichir d'une certaine pertinence en s'appliquant à nos préoccupations¹²². Pour Gadamer, dit Grondin, application et compréhension forment un tout indissociable. On comprend toujours à partir de sa situation propre, à partir de ce qui nous interpelle, des questions qui nous sont propres¹²³.

Le travail herméneutique, conçu comme une entrée en dialogue avec le texte souligne le passage d'une herméneutique des sciences humaines - traitée dans la seconde partie de Vérité et méthode - à une herméneutique universelle de notre expérience langagière à laquelle il consacre la troisième et dernière partie

¹²⁰ Cf. Grondin, L'universalité herméneutique, op.cit., p.176.

¹²¹ Cf. Gadamer, Le problème de la conscience historique, op.cit., p.64.

¹²² Cf. Grondin, L'universalité herméneutique, op.cit., p.176-177.

¹²³ Comme l'indique également Grondin, «Vérité et méthode, suit ici l'intuition de Heidegger selon laquelle la compréhension renferme toujours une part de compréhension de soi, un Sichverstehen, une "application" à soi. Comprendre c'est "s'y" comprendre à quelque chose.» Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.176.

de Vérité et méthode¹²⁴.

En quoi le langage, conçu à partir du dialogue, permet-il de fonder le caractère universel de l'herméneutique philosophique? Avant de répondre à cette question revenons d'abord à la question de la consitution dialogique de l'expérience herméneutique. A l'exemple de la démarche que propose Gadamer nous commencerons par suivre la structure du dialogue proprement dit. Nous dégagerons, dans un second temps, la particularité de cet autre dialogue que représente la compréhension du texte. La question sera par la suite posée de savoir comment s'opère le glissement du dialogue entre interlocuteurs au dialogue comme mode de lecture ou d'interprétation critique. Enfin, la dimension universelle du dialogue comme mode d'interprétation sera mise en lumière. Certains chercheurs s'interrogent sur la pertinence du terme «dialogue» pour désigner le travail de l'interprétation. Nous nous attarderons brièvement à cette discussion avant d'examiner de plus près les principales critiques dont fait l'objet, à un niveau plus global, l'herméneutique gadamérienne.

La structure du dialogue

Qu'est-ce qu'un dialogue? un dialogue est un entretien entre

¹²⁴Cf. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.179.

deux personnes. Tout dialogue inclut en ce sens une tension entre la saisie du dit de l'autre interlocuteur et l'adaptation de ce dit au contexte de sa compréhension. Le bon déroulement du dialogue dépend de cette tension qui repose sur la reconnaissance des limites de chacun. La conscience de son ignorance (la docta ignorantia) maintient ouvert le questionnement ou l'ouverture à la vérité d'autres points de vue¹²⁵. «Pour savoir questionner», dit Gadamer «il faut vouloir savoir. Or cela signifie: savoir qu'on ne sait pas¹²⁶» Et Gadamer d'ajouter: «l'art de questionner ne fait ses preuves que dans le fait que celui qui sait questionner est capable de maintenir son questionnement, c'est-à-dire de maintenir la direction vers l'ouvert¹²⁷» Pour dire les choses autrement, les interlocuteurs doivent viser à dégager l'essentiel de ce qui est dit, et non pas chercher à avoir le dernier mot ou à ramener aux conditions de sa genèse le point de vue d'autrui. Comme l'explique Gadamer:

We have to assume as the basis of our social life that the other means what he is saying, and we have to accept this

¹²⁵Gadamer: «Et de même que la négativité dialectique de l'expérience a trouvé sa perfection dans la notion d'une expérience achevée dans laquelle nous prenons conscience de toute notre finitude et de toute notre limitation, de même la forme logique de la question et la négativité qui y est impliquée trouvent elles aussi leur achèvement dans une négativité radicale, dans le savoir du non-savoir. C'est la célèbre docta ignorantia de Socrate, qui inaugure, dans l'extrême négativité de l'aporie, la véritable supériorité du questionner.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.208.

¹²⁶Ibid., p.209.

¹²⁷Ibid., p.213.

utterances without straight-away interpreting him against his own intentions - at least until there is sufficient evidence to suspect that the opposite obtains. Where a gap becomes actual, communication is broken down; then we begin to consider his utterances as a mask of the unconscious¹²⁸.

Pour reprendre les mots de Misgeld, le dialogue peut être «suitably regarded as the opposite of technical making or of instrumental action. Engaging in dialogue also entails the absence of strategic thinking or of the strategic placement of words in conversation¹²⁹». Accorder au point de vue d'autrui une réelle importance ne veut pas dire, en revanche, que nous devons souscrire entièrement aux vues de l'autre interlocuteur. S'assujétir ainsi aux idées d'autrui, c'est éviter d'assumer sa propre faillibilité ou ne point tenir compte du fait que nous n'avons accès aux idées d'autrui que par le biais de nos propres attentes. On voue à l'opinion d'autrui un réel intérêt en vue de parvenir à un accord sincère (Einverständnis)¹³⁰ sur ce dont il est question. Pour reprendre les termes de Gadamer:

¹²⁸Gadamer, «The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer», A Ricoeur Reader Reflection & Imagination, Mario Valdès (éd.), Toronto and Buffalo, Toronto University Press, 1990, p.222.

¹²⁹Dieter Misgeld: «Poetry, Dialogue, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought», Festival of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's work, Kathleen Wright (ed), Albany, State University of New York Press, 1990, p.168.

¹³⁰Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.230.

Toute véritable conversation implique donc qu'on tienne compte de ce que dit l'autre, qu'on fasse droit vraiment à ses points de vue et qu'on se transfère en lui, en ce sens qu'on cherche non pas à le comprendre lui, comme étant cette individualité-là, mais à comprendre ce qu'il dit. Ce qu'il importe de saisir, c'est le droit de la chose même qu'il signifie, de sorte que nous puissions nous mettre d'accord sur la chose même. Ce n'est donc pas à lui en tant qu'individu que nous rapportons son opinion, mais à la visée propre de cette opinion. Dès lors que nous prenons vraiment l'autre en considération en tant qu'individualité, comme c'est le cas dans l'entretien thérapeutique ou dans l'interrogatoire d'un accusé, la situation de l'entente n'est pas véritablement réalisée [...] L'entente dans la conversation implique que les partenaires y soient disposés et qu'ils essaient de faire droit à ce qui leur est étranger et opposé. Lorsque cela se produit de part et d'autre, et que chacun des partenaires pèse les raisons de l'autre tout en maintenant les siennes propres, on peut finalement, par un transfert imperceptible et involontaire des points de vue (c'est ce que nous appelons échange d'opinions), parvenir à un langage commun et à une énonciation commune¹³¹.

En d'autres mots, dans un véritable dialogue, l'élément clé qu'il faut saisir, c'est qu'il n'y a pas de sujet qui fixe les objectifs de l'énoncé. La conversation s'effectue sous une certaine conduite, mais dans cette conduite les interlocuteurs ne sont pas forcément ceux qui mènent la conversation. «[P]lus une conversation est vraiment une conversation moins sa conduite (Führung) dépend de la volonté de l'un ou de l'autre partenaire. Ainsi donc, la conversation effectivement menée n'est jamais celle que nous voulions mener¹³².» Pour toute conversation «there is an interplay between two persons, so that both expose

¹³¹Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.231, 233.

¹³²Ibid., p.229.

themselves to one another with the expectation that each tries in his own way to find a common point between himself and the interlocutor¹³³» Par conséquent, poursuit Gadamer: «Ce qui se dégage dans sa vérité, c'est le logos, qui n'est ni mien ni tien, et dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs, à tel point que celui qui conduit le dialogue reste toujours lui aussi celui qui ne sait pas¹³⁴»

Enfin, toute compréhension en situation de dialogue qui relève «d'un accord sincère sur ce dont il est question» ou d'une compréhension qui n'appartient pas uniquement à l'un ou à l'autre, implique une transformation dans ce qui est commun. «[T]ransformation à la faveur de laquelle aucun ne reste ce qu'il était auparavant¹³⁵» Aussi un dialogue réussi est-il un dialogue qui se termine par un enrichissement de soi ou par un progrès par rapport à ce que chacun défendait au départ.

Par cette définition du dialogue qui met l'accent non pas sur la présence des deux parties opposées, mais sur la nature du

¹³³Cf. Valdès, «The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer», loc.cit., p.233. Cette autre remarque de Gadamer n'est pas ici sans pertinence: «Understanding is not self-understanding in the sense of the self-evident certainty idealism asserted it to have, nor is it exhausted in the revolutionay [sic] criticism of idealism that thinks of the concept of self-understanding as something that happens to the self, something through which it becomes an authentic self. Rather, I believe that understanding involves a moment of «loss of self» that is relevant to theological hermeneutics and should be investigated in terms of the structure of the game.» Gadamer, Philosophical Hermeneutics, op.cit., p.51.

¹³⁴Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.214.

¹³⁵ibid., p.226.

rapport des intervenants entre eux et sur la disposition de chacun à l'égard de l'autre, Gadamer met en place les conditions nécessaires pour que puisse être envisagé sous le mode du dialogue le rapport entre texte et interprète. Nous allons maintenant nous attarder à ces conditions.

Le dialogue comme mode de compréhension

Selon Gadamer on retrouve «la même communauté de compréhension¹³⁶», que ce soit avec un autre interlocuteur, avec la tradition, avec une oeuvre d'art ou une oeuvre littéraire. Certes, précise-t-il, cela ne signifie pas que la situation herméneutique vis-à-vis des textes soit entièrement analogue à celle qui existe entre deux interlocuteurs. «[L]es textes [...] sont des "manifestations de la vie fixées de manière durable" qui demandent à être comprises¹³⁷.» Le texte ne vient à la parole que par le concours d'un seul des deux intervenants, l'interprète. Cela dit, la reviviscence du sens du texte n'est pas pour autant arbitraire. Porter au discours le texte que nous comprenons «se rapporte à son tour sous forme de question à la

¹³⁶Il s'agit d'une position soutenue par Gadamer dans Vérité et méthode. Dans un article autocritique Gadamer fait toutefois une distinction entre la compréhension de l'histoire et celle des textes poétiques. Gadamer, «Entre phénoménologie et dialectique. essai d'autocritique», L'art de comprendre Ecrits II, op.cit., p.11-39

¹³⁷Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.234.

réponse attendue du texte¹³⁸» Toute compréhension présuppose déjà une intuition du sens du texte qui est antérieure à la question posée. L'attente d'une réponse présuppose que celui qui questionne est toujours déjà atteint et interpellé par le texte. L'horizon de sens qui se dessine dans la reconstitution du sens du texte ne nous est, en ce sens, jamais étranger, il inclut notre propre capacité de le concevoir. Pour reprendre les mots de Misgeld, «we can only put into words what each of us experiences¹³⁹» Nous sommes interpellés par le texte parce que nous ne pouvons le comprendre que sur la base des attentes tirées de notre propre rapport préalable au sujet. L'anticipation du sens qui guide notre compréhension n'est donc pas qu'un acte subjectif. Elle se détermine sur la base de communauté qui nous lie à la tradition ou au texte à interpréter.

En termes plus précis, comprendre la question dont le texte constitue la réponse relève d'un processus que Gadamer qualifie d'anticipation de la perfection¹⁴⁰. Ce processus stipule qu'une chose n'est intelligible que si elle offre une parfaite unité de sens. Chaque fois que nous lisons un texte, nous présupposons cette perfection et c'est ce qui maintient ouvert le questionnement¹⁴¹. L'anticipation de la perfection est

¹³⁸Ibid., p.225.

¹³⁹Misgeld, loc.cit., p.164.

¹⁴⁰Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.217.

¹⁴¹L'anticipation de la perfection du sens ne présuppose pas qu'il y ait un sens définitif dissimulé derrière tout effort d'interprétation, ni l'absence de toute vérité. A la question de

déterminée par le contenu et par des attentes de sens transcendantes qui naissent du fait d'avoir affaire à la même chose¹⁴². C'est cette compréhension, soutenue par une continuité partielle entre la précompréhension et le contenu du texte et dont le langage constitue le fil conducteur - «aucun texte, aucun livre ne parle, s'il ne parle le langage qui atteint autrui¹⁴³» -, qui permet d'abord à Gadamer de faire un rapprochement entre la compréhension entre texte et interprète et la conversation: les deux partenaires, le texte et l'interprète, sont unis par quelque chose qui leur est commun.

La question et la réponse qui définissent structurellement le rapport de l'interprète en tant qu'être fini au texte est en soi un processus d'ouverture au sens. A la question que pose l'interprète, il n'y a, de fait, jamais qu'une seule réponse. Chaque question implique plusieurs réponses possibles que dévoile

savoir si «our efforts to interpret a text might be compared, say, to the continuous removal of the skin of an onion, so that ultimately we arrive at nothing, does that not mean the whole conception of hermeneutic or interpretation is simply meaningless to us», Gadamer répond ceci: «I am not of course the infinite spirit that knows the kernel of the onion. But I find very important that this assumption, this anticipation of meaning or of significance, is a pre-condition for our effort to understand. In this I would agree with you that as an intentional factor, this assumption that here is meaning in breeds our whole effort. But I think that is exactly so as a universal condition of our finite structure. I would claim it as belonging to our hermeneutical approach to the world, that we can never reach the position which would allow us to demonstrate what the kernel of the onion is.» Gadamer, «The conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer», loc.cit., p.233.

¹⁴²Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit. p.134-135.

¹⁴³Ibid., p.245.

le texte au fur et mesure que progresse l'avancé à travers le sens du texte. Comme le relève Weinsheimer, «[t]o open a conversation with a text means to understand the question to which the text is an answer as an open question¹⁴⁴.» Le sens du texte est déterminé par un horizon de possibilités de sens non exposées dans le texte que seule la poursuite du questionnement, l'ouverture de la question, peut mettre en valeur. Questionner fait donc toujours apercevoir des possibilités en suspens qui relancent le questionnement. Pour reprendre les mots de Misgeld, «[t]he reader senses the presence of a very precise meaning to which he [or she] is attracted. Yet, at the same time he [or she] become aware that this meaning withholds itself¹⁴⁵.» Voilà pourquoi, pour reprendre les mots de Gadamer, «il n'est pas possible d'avoir une compréhension qui se détourne du questionnement effectif pour se replier sur la compréhension du problématique comme tel.» Et ce dernier d'ajouter: «L'acte de questionner ne se limite pas à mettre à l'essai [...] car questionner, ce n'est pas poser, mais mettre à l'épreuve des possibilités [...] Questionner, c'est maintenir des possibilités ouvertes de sens¹⁴⁶.»

¹⁴⁴ Joel Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics A Reading of Truth and Method, New Haven and London, Yale University Press, 1985, p.210.

¹⁴⁵ Misgeld, loc.cit., p.164.

¹⁴⁶ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.222. Weinsheimer souligne une distinction intéressante entre Richard Rorty et Gadamer sur ce point: «Rorty departs from Gadamer in arguing that the point of edifying philosophy [i.e., hermeneutics] is to keep the conversation going rather than to find objective truth.

Reconnaître que nous ne comprenons qu'en comprenant la question à laquelle répond ce que nous lisons relève d'une prise de conscience du travail de l'histoire. La réalisation délibérée d'une fusion d'horizon constitue la tâche d'une telle conscience. Par là, Gadamer entend l'agir à partir de la reconnaissance du fait que «l'horizon du présent ne peut [...] absolument pas se former sans le passé». En d'autres termes:

Il n'y a pas plus d'horizon présent qui puisse exister séparément qu'il n'y a d'horizon historique qu'on puisse conquérir. La compréhension consiste bien plutôt dans le processus de fusion d'horizon qu'on prétend isoler les uns des autres [...] Une tradition¹⁴⁷ pour se maintenir a constamment recours à cette fusion¹⁴⁷.

La conscience du travail de l'histoire ou la réalisation volontaire de cette fusion d'horizon permet à la tradition de se maintenir et au sens du texte de se faire valoir. La reconnaissance de ses propres limites assure, on le sait, la poursuite du questionnement et la prédisposition à l'écoute: «quiconque se met en position d'écouter [...] est foncièrement ouvert», et être ouvert c'est "admettre la tradition dans son exigence», c'est, en d'autres termes, reconnaître que le texte a quelque chose à me dire¹⁴⁸. L'entente, lorsqu'il s'agit de la

(Philosophy and the Mirror of Nature, p.377). Gadamer does not differentiate between the search for truth (though perhaps not objective) and the continuance of conversation. Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p.210.

¹⁴⁷Ibid., p.147.

¹⁴⁸Ibid., p.207.

langue, prend ici un double sens. L'accord préalable qui nous unit à la chose à interpréter s'actualise universellement à travers l'entendre (Horen):

Il n'y a pas seulement le fait que la parole est pour ainsi dire adressée à celui qui écoute; bien plutôt, cela signifie aussi que celui à qui la parole est adressée doit entendre, qu'il le veuille ou non. Il ne peut pas détourner son écoute, comme dans le domaine de la vue on détourne le regard, en regardant dans une autre direction. Cette différence entre le voir et l'entendre est importante pour nous, parce que la priorité de l'entendre est à la base des phénomènes herméneutiques, comme Aristote l'a déjà reconnu. Il n'y a rien qui ne soit accessible à l'entendre par le moyen de la langue. Tandis que tous les autres sens n'ont aucune part immédiate à l'universalité de l'expérience linguistique du monde mais ne font que déployer leur champs spécifiques, l'entendre est un chemin qui conduit au tout, parce qu'il est capable d'écouter le logos [...] la dimension de la profondeur, du fond de laquelle la tradition atteint les vivants actuels¹⁴⁹.

Et Gadamer de préciser, «Hearing is a universal sense because it does not, like sight, distance subject from object. Listening (zuhoren) to a tradition when it speaks to us and addresses us in the language of interpretation is already belonging to it (Zugehörigkeit)¹⁵⁰.» L'entendre est aussi une forme d'accord dans la mesure où il présuppose, comme cette dernière, un va-et-vient autocritique, une révision de ses propres interprétations: «As the fundamental hermeneutic experience, listening too has a dialectical element in that it endeavors to be undistracted, even by itself and its own prejudices [...].» Et Weinsheimer de

¹⁴⁹Ibid., p.316-317.

¹⁵⁰Cf. Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p.251.

poursuivre:

For genuine listening is not obstinate insistence on one's own point of view but a willingness to consider it negatively. Reversals of understanding are apparent in the process of conjecture and revision, projection and re-projection that allow the thing itself to emerge for the interpreter¹⁵¹.

Dans son essai sur «le silence des poètes», Gadamer soutient qu'il est à notre époque de plus en plus difficile d'entendre cette voix qui nous unit à l'oeuvre poétique¹⁵².

Les confidences sont communiquées à voix basse pour que personne ne les entende sans y avoir été appelé, et il en va de même également des paroles du poète. Il communique quelque chose à celui qui y prête l'oreille et qui se penche vers lui. Il lui souffle en quelque sorte des choses à l'oreille, et le lecteur qui est tout ouïe acquiesce finalement par un signe de tête. Il a compris. Ainsi, je le crois, peut-on trouver réalisée et vérifiée dans la poésie de notre temps, cette phrase d'Holderlin: "c'est imperceptiblement que les pensées de l'esprit commun finissent par éclore dans l'âme du poète". Celui qui se laisse atteindre par sa parole accomplit, ce faisant, leur vérification et on comprend bien qu'à une époque où la voix est amplifiée électriquement, seule la parole la plus imperceptible puisse encore trouver la communauté du Je et du Tu dans le mot et, ce faisant, invoquer l'être humain de l'homme¹⁵³.

Comme l'indique le terme «fusion», ou la tension propre à toute

¹⁵¹Ibid., p.251.

¹⁵²Gadamer, L'actualité du beau, traduit de l'allemand par Elfie Poulain, Aix-en-Provence, Alinea, 1992, p.166.

¹⁵³Ibid., p.175.

compréhension entre l'horizon du présent et l'horizon du passé, reconnaître que le texte a quelque chose à me dire, ne signifie pas que je doive renoncer à mon propre point de vue¹⁵⁴. Ce serait s'enfermer dans une autre variante de l'objectivisme. Comme on le sait, la prétention de comprendre autrui à l'avance et la mise à distance de ses exigences correspond, plus exactement, à l'historicisme. La conscience historique, s'appuie sur l'objectivité de ses méthodes et prétend ainsi s'élever au-dessus de tout ce qui la conditionne. Ce faisant, loin de saisir dans son entièreté le sens de l'objet visé, elle fait l'expérience de la puissance des préjugés qui la dominent à son insu.

En d'autres termes, c'est en comptant sur sa propre historicité ou en optant délibérément pour une conception dialogique de la compréhension qu'on reste réellement ouvert à la requête de la vérité. Dans une perspective herméneutique, l'interprète doit suivre le double programme, à première vue incompatible, qui consiste à assumer sa propre voix et à se soumettre à autrui ou faire ce qu'il peut pour établir le sens du texte qu'il étudie. La tâche du traducteur, qui ne diffère pas qualitativement de la tâche de l'interprète, comme on a pu le constater un peu plus haut, est en ce sens exemplaire:

¹⁵⁴«Pourquoi parler encore de fusion d'horizons et non tout simplement de la formation d'un horizon unique qui recule ses limites jusqu'aux profondeurs de la tradition? Poser la question c'est reconnaître la singularité de la situation dans laquelle la compréhension devient tâche scientifique et avouer qu'il s'agit de traiter une bonne fois cette situation comme une situation herméneutique». Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.147.

L'entente dans la conversation implique que les partenaires y soient disposés et qu'ils essaient de faire droit à ce qui leur est étranger et opposé. Lorsque cela se produit [...] on peut parvenir à un langage commun, à une énonciation commune. Il en va de même pour le traducteur qui doit maintenir les droits de sa propre langue maternelle dans laquelle il traduit, et, en même temps opposé, dans le texte et dans sa manière de s'exprimer. [...] Seul le traducteur qui porte au langage la «chose» que le texte lui montre, c'est-à-dire qui trouve une langue qui ne soit pas seulement la sienne, mais encore la langue appropriée à l'original, saura véritablement recréer (nachbilden)¹⁵⁵.

En un mot, interpréter un texte sur le mode dialogique de la connaissance, c'est l'introduire dans son monde, le rapporter à soi et transformer la perspective que nous en avons initialement. Notre situation interprétative délimite le sens que peut avoir un objet pour nous et sa vérité nous oblige à reconsidérer le sens de cette situation¹⁵⁶. Tout comme le dialogue véritable, où ce qui se dégage est quelque chose qui dépasse le point de vue original de chaque participant¹⁵⁷, ce qui ressort du processus d'interprétation c'est la chose du texte. L'entente qui émane de cette compréhension affecte notre situation et constitue un nouveau stade du sens du texte ou de la

¹⁵⁵Ibid., p.233.

¹⁵⁶Weinsheimer parle d'une extension de son horizon: «The interpreter «needs the text in order to place his own prejudices at risk and to point out the dubiousness of what he himself takes for granted, thus disclosing new possibilities for questioning and extending his own horizon by fusing it with that of the text. Knowing that he does not know, being cognizant of his finitude, and realizing that he does not have the first word or the last, the interpreter holds himself open to history - that is, to the continuing event of truth.» Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p.211.

¹⁵⁷Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.214.

tradition¹⁵⁸.

La dimension universelle du dialogue herméneutique

Que le travail herméneutique se conçoive comme une entrée en dialogue avec le texte est plus qu'une simple métaphore. Il s'agit, dit Gadamer, «d'un rappel de la situation originelle¹⁵⁹» Par situation originelle, il n'entend évidemment pas le contexte initial de la création ou de la réception du texte: «tout sens de la tradition atteint à la concrétion dans laquelle il est compris, quand on le rapporte au "je" qui comprend et non dans la reconstruction d'un "je" porteur de la visée originelle du sens¹⁶⁰» Se rapporter au "je" qui comprend, c'est s'en remettre à son interprétation qui s'effectue toujours dans le milieu de la langue, car la langue est ce à partir de quoi se déploie la totalité de notre expérience du monde¹⁶¹. La pensée, pour Gadamer, n'est jamais dissociée de la parole; «l'expérience n'est pas d'abord dépourvue de mots, elle n'est pas

¹⁵⁸«C'est dans la dépendance à l'égard d'une appropriation et d'une interprétation toujours nouvelles que repose la vie historique de la tradition.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.245.

¹⁵⁹Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.215.

¹⁶⁰Ibid., p.329.

¹⁶¹Ibid., p.311.

transformée en objet de réflexion par une dénomination ultérieure¹⁶². La langue est autre chose qu'un simple système de signes servant à désigner le tout des objets¹⁶³. La langue «n'est pas seulement une des facultés dont est équipé¹⁶⁴ l'homme placé dans le monde, mais c'est sur elle que ce monde est là en tant que monde.» Et Gadamer de poursuivre: «Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se représente (darstellt) en elle¹⁶⁵.»

La langue, qui ne cesse de se former et de se développer à mesure qu'elle porte au langage son expérience du monde est, de plus, pénétrée par tout ce qu'on ressenti les générations antérieures. Elle est comme une mémoire qui se dilate ou conserve l'empreinte de sentiments passés. La langue a quelque

¹⁶²Ibid., p.267.

¹⁶³Ibid., p.266-267.

¹⁶⁴Gadamer: «Le langage n'est pas l'un des moyens par lesquels la conscience se met en présence du monde. Il ne représente pas, à côté du signe et de l'outil - qui appartiennent certainement aussi à la caractéristique essentielle de l'homme -, un troisième instrument. Le langage n'est pas du tout un instrument, un outil; car il appartient à l'essence de l'outil que nous sachions dominer son utilisation, ce qui veut dire que nous le prenions en main, et que nous le déposions lorsqu'il a accompli son service. Il n'en va pas de même lorsque nous prononçons les mots qu'une langue met à notre disposition, et que nous les laissons retourner, une fois qu'ils ont servi, dans la réserve générale de mots dont nous disposons. Une telle analogie est fausse, parce que nous ne nous trouvons jamais comme une conscience face au monde, et que nous ne cherchons jamais, dans un état pour ainsi dire dépourvu de langage, l'outil de la communication.» L'art de comprendre. Ecrits II., op.cit., p.60-61.

¹⁶⁵Vérité et méthode, op.cit., p.295.

chose de spéculatif: le mot ou la parole ne reflète jamais que l'étant, mais une relation à l'infini du langage. En tant que lieu de la totalité de notre expérience du monde, la langue constitue un milieu duquel se détache tout mot qui «porte en soi l'écho de toute la langue, à laquelle il appartient et laisse entrevoir l'ensemble de la vision du monde qui lui est sous-jacent¹⁶⁶». La dialectique du mot assigne à chaque mot une dimension intérieure de multiplicité. Comme le dit Gadamer, «tout mot dans l'instant même où il advient, laisse être en même temps le non-dit auquel il se rapporte, en lui répondant et en lui faisant signe¹⁶⁷». Le caractère occasionnel du discours n'est donc pas «une imperfection contingente qui affecte sa puissance d'énonciation, il est plutôt l'expression logique de la virtualité du parler qui met en jeu une totalité de sens, sans être capable de la dire entièrement¹⁶⁸». C'est cette propriété du langage qui donne tout son sens à l'idée selon laquelle l'entrée en dialogue avec le texte évoque la situation originale. «Dire ce qu'on pense, s'entendre, réunit le dit à l'infini du non-dit dans l'unité d'un sens¹⁶⁹». En maintenant un rapport avec l'infini du non-dit, le dit préserve un lien avec le sens original des mots. Ce qui se dégage de cette conception du langage est le logos, c'est-à-dire, le langage conçu

¹⁶⁶Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.312.

¹⁶⁷Ibid., p.312.

¹⁶⁸Ibid., p.312.

¹⁶⁹Ibid., p.324.

inséparablement de ce qu'il nomme. Il ne s'agit pas, dans une perspective herméneutique, de concevoir la langue comme une copie de la chose qu'elle nomme¹⁷⁰. Le rapport entre le mot et la chose, comme nous l'avons vu un peu plus haut, est fondé «sur un accord consolidé par l'usage¹⁷¹». Comme le fait remarquer Weinsheimer, le langage par sa nature dialogique assure la poursuite ou le maintient de l'interprétation:

The virtuality of speech, like the virtuality of the mirror image, consists in the fact that its meaning cannot be grasped, determined, and encapsulated in statements. Speech is speculative in that the finite and occasional event of speech reflects virtually the infinity of the unspoken. This virtuality is the expectancy of speech, its appeal to the future. It gives impetus to interpretation, to saying what always still remains to be said¹⁷².

La «structure spéculative de l'événement langagier» est présente dans le discours de tous les jours: «Le processus

¹⁷⁰Comme l'explique Weinsheimer: «The relation of finite and infinite mediated by the interpretive word Gadamer calls a speculative relation, a mirror relation. The mirror, of course, has been the dominant metaphor of mimesis since Plato; but Gadamer means by it something more than language is the mirror, the representation, of things. The virtuality of the mirror image metaphorically expresses the disappearance of interpretive language, its invisibility in itself, and its dissolution into what it interprets. But what the mirror reflects is also an image, an appearance, of the thing. The mirror and what it reflects are each images of the other, as language and world are also reciprocally definitive.» Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p.252.

¹⁷¹Pierre Fruchon, «Herméneutique, langage, ontologie: un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer», Archives de Philosophie, n°36, 1973, p.543.

¹⁷²Weinsheimer, Gadamer's hermeneutics, op.cit., p.253.

d'interrogation-réponse indique [...] la structure fondamentale de la communication humaine, [...] caractérise l'ensemble de notre connaissance, en science ou dans la vie pratique¹⁷³» Elle est, cependant, mise en relief dans le discours poétique. «La déclaration poétique est spéculative» écrit Gadamer dans la mesure où «elle ne dépeint pas une réalité déjà existante [...] mais en tant qu'elle présente l'aspect nouveau d'un monde nouveau»¹⁷⁴. Elle révèle un au-delà des mots dans les mots.

[D]ans le poème le langage retourne à ce qu'il est au fond, à l'unité magique de la pensée et de l'événement, dont, pleine de pressentiments, la musique vient vers nous depuis l'aube des origines (Urzeit). Ce qui caractérise donc la littérature, c'est une émergence du mot telle qu'en lui l'unicité irremplaçable du son donne aussi à entendre une polyphonie du sens qui échappe à notre pouvoir. Le poème [de Mallarmé] crée un espace pour la force de gravitation des mots et il s'y livre, à l'inverse de la grammaire et de la syntaxe qui règlent notre "utilisation" des mots. C'est en ceci que consiste l'incarnation poétique du sens dans le langage: il n'a pas à s'insérer dans l'unidimensionnalité de contextes argumentatifs ou de chaînes logiques de subordination, au contraire, la polyvalence (Vielstelligkeit) de chaque mot, selon l'expression de Paul Celan, confère en quelque sorte au poème la troisième dimension. Il en est bien ainsi: un poème nous fait penser moins au dessin ou à la description de quelque chose de connu qu'au contraire à la sculpture, à la plastique, peut-être même aux espaces sonores multidimensionnels de la musique. C'est une curieuse immanence mutuelle d'unicité dans la manifestation sonore et de polyphonie qui adjoint à chacun des mots tout un système de référence et nous fait apparaître la totalité comme un tissu unique (Gewebe)¹⁷⁵»

¹⁷³Cf. Gadamer, L'art de comprendre. Ecrits II., op.cit., p.174.

¹⁷⁴Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.325.

¹⁷⁵Gadamer, L'art de comprendre. Ecrits II, op.cit., p.186-187.

Le dévoilement de la «structure spéculative de l'événement langagier» que met en relief le langage poétique, est une tâche infinie. Seule l'oreille intérieure, qui ne peut s'«acquitter [de cette tâche] aussi totalement et idéalement» qu'elle le voudrait, la perçoit¹⁷⁶. Pour reprendre les mots de Gadamer:

[L]'oeuvre d'art littéraire parvient plus ou moins à la présence qui est la sienne (Dasein) pour l'oreille intérieure. C'est l'oreille intérieure qui perçoit la formation langagière idéale, quelque chose que personne ne peut jamais entendre. Car la formation littéraire idéale exige de la voix humaine ce qu'elle ne peut pas atteindre... et c'est cela précisément le mode d'être d'un texte littéraire. Cette idéalité s'impose naturellement aussi lorsqu'on essaie soi-même de lire quelque chose tout haut ou de parler seul à voix haute. En ce qui concerne notre propre voix et la mesure dans laquelle elle réussit modulation et accentuation, nous sommes pour nous-mêmes tout aussi contingents¹⁷⁷.

En s'opposant à l'ordre manipulable de l'énoncé pour en faire valoir la dimension dialogique, Gadamer rejoint la conception chrétienne (augustinienne et thomiste) de l'Incarnation et de la Trinité. Conception qui, rendant justice à l'être de la langue, fait exception dans la pensée occidentale. Gadamer:

Il y a cependant une conception qui n'est pas une conception grecque et qui rend mieux justice à l'être de la langue, de sorte que l'oubli de la langue ne peut pas être, dans la

¹⁷⁶Gadamer, L'art de comprendre. Ecrits II, op.cit., p.179.

¹⁷⁷Ibid., p.178-179.

pensée occidentale, un oubli total. C'est la conception chrétienne de l'Incarnation¹⁷⁸.

Telle qu'enseignée par la doctrine chrétienne, l'incarnation souligne l'entrée dans la pensée occidentale des «thèmes conjoints de l'historicité et de la parole, comprises comme unité de l'intérieur, du fini et de l'infini¹⁷⁹». Comme chacun le sait, pour la pensée chrétienne la création s'accomplit par la parole de Dieu. L'envoi du fils (le salut) est décrit en termes de paroles (Wort)¹⁸⁰. Au début de l'ère chrétienne, l'apparition terrestre du verbe, attribuée au fils de Dieu, a posé des problèmes d'interprétation théologique. On s'interrogeait pour savoir si ce verbe était pleinement divin ou simplement humain¹⁸¹. La théologie chrétienne s'est résolue à parler de l'unité de Dieu le Père et de Dieu le fils¹⁸². On en a conclu que ce qui comptait n'était pas l'apparence terrestre du Sauveur mais plutôt sa totalité divine, «son identité d'Essence avec Dieu». Dès lors la «tâche théologique» a consisté à penser «l'existence personnelle indépendante du Christ dans cette

¹⁷⁸Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.268.

¹⁷⁹Fruchon, loc.cit., p.551.

¹⁸⁰En allemand, le terme Wort désigne le mot et la parole. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.270.

¹⁸¹Cf. Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.247.

¹⁸²Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.269.

identité d'essence¹⁸³. En vue d'expliciter, voire de se procurer les instruments conceptuels requis pour expliciter le mystère de la Trinité, Augustin s'est inspiré du verbum («verbe intérieur») ou de la distinction qu'admettent les stoïciens entre le verbe intérieur et le verbe extérieur¹⁸⁴. D'après le modèle stoïcien du langage humain, «le discours proféré n'est toujours que l'expression (au sens littéral) matérielle et audible, d'un discours intérieur¹⁸⁵» Pour Augustin, cette distinction entre le verbe intérieur et le verbe extérieur traduit la réalité de l'Incarnation dans la mesure où la parole intérieure, qui reflète le Verbe divin qui est avec Dieu et cela de toute éternité, fait, par l'envoi du fils (la parole qui se fait chair), son entrée dans l'extériorité¹⁸⁶ sans subir d'altération ou d'amoindrissement. Dans les termes de Gadamer:

Le devenir-chair de Dieu [...] n'est pas un devenir par lequel une chose procède d'une autre chose. Il ne s'agit pas non plus d'une séparation de l'un et de l'autre [le devenir-voix et le devenir-chair], (Kat'apokopen) ni d'une diminution du verbe intérieur par son entrée dans l'extériorité, ni, de toute façon, d'un devenir-autre tel que le verbe intérieur y serait épuisé¹⁸⁷.

¹⁸³Ibid., p.271.

¹⁸⁴Cf. Ibid., Cf. Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.247.

¹⁸⁵Ibid., p.248.

¹⁸⁶Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.270

¹⁸⁷Ibid., p.270.

Augustin ne pense cette unité qu'en Dieu. Pour lui, la parole de l'homme ne connaît pas l'unité du fini et de l'infini. Le verbe extérieur est lié à une langue déterminée, et le fait que le verbum se manifeste dans chaque langue de manière différente, signifie qu'il ne peut se révéler dans son être vrai dans la langue humaine.

Gadamer reconnaît que la pensée n'est pas liée à la particularité d'une langue donnée. Il considère, cependant, que la pensée prend toujours place dans le langage et que ce langage est lié à la particularité d'un espace-temps. En consacrant une séparation entre le langage humain (le verbe extérieur) et le verbe divin, Augustin opère un rapprochement entre le verbe intérieur et le concept du logos dans le sens de Platon, ce qui tend à empêcher Gadamer de mettre à profit la pensée augustinienne pour son interrogation sur le rapport entre la compréhension et le langage. Comme Platon, Augustin maintient l'idée d'un verbe atemporel qui ne fait pas justice à la temporalité et à la facticité du mot¹⁸⁸. Dans les termes de Gadamer: «La doctrine du verbe intérieur est pour lui [Augustin] la présupposition indiscutable à partir de laquelle il examine le rapport entre forma et verbum¹⁸⁹»

A l'instar d'Augustin, Thomas d'Aquin reconnaît qu'il y a quelque chose de commun entre le «procès des personnes divines et

¹⁸⁸Cf. Weinsheimer. Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p.235. Et Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.272-273.

¹⁸⁹Ibid., p.273.

le procès de penser». A son encontre cependant, il se refuse à consacrer une séparation entre le langage humain (le verbe extérieur) et le verbe divin. Le verbe intérieur se dégage d'un totaliter dont il n'est jamais entièrement dissocié. Pour Thomas dit Gadamer:

Si le rapport en Dieu du verbe et de l'intelligence peut être décrit dans des termes tels que le verbe ait ... son origine dans l'intelligence, il en va de même pour nous; là aussi une parole procède totaliter d'une autre... La parole n'est pas formée seulement après que la connaissance a été achevée¹⁹⁰.

Pour reprendre les mots de Weinsheimer,

according to Thomas [...] the word is never a single word but a sequence, so thought is not intuitive but discursive [...] the Son is related to the Father not merely as the mental word is to thought, but as thought (or words) are related to other thought (or words) in a discursive sequence. Despite the fact that discursiveness is a mark of finitude, Thomas considers it an apt metaphor for the Trinity because it addresses both aspects of the issues: the Son is with the Father from the beginning, yet is born of the Father. Discursiveness is able to display both these aspect because the sequence it involves is not a series of one thing after another, an association of unrelated ideas¹⁹¹.

Contrairement au verbe divin cependant, le mot humain est, pour Thomas, imparfait par essence: «Aucun mot ne peut exprimer

¹⁹⁰Ibid., p.274.

¹⁹¹Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p..235-236

parfaitement notre esprit.» Comme le suggère l'image du miroir, à laquelle se réfère Thomas, «[l]e mot est comme le reflet de la chose qu'il a laissé en arrière». La pensée qui émane de notre esprit traduit le mot proféré mais aucun mot ne peut exprimer parfaitement notre esprit. Le mot rend totalement ce que l'esprit pense mais l'imperfection de l'esprit humain ne nous permet jamais de posséder la pleine présence à soi. Elle se disperse en visant ceci ou cela et ne nous permet pas de saisir ce que pense l'esprit¹⁹². Il résulte de cette imperfection que pour exprimer sa pensée il doit y avoir un grand nombre de mots. La multiplicité ne signifie pas que le mot isolé présente une insuffisance qu'un grand nombre de mots pourraient combler dans la mesure où il n'exprime pas parfaitement ce que pense l'esprit; «elle signifie au contraire que notre intelligence requiert la multiplicité des mots parce qu'elle-même est imparfaite, en ce sens qu'elle n'est pas parfaitement présente dans ce qu'elle sait¹⁹³».

En un mot, ce que retire Gadamer de l'analyse d'Augustin et de Thomas, c'est qu'il y a dans la parole ou le mot comme un dialogue entre le dit et l'infini du non dit¹⁹⁴. Gadamer: «Ce qui vient au langage est certes autre chose que la parole proférée elle-même¹⁹⁵»; ce qui vient se dire est une «totalité

¹⁹²Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.275.

¹⁹³Ibid., p.276.

¹⁹⁴Ibid., p.324.

¹⁹⁵Ibid., p.331.

de sens¹⁹⁶ qui déborde ce qui a été dit et que peut saisir, bien qu'imparfaitement, celui qui écoute. C'est en cela que la langue à laquelle participe l'entendre, est universelle.

L'enracinement du langage dans un infini de sens universel suppose la finitude humaine qui renvoie à une structure ontologique universelle - «Tout parler humain est fini en ce sens qu'il porte en lui un infini de sens qui demeure à développer et à interpréter» - qui confère à l'herméneutique, ou à l'étude de la compréhension qui est de part en part langage¹⁹⁷, sa dimension universelle.

Mise en cause du dialogue comme mode d'interprétation

L'idée du dialogue comme mode d'interprétation renvoie, comme l'a fait remarquer Warnke, à la notion de préservation (Bewahrung) hégélienne. Dans le sens d'Hegel, la préservation désigne à la fois l'intégration de ce qui a été préservé et sa

¹⁹⁶Ibid., p.330.

¹⁹⁷Gadamer: «Le rapport de l'homme au monde est de part en part et fondamentalement langage et donc compréhension. En ce sens l'herméneutique est, comme nous l'avons vu, un aspect universel de la philosophie et pas seulement la base méthodologique de ce qu'on appelle les sciences humaines.» Ibid., p.331.

modification dans le cadre d'un point de vue plus nuancé¹⁹⁸

Selon Warnke, le dialogue dans le sens de Gadamer s'éloignerait cependant de cette notion hégélienne pour faire place à une conception de la préservation plus rigide que chez Hegel. C'est ce que suggère selon elle l'analyse que propose Gadamer des oeuvres classiques. Pour Warnke, l'herméneutique du classique dans Vérité et méthode a pour seul et unique but de démontrer la permanence de la vérité des textes classiques¹⁹⁹. Warnke étaye sa critique en évoquant le traitement de la question du jeu chez Gadamer. L'analogie que fait Gadamer entre le jeu et l'oeuvre d'art où le joueur comme l'interprète «est pour ainsi dire dispensé d'avoir à assumer l'initiative» traduit, selon Warnke, une certaine soumission à la tradition interprétative du classique. Citant Gadamer à l'appui lorsqu'il affirme que: «la compréhension du sens de la tradition, est comme la vérité du jeu [...] nous sommes entraînés dans la création d'une vérité, et en ce sens nous arrivons trop tard si nous voulons savoir ce que nous devrions croire», Warnke réplique:

La tradition nous absorbe à la manière d'un jeu ou d'une oeuvre d'art: le pouvoir des normes nous arrache à nos préoccupations et s'impose à nous. En fait, cet "enchantement" se produit avant même que nous puissions évaluer ce que la tradition nous impose. Ainsi définie, l'accord se réduit à une simple soumission à la tradition [...] nous "arrivons trop tard" si nous essayons de la

¹⁹⁸Cf. Warnke, Herméneutique, tradition, raison, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1991. p.138.

¹⁹⁹Ibid., p.135.

justifier ou de la mettre en question car, de toute façon, nous l'avons déjà adoptée²⁰⁰.

Gadamer appréhende en partie, dans Vérité et méthode, le problème que soulève Warnke. Le texte classique, réunit, précise-t-il, un aspect normatif pour tout présent mais également un aspect historique²⁰¹. D'une génération à l'autre, le texte classique reconquiert sa légitimité parce que son interprétation révèle toujours l'applicabilité de son sens à la situation présente de l'interprète. Si le classique est, par ailleurs, «une catégorie vraiment historique», précise Gadamer:

c'est précisément parce qu'il est plus qu'un concept désignant une époque [...]. Il désigne non pas une qualité discernable à des phénomènes historiques déterminés, mais une modalité spécifique de l'être-historique même, l'acte historique de préservation (Bewahrung) qui, à la faveur d'une confirmation (Bewährung) sans cesse renouvelée, maintient dans l'être un élément de vérité (ein Wahres)²⁰².

Cela dit, la critique de Warnke n'est pas non plus injustifiée. Dans Vérité et méthode, Gadamer ne remet effectivement pas en question le statut du texte classique. Son analyse part du constat qu'il s'agit d'une oeuvre classique, donc d'un texte qui révèle toujours une contemporanéité de sens. Or, l'application d'un texte dit «classique» au présent de

²⁰⁰Ibid., p.137.

²⁰¹Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.125.

²⁰²Ibid., p.126.

l'interprète peut ne pas être, comme le suggère Grondin, le fait d'une réelle entente entre l'interprète et le sens du texte, mais le fruit d'une tradition interprétative qui favorise, pour des raisons, en soi, étrangères au texte, une interprétation plutôt qu'une autre²⁰³. Une herméneutique du classique qui ne s'interroge pas sur les effets engendrés par la distorsion de la tradition interprétative risque en d'autres mots, comme le souligne Warnke, d'engendrer une herméneutique qui vise au renforcement de la supériorité de l'objet classique au dépend d'une meilleure compréhension de l'oeuvre.

L'analyse de Warnke rappelle celle que propose Hans Robert Jauss de la conception gadamérienne de l'oeuvre classique. A la différence de la critique de Warnke qui met l'accent sur une acceptation trop servile de la tradition, Jauss estime que la description du texte classique est dogmatique parce qu'elle néglige de prendre en compte cette distance qui sépare le présent d'un texte du passé: «[L]'oeuvre que l'on appelle "classique" n'a pas besoin pour être comprise que soit surmontée d'abord la distance historique car, elle exerce elle-même constamment la médiation par laquelle cette distance est surmontée²⁰⁴.» Le texte classique, précise t-il, laisse échapper le rapport de tension entre question et réponse à partir duquel se constitue

²⁰³ Grondin, L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p. 208.

²⁰⁴ Robert Jauss, Pour une esthétique de la réception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p.61.

toute tradition historique. Cela contredit le principe de l'histoire des effets selon lequel comprendre «n'est pas une simple activité reproductive, mais aussi une activité productive²⁰⁵»

La critique de Jauss nous paraît un peu moins convaincante que celle de Warnke puisque Gadamer n'a de cesse d'affirmer que sa démonstration de la supériorité de l'oeuvre classique est compensée par une réification du caractère historique de la compréhension. Comme le dit Gadamer dans une réplique adressée à Jauss:

L'exemple du "classique" est destiné, dans Vérité et méthode, à montrer concrètement tout ce qui entre de mobilité historique dans l'intemporalité de ce que l'on appelle classique (comportant assurément un élément normatif, mais aucune définition de style) en sorte que la compréhension ne cesse pas de changer et de se renouveler²⁰⁶.

Attardons-nous brièvement, en terminant, aux propos de Ricoeur sur le dialogue. Pour ce dernier, cette notion n'est pas des plus appropriées pour désigner la nature du rapport entre le texte et l'interprète. Le dialogue s'oppose, selon Ricoeur, à l'idée selon laquelle l'herméneutique est un champ essentiellement conflictuel:

C'est un des points [que le champ herméneutique est un champ

²⁰⁵Ibid., p.61-62.

²⁰⁶Gadamer, L'art de comprendre. Ecrits II, op.cit., p.24.

essentiellement conflictuel] sur lesquels je suis très éloigné de Gadamer qui fait beaucoup plus confiance à l'Einverständnis - une sorte d'accord fondamental - (Das Gespräch das wir sind) [...] ce dialogue que nous sommes²⁰⁷.

Pour Ricoeur le conflit existe entre les différentes interprétations du fait même que nous ne sommes pas en dialogue avec l'auteur lorsque nous interprétons un texte²⁰⁸. Libéré des intentions de l'auteur, le sens du texte, autrement dit, peut faire l'objet de différentes interprétations. Toute interprétation n'est pas valable pour autant cependant. Une interprétation crédible, est une interprétation fondée

²⁰⁷Ricoeur, Temps et récit de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf, 1990., p.19.

²⁰⁸Ricoeur, nous y reviendrons, s'oppose à l'idée de la compréhension comme reconstruction des intentions de l'auteur par le biais d'un dialogue entre auteur et lecteur comme le présupposait, selon lui, Dilthey et Schleiermacher: «Hermeneutics as issuing from Schleiermacher and Dilthey tended to identify interpretation with the category of «understanding» and to define understanding as the recognition of an author's intention from the point of view of the primitive addressees in the original situation of discourse. This priority given to the author's intention and to the original audience tended, in turn, to make dialogue the model of every situation of understanding, thereby imposing the framework of intersubjectivity on hermeneutics. Understanding a text, then, is only a particular case of the dialogical situation in which someone responds to someone else.» Ricoeur, Interpretation Theory, op.cit., p.22. Bien que Ricoeur semble beaucoup moins enclin que Gadamer à utiliser cette expression - «the mediation of the text cannot be treated as an extension of the dialogical situation» - il ne s'y oppose pas non plus totalement: «the concepts of intention and dialogue are not to be excluded from hermeneutics, but instead are to be released from the onesidedness of a non-dialectical concept of discours.» Hermeneutics and the human science: Essays on Language, action and Interpretation, traduit du français et édité par John B. Thompson, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1981, p.91; Interpretation Theory, op.cit., p.23.

structuralement ou méthodologiquement. En situation de lecture, le fonctionnement de la référence est moins spécifique qu'entre deux interlocuteurs réels puisque la référence n'est pas ancrée dans une situation qui garantit aux interlocuteurs qu'ils partagent la même série de référents. Le lecteur comble cette lacune en procurant au texte une situation spatio-temporelle. Le dénuement du texte (sa pauvreté référentielle) exige toutefois de la part de l'interprète, s'il veut rendre compte du sens du texte avec une certaine exactitude, qu'il procède préalablement à une analyse structurale du texte.

Or, pour Gadamer, comme l'a bien fait ressortir Fruchon, c'est un peu le contraire qui se produit. L'absence de référence commune qui exclut l'idée de l'interprétation par la reconstruction, loin de discréditer le modèle du dialogue pour caractériser la compréhension, en «fonde l'application». Le fait que nous ne soyons pas en instance de dialogue réel n'ouvre d'autres voies pour l'interprète que celle de la participation à l'élaboration du sens. Le fait qu'auteur et lecteur ne soient pas en instance de dialogue réel, qu'ils ne partagent pas les mêmes références spatio-temporelles exclut toute forme de distanciation objective. Pour reprendre les termes de Fruchon:

Sans doute savons-nous que l'interprétation est dialogue avec le texte. Mais ce dialogue s'engage apparemment dans les conditions les plus défavorables: avec un interlocuteur qui n'a ni la présence ou la consistance du monument, par exemple de l'oeuvre plastique, en somme, celle du vestige, ni celle de la parole. Son dénuement est extrême puisque la

trace écrite ne reprend vie que dans la parole ou la lecture présente à laquelle elle se livre sans défense. L'écrit réunit malheureusement l'absence de chair qui l'oppose aux oeuvres plastiques et la "faiblesse" de signes qui ne sont plus que possibilités de discours. - Or, et il convient de le montrer, cette humilité même de l'écrit garantit, du point de vue du dialogue, son privilège sur toute autre présence du passé dans le présent, sur toute autre expression du sens. Loin de justifier psychologisme ou historicisme, l'écrit manifeste dans sa pureté l'"idéauté" du sens détaché du contexte où il est apparu, sa contemporanéité virtuelle avec "tout présent" [...] Ainsi le dénuement de l'écrit est la libération même du sens qui s'offre en lui à toute lecture possible, et nullement pour être victime de son arbitraire mais régler sa liberté, pour la placer sous l'autorité qui est celle du sens reçu comme vérité. [...] L'interprète qui vise la compréhension de l'écrit lui-même, d'une part, se l'oppose en laissant s'affirmer l'étrangeté inhérente à l'expression, celle d'un point de vue dans lequel il ne peut pas reconnaître le sien; de l'autre, il élabore actuellement et au contact du texte le langage qui n'est primitivement ni celui du texte ni le sien mais qui procède de leur rencontre: le langage «commun» dans lequel se dit maintenant la «chose». C'est dans et par le langage que se produit l'interprétation comme dialogue comme relation purement linguistique entre le texte et son lecteur: émergence actuelle d'une vérité qui appelle participation, et non simple reproduction neutre d'une intériorité ou d'une signification possible²⁰⁹.

En fait comme le suggère Fruchon, le dénuement du texte fait de celui-ci un meilleur interlocuteur que l'interlocuteur réel. Détaché du contexte où il est apparu, l'écrit, dans sa «contemporanéité virtuelle avec tout présent» est toujours déjà dialogue entre le dit et l'infini du non-dit, «qui remonte de l'extérieur vers une intériorité de pensée²¹⁰»:

[L]e texte [...] est] privilégié par rapport au vestige ou à

²⁰⁹Fruchon, loc.cit, p.536-535.

²¹⁰Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.8.

l'expression orale, il est témoin de ce qu'il cache : le mouvement de la tradition qui porte le sens vers sa vérité. L'expression de "dialogue herméneutique" n'est pas seulement permise parce que l'interprète fait valoir l'exigence du texte; elle souligne que le texte est meilleur interlocuteur que l'interlocuteur réel parce qu'il est seul en mesure d'abolir, par sa visée même qui est celle de la commémoration dans le souvenir, les limites d'une situation donnée et accidentelle, donc de proposer à tout lecteur possible un sens parvenu à l'idéalité dans laquelle il se manifeste en personne, comme vérité contemporaine de celui qui l'entend, dans son propre langage²¹¹.

Dans une perspective herméneutique, le dialogue représente sans doute la meilleure façon de décrire ce que nous faisons lorsque nous abordons un texte littéraire, c'est pourquoi nous y reviendrons dans les pages qui suivent. Mais attardons-nous d'abord à quelques-unes des critiques dont a pu faire l'objet l'herméneutique de Gadamer à un niveau plus global,

²¹¹Fruchon, loc.cit., p.538.

3. La critique et l'herméneutique de Gadamer

Betti: critique de l'abandon du méthodologisme

La réaffirmation du fondement ontologique de la compréhension par Gadamer a valu à l'herméneutique philosophique quelques critiques. Certains sont d'avis en effet qu'en rayant de son programme toute préoccupation d'ordre méthodologique l'herméneutique perd du même coup les moyens nécessaires pour exercer toute fonction critique.

Emilio Betti est l'un des premiers à critiquer publiquement Gadamer²¹². Il lui reproche de détourner l'herméneutique de son sens premier, qui est de définir l'objectivité des sciences humaines comme l'avaient entrepris Schleiermacher, Wilhelm von Humbolt ou Wilhelm Dilthey: «Hermeneutics [...] which blossomed so richly during that glorious epoch of the unfolding of the European spirit we now call romanticist period - [...] is today in Germany no longer a living heritage within the

²¹²Grondin: «Betti s'en est directement pris à Gadamer dans une conférence prononcée à Bari en avril 1961 sur "l'herméneutique historique et l'historicité de la compréhension" [L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere, in Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari, 16, 1961, p.128.] qui fut peut-être la première réaction publique à Vérité et méthode.» Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.197.

Geisteswissenschaften²¹³»

En réaction au relativisme que Gadamer érigerait en science à la suite de Heidegger, Betti plaide en faveur d'un retour à la grande tradition méthodologique des sciences humaines. Il propose pour ce faire, en se référant principalement aux travaux de Dilthey, une théorie générale de l'interprétation.

Pour Betti comme pour Dilthey, toutes les activités interprétatives affichent une structure épistémologique commune. Le travail de l'interprétation s'ordonne à partir de préceptes universaux situés sur le sol épistémologique de la subjectivité transcendantale²¹⁴. L'esprit humain s'objective dans des «formes représentatives de l'esprit humain», et comprendre, c'est être en mesure, grâce à l'universelle communauté des esprits humains, de reconstruire l'esprit étranger qui s'y est objectivé en inversant le processus de création:

Wherever we come into contact with meaning-full forms (sinnhaltige Formen) through which an other mind addresses us, we find our interpretative powers stirring to get to know the meaning contained within these forms. From fleeting speech to fixed documents and mute remainders, from writing to chiffres and to artistic symbol, from articulated language to figurative or musical representation, from facial expression to ways of bearing and types of character - in short, whenever something from the mind of an Other approaches us there is a call on our ability to undertsand, issued in the hope of being unfolded. [...] What occurs

²¹³ Emilio Betti, «Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften», Josef Bleicher (ed.), Contemporary Hermeneutics Hermeneutics as method, philosophy and critique, London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980, p.52.

²¹⁴ Cf. Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.161.

here, then, is an inversion of the creative process: in the hermeneutical process the interpreter retraces the steps from the opposite direction by re-thinking them in his inner self²¹⁵.

Betti n'exclut pas l'apport de la subjectivité de l'interprète, celle-ci doit pénétrer l'étrangeté de l'objet à interpréter pour rejoindre l'esprit créateur. Cependant, pour éviter de faire de cette reconstruction un processus arbitraire, l'interprète doit suivre un certain nombre de règles. Betti en propose quatre: i) le canon de l'autonomie herméneutique ou de l'immanence du critère herméneutique²¹⁶ les formes représentatives doivent correspondre au sens original ou à l'esprit qui s'y est objectivé; ii) le canon de la totalité et de la cohérence significative interne de l'objet herméneutique²¹⁷: les parties doivent être comprises en rapport au tout auquel elles correspondent et vice-versa; iii) le canon de l'actualité de la compréhension²¹⁸: suivant cette règle, l'interprète est appelé à retracer à l'intérieur de lui-même le processus créateur, à réactiver un événement ou un moment du passé iv) le canon de l'adéquation de la compréhension ou correspondance de la

²¹⁵Emilio Betti, loc.cit., p. 53,57.

²¹⁶«The canon of the hermeneutical autonomy of the object, or the canon of the immanence of the standard of hermeneutics». Betti, loc.cit., p.58. La traduction est de Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.201-202.

²¹⁷«The canon of the coherence of meaning (principle of totality)». Betti, loc.cit., p.59.

²¹⁸«The canon of the actuality of understanding». Ibid., p.62.

congénialité herméneutique²¹⁹ : l'interprète doit s'efforcer d'amener sa propre actualité en totale harmonie avec la stimulation qu'il reçoit de l'objet de manière à ce que l'un comme l'autre vibrent à l'unisson.

Si la raison d'être de ces canons - la recherche d'adéquation entre l'interprétation et l'objet - n'est pas en soi problématique (elle est plutôt souhaitable), force nous est de reconnaître qu'elle ne se laisse pas positivement vérifier²²⁰. Betti, à l'instar de Dilthey, écrit David Couzen Hoy, «is still caught in the psychologism of presupposing that the author's intention constitutes the basic meaning of the work and that understanding a text is the encounter of one mind with another²²¹».

Habermas: critique de l'autorité et de la tradition

La mise en perspective de la méthode que propose Gadamer a aussi été critiquée par Jürgen Habermas. Ce dernier reconnaît

²¹⁹«The canon of the hermeneutical correspondence of meaning (meaning-adequacy in understanding)», ibid., p.84.

²²⁰ Cf. Grondin. L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.202. L'herméneutique de Betti sera reprise dans les travaux de E.D. Hirsch. Soucieux de préserver la prétention d'objectivité de l'interprétation, il pose une identité entre le sens d'un texte et les intentions de son auteur. Pour lui, comme ce fut le cas pour Betti, le problème majeur de sa théorie demeure son application. Cf. E.D. Hirsch, Jr., Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University Press, 1967.

²²¹ David Couzen Hoy, The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1978, p.108.

avec Gadamer l'importance de tenir compte de l'enracinement situationnel de la compréhension. Il croit également que pour qu'il y ait compréhension, il faut arriver à un accord ou à consensus sur le sens, ou mettre en relation l'un avec l'autre deux ensembles de préjugés²²². Habermas et Gadamer s'entendent aussi sur le fait que le préjugé doit émerger comme un objet d'appropriation critique. A l'encontre de Gadamer, Habermas ne croit cependant pas que nous puissions parvenir à un réel consensus uniquement par le travail de la raison²²³. La raison ne peut tenir compte de tous les rapports de force et de pouvoir que sous-tend la communication:

It would only be legitimate for us to equate the supporting consensus which, according to Gadamer, always precedes any failure at mutual understanding with a given agreement, if we could be certain that each consensus arrived at in the medium of linguistic tradition has been achieved without compulsion and distortion. But we learn from depth-hermeneutic experience that the dogmatism of the context of

²²²Cf. Georgia Warnke, op. cit., p.143.

²²³Pour Gadamer, seule la raison est en mesure d'assurer une certaine distanciation critique parce que nous appartenons à la tradition. Warnke: «Pour Gadamer [...] [n]otre conception de ce qui [...] définit un objet donné de manière objective, non contingente, est en soi conditionné par notre tradition ou plus exactement par ce que nous tenons, dans notre tradition, pour objectif et non contingent. Sur ce point, l'erreur des Lumières, selon Gadamer, est d'avoir posé une notion tout à fait ahistorique de la raison et, à partir de là, d'avoir opposé la raison et la méthode d'une part aux préjugés et à la tradition de l'autre. S'apercevoir que toute compréhension d'un objet repose nécessairement sur le préjugé, c'est s'apercevoir que la notion de raison elle-même renvoie à ce qu'une tradition a considéré comme rationnel. Notre conception de la raison elle-même s'enracine dans la tradition et opposer raison et tradition n'a pas de sens.» Warnke, op.cit., p.107.

tradition is subject not only to the objectivity of language in general but also to the repressivity of forces which deform the intersubjectivity of agreement as such and which systematically distort everyday communication²²⁴.

En réhabilitant l'autorité et la tradition Gadamer²²⁵ ne tient pas suffisamment compte, selon Habermas, des limites de l'auto-critique que préconise Gadamer. La tradition est en partie définie par des rapports de pouvoir qui déforment la communication et dont ne peut rendre compte la raison:

Gadamer's argument presupposes that legitimizing recognition

²²⁴ Jürgen Habermas, «The Hermeneutic Claim to Universality» in (eds) Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur, Albany, State University of New York Press, 1990, pp.266-267.

²²⁵ La réhabilitation des préjugés dans Vérité et méthode s'oppose à «l'hypothèse fondamentale de l'Aufklärung selon laquelle un usage méthodique et discipliné de la raison est en mesure de préserver de toute erreur. C'est l'idée cartésienne de la méthode. La précipitation est la source d'erreur proprement dite que nous encourons alors que nous faisons usage de notre raison. L'autorité en revanche est ce qui nous empêche absolument d'en faire usage.» Gadamer. Vérité et méthode, op.cit., p.116. Rappelons également que pour Gadamer, la raison n'est jamais placée au-dessus de la tradition ou de l'autorité. La raison s'insère dans un cadre historique d'où elle puise sa critique de la tradition et de l'autorité. Cf. Grondin. L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.207. Le préjugé de l'Aufklärung contre les préjugés a conduit à une déformation du concept d'autorité: «Sur la base des concepts de raison et de liberté reçus de l'Aufklärung, ce que l'on aperçoit du concept d'autorité, c'est l'obéissance aveugle, contraire absolu de la raison et de la liberté. [...] L'autorité ne se concède pas proprement, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque veut y prétendre. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.118.

and the consensus on which authority is founded can arise and develop free from force. The experience of distorted communication contradicts this pre-supposition. Force can, in any case, acquire permanence only through the objective semblance of an unforced pseudo-communicative agreement. Force that is legitimated in such a way we call, with Max Weber, authority. It is, for this reason that there has to be that principal provision of a universal agreement free from domination in order to make the fundamental distinction between dogmatic recognition and true consensus. Reason, in the sense of the principle of rational discourse, represents the rock which factual authorities have so far been more likely to crash against than build upon²²⁶.

La mise au jour de ces rapports de forces dont l'autorité serait le produit, demande donc que l'on dépasse l'intérêt exclusif de l'herméneutique pour le sens pour s'attacher à une conscience méta-herméneutique²²⁷(a «framework of a theory of communicative competence»)²²⁸ des conditions responsables de la présence des distorsions au niveau de la communication. La raison a besoin du support d'une méthode d'analyse critique comme l'a bien démontré, par exemple, la psychanalyse. Pour saisir le sens d'une névrose, donc pour libérer la communication de ses déformations, le psychanalyste doit, effectivement, à l'aide de la méthode d'analyse que lui fournit sa science, aller au-delà de ce que dit l'analysé.

En réponse à la critique d'Habermas, Gadamer rappelle que l'herméneutique philosophique n'offre pas de technique d'interprétation: «Philosophical hermeneutics would not "elevate"

²²⁶Habermas, loc.cit., p.269.

²²⁷Cf. Warnke, op.cit., p.146.

²²⁸Habermas, loc.cit., p.265.

an ability to the consciousness of rules. [...] Philosophical hermeneutics reflects about this ability and the knowledge upon which it rests²²⁹» L'herméneutique philosophique ne cherche pas non plus, pour reprendre l'expression de Grondin, «à creuser un fossé infranchissable entre la vérité et la méthode²³⁰» Comme le précise Gadamer: «Je [...] suis bien loin de contester que les sciences dites humaines puissent faire l'économie d'un travail méthodologique²³¹» Il rejette plutôt l'idée que seule la conscience méthodologique puisse être garante d'une certaine vérité. Aussi, lorsque Habermas affirme que toute forme d'autorité est forcément le fruit de rapports de forces coercitives que peut enrayer l'établissement d'un cadre objectif d'inspiration psychanalytique, Gadamer s'interroge:

According to Habermas, one is not allowed to make this presupposition [that legitimizing recognition can come into play both without force and without the agreement that is the foundation of authority] Is one really never allowed to do this? Does not Habermas make the same presupposition when he recognizes that such a non-forceful agreement would come about under the guiding idea of social life free from coercion and dominance? I myself did not have "ideal" conditions in mind, but rather all the circumstances of concrete experience in terms of which one speaks of natural authority²³².

²²⁹Gadamer, «Reply to My Critics», The Hermeneutic Tradition From Ast to Ricoeur, G.L. Ormiston et Alan D. Schrift (eds.), op.cit., p.276.

²³⁰Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.209.

²³¹Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.9.

²³²Gadamer, «Reply to My Critics», loc.cit., p.287.

Gadamer voit mal en quoi la psychanalyse pourrait être garante d'une quelconque objectivité alors que le rapport entre psychanalyste et patient repose déjà sur une relation de pouvoir. De plus, Gadamer conteste la transposition du modèle thérapeutique à l'ordre social:

Against Habermas I would argue that the doctor-patient relationship is not an adequate model for social dialogue. In opposition to his analogy I pose the following question: "with respect to which self-interpretation of social consciousness [...] is covert questioning and deception, as might be found in the revolutionary desire for change, not out of place, and in respect to which is it out of place?" The response to this question, in the case of psychoanalysis, is given in terms of the authority of the knowledgeable doctor. However in the sphere of the social and political basis of communicative analysis is lacking by which the ill voluntary give themselves over the treatment because of an insight into their illness²³³.

En somme, pour Gadamer, Habermas surestime les capacités de la réflexion finie lorsqu'il prône l'établissement d'un cadre objectif à partir duquel pourraient être prélevés des rapports communicationnels distordus. Même à l'intérieur d'un cadre tel que la psychanalyse, on reste soumis à l'influence de la tradition: «La tradition que l'on a sous les yeux ou derrière soi ne prend sens qu'à partir de questions critiques et d'attentes de sens qui n'ont pas elles-mêmes fait l'objet d'une réflexion totale

²³³Ibid., p.288-289.

et systématique²³⁴.» Il n'y a pas de façon de se distancier objectivement de la tradition de manière à pouvoir l'épurer définitivement des rapports de pouvoir et de domination qu'elle entretient. D'où la nécessité d'entretenir, tant par rapport à soi-même que par rapport à la tradition, un rapport critique. La véritable compréhension ne découle pas de l'imposition de nos préjugés, pas plus qu'elle ne découle de l'acceptation servile du point de vue de la tradition²³⁵. C'est en réponse à ce conflit qui oppose Habermas et Gadamer que Paul Ricoeur propose sa version de l'herméneutique, à laquelle nous nous attarderons dans notre troisième chapitre, qui concilie critique idéologique et herméneutique philosophique.

Mais revenons d'abord à la critique herméneutique de l'objectivisme. Il sera question, dans le cadre du second chapitre, de la notion du narrataire. A la suite d'un résumé des principaux éléments de la classification à partir de laquelle Prince définit cette notion, la méthode de «déviation» sera confrontée au roman Trou de mémoire d'Hubert Aquin. A la lumière de ce roman qui remet en question toute vérification positive de l'adéquation de l'interprétation à son objet, nous serons alors à même de mieux situer les limites (ou les possibilités?) de ce mode d'appréhension méthodologique du texte.

²³⁴ Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.209.

²³⁵ Warnke, op.cit., p.132.

DEUXIEME PARTIE: DE L'HERMENEUTIQUE PHILOSOPHIQUE AU TEXTE
LITTERAIRE

4. Le narrataire: la critique herméneutique de l'objectivisme abstrait

Dans ce chapitre, nous tâcherons d'abord de voir pourquoi, à l'aide d'un exemple tiré des études sur la lecture, l'explication peut être problématique dans une perspective herméneutique. La notion de lecteur inscrit dans le discours, où se joue déjà¹ le rapport entre interprétation et explication servira de point d'ancrage à cette discussion. L'inscription du lecteur dans le

¹ Pour J. Starobinski, par exemple, le lecteur inscrit dans le discours est un outil d'analyse critique qui permet de reproduire ou d'établir de manière objective le sens de l'interprétation d'un texte littéraire donné: «Le lecteur est [...] celui qui occupe le rôle du récepteur, du discriminateur (fonction critique fondamentale, qui consiste à retenir ou à rejeter), et, dans certains cas, du producteur, imitant, ou réinterprétant, de façon polémique, une oeuvre antécédente. Mais une question se pose aussitôt: comment faire du lecteur un objet d'études concrète et objective? S'il est aisé de dire que seul l'acte de lecture assume la «concrétisation» des oeuvres littéraires, encore faut-il pouvoir dépasser le plan des principes, et accéder à une possibilité de description et de compréhension précises de l'acte de lecture. Ne sommes-nous pas condamnés aux conjectures psychologiques? [...] L'une des idées fondamentales, [...] est que la figure du destinataire et de la réception de l'oeuvre est, pour une grande part, inscrite dans l'oeuvre elle-même, dans son rapport avec les oeuvres antécédentes qui ont été retenues au titre d'exemples et de normes. [...] [L]e processus psychique d'accueil d'un texte ne se réduit nullement à la succession contingente de simples impressions subjectives: C'est une perception guidée qui se déroule conformément à un schéma indicatif bien déterminé, un processus correspondant à des intentions et guidé par des signaux que l'on peut découvrir et même décrire en termes de linguistique textuelle.» Jauss, Pour une esthétique de la réception, op.cit., p.12-13.

texte a suscité différents types d'interprétation, soit la notion de narrataire (G.Prince)², celle de lecteur modèle (U.Eco)³, de lecteur implicite (W.Iser)⁴ ou de super lecteur (M.Riffaterre)⁵. Dans le cadre de notre réflexion, nous nous limiterons à la notion de narrataire ainsi qu'à la classification que propose Prince des différents signaux qui sont adressés au narrataire en termes de linguistique textuelle. Il sera également question de la méthode que propose ce dernier dans le but d'uniformiser le prélèvement des différents indices de la présence du narrataire et des problèmes que soulève cette méthode pour la critique littéraire. Comme nous le verrons, Prince bute contre certaines contradictions en voulant marquer, par l'intermédiaire du narrataire degré zéro, l'objectivisme de sa méthode. La critique de l'objectivisme abstrait, dont son modèle fait l'objet, soulève en effet la question de savoir si l'on peut, sans déclencher ce genre de contradiction, expliquer un texte objectivement. Pour répondre à cette question nous aurons recours à l'herméneutique gadamérienne qui sans se commettre, comme le fait Prince, à une perspective absolutiste ne rejette pas l'explication objective.

² Gérald Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», Poétique, n°14, p.178-196.

³ Umberto Eco, Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs, Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1985.

⁴ Wolfgang Iser, L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique, traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1976.

⁵ Michael Riffaterre, Essais de stylistique structurale, Paris, Flammarion, 1971.

La reconsidération du modèle de Prince dans une perspective herméneutique nous amènera, dans un premier temps, à mettre en place quelques éléments de la pratique herméneutique de l'activité critique pour l'étude de textes littéraires. Dans un deuxième temps, nous nous proposons d'explicitier dans TM d'Hubert Aquin certains aspects de cette discussion à travers la notion du narrataire qui est omniprésente dans TM.

Historique et définition de la notion de narrataire

Le narrataire est un concept relativement simple à définir. Il s'applique au destinataire de la parole narrative⁶. Il va sans dire que la notion de narrataire est née bien avant la lettre. Comme le souligne notamment Daniel Wilson, le narrataire apparaît «most frequently - although by no mean exclusively - in eighteenth and nineteenth-century works»⁷. Quant à l'expression comme telle, elle a été utilisée pour la première fois en 1966 par Roland Barthes qui s'est inspiré du modèle de communication

⁶ Cf. Gérard Genette, Figure III, Paris, Seuil, 1972, p.265-267; Gérard Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», Poétique, n° 14, 1973, pp.179-196; Pierre Van den Heuvel, Parole, mot, silence: Pour une poétique de l'énonciation, Mayenne, Librairie José Corti, 1985, p.150.

⁷ W. Daniel Wilson, «Readers in Texts», PMLA, vol.96, n°4, 1981, p.848.

de Roman Jakobson⁸:

[...] la catalyse réveille sans cesse la tension sémantique du discours, dit sans cesse: il y a eu, il va y avoir du sens; la fonction constante de la catalyse est donc, en tout état de cause, une fonction phatique (pour reprendre le mot de Jakobson): elle maintient le contact entre le narrateur et le narrataire⁹.

A la suite de Benveniste¹⁰, Barthes insiste sur l'importance de

⁸ Pour Jakobson, on le sait, la communication ne peut être assurée que lorsque deux parties se trouvent en contact: «Le destinataire envoie un message au destinataire. Pour être opérant, le message requiert d'abord un contexte auquel il renvoie (c'est ce qu'on appelle aussi, dans une terminologie quelque peu ambiguë, le "référent"), contexte saisissable par le destinataire, et qui est, soit verbal, soit susceptible d'être verbalisé; ensuite le message requiert un code, commun, en tout ou au moins en partie, au destinataire et au destinataire (ou, en d'autres termes, à l'encodeur et au décodeur du message); enfin le message requiert un contact, un canal physique et une connexion psychologique entre le destinataire et le destinataire, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication.» Roman Jakobson, «Linguistique et poétique», Essais de linguistique générale, Paris, Minuit, 1963, p.213-214.

⁹ Roland Barthes, «Introduction à l'analyse structurale des récits», Communication 8: L'analyse structurale du récit, 1966, p.16.

¹⁰ Barthes s'inspire également des propos de Benveniste. Pour ce dernier, on le sait, le locuteur, en s'appropriant «l'appareil formel de la langue», plante automatiquement l'autre en face de lui, quel que soit le degré de présence qu'il attribue à cet autre. «Toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. [...] Le terme "je" dénotant l'individu qui profère l'énonciation, le terme "tu", l'individu qui y est présent comme allocutaire.» A quelques reprises Benveniste insiste également sur l'intérêt qu'il y aurait à établir une «typologie» de ces relations. Emile Benveniste, «L'appareil formel de l'énonciation» in Tzvetan Todorov, Langage: l'énonciation, Paris, Didier, Larousse, 1970, p.14, 17. Voir aussi, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard,

la codification de ces relations pour la théorie littéraire. Si l'on en juge par l'usage qu'il fait du mot «lecteur», cela ne donne pas lieu, cependant, à une clarification du concept du narrataire comme tel:

On le sait, dans la communication linguistique, je et tu sont absolument présumés l'un par l'autre; de la même façon, il ne peut y avoir de récit sans narrateur et auditeur (ou lecteur) [...] Certes le rôle de l'émetteur a été abondamment paraphrasé (on étudie l'"auteur" d'un roman, sans se demander d'ailleurs s'il est le "narrateur"), mais lorsqu'on passe au lecteur, la théorie littéraire est beaucoup plus pudique. En fait, le problème n'est pas d'introspecter les motifs du narrateur ni les effets que la narration produit sur le lecteur; il est de décrire le code à travers lequel narrateur et lecteur sont signifiés le long du récit lui-même. Les signes du narrateur paraissent à première vue plus visibles et plus nombreux que les signes du lecteur (un récit dit plus souvent je que tu); en réalité, les seconds sont simplement plus retors que les premiers; ainsi, chaque fois que le narrateur, cessant de "représenter", rapporte des faits qu'il connaît parfaitement mais que le lecteur ignore, il se produit, par carence signifiante, un signe de lecture, car ce n'aurait pas de sens que le narrateur se donnât à lui-même une information¹¹.

D'une certaine façon, Barthes n'a pas les moyens de son ambition terminologique car l'usage qu'il fait du mot lecteur maintient entre les différents niveaux d'énonciation un flottement qu'il tente précisément de dissiper¹². C'est aussi le cas pour Tzvetan

1966.

¹¹ Barthes, loc.cit., p.24-25.

¹² On y reviendra un peu plus bas. Disons, pour l'instant qu'on reconnaît maintenant entre auteur/lecteur empiriques, auteur/lecteur implicites; narrateur/narrataire; au moins trois niveaux. Le premier est ce que le sémioticien Juri Lotman appelle le «hors-texte»(lecteur empirique), le second est abstrait mais

Todorov, qui désigne le pendant de «l'image du narrateur» par «l'image du lecteur»:

L'image du narrateur n'est pas une image solitaire: dès qu'elle apparaît, dès la première page, elle est accompagnée de ce qu'on peut appeler «l'image du lecteur». Évidemment, cette image a aussi peu de rapport avec un lecteur concret que l'image du narrateur, avec l'auteur véritable¹³.

Il faut attendre les articles de Prince¹⁴ pour que la terminologie se précise et que s'élabore une typologie des différentes manifestations narrative du «tu» que présuppose le «je» dans la communication linguistique. Prince transpose cette notion au roman qu'il conçoit comme un discours entre un narrateur et un narrataire:

Toute narration, qu'elle soit orale ou écrite, qu'elle rapporte des événements vérifiables ou mythiques, qu'elle raconte une histoire ou une simple série d'actions dans le temps, toute narration présuppose non seulement (au moins) un narrateur mais encore un narrataire, c'est-à-dire

conçu à partir du texte (lecteur implicite, modèle, idéal, etc), et le troisième est inscrit et textuel (narrataire). Cf. Anne-Marie Miraglia, «Le "lecteur-fictif" et le dédoublement de la communication littéraire», Revue Frontenac Review, n°4, 1987, Toronto, Queen's University, 1987, pp.1-2. Juri Lotman, La Structure du texte artistique, traduit de l'anglais par Anne Fournier et al., Paris, 1973, pp.89-91, 390-406. Et Lotman, «Le Hors-texte», Change, no.6, 1970, pp.68-81.

¹³ Tzvetan Todorov, «Les catégories du récit littéraire», Communication 8: L'analyse structurale du récit, 1966, p.153.

¹⁴ Prince, «Notes Toward Categorization of Fictional Narratee», Genre, vol.4, n°1, march 1971; «Introduction à l'étude du narrataire», loc.cit.; «The Narratee Revisited», Style, vol.19., n°3, 1985.

quelqu'un à qui le narrateur s'adresse¹⁵.

Prince fait une distinction entre «narrataire principal», c'est-à-dire celui qui a «accès à tous les faits rapportés, le narrataire à qui sont destinées toutes les narrations de tous les narrateurs» et «narrataire secondaire», c'est-à-dire celui «à qui une partie seulement des événements est racontée, [...] qui ignore certains faits plus ou moins importants¹⁶».

L'un des problèmes que pose cette classification, c'est qu'elle ne tient pas compte des cas de synchrèse entre les niveaux narratifs intra- et extradiégétique. Dans La Chute d'Albert Camus par exemple, on ne peut pas parler de narrataire principal et de narrataire secondaire puisque le récit-cadre «est soumis», pour reprendre l'expression de Genette, «à une ellipse complète»:

le monologue de Clamence en présence de son auditeur muet ne peut être qu'implicitement «enchâssé» dans un récit-cadre sous-entendu, mais clairement impliqué par tous ceux des énoncés de ce monologue qui se rapportent non à l'histoire qu'il raconte, mais aux circonstances de cette narration. [...] Le même effet peut-être produit - et d'une manière plus brutale et inattendue - en faisant suivre ce qui semblait jusque-là un récit à narrateur (et narrataire) extradiégétique d'une simple réplique révélant «in extremis» qu'il s'agissait d'un récit intradiégétique adressé à un auditeur présent¹⁷.

¹⁵ Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», loc.cit., p.178.

¹⁶ Ibid., p.190.

¹⁷ Gérard Genette, Nouveau discours du récit, Paris, Seuil, 1983, p.59.

Cette distinction entre narrataires intra- et extradiégétique qu'introduit ici Genette a l'avantage d'être plus claire que celle que propose Prince entre narrataires secondaire et principal¹⁸. Une simple différence de niveau narratif sépare le narrataire intradiégétique et le narrataire extradiégétique. Deux faces (intra- et extradiégétique) que confond, par exemple, Pascal Ifri lorsqu'il affirme que la communication entre l'auteur et le lecteur s'établit au niveau extradiégétique, alors qu'entre le narrateur et le narrataire, elle fonctionne au niveau intradiégétique¹⁹. Or comme l'explique Genette:

Comme le narrateur, le narrataire est un des éléments de la situation narrative et il se place nécessairement au même niveau diégétique; c'est-à-dire qu'il ne se confond pas plus a priori avec le lecteur (même virtuel) que le narrateur ne se confond nécessairement avec l'auteur. [...] A narrateur intradiégétique narrataire intradiégétique, et le récit de des Grieux ou de Bixiou ne s'adresse pas au lecteur de Manon Lescaut ou de La maison Nucingen, mais bien au seul M. de Renoncour, aux seuls Finot, Couture et Blondet, que désignent seules les marques de la «deuxième personne» éventuellement présentes dans le texte, tout comme celles qu'on retrouvera dans un roman par lettres ne peuvent

¹⁸Dans son dernier article, Prince utilise la terminologie de Genette: «[t]he difference between intra- and extradiegetic narratee is no more fundamental than the one between intra- and extradiegetic narrator: just as in "I ate a hamburger for lunch", the character-I is the one who ate and the narrator the one telling about the eating, in "you ate a hamburger for lunch" the character-you is the one who ate and the narratee-you the one told about the eating.» «The Narratee Revisited», loc.cit., p.301.

¹⁹ Pascal-Alain Ifri, Proust et son narrataire dans A la recherche du Temps perdu, Genève, Droz, 1983, p.19.

désigner que le correspondant épistolaire²⁰.

La question se pose toutefois de savoir, quelle est, s'il en est une, la spécificité du narrataire intradiégétique? Qu'est-ce qui le distingue des autres personnages? Selon William Ray, le narrataire intradiégétique apparaît au niveau de la diégèse au même titre que tout autre personnage et se trouve, par là même, à perdre son statut de destinataire du récit au profit du narrataire extradiégétique. En fait, ce dernier, selon Ray, serait également superflu, puisque lui non plus ne diffère pas radicalement des autres personnages²¹. A l'exception de certains cas comme La Chute où le narrataire est à la fois intra- et extradiégétique - Ray n'a pas tort de ranger du côté des personnages le narrataire intradiégétique. En fait, le narrataire

²⁰ Genette, Figure III, op.cit., p.267. «Le noeud de la confusion», explique Genette «est sans doute dans une mauvaise entente du préfixe extradiégétique, qu'il semble paradoxal d'attribuer à un narrateur qui est justement, comme Gil Blas, présent (comme personnage bien sûr) dans l'histoire qu'il raconte. Mais ce qui compte ici, c'est qu'il soit, comme narrateur hors-diégèse, et c'est tout ce que signifie cet adjectif.» Genette, Nouveau discours du récit, op.cit., p.56.

²¹ Ray: «Yet a simple observation seems pertinent: the highly determined narratees, those who have distinct personalities readily visible in the narration, to whom reference is directly and frequently made, and whose temporal extension coincides with that of at least one group or level of narrated events, do not differ radically from any other characters. And their description as narratees can be - and indeed should be, assuming a competent and thorough critic - subsumed in the general analysis of their role and function as one of the characters in the narration.» Ray, «Recognizing Recognition: the Intra-textual and Extra-textual Critical Persona», Diacritics, vol.7, n° 4, p.25.

intradiégétique est un personnage représenté au niveau de la diégèse comme le destinataire d'un récit. Il est un personnage narrataire. On a, par ailleurs, peut-être intérêt à préserver la distinction entre extra- et intradiégétique, ne serait-ce que pour rendre compte d'un effet de lecture qui n'est peut-être pas le même. Comme en témoigne Genette, le lecteur est appelé à se sentir plus visé par ce dernier que par tout autre personnage:

Lorsque Des Grieux dit à Renoncour: «Vous en fûtes témoin à Pacy. Votre rencontre fut un moment heureux de relâche, qui me fut accordé par la fortune, etc.», moi lecteur «réel», je ne me sens pas concerné par cette adresse: Des Grieux parle à Renoncour (et pour cause) comme un personnage à un autre personnage, qui reçoit cette parole et l'intercepte totalement et légitimement, puisqu'elle ne peut s'adresser qu'à lui. Mais quand le narrateur du Père Goriot écrit: «vous qui tenez ce livre d'une main blanche, vous qui vous enfoncez dans un moelleux fauteuil en vous disant: peut-être ceci va-t-il m'intéresser», je suis en droit d'objecter (mentalement) que mes mains ne sont pas si blanches, ou que mon fauteuil n'est pas si moelleux, ce que signifie que je prend légitimement pour moi cette adresse²².

Une autre particularité importante sur laquelle insiste Prince est la manière dont le matériel linguistique représente et construit le «portrait» du narrataire. Il est parfois signalé de manière explicite à l'aide d'allocutions conatives directement émises par le narrateur. Prince retient, à titre d'exemple, les énoncés où le narrateur désigne le narrataire par des mots comme «lecteur» ou «auditeur» et par des locutions telle que «mon cher» ou «mon ami». Tous les passages où le narrataire est désigné par

²² Genette, Nouveau discours du récit, op.cit., p.91.

les pronoms et les formes verbales de la deuxième personne appartiennent également à cette catégorie²³. Il n'est pas dit cependant, à l'exemple d'une adresse comme celle par laquelle débute le prologue du Gargantua de Rabelais, que les narrataires interpellés explicitement sont forcément les narrataires visés par le narrateur: «Beuveurs tres illustres, et vous, Verolez tres precieux - car à vous, non à aultres, sont dediez mes escriptz - Alcibiades, ou dialogue de Platon intitulé Le Bancquet²⁴.» Comme le dit Daniel Menager, dans ce cas-ci, la question se pose effectivement de savoir comment ces Beuveurs et Verolez pourront «méditer sur les textes majeurs de la philosophie, sur Le Banquet de Platon qui leur est proposé et sur le célèbre éloge de Socrate, incarnation déroutante de la philosophie²⁵.»

Le narrataire peut aussi figurer dans le discours de «manière indirecte», c'est-à-dire sans passer par l'intervention visible d'un narrateur, donc à partir d'expressions phatiques telles que l'interrogation, la négation, le pronom, le démonstratif, l'expression impersonnelle, etc. Ainsi pour reprendre l'exemple donné par Prince, dans la Recherche (du temps perdu) de Proust, Marcel pose une pseudo-question à son narrataire. Il le prend ainsi à témoin pour «expliquer la

²³ Cf. Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», loc.cit., p.184.

²⁴ François Rabelais, Gargantua, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p.35.

²⁵ Daniel Menager, Pentagruel et Gargantua Rabelais, Paris, Hatier, 1978, p.11.

conduite un peu vulgaire et par là même surprenante de Swann: "Mais qui n'a vu des princesses royales fort simples... prendre spontanément le langage des vieilles raseuses...?²⁶»

L'intervention indirecte du narrataire fait, d'une certaine façon, remonter à la surface du texte l'objectivation du locuteur²⁷. Dans le Nouveau Roman - pensons au Planétarium de Nathalie Sarraute ou à La Jalousie de Robbe-Grillet - le recours aux indices indirects d'interpellation déjoue ainsi l'un des principaux objectifs du genre qui est de gommer, précisément, l'intervention de toute instance narrative²⁸.

Ces différents indices, selon Prince et Mary Anne Piwowarczyk²⁹, devraient être considérés à partir d'un

²⁶ Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», loc.cit., p.184.

²⁷ Comme l'a relevé Julia Kristeva, en se référant à la notion de statut de l'énonciation historique de Benveniste, l'absence du «je» dans un texte provoque à la réception, un phénomène particulier: La présence du «je» «est encore plus massive du fait même de l'OBJECTIFICATION du locuteur qui, en refusant le statut subjectif d'une personne "autobiographique" s'impose indirectement dans la structure de son énoncé historique et psychologique comme un sujet transcendantal qui suture le discours.» Kristeva, Le texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, Paris, The Hague, Mouton, 1970, p.179.

²⁸ Cf. Jean Ricardou, Problèmes du nouveau roman, Paris, Seuil, 1967. Pour une analyse de la situation du narrataire dans La Jalousie de Robbe-Grillet, voir Pierre Van Den Heuvel, Parole, mot, silence: pour une poétique de l'énonciation, op.cit., pp.143-162. Pour une étude des codes de la réception au niveau textuel dans l'oeuvre de Nathalie Sarraute, voir notamment: A.S. Newman, Une Poésie des discours, Genève, Droz, 1976.

²⁹ Cf. Mary Anne Piwowarczyk, «The narratee and the situation of Enunciation: A reconsideration of Prince's theory», Genre, 9, (Norman, University of Oklahoma Press), 1976, pp.161-177.

narrataire degré zéro:

Si les narrataire [...] diffèrent [...] les uns des autres, [...] on devrait pouvoir décrire chacun d'entre eux en fonction des mêmes catégories et suivant les mêmes méthodes, [...] il faut pouvoir les situer tous [les narrataires] par rapport à une sorte de degré zéro du narrataire.[Ainsi] l'étude d'une oeuvre narrative en tant qu'elle constitue une série de signaux qui lui sont adressés, peut conduire à une lecture bien définie [...] de l'oeuvre³⁰.

Comme pour marquer l'objectivisme de cette méthode (narrataire degré zéro) Prince ancre l'origine du sens du narrataire degré zéro dans le sens littéral du texte, dans un degré zéro relatif au contexte comme l'indique son nom. Cette instance hypothétique 1) connaît le(s) langage(s) de celui qui raconte. Connaître une langue, «c'est connaître les dénnotations - les signifiés en tant que tels et, s'il y a lieu, les référents - de tous les signes qui la constituent; mais ce n'est pas en connaître les connotations (les valeurs subjectives qui leur sont attachées)³¹; 2) possède parfaitement la grammaire mais non les possibilités pragmatiques³²; 3) possède certaines facultés de raisonnement: «étant donné une phrase ou une série de phrases, il est capable d'en saisir les présuppositions et les conséquences³³; 4) «connaît la grammaire du récit, les règles

³⁰ Prince, loc.cit., p.180, 196.

³¹ Prince, «Introduction à l'étude du narrataire», loc.cit., p.180-181.

³² Ibid., p.181.

³³ Ibid.

qui président à l'élaboration de toute histoire. Il sait, par exemple, [...] que le récit possède une dimension temporelle, qu'il nécessite des relations de causalité³⁴; 5) a une mémoire à toute épreuve en ce qui concerne les événements du récit; 6) ne peut prendre connaissance des événements du récit autrement que de manière linéaire³⁵; 7) ne possède aucune connaissance des conventions sociales, du système de valeur; 8) ne peut établir des liens de causalité implicite, c'est-à-dire fondés sur une expérience du monde; 9) n'a aucune dimension temporelle³⁶.

Tout narrataire possède ces caractéristiques mais il n'est pas rare, dit Prince, qu'un récit contredise ces particularités. C'est à partir de ces déviations que se constitue pour chaque récit le portrait d'un narrataire spécifique³⁷.

Le narrataire degré zéro et la critique

Une notion comme celle du narrataire degré zéro, n'est pas sans poser certains problèmes. De l'avis des quelques critiques³⁸ qui s'y sont attardés, le narrataire degré zéro

³⁴Ibid.

³⁵Ibid.

³⁶Ibid., p.182.

³⁷Ibid.

³⁸ Seymour Chatman, Story and Discours, Ithaca, Cornell University Press, 1978; Mary Louise Pratt, «Interpretative Strategies/Strategic Interpretations: on Anglo-American reader Response Criticism», Boundary 2, Winter, 1982, p.211; William Ray, loc.cit..

(méthode de déviation), se révèle être, à toute fin pratique, inopérable. La notion se révèle être une pure abstraction, tissée de contradictions internes. Comment, demande Ray, le narrataire degré zéro peut-il à la fois posséder la maîtrise du langage et ne pas pouvoir assigner des causes, nommer ou faire des abstractions? Ces processus conceptuels font partie intégrante de la connaissance d'une langue³⁹. Comment, interroge Chatman, peut-on affirmer que connaître une langue pour le narrataire degré zéro, c'est connaître les dénnotations et les référents mais ce n'est pas connaître les connotations: «Since connotation are in language at large (or at least in the text, that is, the language-as-discoursed) what purpose is served in imagining a reader who comes to a narrative without these competences⁴⁰?» Avec Barthes, on pourrait aussi se poser la question de savoir si la dénnotation est effectivement, comme semble le présupposer Prince, un sens purement littéral, dépourvue de valeur subjective:

la dénnotation n'est pas le premier des sens, mais elle feint de l'être; sous cette illusion, elle n'est finalement que la dernière des connotations (celle qui semble à la fois fonder et clore la lecture), le mythe supérieur grâce auquel le texte feint de retourner à la nature du langage, au langage comme nature⁴¹.

³⁹ Ray, loc.cit., p.20.

⁴⁰ Chatman, Story and Discours, op.cit., p.254.

⁴¹ Barthes, S/Z, Paris, Seuil, 1970, p.16.

Pour sa part, Piwowarczsky voit mal comment le narrataire degré zéro peut, en tant que construction purement textuelle, reconnaître les référents des signes du langage. Selon elle, seul le référent présent ou indiqué formellement dans le texte est constitutif du portrait du narrataire degré zéro:

Prince suggests that because the degree zero narratee knows the language of the narrator, he/she also knows the referents of the signs in the language. [...] A careful distinction must be made, however between knowledge of meaning and knowledge of referents, for in some cases, referential knowledge particularizes the narratee and thus violates the absolute neutrality of the degree zero⁴².

En voulant restreindre les connaissances du narrataire degré zéro aux mots dont les référents sont inscrits dans le texte, Piwowarczsky met surtout en relief le problème que pose toute tentative pour fixer définitivement les connaissances du narrataire degré zéro. Comment, en effet, repérer de manière objective ces mots dont le référent s'inscrit à l'intérieur des limites du texte? Comment distinguer ces mots des noms dits «marqués» qui renvoient à la connaissance d'une «réalité extra-linguistique» (appartenance à un groupe social particulier, à une profession, etc.) inconnus du narrataire degré zéro? Prince, admettra lui-même que: «clearly, the decision as to which signs

⁴²Mary Ann Piwowarczsky, «The narratee and the Situation of Enunciation: A Reconsideration of Prince's Theory», loc.cit., p.162.

are marked and which are not can only be an ad hoc one⁴³.»
 Cependant pour Prince toutes ces contradictions sont assez secondaires «because the zero degree narratee is a construct, not a real human being⁴⁴.»

Loin d'être secondaires, ces contradictions que soulève le narrataire degré zéro montrent bien qu'on ne peut avoir de cette instance, contrairement à ce que laisse entendre son nom, un savoir objectif, si on entend par là savoir permanent ou degré zéro relatif au contexte. Ces commentaires critiques à l'égard du narrataire degré zéro font écho à la critique herméneutique de l'objectivisme abstrait sur laquelle nous allons maintenant nous attarder. Comme on va pouvoir le constater, cette critique n'implique pas l'abandon de la tentative d'exprimer la visée d'un texte dans son contenu objectif. L'objectivité, au contraire, doit conserver sa fonction critique dans une perspective herméneutique. Voyons, en termes plus précis, ce que dit Gadamer à ce sujet.

L'herméneutique et l'explication «objective»

A l'instar de ce que défendent la plupart des théoriciens de

⁴³Prince, «The Narratee Revisited», loc.cit., p.300-301.

⁴⁴Ibid., p.300.

la réception⁴⁵, l'herméneutique reconnaît au texte un «en soi», au langage un «dit» (die Sage)⁴⁶ qui ne change pas à travers le temps:

[I]l est indubitable pour notre expérience herméneutique que l'oeuvre qui révèle la plénitude de son sens à travers l'évolution des façons de comprendre reste la même, tout comme reste la même, l'histoire dont la signification ne cesse de s'enrichir. La réduction herméneutique à l'opinion de l'auteur est tout aussi inadéquate que, pour les événements historiques, la réduction à l'intention des individus agissants⁴⁷.

Toutefois, la comparaison (du moins en ce qui a trait à la question du sens littéral) ne va pas plus loin, car dans une perspective herméneutique, l'idée d'un langage degré zéro relatif au contexte ne fait pas justice à ce que veut dire le langage. Même au niveau le plus littéral du texte, l'énoncé, selon Gadamer, «ne peut être considéré comme une entité sémantique auto-suffisante⁴⁸.» Le sens d'un texte se traduit dans la

⁴⁵Eco: «les énoncés ont un «sens littéral». [...] il existe un sens littéral des items lexicaux, celui que les dictionnaires enregistrent en premier, celui que l'homme de la rue citerait en premier si on lui demandait le sens d'un mot donné. J'assume donc que l'homme de la rue dirait d'abord qu'une figue est un fruit de telle et telle sorte. Aucune théorie de la réception ne peut faire l'économie de cette restriction préliminaire. Tout acte de liberté du lecteur vient après et non avant l'application de restriction.» Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1992, p.12.

⁴⁶Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.135.

⁴⁷Ibid., p.220.

⁴⁸Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.262.

signification qu'il prendra dans un contexte historique donnée pour une communauté particulière. D'où l'idée selon laquelle le mot, dans une perspective herméneutique, est toujours en même temps un et multiple⁴⁹. Cette caractéristique du mot ou de l'énoncé qui correspond à «la structure spéculative du langage», n'est pas, selon Gadamer, une imperfection mais l'expression de la finitude humaine⁵⁰. Le texte que l'on cherche à comprendre ou à expliquer ne nous est pas accessible dans «son contenu objectif⁵¹» parce qu'il fait partie de la totalité de la tradition de laquelle nous, interprètes, sommes également issus.

Que le sens ne soit pas accessible dans son contenu objectif ne signifie pas que nous puissions affirmer sur ce contenu n'importe quoi. Accorder une valeur équivalente à différents jugements parce qu'ils sont tous tributaires de différents contextes débouche sur un absolu, ce qui est inconciliable avec l'expérience de la finitude. Si certaines interprétations sont meilleures que d'autres c'est précisément parce qu'elles relèvent de différents contextes, parce que certains préjugés nous rattachent aux oeuvres que nous voulons comprendre. Le sens du texte est relatif à celui ou celle qui en fait l'expérience, à sa précompréhension qui naît du fait d'appartenir à la tradition à

⁴⁹ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.312.

⁵⁰ Ibid., p.312, 320.

⁵¹ Ibid., p.243.

laquelle appartient également le document transmis⁵². Nous sommes par l'intermédiaire de nos préjugés toujours déjà liés à ce que nous voulons comprendre ou expliquer. L'explication n'est pas, en ce sens, aléatoire mais toujours forcément motivée par les questions que suscite pour l'interprète l'oeuvre qui fait l'objet de sa lecture. D'où l'idée selon laquelle la compréhension, dans une perspective herméneutique, procèderait toujours d'un rapport dialogique entre l'interprète et la chose qu'il ou elle cherche à comprendre. Dans cette optique, comprendre c'est être interpellé par ce que l'on cherche à comprendre.

Si la possession de préjugés fondamentaux nous donne accès au «dit» du texte, tout préjugé n'est pas forcément fécond. Quiconque veut comprendre ou expliquer le sens d'un texte donné doit pouvoir distinguer entre les préjugés légitimes qui guident la compréhension ou coïncident avec le dit du texte, et les préjugés illégitimes qui entravent l'intelligence du texte. Comment faire une telle distinction? Pour Gadamer, la possibilité d'établir cette différence commence par une prise de conscience de la structure préalable de la compréhension que forment nos questions, nos attentes et nos préjugés. Se reconnaître comme être situé, assujetti à la tradition ce n'est pas, en ce sens, s'avouer dépouillé de tout pouvoir critique devant cette

⁵² Pour une analyse détaillée de la question de l'herméneutique et du relativisme voir: Grondin, «Herméneutique et relativisme», Horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p. 193-211.

tradition qui nous subjugué. C'est au contraire se procurer les moyens de prendre une distance par rapport à ses propres préjugés et de porter sur eux un certain jugement critique. Car on se prononce pas dénué de tout préjugé sans s'exposer d'autant plus violemment à leur emprise⁵³. Cette prise de conscience critique de ces anticipations qui oeuvrent au moment de la compréhension prendra la forme d'un constant questionnement. Celui-ci doit être continu car si la précompréhension peut être, dans une certaine mesure, élevée à la conscience, il y aura toujours des préjugés qui nous domineront et que nous ne pourrons considérer comme tel. Pour Gadamer cette prise en compte de l'apport productif de la précompréhension conduit l'interprète à un souci d'exactitude, à un exercice de rigueur qui ouvre, sur le contenu objectif du texte:

On ne la saisit [l'oeuvre] correctement que si l'explication se donne pour tâche première et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis et vues préalables par de quelconques intuitions mais d'assurer son thème scientifique par le développement de ses anticipations selon "les choses elles-mêmes" [...] Pour pouvoir exprimer la visée d'un texte dans son contenu objectif (sachlich), nous devons le traduire dans notre langue; autrement dit, il faut que nous le mettions en rapport avec l'ensemble des visées (Meinungen) possibles dans lesquelles nous nous mouvons quand nous parlons et que nous sommes disposés à discuter⁵⁴.

⁵³ Cf. Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.206.

⁵⁴ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.110, 243.

En résumé, la critique herméneutique de l'explication objective ou d'une notion comme celle du narrataire degré zéro, n'entraîne pas, dans une optique herméneutique, l'abandon de la recherche d'objectivité mais sa reconsidération à lumière de la finitude humaine ou de la structure préalable de la compréhension. Une telle reconsidération de l'objectivité ouvre sur un exercice de rigueur. Celui-ci confère à cette réflexion herméneutique une dimension proprement critique qui peut être mise en oeuvre pour l'étude des textes littéraires.

Dans ce qui suit, nous proposons une explicitation de certains éléments de cette pratique critique herméneutique dans TM d'Aquin à partir de la figure du narrataire qui est omniprésente dans ce roman.

Le narrataire dans Trou de mémoire d'Hubert Aquin et la problématique de sa représentation⁵⁵

⁵⁵ L'étude de la problématisation du narrataire dans TM pourrait être replacée dans un contexte socio-culturel ou pragmatique bien précis. Comme le précise Agnès Whitfield, l'éclatement de la révolution tranquille au Québec coïncide avec le début de l'exploration de thèmes jusque-là interdits qui mettent en relief le processus fictionnel de la narration et de la réception: «Anxious to explore hiterto forbidden themes - homosexuality, incest, social violence, political and religious repression - Quebec novelists rejected the traditional third-person novel "genre" in favor of highly experimental first-person narration, "anti-confession", stream-of-consciousness, novel, eccentric "journeaux intimes".» Whitfield, «Reading the Post-1960 Quebec Novel: the Changing Role of the Narratee», L'Esprit créateur, vol.xxiii, n°3, Louisiana University, 1983. Pour plus de détails à cet égard voir aussi notamment: Marilyn Randall, Le contexte littéraire, Longueuil, Préambule, 1990.

L'oeuvre d'Aquin, on le sait, suscite la coopération de ses lecteurs. L'auteur lui-même y fait allusion: «Dans et par la lecture, l'écrivain et le lecteur se trouvent unis l'un à l'autre et ils participent, dans un synchronisme extra-temporel, à une célébration muette⁵⁶.» A première vue, les fréquents appels au narrataire dans TM⁵⁷ corroborent cette hypothèse. On convoque le narrataire, l'interroge, lui prête la parole et on anticipe ses répliques: «Je viens de commencer un roman infinitésimal et strictement auto-biographique dont il me presse de vous livrer - j'ajoute froidement: cher lecteur... - les secrets». (p.19.) Comme le suggère l'ironie du ton de cette première apostrophe, le lecteur s'annonce dans TM pour être interpellé à travers le narrataire pour autre chose que le rôle qu'on lui reconnaît généralement, notamment celui de permettre un rapport

⁵⁶ Hubert Aquin, «La disparition élocutoire du poète (Mallarmé)», Cul Q, numéro 4-5, été-automne, p.8.

⁵⁷ Voici une description sommaire du roman. Chaque section est encadrée par un système de notes infrapaginales. «En guise d'avant-propos»: pp.7-17 (Lettre d'Olympe Ghezso-Quénium). «Première partie du récit»: pp. 19-33 (P.X.M.). «Suite III»: pp. 55-57 (P.X.M.). «Suite III-A»: pp.58-63 (P.X.M.). «Suite IV»: pp. 65-62 (P.X.M.). «L'incident du Neptune»: pp. 73-99 (l'éditeur et P.X.M.). «Note de l'éditeur»: pp.101-110 (l'éditeur). «Cahier Noir(1)»: pp. 111-113 (P.X.M.). «Note de l'éditeur»: p.121 (l'éditeur). «Semi-finale»: pp. 123-134 (Rachel Ruskin). «Suite et fin»: pp.135-145 (l'éditeur). «Journal de Ghezso-Quénium»: pp. 147-172 (O.Ghezso-Quénium). «Suite du journal de Ghezso-Quénium»: pp. 173-192 (O.Ghezso-Quénium). «Note finale»: pp.193-204 (Rachel Ruskin). On s'inspire ici du schéma offert par Robert Fisette. «Hubert Aquin, Trou de mémoire. L'anamorphose du réel ambigu», La littérature selon Maurice Blanchot, sous la direction de Joseph Bonenfant, département des études françaises, Faculté des arts, Université de Sherbrooke, coll. «cahier d'études littéraires et culturelles», 1, p.170-180.

d'identification⁵⁸. Si le narrataire se présente ici comme l'exemple précis de ce qu'il ne faut pas faire, de ce que nous ne pouvons justement pas être, quel sens faut-il donner ici à l'expérience de la lecture du narrataire dans TM ? Que suggère la problématique de la représentation du narrataire ?

Pour répondre à ces questions nous tâcherons d'abord - et ce sera là l'essentiel de notre propos - d'explicitier l'équivoque qui caractérise le sens du narrataire dans TM. Plus spécifiquement, notre étude portera sur la représentation formelle de certains des indices d'appels du narrataire dans le discours éditorial fictif. Nous nous y limitons parce que ce segment de discours circonscrit une adresse équivoque. De fait, à ce niveau, tout se passe comme si la représentation explicite du narrataire y était inscrite pour se soustraire au lecteur. L'édition critique - dont le caractère explicite d'interprétation se trouve inscrit dans la fonction même du discours - ne peut, de fait, que s'adresser à un narrataire-lecteur. Tout en étant explicite, l'adresse éditoriale, tenue, en principe, de fournir des preuves du réel⁵⁹ - «si précisément l'auteur n'avait

⁵⁸Dans le contexte plus large de la théorie littéraire, on voit généralement le narrataire comme un lieu d'identification. Susan Suleiman: «As one actual reader I can testify that narratees are important to my own experience when I read. Indeed, that experience takes place in good part through them.» «The Experience of Pamela», L'esprit créateur, vol.XXI, n°2, (Louisiana, Louisiana State University,) 1981, p.92. Comme l'indique également Genette: «Le narrateur extradiégétique [...] ne peut viser qu'un narrataire extradiégétique, qui se confond ici avec le lecteur virtuel et auquel chaque lecteur réel peut s'identifier.» Figure III, op.cit., p.266.

⁵⁹Cf. Paterson, op.cit., p.47.

accumulé, comme à plaisir, un nombre aberrant d'ellipses et d'omissions toutes inexplicables [...] je ne me serais pas permis d'intervenir.» (p.79.) - est un discours forcément ironique⁶⁰, un simulacre de discours éditorial⁶¹ puisque cette situation d'interprétation éditoriale se situe dans un cadre fictif (qui relève du domaine du non-réel)⁶². Nous ne reviendrons pas, dans cette analyse, sur la question de l'ironie comme telle. Nous nous contenterons de relever et d'analyser - à l'aide des manifestations et des attributs répertoriés par Prince - certains aspects formels du processus d'appel et d'évacuation du destinataire que suppose les préfaces et les notes infrapaginales

⁶⁰ Cf. Joanna Pierce Richardson, «The role of the narrator, narratee and implied reader in three novels of Hubert Aquin. A study in the first person narration», Thèse de doctorat, Armidale, University of New England, 1983.

⁶¹ Selon Shari Benstock: «Il est impossible que les notes fictives servent les mêmes fins que celles de la tradition académique, elles parodient les conventions de notation et attirent l'attention sur l'autorité factice de toute structure similaire, et surtout de celle utilisée par les universitaires.» Benstock, «At the margins of discourse: footnotes in the fictional text», PMLA, vol. 98, numéro 2, 1983, pp.219-220. Cité dans Randall, op.cit. p.154. Toutefois, comme l'écrit Randall, la parodie des conventions académiques n'est qu'un véhicule pour le sujet véritable qui est le statut du texte littéraire. La parodie éditoriale porte de façon beaucoup plus saillante sur les questions de l'autorité et de l'authenticité de l'oeuvre d'art. Randall, op.cit., p.156

⁶² Ou encore, comme le souligne Antony Wall à propos de TM: «Le haut de la page n'est pas moins fictif que le bas; et le bas de la page n'est pas plus vrai que le haut. Les notes servent à fournir un cadre superficiel à la tentative visant à stratifier la vérité vitale, tentative qui s'avère très tôt infructueuse. Le roman conteste donc la prétention à la vérité absolue dont se réclame la note.» Hubert Aquin entre référence et métaphore, Montréal, Balzac, 1991, p.125.

fictives du roman. Par le biais de cette analyse, nous proposerons quelques hypothèses sur la nature de l'expérience de la lecture du narrataire.

Avant d'aller plus loin, il paraît utile d'apporter quelques précisions supplémentaires sur le rapport entre le narrataire et le discours de la préface. Du point de vue de sa réception, la préface détermine la configuration du destinataire du récit. Si l'ensemble des fonctions préfacielles diffèrent selon le lieu et la nature du destinataire, on s'entend pour lui reconnaître une fonction «phatique» de base qui permet d'établir et de maintenir pour l'ensemble du récit la solidarité intersubjective entre destinataire et destinataire⁶³. Selon Genette, «il ne s'agit ici non plus d'attirer le lecteur, qui a déjà fait l'effort considérable de se procurer le livre par achat, emprunt ou vol, mais de le retenir par un appareil typiquement rhétorique de persuasion⁶⁴». La préface est «un discours contraignant, qui profère non seulement "voici ce qui est", mais aussi "voici ce dont vous devez vous convaincre"», affirme, quant à lui, Henri Mitterrand⁶⁵. Puisque «convaincre», c'est amener quelqu'un à reconnaître la vérité de quelque chose, et que l'acte de se faire convaincre, c'est tenir quelque chose pour vrai après avoir nié

⁶³ Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtès, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, Hachette. Coll. «Langue, linguistique, communication», 1979, p.279.

⁶⁴ Gérard Genette, Seuil, Paris, Seuil, 1987, p.184.

⁶⁵ Henri Mitterrand, Le Discours du roman, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1980, p.26.

ou douté de son existence, la reconnaissance peut donc être homologuée à une transformation, au passage d'un état à un autre par l'intermédiaire du croire⁶⁶.

Dans TM, cette fonction se trouve en quelque sorte suspendue. D'abord comme l'indique le sous-titre de la lettre liminaire, «En guise d'avant-propos», on ne retrouve pas de préface, mais l'inscription de son retrait. De plus, la lettre d'Olympe Ghezze-Quénum, qui est ici retenue «en guise d'avant-propos», s'adresse, non pas au narrataire-lecteur, mais au personnage de Pierre X. Magnant. Enfin, une série de coïncidences entre la vie des deux personnages nous invite à confondre le destinataire et le destinataire de la lettre: «Trop de signes conspirent à m'ensorceler pour qu'il ne s'agisse pas d'un ensorcellement: pour tout vous dire, j'ai le sentiment que nous sommes, vous et moi, incroyablement frères! (J'allais écrire: jumeaux![...])» (p.8)

La lettre pose la préface au pied de la lettre. Elle montre la préface comme un leurre contractuel. Comme le dit Jacques Derrida, celle-ci ne peuvent être que simulacre: «Pour l'avant-propos, réformant un vouloir-dire après coup, le texte est un écrit - un passé - que, dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout puissant [...] présente au lecteur comme un avenir⁶⁷.» Cet artifice temporel, qui caractérise toute préface,

⁶⁶Cf. Joseph Courtés, Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation, Paris, Hachette, 1991, p.120-121.

⁶⁷Jacques Derrida, La Dissémination. Paris, Seuil, 1972, p.13.

est posé pour être miné par l'éditeur qui contredit l'antériorité de la lettre liminaire (datée du 28 septembre 1966) par rapport au récit qu'elle précède (14 mai 1966, date du journal d'Olympe) lorsqu'il affirme que les événements narrés par Olympe se seraient plutôt déroulés un an plus tard: «Tout a une fin. Le texte s'arrête ici; [...] Les derniers événements racontés par Olympe Ghezze-Quénium, le pharmacien de Grand-Bassam, se sont passés en 1967.» (p.193.)

A la fois passé et avenir, la préface instaure, sous le signe du simulacre («en guise de») d'un perpétuel présent, un programme narratif capable de s'extraire de sa temporalité⁶⁸, inscrivant par là même, le retranchement de la construction de la spécificité du narrataire défini comme entité dégagée objectivement ou à partir d'une lecture fondée sur l'idée d'absolu⁶⁹.

⁶⁸Pour plus détails sur le traitement du temps chez Aquin et sur l'idée de Wall selon laquelle «toute chose, même l'éternité, est sujette à la temporalité incessante du devenir» voir Wall, op.cit., pp. 181-205, chapitre consacré à Neige noire, roman dans lequel on retrouve selon Wall, «les empreintes des trois romans précédents», p.181.

⁶⁹Jane P. Tompkins reprend cette idée en ces termes: «[...] he [Prince] regards the concept of the narratee as a newly discovered element of narrative, which when thoroughly investigated, will be a significant addition to the science of literary structures [...] Reading for him [...] consists of discovering what is already there on the page. His narratees, like Wayne Booth's narrators, belong to the text. Thus, the focus on mock readers and narratees is ultimately a way of re-focusing on the text; it does not endow the reader with any powers he did not already have, but leaves him in the same position he had occupied in formalist criticism - that of a flawed but reverential seeker after the truths, in this case the structures, preserved in literary art.» Tompkins, op.cit., pp.xii-xiii.

Ce projet narratif est repris par le discours des préfaces tardives («L'incident du Neptune», pp.73-99; «Note de l'éditeur», pp.101-110; «Note de l'éditeur», p.121.) On les reconnaît comme telles parce que l'éditeur y précise les événements entourant la mort de Pierre X. Magnant, la provenance du manuscrit, les faits biographiques le concernant, etc.: «Il s'agit donc d'un document incroyable, rédigé de la main même de Pierre X. Magnant, sur les agendas vert parchemin de Leacock, Leacock & French.»(p.73.)

Les chapitres aux allures préfacielles reflètent (réfléchissent) l'avenir suggéré par la non-préface en affichant par le procédé inverse - c'est-à-dire le renvoi au déjà dit du récit - la présente absence de la mise en place du narrataire. On constate en effet que les clauses préfacielles énoncées par l'éditeur à l'intention du narrataire (se déclarer fidèle au manuscrit, soumettre son discours à la loi du référentiel, justifier la publication en alléguant la valeur morale du manuscrit) se trouvent niées après avoir été posées par le texte. En voici deux exemples:

Et puisque j'ai résolu d'intervenir autrement qu'à titre de copiste, je tiens à le faire en mon nom propre. Par loyauté pour l'auteur et par respect pour son lecteur, je ne veux pas arranger le récit de Pierre X. Magant et le transformer de telle sorte qu'il contienne, finalement, la vérité que je veux dévoiler. (p.73.)⁷⁰

Ou encore:

⁷⁰C'est nous qui soulignons.

Mon propos n'est pas tant de porter un jugement littéraire sur cet écrit que de prévenir le lecteur sur sa qualité non-fictionnelle. [...] A plusieurs reprises, sur ces pages débordantes d'une écriture dansante, l'auteur fait des allusions au roman qu'il écrit ou qu'il voudrait écrire ou qu'il devrait entreprendre, mais aucun lecteur avisé ne peut croire que ces allusions, à cause même de leur caractère «allusif», confèrent tant soit peu de réalité au fameux roman dont il est question. J'irai plus loin: le nombre même de ces allusions et leur fréquence dans le texte sont indicatives de ce que Van Schooters et Henderson (1) qualifient de «structure hallucinatoire» de la pensée. (p.73.)

La contradiction agit comme une rature et sabote le processus d'identification du narrataire. Rappelons, en effet, que si l'indice d'interpellation a pour effet d'indiquer la présence du narrataire, c'est à l'intérieur d'un processus graduel d'écart par rapport au narrataire degré zéro ou par rapport à sa trajectoire dans l'acquisition de connaissances, que se constitue sa particularité pour un texte donné⁷¹. La référence intradiégétique devrait, par la confirmation d'un savoir accumulé, mettre en évidence le progrès de la constitution spécifique du narrataire. Lorsque Pierre X. Magnant, par exemple, rappelle à son narrataire l'assassinat de Joan sans toutefois l'énoncer de nouveau, il s'appuie sur les connaissances accumulées de son narrataire: «Mais moi [...], j'écris ce que je comprends, ce que je projette de faire, ce que j'ai fait (pauvre Joan...).» (p.57.) Dans le premier des deux exemples relevés ci-

⁷¹Cf. Prince, loc.cit., pp. 179-182; Ray, loc.cit., p.22.

dessus, l'antithèse intradiégétique qui correspond à l'articulation d'un vouloir ne pas faire et d'un vouloir contraire - «je ne veux pas arranger le récit» / «je veux dévoiler la vérité» - nie le narrataire tel qu'il avait d'abord été signalé.

Dans l'exemple suivant la négation s'inscrit (comme l'exige l'avant-propos) dans le discours par le passage d'un état de croyance à un autre. On récuse le caractère fictif des écrits de Magnant pour ensuite l'affirmer, puis le nier de nouveau par le biais d'une note, elle-même demi-vérité, qui conteste la vérité absolue dont se réclame la note⁷².

La mise en place du narrataire suit, autrement dit, un mouvement⁷³ de va-et-vient, semblable en cela aux fonctions

⁷² La note en question se lit ainsi: «(1) Cité par J. Kestemberg in "A propos de la relation érotomaniacale" (Revue française de psychanalyse, tome XXVI, 5, sept-oct. 1962, Paris, P.U.F.). Note de l'éditeur.» Comme le soulignent Paterson et Randall, «L'article de Kestemberg ne fait aucune mention de Van Schooters et de Henderson ou de la structure hallucinatoire de la pensée. L'article est toutefois pertinent à Trou de mémoire, car il décrit l'érotomanie comme une "psychose passionnelle" où l'illusion d'être aimé peut être le symptôme d'une homosexualité refoulée conduisant à la toxicomanie (déplacement de la sexualité vers la drogue) ou à des actes extravagants ou violents.» Trou de mémoire, édition critique établie par Janet M. Paterson et Marilyn Randall, Tome III, vol. IV de l'édition critique de l'oeuvre d'Hubert Aquin, Bibliothèque nationale du Québec, 1993, p.254.

⁷³ Ce va-et-vient entre la vérité et la contre-vérité n'est pas sans rappeler les propos d'Antony Wall sur «l'esthétique aquinienne du mouvement vécu»: [...] l'essence de l'art aquinien se trouve précisément dans le mouvement constant et dans la destruction de toute frontière qui essaie de le restreindre. C'est en ceci qu'il reste un art profondément lié aux procédés sémiotiques de la métaphore qui essaie sans cesse de dire l'absolu, la vérité. Mais, bien évidemment, l'absolu ne se dit jamais, il est innommable.» Wall, op.cit. p.125,127.

d'embrayage dotées d'un sens exclusivement au présent de l'énonciation. Comme l'embrayeur, le narrataire possède un sens nouveau à chaque fois qu'il est utilisé.

On retrouve le même processus de désinvestissement sémantique⁷⁴ dans les notes infrapaginales fictives où, d'une page à l'autre, le narrataire apparaît sous différentes identités linguistiques et culturelles. C'est un processus qui a trait aux connaissances tant intra- qu'extratextuelles du narrataire. Alors qu'à la page 88 l'éditeur écrit: «(2) J'ai cru qu'il n'était pas nécessaire de laisser tels quels les passages du manuscrit qui ont été écrits en anglais. [...] Note de l'éditeur.» A la page suivante, il s'adresse au narrataire en anglais. Par ailleurs, on signale que le Lagos est la capitale de la Nigéria, (p.14) alors que le texte abonde par la suite en indications géographiques non expliquées. Si au bas de la page 15 figure le sens des initiales A.O.F. (Afrique Occidentale Française), c'est sans précision infrapaginale qu'apparaissent ces mêmes initiales à la page 12 du récit de Pierre X.Magnant. Il y a des notes explicatives relatives à certains noms propres Robert Nelson (p.72), le chevalier de Lorimier (p.72) ou Gille Legault (p.119), alors que pour d'autres (Réginald Chartrand (p.35) aucun renseignement n'est donné.

Pour mieux cerner en quoi ces indices affecteraient l'acquisition normal du savoir du narrataire au niveau intra- et extratextuel revenons brièvement sur ce dernier exemple.

⁷⁴ Joseph Courtès, op.cit., p. 204.

L'absence de précision entourant le nom de Réginald Chartrand (p.35) est l'indice d'un savoir que possède déjà le narrataire⁷⁵ (milieu indépendantiste québécois des années soixante⁷⁶). Ce savoir qu'on présuppose connu du narrataire contredit les précisions données, par la suite, sur le passé nationaliste de Gilles Legault (p.119.)

La mise en échec de la représentation cohérente du narrataire par l'intermédiaire des références intra- et extratextuelles opère également à partir de références inexactes ou apocryphes. On constate encore une fois qu'il s'agit d'un processus de désinvestissement sémantique puisque ces fausses références font leur apparition au sein de références parfois justes et utiles. Si d'une part la référence exacte confirme

⁷⁵Le nom propre introduit sans information supplémentaire des connaissances hors texte pour construire l'identité du référent attribue au destinataires. Comme l'expliquent Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov: «On notera [...] qu'il est anormal d'employer un nom propre si l'on ne pense pas que ce nom "dit quelque chose" à l'interlocuteur, si donc l'interlocuteur n'est pas censé avoir quelques connaissances sur le porteur de ce nom. On peut alors considérer comme le sens d'un nom propre pour une collectivité donnée, un ensemble de connaissances relatives au porteur de ce nom, connaissances dont tout membre de la collectivité est réputé posséder au moins quelques-unes.» Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, p.321.

⁷⁶Réginald Chartrand: «Chef du groupe indépendantiste "Les Chevaliers de l'indépendance". Leur drapeau, un étendard noir orné d'une fleur de lis rouge (couleurs choisies pour leur signification révolutionnaire), est décrit dans Raoul Roy, Pour un drapeau indépendantiste, Montréal, Édition du Franc Canada, 1965, p.128.» Gilles Legault: «Militant du groupe révolutionnaire FLQ, arrêté pour collaboration avec le mouvement des Noirs américains [...] Il s'est pendu dans sa cellule de la prison de Bordeaux à Montréal, le dimanche 18 avril 1965.» Trou de mémoire, éd. critique, op.cit. p.247, p.261.

l'actualisation immédiate du narrataire, la référence apocryphe inscrit en revanche sa constitution par l'absence. La note infrapaginale qui stipule: «Et quiconque veut vérifier mon assertion n'a qu'à ouvrir à la page 185, l'ouvrage de Blanchot, intitulé «Études critiques» (p.78), communique un vide référentiel⁷⁷ puisque la référence en question n'existe pas dans cet ouvrage qui n'est d'ailleurs pas de Blanchot⁷⁸.

L'instauration d'un vide contextuel peut être un espace de sens communiqué. Si dans le cas de l'information apocryphe, la reconnaissance qu'un savoir est faux demeure inaccessible au narrataire, des modalisateurs de doute⁷⁹ comme «peut-être» ou «probablement» indiquent une appréciation formelle sur la valeur de vérité du discours:

(2) Bernin est un des grands architectes baroques, à qui on doit tant de monuments de Rome. Les «appontements Vétustes» se réfèrent sans doute au pont Saint-Ange, un des chefs-d'oeuvre du grand artiste. Note de l'éditeur. (*) (p.49.)⁸⁰

Le terme modalisant, «sans doute» inscrit dans le discours l'incertitude. Celle-ci est soulignée par les corrections, elles-

⁷⁷ Comme l'écrit Randall: «Le système de notes dans TM, manipulé par un discours proprement extratextuel, fixe la référence dans un hors-texte qui est explicitement présent sous forme de vide.» Randall, Le contexte littéraire, op.cit., p.147.

⁷⁸ Information signalée par Jean-Pierre Martel, «Trou de mémoire: oeuvre baroque. Essai sur le dédoublement et le décor», Voix et Images du pays, vol.III, 1977, p. 77.

⁷⁹ L'expression est de Wall, op.cit., p.107.

⁸⁰ C'est nous qui soulignons.

mêmes modalisées qu'apporte RR à la suite de l'éditeur: «(*) Cette note de l'éditeur révèle une culture assez déficiente. Le Pont Saint-Anges n'est sûrement pas le chef-d'oeuvre du Bernin [...] Note de RR⁸¹. »

Bien qu'implicites, ces modalisateurs de doute s'adressent au narrataire. Celui-ci ne ferait donc pas qu'activer l'indice de sa non-présence, mais participerait également à sa propre absentification.

On a vu jusqu'à présent, à l'aide de quelques exemples, que dans les préfaces et les notes infrapaginales, qu'une description définitive du narrataire dans TM pouvait être remise en question par la contradiction des indices interlocutoires intra- et extratextuels. Nous tenterons maintenant de mettre en évidence, la manière par laquelle le narrataire peut aussi tirer son sens de l'indice même de sa non-présence entre les différents niveaux narratifs.

Mais d'abord, il convient de rappeler que le narrataire est une notion qui s'applique, en principe, au destinataire de la parole narrative à plus d'un niveau d'énonciation. Un narrataire distinct s'inscrit à chaque niveau narratif, à l'exception, on le sait, de cas tels que La Chute de Camus où l'enchâssement narratif est soumis à une ellipse complète entre les niveaux intra- et extradiégétique: «A narrateur intradiégétique», dit Gérard Genette, «narrataire intradiégétique⁸².»

⁸¹C'est nous qui soulignons.

⁸²Figure III, op.cit., 1972, p.265.

Dans TM, cette distinction entre les niveaux s'accompagne de sa dissolution. Jusqu'à l'arrivée tardive de RR à la page 43 du roman, la rédaction des notes infrapaginales paraît être un acte accompli au niveau extradiégétique et les événements racontés par Pierre X Magnant à l'intérieur du cadre instauré par le récit de l'éditeur, paraissent constituer un acte narratif situé au niveau intradiégétique. Destinataire de premier niveau, le narrataire de Pierre X. Magnant n'a pas accès à la lettre liminaire, aux préfaces ou aux notes infrapaginales qui contribuent, en contrepartie, à définir le narrataire de l'éditeur.

Cette différence est accentuée par la nature de ces différents discours. En tant que romancier, Pierre X. Magnant n'est pas censé tenir un discours qui prétend à une quelconque finalité. Alors que le projet d'annotation critique est axé sur des notions de vérité et d'authenticité. Comme l'écrit Paterson: «là où la fiction peut inventer, innover, s'aventurer dans les domaine du non-réel [...] l'édition critique est tenue à fournir des preuve du réel [...] et à convaincre le lecteur du dispositif du vraisemblable⁸³.» La différence ressort aussi au niveau de l'apostrophe. Alors que le narrataire de Pierre X. Magnant prendra, à l'occasion, la forme du pays: «Cher pays déboussolé, comme je te ressemble»; de l'imposteur: «la Home Rule et l'hostie de Magna Carta - avec laquelle, pour ma part, je ne manque jamais de m'essuyer délicatement les fesses, votre seigneurie» (p.38);

⁸³ Paterson, Moments postmodernes dans le roman québécois, op.cit., p.47.

d'un frère: «le pays natal, mes frères (le discours n'est-ce pas)» ou de l'interlocutaire posthume: «Tu ne bouges plus maintenant; ton corps mystérieusement immobile» (p.27), l'appellation du narrataire à l'intérieur de l'espace discursif réservé aux notes infrapaginales (l'éditeur, RR) fait l'objet d'expressions flatteuses à l'endroit du «lecteur» et de ses différentes formes pronominales, verbales ou adjectivales: «la coïncidence récit-événement pourrait incliner un lecteur impartial» (p.74); «Aucun lecteur avisé» (p.73); «qu'on me permette d'utiliser ce terme» (p.76), «le lecteur jugera lui-même» (p.76); «je dois au lecteur d'examiner franchement» (p.101); «Et je crois loyal, dans pareil cas, de faire part au lecteur de mon doute» (102-103); «Je dois la vérité au lecteur fidèle» (p.135).

Tout en soutenant le caractère distinct des narrataires entre eux, l'enchâssement contribue à dissoudre cette distinction dans TM. D'abord, bien que le narrataire du discours éditorial soit circonscrit à l'intérieur d'un niveau diégétique immédiatement supérieur à celui du narrataire de Pierre X.Magnant, force est de reconnaître qu'il demeure vis-à-vis de ce dernier seul récepteur du récit premier. Les notes explicatives n'ont, en effet, de sens que si l'on présuppose que le narrataire-lecteur de Pierre X. Magnant est incapable de comprendre le sens des énoncés proposés par ce dernier, donc de s'actualiser à travers le discours de Pierre X. Magnant. Pour reprendre la terminologie de Ducrot, l'enchâssement du manuscrit

dans le discours éditorial aurait pour effet de reléguer les destinataires des niveaux précédents au rang d'«allocutaires». L'allocutaire est celui à qui le locuteur déclare s'adresser. Il n'est pas nécessairement celui qui s'entend interpeller. Il s'oppose en cela à l'auditeur qui se trouve à entendre l'énoncé en question même s'il ne lui est pas adressé. Autrement dit, la présence du narrataire-lecteur de l'éditeur fait du narrataire de Pierre X. Magnant un narrataire inadéquat.

Toutefois ces distinctions dans TM ne sont jamais définitives. Magnant et l'éditeur, comme l'a fait ressortir la critique, ne forment qu'une seule et même personne⁸⁴. Toute distinction de niveaux est donc en quelque sorte posée pour être mieux contredite. En prenant la parole pour dénoncer la démarche elliptique de Pierre X. Magnant, l'éditeur condamne aussi sa propre démarche qui consiste à installer son propre narrataire en position d'auditeur (voyeur) et à ramener en position d'allocutaire, le narrataire trompé (donc fictionnalisé) par le manuscrit mensongé de Pierre X. Magnant:

[...] pour revenir au rouge "présumé" des caractères, ce détail (pur mensonge) indique la propension de l'auteur à établir des correspondances entre son récit et le corps de Joan [...] Les relations ainsi établies entre le rouge de l'encre et celui du sang de Joan nous laissent deviner que l'auteur ne recule pas devant le mensonge pour frapper l'imagination du lecteur.(p.53.)

⁸⁴ Dans TM, dit Jean-Pierre Martel: «Personne n'est sûr de rien, surtout pas de son identité; le masque fait partie du visage, le visage fait partie du masque». Martel, «Trou de mémoire un jeu formel mortel», Le Québec littéraire, n°2, p.56.

Comme l'avoue lui-même l'éditeur la position d'auditeur (destinataire final) n'est jamais plus qu'une illusion: «Ma situation me paraît soudain le contraire même d'une situation privilégiée. Je n'ai pas le dessus dans cette affaire; je suis en dessous, loin derrière, dans un état voisin de l'égarement» (p.76). Le discours de l'éditeur est lui-même enchâssé par un autre discours (RR), et cet autre discours est encadré par des notes non signées (qui pourraient être le fruit d'un troisième, d'un quatrième ou d'un cinquième éditeur) et cousues à leur tour d'inexactitudes, ce qui instaure implicitement un autre niveau de discours qui conteste, on le sait, la vérité absolue dont se réclame la note. Ainsi pour reprendre les mots de Pierre X. Magnant: «... Si je change si souvent de partenaire dans cette course à relais, c'est que chaque fois je dois ré-inventer la fidélité afin de la bafouer plus sûrement» (p.112.)

Comme RR, auditrice et voyeuse - «je pouvais contempler sans pudeur celle qui, après le spectacle allait me rejoindre sur mon "théâtre supérieur"» (p.126) - le narrataire auditeur (donc voyeur suivant la terminologie de Ducrot) est une «effigie distordue qui, jamais regardée obliquement et selon le bon angle, reste infiniment une image défaite» (p.129.)

C'est un démantèlement qu'étaye le fait que dans l'espace discursif réservé aux notes infrapaginales (discours enchassant et définitif en apparence), le narrataire ne fait jamais l'objet d'une interpellation directe (à l'aide du pronom «vous») puisqu'il s'agit d'un lieu d'interpellation explicite. Lorsqu'on

s'adresse au lecteur, c'est pour le désigner à l'aide soit de pronoms relatifs tels que «quiconque» (p.97) ou «A qui» (p.59) qui, grammaticalement, ne se rapportent à aucun antécédent, soit le plus souvent, à l'aide de l'article défini qui est une forme dérivée de la troisième personne du singulier. Et parler «du lecteur» plutôt que de «vous» parler, c'est faire du narrataire l'objet de son discours ou ce que Benveniste appelle en parlant, de la troisième personne, la «non-personne⁸⁵». Comme RR-auditrice, le narrataire participerait, en tant qu'auditeur, de l'effet esthétique anamorphique dont relève la «métaphorisation du texte⁸⁶». L'anamorphose, on le sait, est la mise en question de l'action qui consiste à offrir le bon point de vue. Comme l'explique Randall, la signifiante anamorphotique dépend de la position du regard. Sa spécificité est donc «d'autoriser les points de vue multiples, voire contraires⁸⁷.» Mais, soulignons-le, la stratégie anamorphotique est incompatible avec une théorie de la signifiante immanente à l'oeuvre dont procède, selon Prince, le narrataire spécifique. Elle entraîne la position du

⁸⁵ Emile Benveniste, Problème de linguistique générale, vol.2, Paris, Gallimard, 1974, p.99.

⁸⁶ Pour plus de détails sur la métaphorisation du texte par la voie de l'anamorphose, voir notamment André Lamontagne, Les Mots des autres: La poétique intertextuelle des oeuvres romanesques de Hubert Aquin, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, pp.129-131.

⁸⁷ Marie-Claire Ropars-Wuilleumier, «Le spectateur masqué, étude sur le simulacre filmique dans l'écriture d'Hubert Aquin.» Littérature, 63, Paris, Larousse, 1986, p.41. Pour plus de détails sur l'effet esthétique de l'anamorphose, voir Jurgis Baltrusaitis, Anamorphoses ou magie artificielle des effets merveilleux, Paris, Olivier Perrin, 1969.

destinateur dans le drame de l'interprétation et dévoile un relativisme dans la notion de «vérité».

Dans TM, pour revenir à notre question de départ, l'interprète serait donc appelé à se reconnaître comme être fini face au sens qui ne peut jamais être possédé, jamais être entendu à la manière de propositions qui décriraient un état de fait existant, une origine, un degré zéro narrataire relatif au contexte.

* * * *

Dans ce chapitre nous nous sommes d'abord attardée à certaines des raisons pour lesquelles l'analyse d'un texte littéraires peut se révéler problématique dans une perspective herméneutique. Nous avons vu, à travers l'exemple de la notion de narrataire, que l'explication pouvait être contradictoire dans cette optique si elle présupposait un point de vue absolutiste. L'objectivité à laquelle peut et doit aspirer l'interprète, dans une perspective herméneutique, réside dans une prise de conscience de la finitude humaine et de l'apport productif de la précompréhension. L'interprète qui demeure conscient de son être comme être faillible est, autrement dit, plus apte (que celui ou celle qui se prononce dénuée de préjugés) à prendre en compte ses préjugés, à dissocier les préjugés illégitimes de ceux qui sont féconds. La critique herméneutique de l'objectivisme abstrait ne conduit donc pas à un reniement de la recherche d'objectivité à travers l'explication, mais à une renonciation, à une aspiration, à une certaine forme d'atemporalité qui viendrait nier cette finitude à travers la notion d'objectivité.

Dans un second temps, nous nous sommes proposée, d'illustrer dans TM d'Aquin, des éléments de cette activité critique herméneutique à travers la notion de narrataire qui est omniprésente dans le roman. Pour ce faire, nous nous sommes attardée, non pas aux écarts que pouvait tracer le narrataire par rapport à un degré zéro relatif au contexte mais aux écarts que

pouvait former le narrataire par rapport à sa propre trajectoire, de la «chose en elle-même». Nous avons vu alors que, sur le plan formel, le narrataire s'inscrivait à travers la négation, la contradiction, l'antithèse. Le sens des indices de sa présence se trouvant continuellement différé, repoussé, nous avons déduit, que le lecteur, interpellé à travers ces indices, était appelé non pas à s'identifier (puisque celui-ci ne peut pas être possédé) au narrataire mais à s'y reconnaître d'abord comme être faillible. Or, on peut avancer que la représentation contradictoire du sens du narrataire dans TM accentue, dans une perspective herméneutique, un trait de la nature du langage, sa structure spéculative, qui n'est pas une imperfection du langage mais l'expression de la finitude humaine.

Nous nous attarderons plus longuement, dans notre conclusion, à la question de «l'application» proprement dite de cette pratique critique herméneutique. Cette question se pose car en tant que projet critique, l'herméneutique ne peut que garder un caractère philosophique. Autrement dit, elle ne saurait, être mise en oeuvre pour l'étude des textes littéraires en s'appliquant comme une recette.

5. Une critique féministe de l'herméneutique

On a vu dans le chapitre précédant que l'herméneutique recommandait de renoncer à l'objectivité si celle-ci - à l'exemple de ce qu'affirmait Prince sur la lecture de la notion de narrataire degré zéro - niait l'apport productif de la précompréhension, des attentes et des questions qui guident notre compréhension. Comme on a pu le constater par la suite, l'explication objective conserve toutefois quelque sens critique dans une perspective herméneutique si on lui confère un sens moins absolu, c'est-à-dire en tant que phénomène lié à la structure préalable de la compréhension.

Dans ce chapitre, nous nous attarderons à la mise en cause de cette réflexion critique herméneutique fondée sur la reconnaissance de l'apport productif de ses préconceptions. Nous nous référerons à la critique féministe de l'herméneutique gadamérienne de Robin Schott. Selon Schott, loin d'être une pratique émancipatrice, l'herméneutique gadamérienne serait une pensée profondément phallocentrique. Tout en disant parler au nom de tous, Gadamer ne parlerait, en fait, qu'au nom de quelques privilégiés. La critique de Schott interroge, d'une certaine façon, les fondements de la pratique critique herméneutique définie au sein du chapitre précédent. Elle souligne les limites d'une pratique critique fondée sur la prise de conscience de l'universalité de la philosophie herméneutique. La

reconnaissance de la finitude que Gadamer situe à la base de son herméneutique philosophique, qu'il élève à une dimension universelle¹, n'ouvrirait pas, suivant la critique de Schott, sur une pratique auto-critique efficace puisqu'elle conduirait à la réaffirmation de préjugés défavorables à l'égard des femmes.

Pour contrer l'oubli du vécu interprétatif des femmes ou de tout autre groupe dont les discours, les histoires et les traditions demeurent marginalisés par la philosophie herméneutique, il faut aller, selon Schott, au-delà de ce que fait Gadamer et intégrer à la réflexion sur l'interprétation une analyse du pouvoir. C'est ce que fait la théorie féministe de l'interprétation de Patrocínio Schweickart à laquelle nous nous attarderons en second lieu.

Enfin, nous expliciterons, par le biais d'une étude de la représentation fictive de la lectrice dans La LECTRICE de R. Jean, certains aspects de la discussions que nous amorçons entre la critique féministe et la réflexion critique herméneutique

Une critique féministe de l'herméneutique philosophique

Pour Schott, l'humanité est phallogcentrique. La voix des

¹ Grondin: «il faut voir que les termes "universel", "ontologique" et "philosophique" fonctionnent un peu comme des synonymes dans [...] VM.» L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, op.cit., p.243.

groupes subordonnés («Jews, women or blacks»²) est opprimée par celle, plus forte, des hommes: «one's access to language and the content of one's discourse are shaped by existing relations of power³.» En situant ses propos à un niveau ontologique, c'est-à-dire au-delà des conditions concrètes d'interprétation de chacun, Gadamer, proposerait, selon elle, un discours normatif universaliste mâle qui contribuerait au renforcement de cette situation: «Gadamer not only abstracts from differences between interpreters in a given culture, but he imports assumptions about universality which derive from an unacknowledged history of relations between subjects⁴.» L'analyse du jeu que propose Gadamer serait, en ce sens, exemplaire. Pour Gadamer, rappelons-le, l'être du jeu ne désigne pas l'état d'esprit (le sexe, la race, la classe) du joueur mais le mouvement de va-et-vient entre le joueur et le jeu. Cette tension est emblématique de ce qui caractérise le rapport universel de l'interprète à l'oeuvre d'art. Comme le fait de «"jouer" c'est toujours "être-joué"⁵», le jugement de l'interprète, dans une perspective herméneutique, est toujours déjà en partie préformé par l'oeuvre ou la tradition dans laquelle se situe cette dernière. Cette co-appartenance à l'oeuvre ou à l'histoire témoigne, pour Gadamer, de l'impossibilité d'une réduction instrumentale de l'oeuvre ou

² Schott, loc.cit., p.209.

³ Ibid, p.204.

⁴ Ibid., p.208.

⁵ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.32.

d'une prétention à dominer par des techniques objectives les structures de cette oeuvre⁶. La pratique du jeu, rend compte du fait que le face à face d'une conscience esthétique avec un objet ne fait pas justice au sens de la situation véritable.

Pour Schott, cette équivalence entre le jeu et l'oeuvre d'art que propose Gadamer pour mieux cerner la portée universelle du rapport de l'interprète à l'oeuvre relève, suivant les études auxquelles elle se réfère, d'une conception proprement masculine du jeu:

For example, psychologists studying the play of boys and girls have noted that boys' games tend to be in larger groups than girls' games, more competitive, and longer, since boys seem to enjoy the legal disputes about rules. Girls' games, on the other hand, tend to be in more intimate groups than boys' games, more involved with turn-taking, and girls are more apt to break off a game when a quarrel breaks out than to jeopardize a relationship with other players. If Gadamer defines the essential being of play as the continuation of the to and fro of the game, it would appear that girls are less able to surrender themselves to this mode of being⁷.

Gadamer tiendrait pour universel une définition du jeu («va-et-vient, mouvement qui n'est attaché à aucun but où il trouverait

⁶ Gadamer: «Il ne faut pas croire que se soit uniquement des critères formels qui nous conduisent à nous prononcer en toute liberté sur le niveau d'organisation [...] Nous nous trouvons au contraire au milieu d'un espace de résonance esthétique propre à notre existence sensitivo-spirituelle lequel est suscité par les voix qui ne cessent de parvenir jusqu'à nous. Cet espace précède tout appréciation esthétique explicite.» L'Art de comprendre. Ecrits II, op.cit., p.32.

⁷ Schott, loc.cit., p.204.

son terme⁸) qui n'inclurait pas la particularité de l'expérience du jeu des femmes. Suivant ce raisonnement les femmes verraient leur expérience du jeu niée, biffée par l'herméneutique. Inconscient de sa propre position d'interprète sexué Gadamer projetterait pour reprendre les termes de Schott, «a norm of human activity, derived from one's presumed transcendence of subjective consciousness, according to which other groups are judged to be deficient⁹.»

La question de savoir si la conception du jeu que privilégie Gadamer possède effectivement une portée universelle n'est pas sans intérêt. En ayant recours pour y répondre à des études qui figent psychologiquement l'expérience du jeu des femmes et des hommes Schott ne se prend-t-elle pas, toutefois, dans le filet de ses propres démonstrations ? De l'avis de la critique féministe Diana Fuss:

Even if we were to agree that experience is not merely constructed but also itself constructing, we would have to acknowledge that there is little agreement amongst women on exactly what exactly constitutes "a woman's experience". Therefore we need to be extremely wary of the temptation to make substantive claims on the basis of the so-called authority of our experiences¹⁰.

Qui plus est, l'expérience, comme le fait remarquer Jean

⁸ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.29.

⁹ Schott, loc.cit., p. 204.

¹⁰ Fuss, «Reading like a Feminist», Différence, vol.1, n°2, 1989, p.79.

Grimshaw, ne vient pas en segment. Elle ne se découpe pas de manière à ce qu'il soit possible de faire une nette distinction entre le fait d'être une femme, d'être mariée ou d'appartenir à une classe sociale donnée¹¹. Enfin, pour reprendre les mots de M. Diaz-Diocaretz:

much as it is impossible to detect what in our perceptions is genuinely universal, and what is male or female ... feminist have questioned the very validity of binary oppositions as instruments of analysis, arguing that these dualisms are not really innate or inherent in language but artificially constructed¹².

En établissant une nouvelle norme (l'expérience masculine et féminine du jeu) - donc une nouvelle tyrannie?¹³ - Schott s'expose à son tour, à la critique féministe de l'universalisme (féminin / masculin) normatif¹⁴. En fait, en prônant un retour à l'essence psychologique du sujet, Schott réaffirme, d'une certaine manière, la maîtrise du sujet sur son objet (l'objet-femme) et nous ramène en deça des propos de Gadamer qui cherche à

¹¹ Jean Grimshaw, Philosophy and Feminist Thinking, Minneapolis, University of Minnesota, 1986, p.85.

¹² Diaz-Diocaretz, «Bakhtine, Discourse, and Feminist Theories», Critical Studies, Vol.1, N°2, 1989, p.128.

¹³ Maroussia Hajdukowski-Ahmed: «Des femmes peuvent-elles parler "au nom de" leurs soeurs?» «Le dénoncé/énoncé de la langue au féminin ou le rapport de la femme au langage», Féminité, subversion, écriture, Suzanne Lamy et Irène Pagé (éds), Ville St-Laurent, Remue-ménage, 1983 p.65.

¹⁴ Felman: «Parler au nom de la femme» revient «à répéter le geste oppressif de la représentation.» Shoshana Felman, La folie et la chose littéraire, Paris, Seuil, 1978, p.141.

«dépouiller [le jeu] de sa signification subjective¹⁵.»

La métaphore de la maison:

A la suite de Heidegger, Gadamer établit un rapport de similarité entre le fait d'être à la maison et le fait d'être dans le langage: «Language completely surrounds us like the voice of home which prior to our every thought of it breathes familiarity from time out of mind¹⁶. Par cette comparaison Gadamer cherche à faire ressortir ce qu'il considère être le rapport le plus fondamental de l'être humain au langage, à savoir que nous sommes toujours, compte tenu de notre finitude, déjà dans le langage¹⁷.

Language, then, is not the finally found anonymous subject of all social-historical processes and action, which presents the whole of its activities as objectifications to

¹⁵ Ibid., p.27.

¹⁶ Gadamer, Hegel's Dialectic Five Hermeneutics Studies, traduit de l'allemand par P. Christopher Smith, New haven and London, Yale University Press, 1976, p. 97.

¹⁷ L'analyse du verbum interior, qui traverse la réflexion de Gadamer, montre bien que le langage ne constitue pas un lieu de confort. Pour reprendre les mots de Grondin: «Dans une perspective herméneutique, ce qu'il y a de proprement significatif dans la parole, c'est cette densité du langage intérieur, l'excédent du vouloir-dire en regard de ce qui peut effectivement se laisser dire. [...] Au creux de cette recherche insatisfaite se manifeste ultimement notre finitude essentielle. Une maîtrise linguistique ou conceptuelle de nous-même ne nous est pas dévolue.» Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.190.

our observing gaze; rather it is by itself the game of interpretation that we are all engaged in every day. In this game nobody is above and before all the others; everybody is at the center, is "it" in this game. Thus it is always his turn to be interpreting¹⁸.

Cette métaphore, selon Schott, ne serait pas, comme le prétend Gadamer, représentative d'un rapport universel au langage. Car précise-t-elle, «[it] does not account for the ways in which individuals and groups, because of relations of power, may be situated differently in existing linguistic practices¹⁹». Et Schott de poursuivre: «I do not feel "at home" in language when it is used to undermine me as a person and as a woman, as in examples of sexual harassment²⁰.» Si la maison n'est pas une figure appropriées pour rendre compte du rapport concret des femmes au langage, c'est aussi parce que le simple fait d'être à la maison n'est pas, pour les femmes, une situation forcément souhaitable, rappelle Schott:

"Being home" refers to the place where one lives within familiar, safe, protected boundaries; not being at home is a matter of realizing that home is an illusion of coherence and safety based on the exclusion of specific histories of oppression and resistance, the repression of differences even within oneself²¹.

¹⁸Gadamer, Philosophical Hermeneutics, op.cit., p.32.

¹⁹Schott, p.206.

²⁰Schott, loc.cit., p.206.

²¹Ibid.

En d'autres termes, pour Schott, le fait que Gadamer ait eu recours à la métaphore de la maison, qui sans distinction de race, de sexe ou de classe nous situe au centre²² du langage, montre bien les limites de sa réflexion, son incapacité de rendre compte du vécu des groupes marginalisés:

his assumption that "everybody is at the center" presupposes that all interpreters feel equally legitimated in being "it" in this game. As existential thinkers such as Sartre, de Beauvoir, and Baldwin have argued, subordinated groups (whether Jews, women or blacks) face the danger of learning the lessons of inferiority taught by our society. Groups whoses discourses, histories, and traditions are marginalized need to struggle for naming oneself as an interpreter²³.

Si Schott rappelle avec justesse que des rapports de forces régissent la société et que ces différentes formes d'oppression (homme/femme, classe dominante/classe dominée, peuple colonisateur/peuple colonisé) se reflètent dans la langue²⁴, la question se pose toutefois de savoir si la comparaison que fait

²² Gadamer: «Language, then, is not the finally found anonymous subject of all social-historical processes and actions, which presents the whole of its activities as objectivation to our observing gaze; rather, it is by itself the game of interpretation that we all are engaged in every day. In this game nobody is above and before all the other; everybody is at the center, is "it" in this game. Thus it is always his turn to be interpreting.» Philosophical Hermeneutics, traduit de l'allemand par David E. Linge, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1977, p.32.

²³ Schott, loc.cit., p.209.

²⁴ Cf. Marina Yaguello, Les mots et les femmes, Paris, Payot, 1987, p.149.

Gadamer entre le langage et la maison exclut effectivement la possibilité de rendre compte de ces rapports de pouvoir. Selon la critique féministe Myriam Diaz-Diocaretz, la reconnaissance de notre rapport fini au langage (de la structure préalable de la compréhension) n'empêche pas l'expression de ces différentes formes d'oppression, c'est ce qui la rend possible. Si l'on parvient à concevoir l'idée qu'un langage puisse défendre les intérêts des uns et nuire aux intérêts des autres, c'est parce que le langage n'est pas un instrument qui peut être manipulé librement et définitivement. L'énoncé, dit-elle, en se référant à M. Bakhtine, est un signe social ouvert, capable d'assumer différentes fonctions idéologiques²⁵.

The fact that the word has been mainly or mostly put to use by a patriarchal discursive agency does not mean that discourse must remain forever patriarchal, as a deterministic view would imply. If, by contrast, the word women speak is the "oppressor's language", in the terms proposed by the Bakhtinian School it is a word which is not closed, not finite, a word which is subject to answerability. [...] the very existence of feminist discourse as a strategy to de-privilege and to disclose the

²⁵Diaz-Diocaretz: «According to Bakhtin, the word is the most neutral sign in that it does not have a specificity in any sphere of ideological creation; it is a social sign open to the fulfillment of all kinds of ideological functions.» Diaz-Diocaretz, loc.cit., p.130. Comme on le sait, Gadamer insiste plutôt sur le fait qu'il y a un rapport d'unité entre le mot et la chose. Mais cela n'implique pas pour autant un rapport d'immanence entre le mot et la chose: «Si toute compréhension se trouve nécessairement dans un rapport d'équivalence avec son interprétation possible et si la compréhension n'est limitée par aucune restriction, l'expression verbale que la compréhension revêt dans l'interprétation doit, elle aussi, comporter une infinité qui surmonte toutes les limites.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.250.

hegemony of patriarchal discursive structures illustrates Bakhtin's theories of the unfinalized, unclosed nature of discourse. It proves that the monologic, self-proclaimed authoritative word of patriarchy excluding women at different levels is not conclusive, is not and can never be the last word²⁶.

En d'autres termes, la reconnaissance du fait que le mot n'est pas, compte tenu de notre finitude, un instrument²⁷, mais un centre au sein duquel nous nous trouvons, n'est peut-être pas une pratique discriminatoire à l'endroit des groupes minoritaires. La reconnaissance de sa finitude est aussi à la base de ce qui permet de considérer le langage comme l'expression possible de rapports de forces, de contester pareille situation et d'opérer des changements.

La Bildung

Pour illustrer la manière dont les individus s'approprient le monde du langage, des institutions et des coutumes, Gadamer

²⁶Diaz-Diocaretz, loc.cit., p.130-131.

²⁷Cette conception (réifiée) du langage, Schott la suggère implicitement lorsqu'elle reproche à Gadamer d'accorder au langage, et non pas aux sentiments, ni aux désirs ou à la sensualité, une signification première: « But in giving primary significance to our dwelling in language, Gadamer implies that feeling, desire, and sensuality are not primary experience. Although our emotional and physical responses become linguistically comprehended they are not reducible to this linguistic form of knowledge. » Schott, loc.cit., p.205-206.

utilise la notion de Bildung²⁸. Ce concept désigne un mode de connaissance de soi axé sur la culture et la formation. La notion de Bildung propose un mode connaissance, par lequel, pour reprendre les termes de Warnke, «individus et cultures s'intègrent à une communauté de plus en plus large²⁹.» C'est le processus par lequel l'individu qui souhaite comprendre certains problèmes qui sont éloignés de ceux qu'il connaît, intègre à sa compréhension de soi cette compréhension des autres. En adoptant un point de vue plus large et plus nuancé, l'individu se cultive. Et, «[s]e cultiver, ce n'est pas seulement acquérir de meilleures normes ou de meilleures valeurs. C'est acquérir également l'aptitude à les acquérir³⁰.» En d'autre termes, se cultiver, c'est apprendre à penser en termes universaux (ouverts sur le monde) et à développer sa capacité de jugement comme être situé.

Pour Schott, ce mode de connaissance et le mouvement (aliénation / réappropriation) qu'il décrit «posits as normative a particular conception of human development that is linked to the history of social relations³¹» qui a ses origines dans la Grèce antique et qui est profondément misogyne. Pour échapper aux vicissitudes de la vie matérielle, les Grecs mimaient, dans le

²⁸ L'idée de base de la Bildung, dit Gadamer «[is] to recognize one's own in the alien, to become at home in it, it the basic movement of spirit, whose being consists only in returning to itself from what is other.» Gadamer, Truth and Method, op.cit., p.14.

²⁹ Warnke, op.cit., p.216.

³⁰ Ibid.

³¹ Schott, loc.cit., p.207.

cadre de cérémonies religieuses, une seconde naissance. Ce rituel masculinisait le jeune garçon, immortalisait son âme en le débarrassant des liens de dépendance à l'égard de la mère, de la mort et des changements auxquels le condamnaient sa première naissance. Ce mode de détachement et de réappropriation se répercute, selon Schott, dans la conception de la Bildung chez Hegel. Pour ce dernier, le dépassement de la particularité que présuppose la Bildung est explicitement et implicitement associé à la féminité³². En stipulant que le retour à soi passe par une aliénation préalable, Gadamer, à la suite de Hegel, ferait également du détachement implicite de la sphère du féminin une condition essentielle à la considération universelle de la connaissance.

Schott ne tient pas compte de l'écart qui sépare Gadamer de Hegel, ce qui affaiblit sa critique. Comme l'explique Warnke, chez Hegel, cette dynamique (aliénation / réappropriation) se trouve récupérée dans une synthèse définitive qui réconcilie la pensée à son objet et qui dès lors ne demande aucun changement supplémentaire. Pour Gadamer, il n'y a pas, en revanche, de synthèse absolue. Le mouvement d'aliénation et de retour à soi

³² Ici Schott se réfère aux écrits de Genevieve Llyod sur la question: «Self-consciousness is associated with a breaking away [...] from immersion in life and its particular transient attachments. And self-conscious ethical life is likewise associated with a breaking away from the family, which at any rate from the male perspective - is associated with particularity.» Llyod, The Man of Reason «Male» and «Female» in Western Philosophy, University of Minnesota Press, 1984. Cité dans Schott, loc.cit., p.207.

n'aboutit pas à une appropriation définitive du soi. Il est à reprendre indéfiniment³³. «the traveler... can only go home again³⁴». L'ouverture sur d'autres points de vue, l'intégration de la compréhension de soi à la compréhension des autres favorise la prise de conscience «du fait que nos façons de voir ne s'appuient pas sur la vérité». Il existe «différentes façons possibles de faire face au monde, différents modes de vie et de description de soi³⁵». Gadamer: «That is what, following Hegel, we emphasized as the general characteristic of Bildung: keeping oneself open to what is other - to other, more universal points of view³⁶.»

La critique de Schott, fondée sur la transcendance de la particularité et de la matérialité, associée chez Hegel à la sphère de la féminité, négligerait donc un aspect important de la

³³ Comme le souligne Weinsheimer, «[i]n this structure of excursion and return we discern the circular structure of hermeneutic understanding.[...] it is not a vicious circle in which the mind just spins its wheels. The spirit consists in movement - first in its departure from its home into the strange and unfamiliar, the otherwise. If the move is complete, the spirit finds a home, makes itself at home in the other, so that the new home is no longer alien. But at this point, the elsewhere that had once seemed so foreign proves to be not only a new home but its real home; we discover that the movement which before had seemed to be an exile was in fact a homecoming, and what had seemed to be home when we set out was in fact merely a way station. The initial alienness of the other was a mirage produced by self-alienation.» Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, op.cit., p.70.

³⁴ Ibid., p.70.

³⁵ Warnke, op.cit., p.197.

³⁶ Gadamer, Truth and Method, op.cit., p.17.

réflexion de Gadamer: la Bildung pour ce dernier exprime les limites d'une telle transcendance. Enfin, si la Bildung représente, un mode de connaissance de soi historiquement et psychologiquement³⁷ masculin, est-ce à dire que les femmes, selon Schott, se connaissent elles-mêmes par intuition immédiate?

La critique de Schott ne tient pas suffisamment compte de la finitude pour être entièrement fondée dans une optique herméneutique et aux yeux d'autres critiques féministes. Poser la question de la différence sexuelle, sans tenir compte de la finitude, c'est évacuer l'essentiel du débat. On l'a vu avec Schott, l'argument tourne en rond (est réversible): celle-là reproche à Gadamer de ne pas faire ce qu'elle dit faire (entendre l'histoire des groupes minorisés), mais ne fait pas, toutefois, en se posant comme porte parole des femmes. Comme tout représentant, elle se fait des femmes qu'elle représente une idée forcément limitative. De plus, si on tient compte de l'argument de la finitude, on se réalise que l'herméneutique est peut-être moins phallocratique que Schott ne le laisse entendre. Par exemple, la reconnaissance de notre rapport fini au langage est, pour Diaz-Diocaretz, à la base de ce qui nous permet de rendre compte de la possibilité de lutter contre la structure de

³⁷ Schott ajoute cette note en bas de page: «Feminist psychologists might also add that this conception of Bildung expresses the features of masculine psychological development by which separation from the mother and from love relations in general become the fundamental goal of identity formation, and attachment to others becomes viewed as threatening. By contrast feminine psychological development is bound up with relations, and separation is experienced as threatening.» Schott, loc.cit., p.303.

domination qui affecte la différence des sexes.

Cela dit, il se peut que Gadamer réaffirme à son insu des préjugés défavorables à l'égard des femmes. Il serait contradictoire, en effet, de prétendre que ce dernier puisse définir la finitude en termes absolus et définitifs. Pour éviter ce genre de préjugé à l'égard des femmes ou de tout autre groupe dont les discours, les histoires et les traditions demeurent, selon Schott, marginalisés par la philosophie herméneutique, il faut aller au-delà de ce que fait Gadamer et munir sa réflexion sur l'interprétation d'une analyse du pouvoir de la domination et de la subordination, de l'inclusion et de l'exclusion.

Dans ce qui suit, nous allons nous attarder à cette hypothèse. La théorie féministe de la lecture que propose Schweickart et qui a pour point de départ l'exclusion - «a feminist inquiry into the activity of reading begins with the realization that the canon is androcentric, that this has a profoundly damaging effect on women readers³⁸» - nous servira d'exemple. La démarche que propose Schweickart s'oppose en tout point à celle que propose Gadamer fondée sur l'ouverture au sens et à la volonté d'écoute. Pour mieux faire ressortir ce contraste, revenons d'abord brièvement aux grandes lignes de la pratique critique herméneutique.

Dans une perspective herméneutique, une lecture critique est une lecture fondée sur la reconnaissance de sa propre faillibilité. La reconnaissance de son être pour la mort conduit

³⁸Schweickart, loc.cit., p.40.

l'interprète à s'ouvrir au sens de l'oeuvre. Qui veut comprendre, autrement dit, est en meilleure posture pour le faire si cette personne est prête à reconnaître ses limites, à accepter le fait que sa compréhension puisse être en partie déterminée par des facteurs qu'elle ignore ou si elle est prête à reconnaître que «"la chose" que le texte lui montre³⁹» a sur ses propres opinions une certaine ascendance. En un mot, l'interprète doit «chercher à renforcer le sens de ce qui est dit⁴⁰.»

Ce processus autocritique qui vise à saisir «dans sa pleine idéalité⁴¹» le sens de ce qui est dit est facilité par le passage du temps. Le recul temporel permet de détacher plus facilement l'esprit de la situation actuelle et de juger de la validité des préjugés qui la composent de manière plus objective. Comme pour la conversation où chaque intervenant défend ses propres idées tout en souspesant les contre-arguments qu'on lui oppose, de manière à pouvoir formuler un langage commun, comprendre c'est arriver à une entente (Verständigung) sur la chose⁴². Enfin, cette nouvelle «unité de jugement⁴³», constitue une médiation par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes. Ne pas imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer à la chose du texte en laissant tomber partiellement

³⁹Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.233.

⁴⁰Ibid., p. 241.

⁴¹Ibid., p. 242.

⁴²Ibid., p. 132, 229.

⁴³Warnke, op.cit., p. 132.

ses préjugés, c'est recevoir de lui un enseignement, voire «un soi plus vaste», pour reprendre les mots de Ricoeur⁴⁴.

Pour Schweickart et les féministes auxquelles elle se réfère pour définir sa théorie de la lecture⁴⁵, ce processus critique axé sur l'ouverture et la remise en cause de ses propres présupposés pourrait ne pas suffire, voire nuire si l'on est femme et interprète.

Du point de vue en question, la littérature est une machination, un moyen choisi parmi plusieurs, qui peut être utilisé pour manipuler les femmes, pour leur faire comprendre qu'elles sont inférieures. C'est une façon, dit G. Greer, en parlant des romans sentimentaux «of keeping women quiet, complaisant, heterosexual and home-and-family-oriented⁴⁶» Cette manipulation est aussi attribuable au peu d'images positives que les femmes trouvent d'elles-mêmes dans la littérature écrite par

⁴⁴Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 117.

⁴⁵ Schweickart se réfère principalement à la critique féministe américaine des années soixante-dix et quatre-vingts. Elle cite notamment les propos de Elaine Showalter, «Feminist Criticism in the Wilderness», Critical Inquiry, 8, 1981. «Women and the Literay Curriculum», College English, 32, 1971; Lee Edwards, «Women, energy and Middlemarch», Massachusetts Review, 13, 1972; Judith Fetterlay, The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction, Bloomington, Indiana University Press, 1978; Kate Millet, Sexual Politics, New York, Avon Books, 1970; Annette Kolodony, «Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism», Feminist Studies, 6, 1980.

⁴⁶ Germaine Greer citée dans Helene Taylor, «Romantic Readers», Hellen Carr (ed), From my Guy to Sci-Fi: Genre and Women's Writing in the Postmodern World, London, Winchester, Sydney, Wellington, Pandora, 1989, p.60.

des hommes. Dans ces oeuvres que privilégient les institutions littéraire et scolaire, les femmes sont soit absentes, soit représentées comme l'extension du désir de l'homme⁴⁷. Schweickart cite à l'appui les propos de Showalter:

In her freshman year a female student ... might be assigned an anthology of essays, perhaps such as The Responsible Man ... or Condition of Man or Man in Crisis, or again, Representative Man: Cult Heroes of Our Time, in which thirty-three men represent such categories of heroism as the writer, the poet, the dramatist, the artist, and the guru, and the only two women included are the actress Elisabeth Taylor, and the existential heroine Jacqueline Onassis⁴⁸.

Si les lectrices cherchent à s'identifier, peu de possibilités s'offrent à elles donc, sinon celle de s'identifier au sexe opposé. L'identification au héros, «does not impart viril power». Au contraire. La lectrice est ainsi doublement opprimée. «She suffers», dit Schweickart à la suite de J. Fetterley:

⁴⁷ Il n'y pas de représentation autonome d'un soi féminin. Les femmes sont représentées comme le principe négatif de l'homme. Terry Eagleton: «Thus, for male-dominated society, man is the founding principle and woman the excluded opposite of this, [...] Woman is the opposite, "the other" of man: she is non-man, defective man, assigned a chiefly negative value in relation to the male first principle. But equally man is what he is only by virtue of ceaselessly shutting out this other or opposite, defining himself in antithesis to it, and his whole identity is therefore caught up and put at risk in the very gesture by which he seeks to assert his unique, autonomous existence. Woman is not just an other in the sense of something beyond his ken, but an other intimately related to him as the image of what he is not, and therefore as an essential reminder of what he is.» Eagleton, Literary Theory: An Introduction, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 132.

⁴⁸ Schweickart, loc.cit., p. 40.

not simply the powerlessness which derives from not seeing one's experience articulated, clarified, and legitimized in art, but more significantly, the powerlessness which results from the endless division of self against self, the consequence of the invocation to identify as male while being reminded that to be male - to be universal - ... is not to be not female⁴⁹.

En lisant des textes où l'image de la femme «n'est que support plus ou moins complaisant à la mise en acte des fantasmes de l'homme⁵⁰», les lectrices ne recevraient donc pas de lui «un soi plus vaste», ou enrichi du savoir d'autrui, comme le prétend l'herméneutique. Le processus de la réappropriation ferait plutôt place au processus inverse. En s'engageant dans «le grand détour des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de culture» qui est nécessaire à la compréhension de soi du sujet qui n'a pas la prétention de se connaître lui-même par intuition immédiate⁵¹, l'interprète féminin ressortirait de son expérience diminuée, dépossédée d'elle-même⁵². Pour reprendre les mots de Culler, les femmes «have been constituted as subjects by discourses that have not identified or promoted the possibility or reading "as a

⁴⁹ Ibid, p. 42. Pour reprendre les mots de Luce Irigaray: «Elle est indéfiniment autre en elle-même.» Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, Paris, Minuit, 1977, p. 28.

⁵⁰ Irigaray, op.cit., p.25.

⁵¹ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.116.

⁵² Ultimement, l'idée de ne pas pouvoir exécuter un retour à soi mènerait à la schizophrénie. Comme le dit Lee Edward: «Schizophrenia is the bizarre but logical conclusion [...] Imagining myself male, I attempted to create myself male. Although I knew the case was otherwise, it seemed I could do nothing to make this other critically real.» Cité dans Schweickart, loc.cit., p.14.

woman"⁵³»

Pour mettre fin à ce processus d'aliénation par la lecture, les femmes, poursuit Schweickart, doivent d'abord prendre le contrôle de l'expérience de la lecture, c'est-à-dire lire le texte «as it was not meant to be read, in fact reading it against itself». Il s'agit, précise Schweickart, d'identifier la nature des choix suggérés par le texte, ainsi que ce que le texte cherche à exclure, notamment, dit-elle en écho aux propos de Culler, «the possibility of reading as a woman without putting one'self in the position of the other, of reading so as to affirm womanhood as another, equally valid, paradigm of human⁵⁴».

En posant la question de la différence sexuelle Schweickart nous entraîne dans une toute autre direction que celle prônée par Gadamer. A l'herméneutique de la récollection du sens, expression de la volonté d'écoute, d'écoute envers le sens qui interpelle à la façon d'une révélation, s'oppose une herméneutique de la démystification, qui démolit ou cherche à démolir les illusions de la conscience⁵⁵. L'herméneutique philosophique, n'a pas vraiment intérêt à opposer une fin de non-recevoir à cette réflexion qui souligne, en fait, les limites d'une pratique critique fondée sur l'autocritique, et comme l'a aussi indiqué la critique de Schott, rappelle les limites de la possibilité

⁵³Jonathan Culler, On deconstruction Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982. p.51.

⁵⁴Schweickart, loc.cit., p.50.

⁵⁵Cf. Grondin, L'Encyclopédie universelle, op.cit., p.1133.

d'élever à la conscience sa précompréhension⁵⁶.

A l'exemple de Schott, toutefois la volonté de Schweickart de dépasser la structure de domination qui affecte la différence des sexes restaure une affirmation métaphysique du sujet, ce qui n'est pas sans être problématique dans une optique herméneutique. Pour Schweickart par exemple, la lectrice, avant d'être sensibilisée par la critique féministe, n'est capable d'aucune distanciation critique. Elle est tenue sous l'emprise du sens et des idées que véhicule le texte:

the experience of immasculation is paradigmatic of women's encounters with the dominant literary and critical traditions» [therefore...] «the first moment [of the feminist story] [...] [c]ontrol is conferred on the text: the woman reader is immasculated by the text⁵⁷.

Les femmes sont incapables de juger par elles-mêmes d'un texte qui entretient à leur égard des préjugés défavorables ou sexistes parce que leur jugement est lui-même atteint (contaminé) par l'idéologie que véhicule le texte. L'argument de la fausse conscience auquel Schweickart a recourt relève d'une adéquation entre la signification du texte/idéologie et de la réception du

⁵⁶Selon les termes de Grondin, les maîtres du soupçon (au rang desquels se range ici la critique féministe) peuvent nous apprendre «qu'interpréter, ce n'est pas uniquement s'ouvrir à un sens, mais aussi déchiffrer des expressions (la tâche première, rappelons-le, de l'herméneutique classique), en termes modernes, percer une structure, un code. Grondin, Encyclopédie philosophique universelle, op.cit., p.1133.

⁵⁷Schweirckart, loc.cit., p.50, 49.

texte/ idéologie. Complément du thème de «la lecture-pénétration⁵⁸», une telle équation fait fi de la finitude de l'interprète, des contraintes imposées par le propre de sa situation⁵⁹. Selon les termes de Janice Radway, les interprètes, ne serait-ce que momentanément, se réduisent ici à de simples consommatrices⁶⁰, «passive, purely receptive individual who can only consume the meaning embodied within cultural texts, they are understood to be powerless in the face of ideology [...] Reading is ingestion of ideology⁶¹» Comment, par ailleurs, Schweickart concilie-t-elle sens et vérité si le sens véritable du texte

⁵⁸ L'expression est de Peter Cryle. Cryle, «Iser "contre" Gadamer», Texte, n°3, 1984, p. 132.

⁵⁹ Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.85.

⁶⁰ En fait Schweickart semble considérer comme une forme de participation la reproduction de l'idéologie par la lectrice: «The second moment [of the feminist story], which is similarly consonant with the plot of Iser's story, involves the recognition of the crucial role played by the subjectivity of the woman reader. Without her, the text is no-thing. The process of immasculatation is latent in the text, but it finds its actualization only through the reader's activity. Schweickart, loc.cit., p.49. Georg Lukacs, qui a défini le concept de réification «which bears conceptual similarities [...] to [...] Karl Marx's theory of alienation» échapperait à cette contradiction en accordant aux victimes de cette fausse conscience une certaine conscience de leur situation: «according to Lukacs, the worker will be able to grasp society as a historical totality because he, unlike the bourgeoisie, possesses through his class consciousness a minimal understanding of his alienation and reification. Ross King, «Reification», Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, Irena R. Makaryk (ed), Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, p. 619.

⁶¹ Radway, Reading the Romance Women, Patriarchy, and Popular Literature, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, p.1984, p. 6.

n'est accessible que par le biais d'une critique des idéologies⁶²

Schweickart consacre la seconde partie de son article à l'étude des textes de femmes. Elle y réaffirme le subjectivisme de sa théorie. Bien qu'essentielle, la lecture de résistance ne suffit pas à définir une théorie féministe de la lecture. Si les femmes veulent comprendre les choses à travers leur regard et non pas à travers celui des hommes, elles doivent se tourner vers des textes de femmes: «We are caught [...] in a rather vicious circle. An androcentric canon generates androcentric interpretive strategies» - stratégies que Schweickart associe au contrôle et à la résistance («which shapes feminist reading of male texts»)⁶³ - «which in turn favor the canonization of androcentric texts and the marginalization of gynocentric ones⁶⁴» Pour sortir de cette situation, la critique doit lutter sur deux fronts:

⁶² Pour Schweickart, le sens du texte est «a true, embedded meaning [...] available then only to trained literary scholars who are capable of extricating the buried significance of plot development.» Radway, op.cit., p.3

⁶³ Schweickart, loc.cit., p.43,53. De même: «Men value autonomy, and they think of their interactions with other principally in terms of procedures for arbitrating conflicts between individual rights. Women, on the other hand, value relationships, and they are more concerned in their dealing with others to negotiate between opposing needs so that the relationship can be maintained. This difference is consistent with the difference between mainstream models of reading and the dialogic model I am proposing for feminist readings of women's writing. Mainstream reader-response theories are preoccupied with issues of control and partition» Ibid., p.55.

⁶⁴ Ibid., p.53.

[F]or the revision of the canon to include a significant body of works by women, and for the development of the reading strategies consonant with the concerns, experiences, and formal devices that constitute these texts. Of course, to succeed, we also need a community of women readers who are qualified by experience, commitment, and training, and who will enlist the personal and institutional resources at their disposal in the struggle⁶⁵.

Pour définir les grandes lignes d'une interprétation féministe des textes de femme, Schweickart s'inspire de la lecture que propose Adrienne Rich de la poésie d'Emily Dickinson («Vesuvius at Home»). De cette lecture Schweickart tire les conclusions suivantes. Dans un premier temps: «the dialectic of control which shapes feminist reading of male texts gives way to the dialectic of communication. [...] reading [becomes] a matter of «trying to connect» with the existence [of the author] behind the text⁶⁶. Dans un second temps, l'interprète doit tenir compte de l'historicité de sa compréhension, de l'inclusion de sa position historique propre dans le processus de la compréhension. L'interprète doit reconnaître que «[t]he subjectivity roused to life by reading, while it may be attributed to the author, is [...] a projection of the subjectivity of the reader⁶⁷.» Le troisième moment de cette «dialectic» est déclenché by «the need to keep it from being totally subjective⁶⁸.» Pour mieux lutter

⁶⁵ Ibid., p.45.

⁶⁶ Ibid., p.53.

⁶⁷ Ibid. De même: «But meaning is always a matter of interpretation.» Ibid.

⁶⁸ Ibid.

contre l'arbitraire, Schweickart, à la suite de Rich, préconise la reconstitution culturelle, historique et biographique des événements qui ont présidé à l'écriture:

[t]o avoid imposing an alien perspective on Dickinson's poetry, Rich informs her reading with the knowledge of the circumstances in which Dickinson [the author] lived and worked. She repeatedly reminds herself and her readers that Dickinson must be read in light of her own premises, that the "exclusions" and "necessities" she endured, and, therefore, her choices, were conditioned by her own world⁶⁹.

Dans une perspective herméneutique, Schweickart remet en cause à juste titre l'idée que «the female author/text» puisse être rejoint dans l'immédiat. Elle s'expose toutefois à l'accusation d'un certain historicisme en prétendant que le subjectivisme de la lecture des femmes d'un texte de femme puisse être en partie contré par la reconstitution du contexte et des conditions de vie dans lesquels cette oeuvre a vu le jour⁷⁰.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Pour signaler qu'elle demeure consciente de sa propre historicité, Rich insère dans son analyse quelques commentaires autobiographiques: «The central rhetorical device effecting the mediation [of the perspective of the author and that of the reader] is her use of the personal voice. [...] Rich alternates quotes from the texts in question with her own commentary [...] this rhetorical strategy serves two purposes. First, it serves as a reminder that her interpretation is informed by her own perspective. Second, [...] the personal voice serves as a gesture warding off any inclination to appropriate the authority of the text as a warrant for the validity of the interpretation.» Schweickart, loc. cit., p.54. Selon Moi, cette stratégie peut aller à l'encontre des objectifs qu'elle se donne: «Problems do [...] arise if we are too sanguine about the actual possibility of making one's own position clear. Hermeneutical theory, for instance, has pointed out that we cannot fully grasp our own

Par ailleurs, en traitant l'écriture comme l'extension dramatique de l'expérience de vie de l'auteure -- the reader encounters not simply a text, but «a subjectified object»-- l'entreprise de Schweickart reste psychologique. Elle assigne, «pour visée dernière à l'interprétation, non pas ce que dit le texte, mais celui [celle] qui s'y exprime [...], l'objet de l'herméneutique est sans cesse déporté du texte, de son sens et de sa référence, vers le vécu⁷¹», ce qui réduit le texte à un simple symptôme, comme le fait remarquer M. Jacobus, «[t]o insist, for instance, that Frankenstein reflects Mary Shelley's experience of the trauma of parturition and postpartum depression

"horizon of understanding": there will always be unstated blindspots, fundamental presuppositions and "pre-understandings" of which we are unaware. Psychoanalysis furthermore informs us that the most powerful motivations of our psyche often turn out to be those we have most deeply repressed. It is therefore difficult to believe that we can ever be fully aware of our own perspective. The prejudices one is able to formulate consciously are precisely for that reason likely to be the least important ones. These theoretical difficulties [...] return to manifest themselves [...] in the texts of the feminist critic who tries to practise the autobiographical ideal in her work. In trying to state her own personal experience as a necessary background for the understanding of her research interests, she may for instance discover, to her cost, that there is no obvious end to the amount of "relevant" detail that might be taken into account in such contexts. She then runs the risk of reading like a more or less unwilling exhibitionist rather than a partisan of egalitarian criticism. [...] This kind of narcissitic delving into one's own self can only caricature the valuable point of principle made by feminist critics: that no criticism is neutral, and that we therefore have a responsibility to make our position reasonably apparent to our readers. Whether this is necessarily always best done through autobiographical statements about the critic's emotional and personal life is a more debatable point.» Toril Moi, Sexual Textual Politics: Feminist Literary Theory, London and New York, Methuen, 1985, p.44.

⁷¹Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.86.

may tell us about women's lives, but it reduces the text itself to a monstrous symptom⁷². En cherchant l'explication du côté de celle qui l'a produite, Schweickart propose, «a critical practice that relies on the author as the transcendental signified of his or her text⁷³. L'expression de cette transcendance - «the imaginary recovery of the woman writer as subject of the work⁷⁴ - est, comme le souligne T. Moi, appuyée par l'utilisation des qualificatifs «mâle» et «femelle» pour désigner le texte littéraire: «Whether concerned with male or female texts, feminist criticism is situated in the larger struggle against patriarchy⁷⁵.» Selon les termes de Moi:

It has long been an established practice among most feminists to use "feminine" (and "masculine") to represent social constructs (patterns of sexuality and behaviour imposed by cultural and social norms), and to reserve "female" and "male" for the purely biological aspect of sexual difference. [Therefore] literature is likely to become the subject, the woman writer, woman itself⁷⁶.

En faisant de l'auteure l'origine du sens du texte⁷⁷,

⁷²Mary Jacobus, Reading Woman Essays in Feminist Criticism, New York, Columbia University Press, 1986, p.108.

⁷³Moi, op.cit., p.62.

⁷⁴Schweickart, loc. cit., p.59.

⁷⁵Schweickart, loc. cit., p.52.

⁷⁶Moi, op.cit., pp.65-66.

⁷⁷Comme le dit Moi: «The text [...] disappear[s], or become the transparent medium through which "experience" can be seized» op.cit., p.76.

Schweickart écarte l'idée de la lecture entendue comme participation⁷⁸, l'idée de la lecture comme élaboration d'un langage commun⁷⁹. Pour reprendre les mots de Jacobus: «The assumption is of an unbroken continuity between "life" and "text", - a mimetic relation whereby women's writing, reading or culture, instead of being produced, reflect a knowable reality⁸⁰.»

Enfin, pour Schweickart, la saisie des sentiments vécus de l'auteure résulte en une meilleure connaissance de soi en tant que femme: «To understand a literary work, then, is to let the individual who wrote it reveal [herself] to us in us⁸¹.» Ou encore:

In the second chapter the feminist reader succeeds in effecting a mediation between her perspective and that of the writer. These "victories" are part of the project of producing women's culture and literary tradition, which in turn is part of the project of overcoming patriarchy⁸².

⁷⁸Gadamer: «Le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension n'est pas une attitude uniquement reproductive, mais aussi et toujours une attitude productive.» Vérité et méthode, op.cit., p.136.

⁷⁹Gadamer: «La tradition langagière est une transmission au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'il n'y a pas ici simplement un résidu qu'il s'agirait d'étudier et d'élucider (Deutung) en tant que vestige du passé. Ce qui nous est parvenu par la voie de la tradition langagière n'est pas un résidu; c'est quelque chose qui nous est transmis, c'est-à-dire qui nous est dit.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit. p.236.

⁸⁰Jacobus, op.cit., p.108.

⁸¹Schweickart, op.cit., p.52.

⁸²Ibid., p.55.

En faisant de la connaissance de soi un processus médiatisé par la lecture des signes qu'elle perçoit - «as a "subjectified object": the heart and mind of another woman, [...] an interiority» - Schweickart réduit le processus de la connaissance de soi à travers la lecture à un dialogue entre auteures et lectrices, à un processus immédiat qui fait fi, une fois de plus, de la finitude de l'interprète. Comme l'explique Ricoeur, «ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la chose du texte, à savoir la sorte de monde que l'oeuvre déploie, en quelque sorte, en avant du texte, le monde du texte qui est le monde des trajets possibles de l'action réelle⁸³». Si nous parvenons à faire nôtre le sens que nous avons sous les yeux c'est parce que le sens de ces mots, comme nous l'avons signalé plus haut, n'est pas figé dans une origine, «mais ouvert sur le monde qu'il redécrit». Ce qui nous permet de mieux nous connaître n'est pas le fait que l'écriture soit le reflet d'une expérience qui diffère de la nôtre, mais le fait que grâce à l'écriture -- «qui est destruction de toute voix, de toute origine⁸⁴», nous puissions nous réapproprier ces mots.

La théorie féministe de l'interprétation de Schweickart montre bien que dans certains cas interpréter ce n'est pas que

⁸³Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.168.

⁸⁴Roland Barthes, «La mort de l'auteur», Le Bruissement de la langue, Paris, Seuil, 1984, p.61.

s'ouvrir au sens. C'est aussi aller à l'encontre de ce que dit le texte, c'est déchiffrer des expressions, percer un code ou une structure. L'herméneutique n'a pas intérêt à opposer une fin de non-recevoir à cette pratique critique car tout en soulignant d'une certaine manière, les limites de sa propre activité critique axée sur l'ouverture au sens, ce rapport critique d'objectivation rejoint et appuie en un sens ce que dit Gadamer. La prise de conscience de la finitude humaine qui est la base de la pratique critique herméneutique n'exclut pas, de fait, pour Gadamer la figure du sujet (donc celle de l'objet). «L'affirmation d'hétéronomie fondamentale⁸⁵» n'évince pas totalement, pour dire les choses autrement, la réclamation du droit d'être sujet par l'action et la parole. Même si la tradition met en jeu notre appartenance, elle n'abolit pas, pour Gadamer, notre statut de sujet:

Une conception vraiment historique doit prendre en compte en même temps sa propre historicité. A cette condition, elle cessera de poursuivre le fantôme d'un objet historique - objet d'une recherche en progrès incessant - pour discerner dans l'objet l'autre aspect de ce qui nous est propre. Le véritable objet historique n'est pas un objet, mais l'unité de cet "un" et de cet "autre"⁸⁶.

Schott et Schweickart, qui ont tendance à réaffirmer la transparence du sujet pour mieux défendre le droit des femmes,

⁸⁵Françoise Collin, «Praxis de la différence: notes sur le tragique du sujet», Provenances de la pensée femme/philosophie, les cahiers du Grif, n°46, Printemps 1992, p.133.

⁸⁶Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.140.

pourraient s'inspirer de cette définition contradictoire du sujet car, comme l'écrit Collin, «il n'est pas de lutte contre l'aliénation qui ne se fourvoie dangereusement si elle ne fait pas place en elle à l'altération⁸⁷.»

Pour Gadamer ce sujet, qui est à la fois un et multiple, ne relève pas du dit de l'énoncé mais du dialogue. Le dialogue, l'écoute de ce que dit l'autre, permet au sujet d'apparaître par la parole et par l'action mais s'oppose à la procédure de domination qui consiste à dire ce qu'est l'autre. Selon les termes de Gadamer:

Etre lié l'un à l'autre, signifie toujours en même temps: savoir s'écouter l'un l'autre. Car, lorsque deux personnes s'entendent, cela ne signifie pas que l'une des deux «comprend» l'autre, c'est-à-dire la domine du regard. De même, "suivre l'avis de quelqu'un" ne signifie pas simplement exécuter aveuglément la volonté de l'autre. Agir ainsi, c'est, disions-nous, être servile (horig). Etre ouvert à l'autre implique donc que j'admette de laisser s'affirmer en moi quelque chose qui me soit contraire, même au cas où n'existerait pas d'adversaire qui soutienne cette chose contre moi⁸⁸.

L'analyse textuelle est, dans une perspective herméneutique, un dialogue qui vise à mettre en jeu l'appartenance. C'est donc par le biais de l'analyse que nous allons tenter d'explicitier cette conception herméneutique du sujet. Nous étudierons pour ce faire, La Lectrice de Raymond Jean. Dans ce roman, la fiction est le médium dans lequel la lectrice peut se comprendre. La

⁸⁷Collin, loc.cit., p.135.

⁸⁸Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.207.

subjectivité de la lectrice n'advient à elle-même «que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée [fictionalisée], au même titre que le monde lui-même que le texte déploie⁸⁹.»

Le roman pourrait faire l'objet d'une lecture critique féministe. On pourrait reprocher à Jean, par exemple, de projeter ses fantasmes sexuels sur ses figures de femmes mais le but de cet exercice n'est pas de parler au nom de la critique féministe. Il s'agit plutôt de faire ressortir cet aspect de la question du sujet qui fonde la réflexion critique herméneutique philosophique et de montrer que cette reconsidération herméneutique du sujet pourrait être récupérée par la critique féministe qui prend pour fil conducteur la catégorie du féminin. Ce qu'il nous importe de mettre en évidence est la manière dont le sujet féminin parvient, au gré de ses lectures et malgré elles, à se définir comme lectrice. Comment elle arrive à s'affirmer peu à peu comme (sujet-)lectrice à travers les textes qu'elle lit pour autrui, à travers ses lecteurs et à travers leurs fantasmes. La manière dont elle arrive à ne pas se perdre, à se définir donc comme lectrice tout en étant habitée, voire altérée par la parole et le regard d'autrui qui est à l'occasion phallique, est ce que nous tenterons de faire ressortir.

La lectrice et l'interprétation herméneutique: La LECTRICE de

⁸⁹Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.117.

Raymond Jean

En un mot, le roman raconte l'histoire d'une jeune femme (Marie-Constance) qui, à la suite d'une annonce dans les journaux, devient lectrice à domicile. Bien qu'il s'agisse pour la lectrice de lire à voix haute et pour autrui, donc de lire sans que les traces de sa subjectivité entre en scène, la lecture ne s'effectue jamais sur le strict mode de l'échange. Sa clientèle, qui se compose d'un jeune garçon handicapé, d'une générale à la retraite, d'une enfant de huit ans, d'une pédégé et d'un magistrat, l'entraîne dans des aventures où se confondent fiction et réalité. En lisant, la lectrice ne reste donc jamais en deçà de la fiction, mais se met elle-même en rapport avec cette fiction. Loin d'essuyer une perte au niveau identitaire, en faisant siens les modèles et les comportements fictionnels qui lui sont proposés, la lectrice est appelée à contribuer à l'élaboration de sa propre histoire, voire à poser les jalons de la construction de l'objet littéraire qu'est La Lectrice de Raymond Jean. La fiction est le médium même par l'intermédiaire duquel la lectrice peut se comprendre.

Du désœuvrement à l'application

Le début du récit s'ouvre sur le désœuvrement tant littéral que figuré de la lectrice:

Je me présente: Marie-Constance G., trente-quatre ans, un mari, pas d'enfants, pas de profession. Hier, j'écoutais le son de ma voix. C'était dans la petite chambre bleue de notre appartement qu'on appelle la «chambre sonore». Je me récitais des vers de Baudelaire qui me revenaient. Il me semble que ma voix est plutôt agréable. Mais s'entend-on soi-même? (p.7.)

Coupée du livre («[j]e me récitais des vers de Baudelaire qui me revenaient [...] Mais s'entend-on soi-même?) la lectrice est «sans perspective ni situation.»(p. 11.) Pour que débute l'histoire de la lectrice, il faut attendre Françoise qui incite Marie-Constance à faire de la lecture l'exercice d'une profession:

Justement mon amie Françoise, rencontrée la semaine dernière, m'a dit: Tu as une merveilleuse voix, c'est idiot de n'en rien faire, et plus idiot encore de rester inactive, une femme doit absolument avoir une occupation à notre époque... quand nous étions ensemble au Conservatoire, tu montrais réellement beaucoup de talent... pourquoi ne mets-tu pas une annonce dans les journaux pour proposer d'aller faire la lecture à domicile chez les uns et les autres? (p. 7.)

A travers Françoise, qui «[e]n ce qui la concerne, elle a plutôt les pieds sur terre, et n'en projette que plus volontiers sur les autres un grain de romantisme» (p.8), la lecture s'inscrit dans le roman comme une façon de se définir (puisque'une femme ne peut rester inactive sans porter préjudice à son identité) sous le signe de la fiction (puisque'il s'agit d'un métier qui fait appel à des talents d'actrice). D'abord sceptique à l'idée d'exercer un

métier qui, à toute fin pratique, n'existe plus (qui ressort de la fiction), la lectrice se laissera finalement convaincre par la perspective d'échanges ludiques, intimes et personnels:

Se faire lectrice à domicile, à l'heure des livres-cassettes, comme au temps des duchesses, des tsarines et des dames de compagnie. Mais non, a dit Françoise, pas du tout, ce peut être très différent aujourd'hui, tout à fait pratique et concret: des malades, des handicapés, des vieux, des retraités, des célibataires. Perspective réjouissante, en effet. Mais j'avoue que des célibataires, c'est drôle. L'idée a cheminé en moi. (p. 8.)

Marie-Constance se laisse convaincre, par la mise en cause de la lecture comme pratique neutre et objective. Ce qui la touche est la possibilité, pour paraphraser Ricoeur, «d'ancrer la lecture dans le sol d'un vécu»⁹⁰, vécu qui est d'abord ici d'ordre sexuel comme le suggère la scène suivante qui se déroule à l'agence de publicité. L'«œil braqué sur [elle]», «le type de l'agence qui prend les textes des annonces», tente, mais en vain, de la convaincre de retirer de l'annonce «Jeune femme» ... pour mettre à la place "Personne" [qui] n'a pas de sexe.» (p. 8-9.)

En s'opposant à sa «neutralisation» sexuelle (par le qualificatif de «personne» qui présente le caractère du neutre formel), la lectrice place sa rencontre inaugurale avec Eric, son premier client, sous le signe de la mise en cause de la lectrice comme «un instrument parfaitement neutre et docile. Un pur outil. Une pure voix. Une pure transparence.» (p. 202, c'est nous qui

⁹⁰Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 158.

soulignons). La lectrice est vêtue d'une robe de crépon légère que rend transparente le soleil de l'arrière-saison (p. 24) et qu'elle soulève sur ses genoux tout en lisant. L'expression de la transparence au sens métaphorique du terme (qui, on le sait, fait de la lecture un simple mode d'échange d'informations) est, dans le cadre de cette scène, déjouée par l'expression littérale de la transparence (par sa mise en mot). Au sens littéral du terme, la transparence est ce par quoi la lectrice, plutôt que de rester en retrait de ce qu'elle lit, se fait présente au sens appréhendé (présentifie le sens). De fait, loin de constituer une diversion, le corps dénudé de la lectrice s'inscrit dans le discours comme un élément qui se conjugue au sens du texte:

Il fait vraiment chaud et, presque sans m'en apercevoir, je donne de l'air à l'étoffe sur mes jambes. Tout se passe comme si Eric ne voyait que cela et que ce geste banal provoquât une étrange concentration de sa part (p. 25) [...] et c'est maintenant de la manière la plus déterminée qu'il garde les yeux posés sur mes genoux. Il n'en reste pas moins très attentif à ma lecture. (p. 27.)

Animée par le souci de vérifier si Eric la suit bien, la lectrice interrompt sa lecture à quelques reprises: «Tu connais le mot vendetta? Réponse fusante: Oui, madame, je connais, je sais ce que c'est.» (p. 28.) Au plus grand désespoir d'Eric, la lectrice privilégie, aux dépens de la compréhension fonctionnelle du texte, une compréhension exhaustive⁹¹. Pour rattraper la tension

⁹¹ Cf. Bertrand Gervais, «Lecture: tension et régies», Poétique, n°89, février, 1992, p.110.

momentanément perdue de la lecture en progression, à laquelle convient d'ailleurs bien la nouvelle fantastique dont elle lui fait la lecture, la lectrice sent donc «confusément qu'il faut qu'[elle] procède à certaines rectifications à son égard. Est-ce la raison pour laquelle je tire sur ma robe et découvre un peu plus mes genoux?» (p. 26.)

La dénudation du corps de la lectrice avance au fur et à mesure de la progression du suspense narratif, c'est-à-dire au rythme d'un morcellement toujours plus avancé de la narration et du contenu:

Suspense pour suspense, effectivement il y en a. [...] Eric est comme fasciné ou terrorisé. Moi-même, je me sens portée, entraînée par la violence légère, tranchante comme un rasoir, des phrases, de leur rythme:

«... Un frisson me passa dans le dos, et je jetai les yeux sur le mur, à la place où j'avais vu jadis l'horrible main d'écorché. Elle n'y était plus. La chaîne, brisée, pendait. Alors je me hissai vers le mort, et je trouvai dans sa bouche crispée un des doigts de cette main disparue, coupé ou plutôt scié par les dents juste à la deuxième phalange... .» (p. 29.)

L'excitation d'Eric se réfugie dans l'espoir de voir le sexe et de connaître la fin de l'histoire⁹², pour aboutir, au paroxysme du récit, à l'évanouissement (à la jouissance dirait Barthes)⁹³.

⁹² Cf. Roland Barthes, Le Plaisir du texte, Paris, Seuil, 1973, p. 20.

⁹³ De fait, Barthes désigne la jouissance comme une forme d'évanouissement: «Plaisir du texte, texte de plaisir: ces expressions sont ambiguës parce qu'il n'y a pas de mot français pour couvrir à la fois le plaisir (le contentement) et la jouissance (l'évanouissement).» Barthes, Le plaisir du texte, op.cit., p. 33.

J'entends comme un profond soupir suivi tout d'un coup d'un bref sifflement de poitrine. C'est comme si ces mots carré de velours rouge, objet noir, avaient déclenché je ne sais quelle oppression. Une angoisse [...] Ses yeux croisent un bref instant les miens, comme s'ils me priaient avec insistance de poursuivre, puis redescendent (p.28-29). [...] Cette fois, c'est un cri. Bref, mais aigu. Eric a rejeté la tête en arrière et a saisi à deux bras les accoudoir de son fauteuil, comme pour s'y cramponner. Ses yeux paraissent avoir jailli de sa tête et un filet de bave sort de ses lèvres. (p. 30.)

Dans le cadre de ce premier épisode, la lectrice se définit comme lectrice (elle s'approprie le sens de ce qu'elle lit sans répudier ou neutraliser son sexe) à travers la fiction et les fantasmes de son jeune lecteur. Le fait d'être perçu par Eric comme un objet sexuel ne la dépossède pas d'elle-même. Le regard d'Eric ne la réduit pas à un objet d'échange entre les hommes. La lectrice provoque sa propre objectivation: «je tire sur ma robe et découvre un peu plus mes genoux». Elle fait siens les fantasmes du jeune homme comme elle fait sienne la fiction qu'elle lit. L'appropriation est ce qui lui permet, comme l'indique également l'épisode suivant, d'écrire sa propre histoire.

Avant même d'avoir pris connaissance de la seconde lettre de sollicitation que lui fait parvenir la générale, la lectrice sait, en rapportant (appliquant) la couleur du papier à lettre - «Bleue, comme les murs de ma pièce» - à sa propre situation, qu'elle devra «réellement jouer la lectrice des anciens âges.» (p. 40.) A la lecture de la lettre, Marie-Constance anticipe pour

elle-même, en plus du rôle de la lectrice, le rôle de la servante que lui réserve la général:

La vieille dame doit avoir quelque chose d'aristocratique. D'ailleurs, à la fin, elle me demande ce que seront mes «gages», preuve qu'elle tient une lectrice pour une domestique. Je répète à très haute voix dans la chambre: Mes gages, mes gages, comme Sganarelle, un rôle que j'ai tenu. Les murs me renvoient un écho de ces mots, multiplié très loin, presque à l'infini, avec une longue vibration du «a» ouvert. C'est drôle. C'est même cocasse. J'adorais autrefois jouer Molière et il paraît que je réussissais bien surtout dans les servantes (pas seulement dans Sganarelle). Voilà une occasion de me faire servante. (p. 41.)

C'est sous le signe de la subversion du rapport de coïncidence entre la fiction et la réalité, rapport qui nie l'apport temporel de la lecture (l'appropriation), que la lectrice s'insère dans la fiction de cet autre épisode. Pour le choix du roman, Marie-Constance consulte son vieux maître, Roland Sora, pour qui la littérature constitue comme une espèce de substitut de la vie. Comme il le dit lui-même: «[L]es naturalistes il n'y que cela de vrai, seuls les beaux textes bien carrés, biens drus, racontant vraiment quelque chose et racontant surtout la réalité accrochent vraiment le lecteur.» (p. 207-208.) Aussi va-t-il lui conseiller un texte à peu près conforme à sa situation de lectrice. Un héros (Roland Sora?) recueille une gamine (Marie-Constance?). Elle lui raconte qu'elle vient d'arriver à Paris pour devenir lectrice chez la veuve d'un général:

Christine, en quelques paroles, conta les choses. C'était la veille au matin qu'elle avait quitté Clermont pour venir à

Paris, où elle allait entrer comme lectrice chez la veuve d'un général, Madame Vanzade, une vieille dame très riche, qui habitait à Passy. Le train, réglementairement, arrivait à neuf heures dix, et toutes les précautions étaient prises, une femme de chambre devait l'attendre. (p. 46.)

Ce rapport d'immédiateté entre la fiction et la réalité est posé pour être aussitôt nié par la mise en place d'un rapport autoréférentiel. En arrivant chez la Générale, la lectrice met le pied dans l'engrenage d'une fiction réaliste en train de se dire/ de se faire (lire). Au lieu de passer du texte de Zola à la réalité (l'histoire de la Lectrice) on passe du texte (Zola) à un autre texte (l'histoire de La lectrice). De fait, elle sera reçue non pas par une femme de chambre (comme le prévoyait le texte de fiction), mais par un personnage de femme de chambre. «Je ne dis pas "bonne" car elle a vraiment du style et d'assez grands airs dans sa blouse amidonnée» (p.52), ses bottes «plutôt rigides, très boutonnées et d'un noir austère», sa «longue jupe de cuir», son «chemisier qui lui serre le cou jusqu'à l'étranglement», et son «chignon sévère» (p.83.) L'écriture est ici la voix même de la lecture de l'écriture comme le suggère également le croisement intertextuel dont fait l'objet la femme de chambre avec le personnage de Bella, héroïne d'Un Fantôme de Bella de Jean⁹⁴.

Véritable cliché de l'aristocratie slave, la Générale, comme la servante, joue son propre personnage: «elle entre dans la

⁹⁴ Jean, Un Fantôme de Bella B. et autres récits, Arles, Actes Sud, 1983, pp. 7-25. Les deux personnages ont en commun, entre autres, une peur névrotique des araignées.

pièce, [...] mi-comédienne, mi-fantôme, visiblement cassée par l'âge et pourtant magistrale, théâtrale malgré elle.» (p. 102.) En plus de la référence au texte de Zola, le personnage de la Générale pose un rapport intertextuel, voire autoréférentiel avec le texte de Maupassant, La Parure. La Générale aurait, de fait, été présentée à son futur époux à un bal où elle portait la plus précieuse des parures.

Cette évocation du texte de Maupassant nous rapporte à la seconde séance de lecture chez Eric. Comme pour montrer que Maupassant ne lui faisait pas peur, Eric a voulu, suite à sa crise, encore du Maupassant. Elle a choisi pour lui, cette histoire de tout repos, La Parure...

La lecture de La Parure de Maupassant est, en fait, ici une action qui relie entre eux les personnages du récit. A la demande de la Générale, la lectrice lit un texte de Karl Marx où se répercute de nouveau La Parure de Maupassant:

L'or et l'argent ne sont pas seulement le caractère négatif des choses superflues, c'est-à-dire dont on peut se passer: leurs qualités esthétiques en font les matériaux naturels du luxe, de la parure, de la somptuosité, des besoins de jours de fête, en un mot la forme positive du superflu et de la richesse. [...] Ils sont dans une certaine mesure de la lumière dans sa pureté native que l'homme extrait des entrailles de la terre. (C'est nous qui soulignons, p. 88.)

Aux deux premiers épisodes que relie le texte de Maupassant, se rattache, par l'intermédiaire de la lecture du texte de Marx, le pédégé également amateur de métaux précieux:

Je m'occupe de métaux... tout enfant je rêvais de métaux, j'adorais les métaux... les voir, les toucher... en un sens j'ai réussi, j'ai fait ce que je voulais faire... les métaux, je les sors de terre et je les importe... vous avez compris, les mines...(p. 92.)

Enfin, Clorinde, l'avant-dernière lectrice⁹⁵ de la lectrice, évoque à son tour ce récit de Maupassant lorsque «parée» (p. 134) des plus beaux bijoux de sa mère, celle-là entraîne celle-ci dans une nouvelle aventure, qui «relève de la pure fiction.» (p. 150.)

En reliant entre eux les personnages du récit par la lecture de La Parure, la lectrice participe à la construction de sa propre histoire. L'«important» dit la lectrice, «n'est pas la manière dont elles [les «choses chatoyantes et ruisselantes» dont parle «le petit maître Maupassant»] sont écrites, mais la manière dont elles sortent de ma bouche et de mon corps.» (p. 51.)

La constitution du soi (la mise en place des principaux jalons de l'histoire de La lectrice) par le détour de la lecture de la narration pour autrui, court-circuite l'idée d'un rapport immédiat à soi. Le sens du soi de la lectrice échappe à l'exhaustivité, le corps total se dérobe, comme le suggère également cette description qu'elle donne de son propre corps à travers le regard d'autrui. Pour paraphraser Barthes, le langage défait le corps compris comme un tout. Le corps total retourne à

⁹⁵ Nous nous inspirons de l'expression proposée par Catherine J. Spencer, «La lectrice: six personnages en quête de texte», The French Review, vol. 67, n°2, décembre 1993, p.303.

la poussière des mots⁹⁶.

Nue devant la glace, je me fais en tout cas une impression plutôt favorable au moins jusqu'à la ceinture. J'ai le bassin fortement dessiné et, donc le ventre large et les fesses pleines. Ce peut être un atout aussi. Il y a toutefois une période de ma vie où je ne portais pas volontiers de pantalon [...] Aujourd'hui j'en porte [...] Il paraît que ça me va très bien, selon les spécialistes [...] Restent les jambes. Les cuisses sont un peu trop pleines elles aussi, mais avec les genoux, les mollets et l'attache des chevilles, cela devient parfait, toujours selon les experts [...] Je donne à ceux qui me voient une impression de bonne santé et, comme je suis rieuse, mon apparence a quelque chose de rassurant, et même de tonique s'il faut en croire Philippe, mon mari [...] Je suis comme je suis. Une femme sans doute pareille aux autres, mais une femme, oui.

Ai-je les qualités pour faire une bonne lectrice? C'est évidemment un autre problème. Il faudrait peut-être, pour le sérieux, que je mette des lunettes [...] même si elles ne sont que des bouts de verre blancs.(p. 62-63.)

La connaissance de soi par le détour de la lecture pour autrui est aussi source de plaisir dans La LECTRICE de Jean. Elle est source de jouissance parce qu'elle s'allie pour la lectrice à la productivité comme l'indique l'épisode du pédégé. Au cours de cet épisode la lectrice jouit d'un rapport où le plaisir de la lecture se confond avec le plaisir sexuel. La jouissance dépend de l'objectivation exercée par le discours de la représentation, «l'oeil paternel du Modèle représentatif⁹⁷».

Pour faire parler ce discours d'autorité contre lequel il faut, pour jouir, se soulever, il faut d'abord le faire parler. Elle ne peut pas compter sur son partenaire, l'homme «affairé et

⁹⁶Cf. Barthes, Le plaisir du texte, op.cit..

⁹⁷Cf. Roland Barthes, S/Z, Paris, Seuil, 1970, p. 12.

puissant» qu'est le pédégé, est devant la lecture «réduit à son expression la plus simple et la moins masquée [...à] cette beauté affaissée et enfantine.»(p. 117). Incapable de recevoir l'avis définitif de son mari (doit-elle ou non coucher avec le pédégé ?) elle consultera son «vieux maître» qui préfère d'abord ne pas se prononcer. La lectrice constate avec regret qu'ils «sont tous les mêmes. Ils respectent tous ma liberté. Je crois que je ne retrouverai plus jamais de père: depuis que le mien s'est éclipsé sans tambour ni trompette, je n'ai plus eu la moindre chance de le remplacer.» (p. 124-125.) Pressé par la lectrice, Sora jouera finalement son rôle (p. 125) de maître à penser. Celui qui tient le discours de la représentation («les naturalistes il n'y a que ça de vrai») qui plonge celle ou celui qui lit dans une sorte d'oisiveté (en asservissant la chose écrite à la chose réelle) l'incitera finalement «à s'en tenir à la lecture» (p. 126.). Comme la vérité unique s'oppose à la jouissance en littérature⁹⁸, la lectrice se fera un plaisir de suivre l'avis contraire de son «vieux maître»:

Enfin, il est sorti de lui-même. Il s'est exprimé. Il a

⁹⁸ Comme l'écrit Gottlob Frege: «Si on posait la question de la vérité; on laisserait de côté le plaisir esthétique et on se tournerait vers l'observation scientifique.» Cf. Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, pp. 333-334. Ou encore selon les termes de Barthes un texte de jouissance est: «celui qui met en état de perte, celui qui déconforte (peut-être jusqu'à un certain ennui), fait vaciller les assises historiques, culturelles, psychologiques, du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs, met en crise son rapport au langage.» Le Plaisir du texte, op.cit., p.25-26.

bougé. Je suis vraiment très heureuse. Je le regarde avec une sorte d'admiration passionnée [...] mais pourquoi ai-je toujours envie de faire le contraire de ce qu'il dit? Je pense que ma décision est prise. (p.126.)

En couchant avec le pédégé, la lectrice vit auprès de celui-ci un rapport où le plaisir de la lecture se confond avec le plaisir sexuel. Ce qui la séduit d'abord c'est que le pédégé ne soit pas, contrairement à ses attentes, «étranger à la littérature» (p. 120.) Elle cède à ses avances au moment même où il inscrit dans le discours de La LECTRICE un rapport intertextuel avec «La Jupe» de Raymond Jean⁹⁹.

La folle avoine, les graminées balayées par les longues jupes font un bruit rêche [...] Eh bien, dit-il une phrase comme celle-là me tue! Ces longues jupes avec leur bruit rêche, me tuent! [...] Si vous vouliez m'aider, faire quelque chose pour moi... je vous revois comme vous étiez l'autre jour... cette jupe, vos jambes... Vous pouvez me sauver, dit-il, sauvez-moi!... Je commence à me sentir accessible à la compassion. J'enlève mes lunettes, me penche et lui tends ma bouche. (p.120-121.)

Tout se passe alors comme si la lectrice, par l'intermédiaire de l'anaphore que constitue le pédégé, était littéralement rejointe par l'histoire de «La Jupe» puisqu'il s'agit de l'histoire d'une femme qui, à l'instar de la lectrice, vit une aventure extramaritale. Aussi, après avoir tenté vainement de posséder la lectrice, le pédégé «se laisse faire, s'abandonne [...] à la lectrice qui] prend doucement possession de son corps [...] et,

⁹⁹ Raymond Jean, «La Jupe», Un Fantasma de Bella B., op.cit., pp. 107-120.

au bout de quelques instants, [la lectrice n'a] aucune difficulté à [s']accroupir sur lui, à le chevaucher amoureusement.» (p. 147.) Le verbe «chevaucher» est on ne peut plus approprié puisqu'entre «La Jupe» et La lectrice, il s'agit bel et bien d'un chevauchement d'histoires à l'intérieur d'une même oeuvre. Soustraite au discours de la représentation, l'autoreprésentation ou le fait pour l'oeuvre (La lectrice/la lectrice) de parler de sa propre existence «devient même source de jouissance, plaisir intense qui rejoint les lieux de la transgression: le ludique et l'imaginaire¹⁰⁰»:

Je me redresse de tout mon buste pour le voir et je me sens splendide, reine, maîtresse. [...] Je lui dis qu'en amour il faut ne rien hâter, [...] et je lui propose de reprendre la lecture [...] puisque le livre est là, quelque part sous les couvertures [...] Je le cherche, le trouve, l'ouvre, lis (bien que j'aie réellement beaucoup de mal à contrôler, à tenir ma voix): «W ne ressemble pas plus à mon fantasme olympique que ce fantasme olympique ne ressemblait pas à mon enfance. Mais dans le réseau qu'ils tissent, comme dans la lecture que j'en fais, je sais que se trouve inscrit et décrit le chemin que j'ai parcouru, le cheminement de mon histoire et l'histoire de mon cheminement...» [...] C'est comme un bateau, un voyage. Il ouvre encore les lèvres pour demander que ce voyage ne finisse pas. J'ai le temps de lui annoncer qu'il va finir, comme tous les voyages, avant de renverser ma tête en arrière, dans l'eau profonde. (p. 147-148-149)

L'idée selon laquelle l'autoreprésentation qui se définit en rapport d'opposition au discours de «la» représentation, à la tradition de l'art comme processus mimétique, participerait d'une

¹⁰⁰ Cf. Paterson, Moments postmodernes dans le roman québécois, op. cit., p.36.

certaine productivité qui permettrait à la lectrice de se définir comme lectrice, d'apprendre à mieux se connaître, est reprise à l'avant dernier épisode. Etant «dans l'incapacité absolue de s'occuper de sa fillette», «une jeune dame de la bonne société» demande à la lectrice de lire des textes poétiques pour sa fille âgée de huit ans, Clorinde. Tout en prenant soin de préciser qu'elle n'est pas «préceptrice, mais lectrice, qu'elle [la mère de l'enfant] s'est trompée »(p.110) Marie-Christine accepte. A la lecture d'Alice au pays des merveilles, qu'elle lira à la jeune Clorinde, Marie-Christine aperçoit une image concentrée d'elle-même, Alice dans une drôle de robe transparente. La lecture lui permet de discerner ce qu'elle n'aurait pas vu en elle-même sans le livre. Elle s'y reconnaît comme sujet altéré, habité de la parole ou du regard d'autrui. Elle s'y voit en train d'essayer de se définir comme lectrice à travers le livre et la projection des fantasmes d'autrui:

C'est le passage où le Lapin Blanc a perdu son éventail et ses gants de chevreau et demande à Alice de les lui chercher. [...] elle se dit: Il m'a prise pour sa bonne. Je répète la phrase dans le silence ouaté de la pièce: Il m'a prise pour sa bonne. Je pense que la maman de Clorinde aussi m'a peut-être prise pour sa bonne [...] Comme tous [...] Sur la page de gauche du livre, là où je l'ai ouvert, il y a un beau dessin, tout filé à la plume, qui montre le Lapin avec son éventail et ses gants et Alice dans une drôle de robe transparente. Et sur la page de droite, une photo du révérend Dodgson qui aimait tant photographier lui-même les petites filles. (p.114.)

La fin du récit coïncide avec la fin de la carrière de la lectrice. A la demande du magistrat de lire pour lui et ses deux

amis, le commissaire Beloy et le professeur Dague, les Cent vingts journées du Marquis de Sade, la lectrice tire sa révérence. Puisque ces messieurs représentent ce qu'il y a de plus écouté dans la cité, il est donc à peu près certain qu'elle se retrouvera au chômage.

Marie-Constance refuse de lire, non par pudeur, mais parce qu'elle craint que son lecteur - non content de la déshabiller du regard, se déshabille devant elle (Dague, p. 37-38) ou la toise sans vergogne et l'épluche de la tête au pied (Beloy, p. 193) - cherche à mettre en scène dans la réalité le contenu scabreux du texte. Ce qui reviendrait à l'exclure, elle, du processus créatif de la lecture. La projection des fantasmes de ses lecteurs cesserait alors de se conjuguer à la productivité. C'est effectivement sur le mode d'une mise en scène, mise en scène à laquelle elle n'est point appelée à participer mais dont elle est un accessoire, qu'elle sera invitée à procéder en présence de ces hommes, «tous les trois alignés sur le sofa, comme des mannequins, la salive à la bouche.» (p. 214.)

Étrange théâtre. La mise en scène ne tarde pas à se révéler. Nous avons pensé, dit le vieux juge, nous réunir tous les trois pour vous entendre. Vous avez un organe si admirable [...] Pourquoi ne profiterions-nous pas ensemble de vos talentueuses lectures? C'est dans cet esprit que j'ai réuni mes amis, comme je les aurais conviés à une fête. La fête c'est vous, chère Marie-Constance. Votre personne. [...] Il tire sur une grande draperie rouge, une sorte de rideau, que je n'avais pas vu tout d'abord, et le sofa sur lequel je m'étais assise la dernière fois apparaît dans le fond de la pièce.(p. 213-214.)

Si la scène de lecture devait se confondre avec la réalité, la lectrice serait confrontée à une seule avenue de lecture. Elle n'aurait le choix que d'accepter ou de rejeter le texte. D'une oeuvre ouverte, qui n'existe que dans l'intensité du désir de se l'approprier¹⁰¹, on passerait alors à un texte qui se referme sur la programmation des réactions de la lectrice, à un texte qui nie la lectrice en tant que lectrice pour la réduire à l'état de simple objet du désir d'autrui. D'où l'idée selon laquelle elle se sent prise au piège: «Les yeux du batracien me guettent, derrière les gros verres (p.200) [...]. Si j'accepte, je tombe dans ses filets. Si je refuse, je ne suis pas une lectrice (p.199)[...]. Il me semble être devant un stand de tir, à la foire»(p. 214.). En refusant de lire - «[c]'en est trop. La conscience professionnelle a des limites. Je leur tire ma révérence»(p.214) - La lectrice se rebiffe contre une conception de la lecture à laquelle elle ne participe pas, et ne se définit pas, à travers laquelle une seule et unique mise en scène est possible: la transposition de la fiction dans la réalité ou la conception de la littérature comme substitut à la vie. Plutôt que de se voir réduite à l'état de simple objet sexuel (simple foyer de la projection sexuel de ses lecteurs), la lectrice interrompt sa lecture. Il n'y a donc de lectrice dans le roman de Jean autre que celle qui participe à l'élaboration du sens.

¹⁰¹On s'inspire ici de la définition de l'oeuvre ouverte proposée par Guido Molinari. Cf. Norman Baillargeon, «Les colères de Moli» Le Devoir, samedi le 8 juillet, 1995, p.C 2.

* * * *

Dans ce chapitre nous nous sommes d'abord penchée sur la remise en cause de l'herméneutique philosophique par la critique féministe de R. Schott. En rappelant que Gadamer pouvait être victime de ses propres préjugés à l'égard des femmes lorsqu'il s'efforçait de rendre compte de la finitude comme de l'horizon universel de tout ce qui peut faire sens, la critique de Schott de l'herméneutique gadamérienne soulignait, d'une certaine manière, les limites d'une pratique critique proprement herméneutique fondée sur l'autoquestionnement, l'écoute et l'ouverture. Interpréter, comme l'a démontré Schweickart, ne consiste pas qu'à s'ouvrir à un sens, mais, dans certaines circonstances, à déchiffrer un code également. Gadamer, qui ne saurait, sans se contredire, définir la finitude de manière définitive, n'a donc pas vraiment intérêt à opposer une fin de non-recevoir à cette critique. De plus, cette pratique critique féministe fondée sur la distanciation (l'objectivation) ne va pas entièrement à l'encontre de ce qu'il défend pour sa propre activité critique. Celle-ci, a-t-on vu, est fondée sur la reconnaissance de son être comme être faillible. Dans une perspective herméneutique, la reconnaissance de son être pour la mort ne signifie pourtant pas pour autant, cependant, la mort du sujet. L'herméneutique philosophique définit le sujet dans une confrontation continuelle entre l'affirmation du sujet et sa reconnaissance comme sujet altéré.

Schott et Schweirckart qui, par le biais de la lutte qu'elles mènent pour la reconnaissance des droits des femmes, tendent parfois à réaffirmer la plénitude ou la transparence du sujet féminin pourraient s'inspirer de cette définition contradictoire du sujet. Il ne s'agit pas, en effet, pour elles de ne pas parler d'aliénation et de critique (ou de parler au nom des femmes) mais de pouvoir le faire sans éconduire la figure de l'altération. Selon les termes de Collin, «pour que s'effectue la sortie métaphysique des sexes il faut reconnaître qu'identification et altération sont indissociables¹⁰²».

Nous avons cherché, dans un second temps, par le biais de La Lectrice de Jean, à mettre en évidence cet autre aspect de la pratique critique herméneutique (altération/ identification) que nous avons été amenée à préciser dans le cadre de cette discussion (entre la critique féministe et la pratique critique herméneutique). Sur le plan de la fiction cela s'est notamment traduit par une description de la manière dont la lectrice parvenait à s'affirmer à travers les textes qu'elle lisait pour autrui, de la manière dont elle arrivait à ne pas se perdre, à se définir donc comme lectrice tout en étant habitée, voire altérée par la parole et le regard, à l'occasion phallique, d'autrui.

Le texte de Jean pourrait certainement faire l'objet d'une critique ou d'une lecture féministe. Mais là n'était pas le but de cet exercice. Il ne s'agissait pas pour nous, en effet, de faire parler l'herméneutique au nom du féminisme ni de

¹⁰²Cf. Collin, loc.cit., p.137.

discréditer sa critique, mais de souligner cette duplicité du sujet interprète dont la pensée féministe doit, en ses propres termes, tenir compte si elle est pour accroître l'efficacité de sa critique.

6. L'herméneutique et l'arc interprétatif de Paul Ricoeur

Au cours des deux chapitres précédents on a d'abord vu que l'analyse textuelle pouvait être problématique dans une perspective herméneutique si elle aspirait à une forme abstraite d'objectivité. Dans une perspective herméneutique philosophique, l'analyse textuelle n'est pas contre-indiquée. Seulement celle-ci ne s'élabore jamais, dans cette optique, indépendamment des conditions subjectives d'interprétation. La prise en compte de ses préconceptions, comme nous l'avons souligné, est essentielle pour parvenir à une certaine forme d'objectivité. Enfin, il fut question des réserves que pouvaient avoir certains critiques féministes à l'égard de ce que l'herméneutique considérait être une perspective critique (prise en compte de ses préconceptions, etc). Ce reproche qu'on lui fait de ne pas inclure un moment de critique débouche sur une volonté de dépassement de l'herméneutique¹ pour atteindre à une théorie herméneutique qui comprendrait ce moment critique². C'est la troisième et dernière

¹ Schott: «Thus, a philosophy of interpretation must go beyond Gadamer to incorporate analyses of power, of dominance and subordination, inclusion and exclusion.» loc.cit., p.209.

² Cette partie de l'argument qui est en opposition à l'idée que l'herméneutique puisse inclure un moment d'analyse critique fait l'objet d'un débat fort bien commenté par la critique. Pour plus d'information on peut notamment voir Palmer, «The Scope of hermeneutics The problem of Critique And the crisis of Modernity», Texte, no.3, 1985, pp. 223-39.

étape de cette critique dont fait l'objet l'herméneutique, soit celle de ne pas inclure un moment de critique, que nous allons maintenant analyser par le biais de la métaphore de l'arc herméneutique que propose P. Ricoeur³. Il s'agira, plus précisément, de reconstituer les arguments de Ricoeur d'une part, et de l'autre d'analyser les limites de cette critique dans une perspective herméneutique.

Cette discussion sera suivie d'une analyse textuelle où, par le biais de la représentation fictive du DM qu'illustre en partie le DM de Brossard, nous expliciterons certains aspects de cette discussion portant sur la pratique critique herméneutique.

La notion d'arc herméneutique

En un mot, l'arc herméneutique vise, selon Ricoeur, à accentuer le rôle de la distanciation en introduisant dans la pensée herméneutique un moment d'objectivation sans sacrifier l'historicité de la compréhension. En d'autres termes, l'arc réunit l'analyse structurale et l'herméneutique en tenant compte à la fois de la finalité du sujet et des innovations linguistiques fournies par la sémiotique.

Pour Ricoeur, l'ajout à la pensée herméneutique gadamérienne d'une dimension analytique répond au besoin de lutter contre le

³ Ricoeur se situe au centre du débat qui oppose Gadamer et Habermas. Débat dont nous avons fait brièvement état dans le premier chapitre de cette thèse.

cloisonnement des disciplines, qui empêche d'aborder d'autres questions que les objets classiques de la philosophie. Le rôle de l'herméneutique, selon Ricoeur, est d'arbitrer la prolifération des méthodes que génère la modernité. Sans une forme d'arbitrage quelconque, les sciences humaines sont appelées à s'engouffrer dans un interminable conflit d'interprétations⁴.

A la suite d'une assez brève description de ce que Ricoeur entend par «arc herméneutique», nous tenterons de voir dans quelle mesure ce dernier parvient à introduire en herméneutique philosophique une dimension pratique ou critique pour l'étude des textes littéraires. L'arc herméneutique recoupe-t-elle la notion gadamérienne d'interprétation critique? Enfin, nous proposerons, par le biais de cette réflexion, une analyse du DM de Brossard.

Comme on le sait, l'herméneutique a pris depuis Heidegger un tournant philosophique qui l'éloigne de l'analyse et de l'exégèse des sciences humaines en général. Ricoeur ne réproouve pas ce tournant. Ce qu'il redoute est l'unilatéralité de la démarche herméneutique philosophique.

En opposant la vérité à la méthode, l'herméneutique philosophique reprend la grande opposition qui traverse toute l'oeuvre de Dilthey entre le Verstehen (compréhension) et l'Erklären (l'explication)⁵.

⁴ Ricoeur: «exercer sa [l'herméneutique] tâche la plus haute [...] serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations.» Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p.18-19.

⁵ Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.82-83.

Ces deux termes s'excluaient mutuellement pour Dilthey parce qu'ils désignaient deux sphères opposées de la réalité. L'explication était un mode d'intelligibilité (vérifications empiriques, procédures déductives et hypothétiques etc.) qui appartenait aux sciences naturelles. Alors que la compréhension, comprise comme le transfert d'un psychisme à un autre, était seule considérée comme étant du ressort des sciences humaines⁶.

Cette opposition, dit Ricoeur, est lourde de conséquences pour l'herméneutique actuelle qui se trouve ainsi coupée de l'explication et rejetée du côté de l'intuition psychologisante. Elle ne tient compte ni du déplacement de la notion d'explication sous l'égide de modèles proprement linguistiques ni de la transformation de la notion d'interprétation.

Ces changements qu'ont subis les notions d'explication et d'interprétation et auxquels nous allons maintenant nous attarder nous permettent, selon Ricoeur, de considérer ces deux termes comme des éléments non plus antinomiques mais complémentaires et réciproques⁷.

La dialectique entre la compréhension et l'explication se déploie à travers les notions de texte, d'action et d'histoire⁸. Dans le cadre restreint de cette réflexion qui porte sur

⁶ Cf. Ricoeur, Interpretation theory: Discourse and the Surplus of Meaning, The Texas University Press, Forth Worth, Texas, 1976, p. 72.

⁷ Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre», Hermeneutik und Dialektik II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 186.

⁸ Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 163

l'appropriation de l'herméneutique philosophique pour l'étude des textes littéraires, nous allons nous pencher uniquement sur la notion de texte qui, précise Ricoeur, «commande toute la suite de son investigation⁹.»

Ricoeur appelle «texte» tout discours fixé par l'écriture¹⁰. Le discours est événement langagier. Il est la contrepartie de ce que les linguistes appellent «système ou code linguistique¹¹». C'est la réalisation de la langue. Le discours c'est aussi un événement fugitif qui apparaît pour ensuite disparaître. Si on désire le préserver, il doit donc être fixé par écrit. Et c'est le texte qui répond à ce problème de fixation.

L'écriture fixe un contenu qui possède, en propre, ses codes et ses lois¹². Il ne s'agit pas d'une forme diminuée de l'oral. «Ce que nous fixons par l'écriture», dit Ricoeur, «[c]'est la signification de l'événement de parole, non l'événement en tant qu'événement¹³.» En d'autres termes, ce que nous écrivons n'est pas «l'événement du dire, mais le "dit" de la parole», c'est-à-dire «l'extériorisation intentionnelle qui constitue la visée même du discours en vertu de laquelle le Sagen - le dire - veut

⁹ Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte», loc.cit., p. 181.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 184.

¹² Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.185.

¹³ Ibid.

devenir Aus-sage - énoncé¹⁴.» Bref, ce que fixe l'écriture est un discours qu'on aurait pu dire mais qu'on ne dit pas, précisément parce qu'il est écrit. Cet affranchissement de l'écriture de la parole permet la naissance du texte¹⁵.

Qu'arrive-t-il au discours quand il est écrit au lieu d'être prononcé? L'intention de l'auteur et l'intention du texte cessent de coïncider. C'est ici que Ricoeur se dit particulièrement critique à l'égard de la tradition romantique en herméneutique et de la situation de dialogue qui lui a servi de modèle pour l'opération herméneutique appliquée au texte¹⁶. Le rapport du lecteur au livre est tout autre que dialogal, car contrairement à l'oral l'auteur n'est plus là pour préciser ses intentions. S'il y a un problème d'interprétation, ce n'est donc pas tant à cause de l'incommunicabilité de la vie psychique de l'auteur, mais en raison même de la nature de l'intention verbale du texte¹⁷. Avec l'écrit, pour reprendre les mots de Ricoeur, «le discours ne peut être "secouru"» par tous les processus qui concourent à la compréhension du discours oral: intonation, mimique, geste¹⁸.» Pour comprendre le sens de l'énoncé, l'exégète ne peut se rabattre que sur le texte qui importe plus que ce que l'auteur a voulu dire.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte», loc.cit., p. 183.

¹⁶ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 198.

¹⁷ Cf. Ricoeur, Interpretation Theory, op.cit., p. 76.

¹⁸ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 187.

En d'autres mots, l'affranchissement du texte à l'égard de l'oralité produit un bouleversement à la fois des rapports entre le langage et le monde et des rapports entre le langage et les subjectivités de l'auteur et du lecteur. Dans le discours oral, les interlocuteurs sont présents l'un à l'autre, mais le milieu circonstanciel du discours l'est aussi, et c'est par rapport à cette situation ou à cette ambiance que le discours est pleinement signifiant. La parole alors, dit Ricoeur, «rejoint le geste de montrer, de faire voir¹⁹».

Lorsque le texte prend la place de la parole, le mouvement vers la monstration est intercepté. Le texte n'est pas sans référence²⁰, mais la référence est suspendue, momentanément différée. Ce sera la tâche de la lecture en tant qu'interprétation de réeffectuer la référence. En attendant, le texte est libre d'entrer en rapport avec tout autre texte. C'est ce rapport qui engendre pour Ricoeur le quasi-monde des textes ou la littérature. Pour dire les choses autrement, en prenant la place de la parole, les mots cessent de s'effacer devant les choses pour devenir des mots pour eux-mêmes²¹.

¹⁹ Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte», loc.cit., p. 184.

²⁰ Ricoeur: «The reference expresses the full exteriorization of discourse to the extent that the meaning is not only the ideal object intended by the utterer, but the actual reality aimed at by the utterance.» Interpretation Theory, op.cit., p. 80.

²¹ Cf. Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte», loc. cit., p.184. Ricoeur fait ici implicitement référence à la fonction poétique de Jakobson ou à l'énoncé, qui est, considéré dans sa structure matérielle comme ayant une valeur intrinsèque. Pour Jakobson l'accent mis sur la fonction poétique est ce qui confère au texte

L'autonomie sémantique du discours par rapport à la parole et à l'échange de paroles, l'extériorisation du discours dans des codes ou des marques matérielles, rend l'explication non seulement possible mais nécessaire. L'analyse structurale qui constitue, selon Ricoeur, le mode d'explication le plus approprié, procède de la suspension de la référence ostensive et ne s'arrête qu'à la dimension langagière du discours²². Elle «dépouille le texte», dit Ricoeur, «de son actualité comme événement de discours et réduit à l'état de variable d'un système qui n'a pas d'autre existence que celle d'un ensemble solidaire de permissions et d'interdictions²³»

En ce sens, lire c'est prolonger la suspension de la référence ostensive et «se transporter soi-même dans le "lieu" où le texte se tient, dans la "clôture" de ce lieu acosmique.» Le choix de l'analyse structurale, qui «fait que le texte n'a plus de dehors mais seulement un dedans», autorise «la conversion de la chose littéraire en un système fermé de signes, analogue au système clos que la phonologie a découvert à la racine de tout discours que Saussure a appelé la langue²⁴»

C'est sur la base de cette hypothèse - qui fait de la littérature «un analogue de la langue» - qu'une nouvelle sorte

littéraire ou poétique sa spécificité. Roman Jakobson, «Linguistique et poétique», Essais de linguistique générale, op.cit., p. 209-249.

²²Cf. Ricoeur, Interpretation Theory, op.cit., p. 81.

²³Ricoeur, Du Texte à l'action, op.cit., p. 166.

²⁴Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit. p. 206.

d'attitude explicative peut être appliquée au texte littéraire qui n'est plus du ressort des sciences naturelles, c'est-à-dire «d'une aire de connaissances étrangères au langage lui-même».

L'explication appartient désormais à la sémiologie, qui traite les textes en accord avec les règles élémentaires des signes qui sous-tendent l'emploi du langage²⁵.

Cette distanciation entre la vérité du texte et l'horizon du lecteur que découvre la méthode d'analyse structurale est dépassée par l'interprétation. A cette étape-ci de sa réflexion Ricoeur est particulièrement critique face à l'explication structurale²⁶ qui réduit le texte «à un système de signes caractéristiques non du discours mais de la langue». Cette attitude à l'égard du texte «engendre l'illusion positiviste d'une objectivité textuelle fermée sur soi et indépendante de toute subjectivité d'auteur et de lecteur²⁷». Le discours ne peut manquer, souligne Ricoeur, de «se rapporter à quelque chose²⁸». L'explication - qui paraît à peu près sans reste lorsque la synchronie l'emporte sur la diachronie - n'est pas une fin en soi, elle est au service d'une meilleure compréhension²⁹.

²⁵Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit. p.206. Cf. Ricoeur. Interpretation Theory, op.cit., p. 81-86.

²⁶ Ricoeur: «l'analyse structurale ne transgresse pas la règle d'immanence qui est le postulat méthodologique de toute analyse structurale.» Ricoeur, Du Texte à l'action, op.cit., p. 167.

²⁷Ibid., p.33.

²⁸Ibid, p.188.

²⁹Cf.Ibid., p.22.

«Est objectif», dit Ricoeur, «ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut faire comprendre³⁰.»

En un mot, l'analyse structurale ne rend compte que de la structure ou des relations internes du texte et ignore le fait que le texte s'actualise, c'est-à-dire qu'il prend une signification ou une dimension sémantique³¹ en passant par notre monde et notre situation³².

L'interprétation représente ainsi la totalité d'un processus qui englobe, à deux niveaux différents du même «arc herméneutique», l'explication et la compréhension. Il s'agit d'un mouvement dialectique qui va de la compréhension à l'explication pour ensuite aller de l'explication à la compréhension. La première fois, la compréhension est une saisie naïve du texte dans sa totalité. Supportée par une procédure explicative structurale, la compréhension devient par la suite un mode sophistiqué d'appropriation grâce auquel, en dernière instance, le sujet lisant se révèle à lui-même³³.

Pour Ricoeur, l'interprétation garde le caractère

³⁰Ricoeur, Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955, p. 26.

³¹Ricoeur: «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.» Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 153.

³²Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 189. Voir aussi Christian Boucindhomme Rainer Rochlitz (dir.), Temps et récit de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf, 1990, p. 132.

³³Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 197.

d'appropriation que lui reconnaissent Schleiermacher et Dilthey. Par appropriation, écrit Ricoeur, «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 comprendre³⁴.» Médiatisée par l'explication elle-même, la connaissance de soi n'est, cependant, jamais absolue: «la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes [...] 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 vie³⁵.»

Dialectiquement liée à l'objectivation caractéristique de l'oeuvre³⁶, l'appropriation répond, en d'autres mots, au caractère d'appartenance ou fini de l'être humain puisqu'elle suppose la nécessité de passer par le texte pour revenir à soi. L'appropriation réfute «la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate³⁷».

³⁴Ibid., p.152.

³⁵Ibid. Ou encore: «l'appropriation [...] passe par toutes les objectivations structurales du texte; dans la mesure même où elle ne répond pas à l'auteur, elle répond au sens; c'est peut-être à ce niveau que la médiation opérée par le texte se laisse le mieux comprendre. Contrairement à la tradition du Cogito et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature?» Ibid., p.116.

³⁶Cf. Ibid.

³⁷Ibid.

L'«application» dans le sens de Gadamer correspond pour Ricoeur à l'ensemble de cette opération. Tout en restant fidèle au geste heideggerrien qui définit la compréhension comme un mode d'être plutôt que comme un mode de connaissance, l'arc ajoute à l'expérience herméneutique la précision analytique ou critique qui lui fait défaut.

En fait, pour Ricoeur, l'application correspond à la fois «au trajet du virtuel vers l'actuel, du système vers l'événement, de la langue vers la parole [...] ce trajet que Gadamer appelle Anwendung, en souvenir de l'application chère à l'herméneutique de la Renaissance» et à l'ensemble de l'arc. Pris comme paradigme, poursuit Ricoeur «l'applicatio correspond à cette opération englobante qu'on peut appeler, avec Barthes lui-même, "communication narrative", opération par laquelle le narrateur donne le récit et le destinataire le reçoit³⁸.» Autrement dit, l'interprétation qui relève déjà de la compréhension est en elle-même application.

Avant d'examiner, dans une perspective herméneutique de Gadamer, ce parallèle que pose Ricoeur entre l'arc interprétatif et l'application, revenons sur les grandes lignes de la double tâche que se donne Ricoeur. Il récuse, d'une part, l'irrationalisme de la compréhension immédiate qui consisterait, pour le lecteur, à se transporter dans la conscience étrangère de l'auteur. De même, il s'oppose à un rationalisme de l'explication

³⁸Ricoeur, Du Texte à l'action, op.cit., p. 167.

qui, indépendante de toute subjectivité d'auteur et de lecteur, ne s'arrêterait qu'à «l'arrangement des éléments du texte» ou qu'«à l'intégration des segments d'action et des actants à l'intérieur du récit considéré comme un tout fermé sur lui-même³⁹.»

A ces deux attitudes unilatérales, Ricoeur oppose la dialectique de la compréhension et de l'explication. Par compréhension, il entend «la capacité de reprendre en soi-même le travail de structuration du texte.» La compréhension, précise-t-il, «ne s'adresse pas à la saisie d'un fait, mais à l'appréhension d'une possibilité d'être». L'explication, quant à elle, est «l'opération de second degré greffée sur cette compréhension et consistant dans la mise au jour des codes sous-jacents à ce travail de structuration que le lecteur accompagne.» Cette dialectique de la compréhension et de l'explication au niveau du sens immanent au texte est ce que Ricoeur désigne par le terme «interprétation». Enfin, le combat que Ricoeur mène sur deux fronts (contre une réduction de la compréhension à l'intropathie et une réduction de l'explication à une combinatoire abstraite) s'inscrit dans un projet plus global qui consiste à maintenir le dialogue entre la philosophie herméneutique et la philosophie analytique⁴⁰.

Dans ce qui suit, nous allons tâcher de voir pourquoi, dans une perspective inspirée de l'herméneutique de Gadamer, la

³⁹ Ibid., p.154.

⁴⁰ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.33.

démarche de Ricoeur qui consiste à inclure un moment de critique en herméneutique s'éloigne de la visée critique de l'herméneutique gadamérienne.

En insistant sur le fait qu'il n'y a pas d'explication qui ne commence ni ne s'achève dans la compréhension, Ricoeur rejoint Gadamer⁴¹. La conscience est exposée aux effets de l'histoire, ce «qui rend impossible [...] toute objectivation du passé par l'historien⁴².» Il s'en éloigne cependant, lorsqu'il prête à l'explication structurale du texte un caractère objectif et atemporel. Si Ricoeur n'a de cesse d'insister sur l'aspect partiel⁴³ d'une lecture essentiellement explicative du texte⁴⁴,

⁴¹David Couzen Hoy a tort d'affirmer que Ricoeur situe le début de l'arc dans l'explication. Car comme on le sait, pour Ricoeur, elle est ancrée dans la compréhension naïve: «This metaphor of the arch is, however, problematical. To say, as Ricoeur does, that the arch has its beginning in an objective explication and its end in an interpretative appropriation (an appropriation that is objective because of the validity of the starting point) is still to suggest a traditional linear account of understanding.» Comme l'affirme Hoy lui-même, il serait sans doute plus juste de dire que le passage de la précompréhension à l'explication n'est pas tout à fait clair: «Ricoeur's arch metaphor tries to combine both objective linearity and hermeneutic circularity. But the notion of the beginning (Anfang) of interpretation by way of structuralist explication has not been made clear enough.» Hoy, The Critical Circle Literature, History, and Philosophical Hermeneutics, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978, p. 90.

⁴²Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.59.

⁴³Ricoeur: «Si telle n'était pas la fonction de l'analyse structurale [récuser une sémantique de surface], elle se réduirait à un jeu stérile, à une combinatoire dérisoire». Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p. 155.

⁴⁴Ricoeur: «l'objectivation structurale de l'oeuvre» [...] «ne fournit qu'une sorte de squelette dont le caractère abstrait est manifeste.» Ibid., p. 116. Ricoeur: «l'explication structurale est sans doute éclairante [...] mais elle représente

il ne réfute pas, de fait, l'éventualité d'une lecture qui exclut la position historique propre dans le processus d'interprétation. L'effacement du monde ambiant par le «quasi-monde» des textes engendre pour lui deux possibilités:

Nous pouvons, en tant que lecteur, rester dans le suspens du texte, le traiter comme texte sans monde et sans auteur; alors nous l'expliquons par ses rapports internes, par sa structure. Ou bien nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante; alors nous l'interprétons⁴⁵.

Autrement dit, tout en admettant avec Gadamer que l'explication prend racines dans la précompréhension, que le travail de l'histoire procure à l'interprète ses armes lorsqu'il s'agit d'expliquer, Ricoeur perçoit dans l'explication de la structure du texte un moment d'objectivité pour le savoir humain qui transcende le règne du subjectif. Dans une perspective gadamérienne l'idée d'introduire un tel moment en herméneutique est indéfendable et il y a contradiction dans le fait d'affirmer, d'une part, que l'interprétation est toujours située, ancrée dans le sol du vécu, et d'autre part, qu'il est possible de prélever objectivement (sans que n'entre en ligne de compte la subjectivité de l'interprète) la structure du texte.

Il y a comme un écart entre la traduction que propose

une couche expressive de second degré, subordonnée au surplus de sens du fond symbolique.» Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, op.cit., p. 53.

⁴⁵Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte», loc.cit., p.188.

Ricoeur de la wirkungsgeschichtliches Bewußstein, la «conscience exposée aux effets de l'histoire» et le sens qu'il attribue au concept, c'est-à-dire, la conscience «qui rend impossible la réflexion totale sur les préjugés et [qui] précède toute objectivation du passé par l'historien⁴⁶», qui fait écho à cette contradiction.

La traduction de Ricoeur implique, comme l'indique Grondin, la possibilité de contourner l'influence des effets de l'histoire. L'expression «être exposé» aux effets de l'histoire ne suppose pas, qu'on ait à subir cette influence. Cela signifie plutôt qu'on encourt le risque de la subir. C'est pourquoi Grondin préfère parler d'une «conscience du travail de l'histoire». L'expression traduit plus fidèlement, selon lui, l'idée selon laquelle «la tradition n'est pas une détermination extrinsèque de la conscience que je pourrais à volonté produire devant moi pour en faire l'objet d'une réflexion, mais bien ce qui travaille toujours-déjà derrière la conscience⁴⁷».

Tout en reconnaissant qu'il n'y pas d'objectivation atemporelle de l'oeuvre d'art dans une optique herméneutique, Ricoeur fait un parallèle implicite entre l'autonomie sémantique et la «chose dite» dont parle Gadamer:

Certes, toute la médiation de Gadamer sur le langage est tournée contre la réduction du monde à des signes à des

⁴⁶Ricoeur, Du Texte à l'action, op.cit., p. 59.

⁴⁷ Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée herméneutique, op.cit., p.222.

instruments que nous pourrions manipuler à notre gré [...]. Mais les interlocuteurs du dialogue s'effacent l'un et l'autre devant les choses dites, qui, en quelque sorte, mènent le dialogue⁴⁸.

Cette assimilation de la «chose dite» à l'autonomie sémantique, qui pour Ricoeur équivaut à l'objectivation structurale du texte ne tient pas compte du fait que le dialogue chez Gadamer vise à mettre en relief le dépassement de l'attitude objectiviste gouvernée par l'opposition sujet-objet. Dans un vrai dialogue, écrit Gadamer:

there is no subject who states and fixes the objective content of an utterance. [...] Instead there is an interplay between two persons, so that both expose themselves to one another with the expectation that each tries in his own way to find a common point between himself and the interlocutor⁴⁹.

Pour Gadamer la situation herméneutique vis-à-vis des textes est à peu près semblable à celle qui existe entre deux interlocuteurs. Puisque les textes sont «des manifestations de la vie fixées de manière durable», ce n'est toutefois que «par l'entremise d'un seul des deux partenaires, l'interprète, que l'autre partenaire de la conversation herméneutique, le texte, accède à la parole». L'horizon personnel de l'interprète est déterminant, non pas à la manière d'un point de vue personnel

⁴⁸ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.100.

⁴⁹ Gadamer, «The Conflict of Interpretation: Debate with Hans-Georg Gadamer», loc.cit., p. 222.

qu'il maintiendrait de manière irrévocable, mais comme une opinion ou une possibilité qui aide à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte. Comme pour la conversation, ce qui unit le texte et l'interprète est une chose qui «n'est pas seulement la mienne, ni celle de mon auteur, mais une chose qui nous est commune⁵⁰.»

Si le rapprochement que fait Ricoeur entre l'autonomie sémantique et la chose dite souligne une certaine similarité entre le dialogue et l'analyse structurale (mise en valeur de la chose en soi)⁵¹, elle fait fi, en d'autres mots, d'une différence importante: L'analyse structurale dépouille, pour reprendre les mots de Ricoeur, le texte de son «actualité comme événement de discours et réduit à l'état de variable d'un système qui n'a d'autre existence que celle d'un ensemble solidaire de permissions et d'interdictions⁵², alors qu'en instance de dialogue, la chose dite ne se détache jamais totalement de l'horizon personnel de l'interprète. Si l'interprète s'efface

⁵⁰ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., pp. 234-235.

⁵¹ Ce rapprochement est intéressant puisque Ricoeur préfère généralement ne pas avoir recours à cette notion de dialogue qu'il considère encore trop chargée psychologiquement. Ricoeur: «Rien n'a fait plus de tort à la théorie de la compréhension que l'identification, centrale chez Dilthey, entre compréhension et compréhension d'autrui, comme s'il s'agissait toujours d'abord d'appréhender une vie psychologique étrangère derrière un texte.» Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.168. Ou encore «The right of the reader and the right of the text converge in an important struggle that generates the whole dynamic of interpretation. Hermeneutics begins where dialogue ends.» Cf. Ricoeur, Interpretation Theory, op.cit., p. 32.

⁵² Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit. p. 166.

devant la chose dite, c'est uniquement en tant que sujet souverain.

Une autre façon de souligner cette différence entre Ricoeur et Gadamer est d'analyser la conception que chacun se fait de la linguistique. Ricoeur, on le sait, oppose la langue au discours. C'est ainsi qu'il justifie le fait que le sens du texte, analogue de la langue, puisse être saisie objectivement⁵³. Pour Gadamer, la langue se définit comme «un milieu où le moi et le monde fusionnent, ou mieux: où ils se présentent dans leur appartenance mutuelle originelle⁵⁴.» Autrement dit, si Ricoeur fait une distinction entre le sens et la signification⁵⁵, comme le souligne avec justesse Warnke, «Gadamer fait plus qu'ignorer

⁵³Ricoeur, Interpretation Theory, op.cit., p.7. Ou encore: «[L]a spécificité de l'écriture par rapport à la parole effective repose sur des traits structuraux susceptibles d'être traités comme des analogues de la langue dans le discours.» Du texte à l'action, op.cit., p.147.

⁵⁴Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.330. Gadamer est en ce sens très près d'une conception bakhtinienne de la langue. Selon Mikhaïl Bakhtine, «la langue n'est perçue comme système de normes rigides et immuables que par la conscience individuelle et du point de vue de cette conscience. [...] Le système synchronique de la langue n'existe que du point de vue de la conscience subjective du locuteur appartenant à une communauté linguistique donnée à un moment de l'histoire. Objectivement, ce système n'existe à aucun moment réel de l'histoire.» Version originale de 1929, parue sous le nom de V.N. Volochinov, Le Marxisme et la philosophie du langage: essai d'application de la méthode sociologique en linguistique, Mikhaïl Bakhtine, traduit du russe par Marina Yaguello, Paris, Minuit, 1977, pp. 96-97.

⁵⁵ «Le texte avait seulement un sens, c'est-à-dire des relations internes, une structure; il a maintenant une signification, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant; par son sens, le texte avait seulement une dimension sémiologique, il a maintenant, par sa signification, une dimension sémantique.» Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.153.

toute distinction entre la compréhension du sens du texte et la compréhension de sa signification: il la nie⁵⁶.» Comme l'écrit Gadamer lui-même: «Ce n'est que par lui [l'interprète], que les signes écrits se retransforment en sens [...] la condition indispensable de sa [l'interprète] confrontation avec le texte est qu'il participe à son sens⁵⁷.»

En insistant sur le caractère événementiel de la lecture du sens, Gadamer ne récusé pas pour autant l'arbitraire du signe⁵⁸. Il soutient simplement que le mot «n'est pas seulement signe⁵⁹»; qu'à l'exemple de l'image ou du symbole (dans le sens saussurien du terme) les différents agencements d'une langue à l'autre, entre mots et réalité, n'impliquent pas de dissociation entre l'énoncé et la réalité: «Ce qui est représenté est présent lui-même, dans l'image comme dans le symbole⁶⁰.» Aussi, puisque la langue ne se laisse pas réduire à la notion de système, aucun métadiscours critique n'est donc en mesure de rendre compte de la

⁵⁶Pour Gadamer, nous ne comprenons le sens d'un texte, d'une oeuvre d'art ou d'un événement historique qu'en fonction de sa signification. Cf. Warnke, op.cit., p.93.

⁵⁷Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.234.

⁵⁸Voir à ce propos l'étude de Joel Weinsheimer, «A word is not a sign», Philosophical Hermeneutics and Literary Theory, Yale University Press, New Haven & London, 1991, pp. 87-123.

⁵⁹Gadamer: «La langue est autre chose qu'un simple système de signes servant à désigner le tout des objets. Le mot n'est pas seulement signe. Dans quelque sens difficile à saisir, il est bien lui aussi quelque chose qui s'approche de la copie.» Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.266-267.

⁶⁰Ibid., p.83. Ou encore: «Comme de l'image, on peut dire du symbole qu'il ne renvoie à rien qui ne soit en même temps présent en lui.» Ibid., p. 82.

logique ou de la structure interne du récit de manière exhaustive.

D'une certaine façon, Ricoeur prévient cette critique de la métacritique analytique lorsqu'il souligne que la transposition d'un modèle linguistique à la théorie du récit (transfert analogique des petites unités de la langue, phonèmes, lexèmes aux grandes unités supérieures de la phrases) raccorde à l'intérieur d'une seule et même sphère, celle du langage, l'explication et l'interprétation⁶¹. En quittant le domaine des sciences naturelles⁶² pour rejoindre les sciences humaines par la voie du langage, l'explication perd son caractère méta ou externe pour se confondre à la matière de l'objet qu'elle analyse. Si Ricoeur a raison d'affirmer que dans le cas de l'analyse structurale ou linguistique il y a une identité entre le domaine étudié et l'instrument d'étude, l'analyse structurale n'en représente pas moins pour ce dernier, un langage second formalisé qui transcende le règne du subjectif. Dans une perspective herméneutique gadmérienne, l'analyse structurale qui relève d'un contexte idéologique précis⁶³ et s'expose donc à la critique de la

⁶¹Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.146.

⁶²Ibid, p.81-88.

⁶³Comme le disait récemment Ricoeur en entrevue, l'analyse structurale n'implique, selon lui, aucun contexte idéologique précis: «[J]amais je n'ai pris le structuralisme comme une idéologie, je l'ai au contraire toujours appréhendé comme un travail très précis; chez Lévi-Strauss ou chez Greimas, ce qu'on trouve ce n'est pas le tapage médiatique mais, si je peux dire, de très bonnes analyses structurales produites par les meilleurs penseurs analystes français.» Ricoeur, Temps et récit de Paul Ricoeur en débat, op.cit., p.20.

métacritique méthodique suivant laquelle le sens d'un texte à interpréter ne peut se comprendre que si l'on participe soi-même par la pensée à la construction de l'objet.

En résumé, pour Gadamer l'explication implique toujours une part d'application, c'est-à-dire qu'elle est toujours déterminée par l'élan anticipatif de la précompréhension⁶⁴. Tout en réfutant l'idéal cartésien de la transparence du sujet à lui-même, Ricoeur outrepassa ce principe lorsqu'il saute, au moment de la lecture, du sens ou de la structure du texte, par dessus l'apport créatif de l'interprétation. En d'autres mots, si l'arc interprétatif qui remet en cause toute pratique interprétative fondée sur l'oubli de sa propre historicité, recoupe effectivement la notion d'application qui dans une optique gadamérienne vise à mettre en relief l'appartenance (plutôt que l'objectivité dans le sens scientifique du terme) de l'interprète à la tradition ou au texte qu'il ou elle interprète, elle s'en éloigne par le moment d'objectivation atemporel qu'elle inclut dans la pensée herméneutique.

Dans ce qui suit nous nous proposons d'explicitier, par le biais de la représentation fictive de l'arc herméneutique que reproduit partiellement le DM de Brossard, quelques-uns des éléments de cette discussion.

⁶⁴ Gadamer, Le problème de la conscience historique, op.cit., p. 72.

L'herméneutique philosophique et la mise en question de la métacritique méthodologique: Le Désert mauve

L'analyse qui suit du DM de Nicole Brossard propose une relecture de l'arc interprétatif à partir d'une critique de la méthodologisation de l'herméneutique gadamérienne. A l'instar de l'arc, le DM se subdivise en trois parties. On retrouve dans un premier temps le récit de Laure Angstelle, Le Désert mauve. Celui-ci est, dans un second temps, suivi de la mise en scène de sa traductrice, Maude Laure, et de son interrogation du texte. Le roman se clôt, dans un troisième et dernier volet, par la traduction unilingue du récit premier de Laure Angstelle par Maude Laure, Mauve l'horizon. Le choix de réexaminer la critique herméneutique de la métacritique analytique ou de l'objectivation structurale de l'oeuvre par l'intermédiaire d'une représentation fictive de la traduction n'est pas tout à fait arbitraire. La traduction est en soi une forme d'interprétation. En échouant à reproduire l'original, la traduction, qui se veut pourtant l'équivalent du texte original, explicite la part de transformation que comporte l'interprétation. Comme le fait remarquer Jürgen Habermas:

[L]a traduction ne met en jeu ni notre re-socialisation ni la recherche d'un ensemble de règles par lesquelles nous pourrions réduire une langue à une autre. Il s'agit plutôt d'apprendre à dire dans notre langue ce qui a été dit dans une autre. Traduire ne veut pas dire associer un mot de notre propre langue à chaque mot utilisé dans l'autre; c'est dire dans nos propres mots ce que nous trouvons dans les mots d'un autre. En ce sens, la traduction ne diffère pas

fondamentalement de la compréhension que suppose le dialogue⁶⁵.

Le sens de l'interprétation comme mode de (re-)création est ici mis en valeur par l'unilinguisme de la traduction. Même si nous restons à l'intérieur d'une même langue (le français), le sens est montré comme étant toujours saisi à nouveau différemment. Bien qu'identiques dans leur pagination et la division des paragraphes, les deux textes, le texte original et le texte d'arrivée⁶⁶, sont l'expression de deux sensibilités différentes⁶⁷. Loin de contredire ce principe de la répétition sous le signe de la différence, dont témoigne ici l'unilinguisme de la traduction, la réécriture mot pour mot d'extraits du texte de départ dans le texte d'arrivée inscrit dans le discours la dislocation de l'identité par le rapport de contiguïté: «Tous les autres étaient blonds.» devient «tous les autres avaient les yeux bleus»(pp. 11, 181); par le rapport d'inversion: «Pourtant ce matin» devient «Aujourd'hui, pourtant» (pp. 11, 181), ou de substitution: «je la voyais se dissoudre» devient «je la voyais

⁶⁵Habermas, Zur Logik des Sozialwissenschaften, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p.255. Cité dans Warnke, op.cit. p.143.

⁶⁶Contrairement à ce qu'affirme Alice Parker, nous croyons qu'il y a effectivement deux textes et non pas un, même s'ils sont tous deux écrits en français. «In fact», dit-elle, «since both are related in French, there is neither an original nor a target language». Parker, «The Mauve Horizon of Nicole Brossard», Québec Studies, n°10, 1990, p. 110.

⁶⁷ Nous sommes redevable pour cette remarque au texte de Patricia Smart, «Revenue des utopies: Nicole Brossard devant l'histoire contemporaine», Voix et images, 39, printemps 1988, p. 497.

se disperser»(p.11,181.)⁶⁸

En fait, la production de significations nouvelles, parallèlement à la transmission de ce quelque chose qui nous est familier, fait de la traduction une traduction qui n'en est pas une, ou une interprétation dans le sens de Gadamer. Pour ce dernier, on le sait, l'interprétation est à la fois transformation et préservation du sens du texte:

Seul le traducteur qui porte au langage la "chose" que le texte lui montre, c'est-à-dire qui trouve une langue qui ne soit pas seulement la sienne, mais encore la langue appropriée à l'original, saura véritablement recréer (nachbilden). Ainsi la situation du traducteur est, au fond la même que celle de l'interprète (des Interpreten)⁶⁹.

Ce double principe (familiarité/étrangeté) est aussi, comme on a pu le constater un peu plus tôt, le lieu pour Ricoeur d'une reconsidération du rapport entre métadiscours critique méthodologique et interprétation herméneutique. La courbe de l'arc associe, à l'idée de la familiarité (la langue qui est mienne), celle de l'étrangeté (la langue appropriée à l'original). Autrement dit, en opposition à la ligne droite, la courbe récuse l'équation entre les deux piles du pont (que représentent respectivement la compréhension naïve et la

⁶⁸ Pour de plus amples détails sur cette dimension autoréférentielle du roman, voir l'étude de Janet Paterson, «Apocalypse ou renouvellement? Le Désert mauve, Moments postmodernes dans le roman québécois, édition augmentée, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, pp. 109-123.

⁶⁹ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.233.

compréhension approfondie dans une langue qui est mienne) tout en accusant la transmission du sens (la langue appropriée à l'original).

Cette relecture méthodologique du processus d'interprétation n'est qu'en partie assumée par le DM, comme nous allons maintenant pouvoir le constater.

De prime abord, le DM, où «les mots iraient du livre innocent au livre traduit»(p. 178), semble effectivement faire appel (pour sa compréhension) à la structure tripartite de l'arc.

Si tel était le cas, la première partie du roman, le récit de Laure Angstelle tiendrait lieu d'une première lecture du texte dans sa totalité. La partie médiane, «Un livre à traduire», désignerait le moment réservé à l'analyse du sens alors autonome à l'égard de la référence ostensive. Enfin, le récit de la traductrice, «le livre traduit», marquerait l'événement de la lecture approfondie (le moment de l'appropriation) du texte. La partie intermédiaire («Un livre à traduire»), que nous posons en parallèle au segment qui correspond sur l'arc interprétatif à l'activité d'analyse du sens, retiendra principalement notre attention. En fait, la question sera posée de savoir s'il y a bel et bien lieu de faire un parallèle entre ces deux moments.

Le sens, on le sait, est cette part du dire, qui se transmet parce que, contrairement à l'événement éphémère que constitue la parole, le dit se conserve par écrit: «[c]e que je dis n'est pas un événement, c'est un contenu qui a une certaine logique, une certaine structure, des lois par lesquelles le sens peut survivre

parce qu'on peut l'écrire, le conserver par le papier, par un support matériel quelconque⁷⁰.»

La fixation par écrit confère au sens une sorte d'objectivation - «[l]e vis-à-vis de l'écrit équivaut à ce que quiconque est capable de lire⁷¹» - qui affranchit le texte des intentions subjectives de l'auteur. Libéré de l'interprétation unique, le sens peut alors faire l'objet de plusieurs constructions possibles. Comme l'explique Ricoeur: «La disjonction entre la signification et l'intention crée une situation absolument originale qui engendre la dialectique de l'explication et de la compréhension. Si la signification objective est autre chose que l'intention subjective de l'auteur, elle peut être construite de multiples façons⁷².»

C'est au moment où l'interprète devrait, suivant le modèle de Ricoeur, vérifier la justesse de ses hypothèses (constructions) par le biais de l'analyse structurale qui confirme le texte dans son statut d'objet de science⁷³, que la représentation fictive de l'interprétation dans le DM cesse de se conformer au modèle de l'arc. «[L]'acte ininterrompu de l'interprétation» (p. 58) s'élabore plutôt suivant des pratiques interrogatives et dialogiques. Le dialogue qu'on privilégie «afin

⁷⁰ Définition offerte par Ricoeur dans le cadre d'un entretien radiophonique, Sur les traces d'un maître, Radio-Canada, Réalisation Jean-Pierre Déziel, 29 novembre, 1992.

⁷¹ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.189.

⁷² Ibid., p.199-200.

⁷³ Cf. Ibid., p.206.

d'illustrer cette souplesse des sens» (p.59) se substitue à l'analyse structurale.

Alors que, suivant la démarche proposée par Ricoeur, la substitution du dialogue pour la lecture légitimait l'établissement de la méthode d'analyse, le DM propose donc, comme nous allons maintenant pouvoir le constater en plus amples détails, la démarche inverse.

Tout comme la section médiane de l'arc, la partie centrale du DM illustre comment, à travers l'analyse du sens, l'univers du roman original prend place dans celui de la traductrice: «Le temps qui passait était désormais un temps de restauration, un ensemble qui, tel un arrangement floral agencé par la pensée capable des gestes les plus mentalement précis, s'expose à ce que soit reconstituée son intentionnalité.» (p.66.)

Pour rétablir cette «intentionnalité», Maude Laure envisage «mille stratégies.»(p. 147.) Elle imagine par différents biais, les lieux et les objets, les personnages et les scènes qu'elle circonscrit à l'intérieur de courts chapitres. C'est un travail de construction qui, introduit sur le mode du dialogue - «[c]ar à l'improviste "tromper la langue" lui venait comme une réplique nécessaire afin que soit reconstituée la "fiction"(p. 65) -, s'élabore dans la reconnaissance de l'autonomie textuelle. De fait, l'inaccessibilité des intentions de l'auteure est posée non pas sous le signe de la perte mais sous celui de la production: «Cela la rassurait de savoir qu'elle était libre de tout (imaginer) à son sujet [Laure Angstelle]. Certes, elle avait fait

quelques recherches mais aucune n'avait donné de résultat [...]
Elle pouvait l'imaginer jeune ou âgée [...]. Ou morte, telle
était l'autre perspective.» (p. 61.)

La suspension de la référence ostensive ou de «la référence
du texte à l'ambiance d'un monde et à l'audience des sujets
parlants⁷⁴» actualise le jeu du signifiant à travers lequel
s'inscrit dans la narration le nom de la traductrice (Maude de
Laure/Mot-de-Laure) et le prénom de l'auteure (Laure Angstelle).
En inscrivant dans le discours ou au ras du texte le mot de
l'interprète comme celui de l'auteur, l'expression «Maude Laures»
(mots-de-Laures) fictionalise en quelque sorte leur intention (ou
narrativise leur mot)⁷⁵. La «narrativisation» de la parole de
Laure est corroborée par sa description et celle de l'auteure
sous la rubrique réservée à la description des personnages. Tout
en évoquant la mise en mots de l'autre (Laure-auteure), le
glissement de la narration de la seconde à la troisième personne
du singulier mime ce mouvement de distanciation de Laure-

⁷⁴ Ibid., p.151.

⁷⁵ Comme le signale avec justesse Catherine Perry, «la
division qui devrait séparer l'auteure fictionnelle de sa
traductrice est même annulée grâce à l'incorporation du prénom
"Laure" dans le patronyme de Maude, "Laures", dont le pluriel
sert à marquer la fusion des deux femmes, une forme de
communication intime s'étant établie entre elles.» Perry,
«L'imagination créatrice dans Le Désert mauve: transfiguration de
la réalité dans le projet féministe», Voix et images, vol.XIX,
n°3, 57, printemps 1994, p. 587. Il faudrait cependant ajouter
que cette fusion s'inscrit dans le discours en opposition à toute
forme de compréhension immédiate des intentions de l'auteure
(intropathie). La fusion est médiatisée par le mot. Les
intentions de l'auteur ne sont pas immédiatement données. Elles
doivent être reconstruites en même temps que la signification du
texte lui-même. Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.31.

interprète vis-à-vis d'elle-même: «Maude Laure dis-moi, [...] comment ce livre "innocent" est venu dans ta vie interrompre ta routine de fille studieuse, a dédoublé en toi le portrait car, tu le sais fort bien, Maude Laure enseignait depuis trois ans dans un collège de filles. Elle était aimée de ses élèves»(p. 121.)

En accord avec la suspension de la référence ostensive, la construction du sens est aussi manifeste au moment de la description des lieux et des objets. Prenant à témoin le lecteur que l'embrayeur ou le pronom impersonnel («on») narrativise, la focalisation interne inscrit dans le discours le déplacement littéral du sens:

Certaines chambres donnent sur la piscine. Il suffit de pousser la porte coulissante. [...] Ici et là quelques mouches à la surface de l'eau, au fond de l'eau, des pétales de magnolia. Tout autour de la piscine: des chaises longues, deux parasols ouverts, une distributrice de cigarettes, une autre pour la glace. La piscine est un endroit [...] qui, incite à la nostalgie, ce sentiment qu'on éprouve lorsque les choses sont désolées [...].(p. 71.)

La construction du sens sous le signe du changement d'horizon (ou «ce au-delà de quoi on n'est plus capable de voir⁷⁶») est en quelque sorte surdéterminée par cette prolifération de détails, cette «dépense déraisonnable de mots et d'expressions» (p. 60), qu'engendre ici, jusqu'à créer tout un chapitre, un lieu, un objet, un personnage ou une simple scène tirés du texte de départ.

⁷⁶Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.146.

En pénétrant dans le texte de départ par le détail - «[i]l était possible que tout cela ne puisse advenir que si, par le détail, elle entrait dans l'univers de la narratrice» (p. 56) - la reconstruction du texte fait écho au principe circulaire de la compréhension. Comme on le sait, la connaissance implique toujours un cercle. Les parties ne peuvent être comprises indépendamment du tout, et vice versa. Il n'y a pas de résolution entre les parties et le tout, car pour comprendre le texte dans sa totalité, il faudrait pouvoir faire abstraction de sa situation d'interprétation, et pour s'y soustraire, se situer hors temps.

Pour illustrer ce principe, Ricoeur compare la structure circulaire de la compréhension à la perception d'un objet. La reconstruction du texte, explique-t-il, présente un aspect perspectiviste semblable à celui de la perception. Comme le cube, qui du regard ne se laisse jamais saisir dans sa totalité, «[i]l est toujours possible [selon la perspective] de rattacher la même phrase de manière différente à telle ou telle phrase considérée comme la pierre d'angle du texte. [...] Cette plurivocité est typique du texte considéré comme totalité; elle ouvre une pluralité de lecture et de construction⁷⁷.» En d'autres mots, parce qu'il forme un tout, en soi insaisissable, le texte présente une part d'indétermination qui légitimise, en un mouvement circulaire, sa compréhension par la conjecture ou la construction. La possibilité d'émettre des hypothèses en un

⁷⁷Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.201.

mouvement circulaire pour être compris est évoquée, dans le DM, par la représentation de la totalité du récit premier sous le signe de l'énigme. Tout en déterminant le texte de départ comme un tout, l'énigme répond en un mouvement circulaire (énigmes versus conjectures ou constructions) à la nécessité de conjecturer (que pose, comme nous l'avons vu un peu plus haut, le texte d'arrivée) pour reconstituer le texte de départ.

La définition du texte premier (Le Désert mauve) par l'entremise de l'énigme est d'abord manifeste lorsque Laure Angstelle affirme que l'énigme d'une lettre aurait déclenché le début de la rédaction. Contenue dans le nom de l'auteur («Angst» dénote ce qui est digne de question⁷⁸), l'énigme enclenche littéralement le processus d'écriture⁷⁹ : «Cette lettre était pour moi [Laure Angstelle] un paysage, une énigme dans laquelle je m'enfonçais à chaque lecture [...] C'est à cette période que j'ai commencé à écrire le livre que vous voulez traduire.» (p. 143.)

Comme l'indique l'espace énigmatique que représente le thème

⁷⁸ «Angst est ce qui rend problématique, digne de question notre être-au-monde.» Georges Steiner, Martin Heidegger, Champs, Flammarion, Paris, 1981, p.125.

⁷⁹ La quête est liée à l'angoisse reliée au processus de l'écriture: «La production d'un texte littéraire, qui par extension représente également la quête de ce qui ne peut s'appréhender, [le "mot" [qui] renvoie toujours à un référent indescriptible ou même indicible, qu'il soit "désert", "Mélanie", "Mauve" ou "aube"], est forcément le lieu de l'angoisse. Ce lieu est explicite, sous une forme française, dans la graphie du nom de l'auteur fictif: Laure Angstelle, c'est-à-dire "angst/stelle".» Henri Servin, «Le Désert mauve de Nicole Brossard, ou l'indicible référent», Québec Studies, n°13, 1991-1992, p.59.

du désert⁸⁰, c'est également sur l'énigme que s'ouvre et se dénoue l'histoire du DM. Alors que le récit s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle «Le désert est indescriptible» (pp. 11, 181), il se referme sur l'ambiguïté du meurtre d'Angela Parkins: «Les policiers, la craie autour du corps d'Angela parkins. Les clients n'ont rien vu. Je n'ai rien vu. Le désert est indescriptible.»(p. 51⁸¹.)

L'énigme posée par le meurtre débouche, dans «Un livre à traduire», sur l'interrogation et la mise en place d'un dialogue imaginaire entre l'auteure et l'interprète (pp. 141-142.) La compréhension que suppose ce dialogue amènera l'interprète à reconnaître «[l]e danger qu'il y a à vouloir tromper la réalité» (p. 148) de la chose du texte. L'auto-suppression de l'interprétation actualise le dialogue - qu'elle poursuit également avec elle-même en interrogeant ses présupposés - en un

⁸⁰ Le désert appelle la quête: «Hyperreal and defying dimensionality, where the horizon is a color, the desert promises everything (ultimate clarity) and nothing (undecipherability) to the reader/writer/translator.» Parker, «The Mauve Horizon of Nicole Brossard», loc.cit., p.110. Pour une étude détaillée du thème du désert comme quête dans le DM voir Servin, «Le Désert mauve de Nicole Brossard ou l'indicible référent», loc.cit., p. 55-63.

⁸¹ Les propos de Karen Gould à cet égard ne sont pas sans pertinence: «la présence énigmatique» de l'homme long «fait avancer la trame de son histoire violente» Karen Gould, «Féminisme, postmodernité, esthétique de lecture: Le désert mauve de Nicole Brossard», Le Roman québécois depuis 1960, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p.205.

processus critique, voire autocritique⁸²:

Faut-il contrefaire ou résister à ce que Laure Angstelle a voulu du désert exposer comme un avertissement, une circonstance engageante? [...] Non je ne suis pas libre d'oublier Le Désert mauve quand bien même il en irait de mon propre équilibre. Je suis au milieu d'une partition où je dois tout à la fois m'engager sans parure et répondre à des images avancées par Laure Angstelle.(pp. 147-148.)

Situé «au milieu d'une partition», le «je» qui doi[t] tout à la fois [s]'engager [...] et répondre [...]» pose dans le discours la scission du rapport sujet/objet, ce qui fait du dialogue un mode d'interprétation critique. De fait, selon Gadamer:

Conduire un dialogue signifie se laisser conduire par la chose même que visent les interlocuteurs. Conduire un dialogue ne demande pas qu'on réduise l'autre au silence à force d'arguments, mais qu'au contraire on prenne vraiment en considération le poids positif de l'autre opinion⁸³.

A l'encontre de la méthode d'analyse structurale, le dialogue qui vise à rendre compte de l'autonomie textuelle («se laisser conduire par la chose même») tout en évitant l'objectivation du texte, s'inscrit dans la prolongation du principe circulaire de la compréhension, tributaire de la structure de «l'être-au-monde» ou de l'absence du rapport

⁸²C'est un processus critique que Louise Milot résume en ces termes: «rester "fidèle" à l'essentiel de l'anecdote de départ, tout ne se se reniant pas elle-même comme responsable de la nouvelle écriture.» Milot, «Telle qu'en elle-même Nicole Brossard», Lettres québécoises, n°49, printemps 1988, p.22.

⁸³Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.213.

sujet/objet.

La capacité de «maintenir fermement le regard sur la chose, en dépit des confusions dont l'interprète est toujours la proie⁸⁴» conditionne la conversation sur le plan de ses modalités dans le DM et fait écho au contenu de cette même conversation.

L'essentiel de la discussion, on le sait, porte sur l'idée du meurtre («[j]e voulais surtout vous entendre parler de la mort» (p. 143) d'Angela Parkins) perpétré par l'homme long. La tension entre ces deux personnages se traduit par l'opposition de deux modes d'être (authenticité/inauthenticité)⁸⁵. Le contraste entre ces deux attitudes évoque la lutte que se livre l'interprète qui, appelée à composer avec la finitude de toute chose, doit «se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre la limitation qui dérive d'habitudes de pensée non décelées et diriger son regard "sur les choses mêmes"» à savoir

⁸⁴Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.104.

⁸⁵ Comme l'a fait remarquer avec justesse Milot, cette opposition entre l'homme long et les personnages féminins est atténuée dans «Mauve, horizon». La traduction de l'homme long par «l'hom'oblong» produit un nouveau sens, l'homo blond. Milot en vient donc à la conclusion que l'adversaire, l'homme long, qui était dans le premier texte de Laure Angstelle un opposant, le symbole de la société mâle en général, n'en constitue pas moins pour les personnages féminins une partie d'elles-mêmes. Cf. Milot, loc.cit., p. 23. Cela dit, cette traduction (l'hom'oblong) ne s'éloigne pas du sens que confère Heidegger au pronom «on» car le Dasein, justement, n'en est jamais entièrement dissocié: «De prime abord, "je" ne "suis" pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis "donné" à moi-même". Le Dasein et de prime abord On et le plus souvent il demeure tel.» Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.109.

«les textes pourvus de sens qui, à leur tour parlent de choses⁸⁶.»

Suite à la résistance offerte par l'interprète à retranscrire la mort d'Angela Parkins, celle-ci finit par s'instaurer comme une incontournable vérité du texte⁸⁷. L'insertion de la mort d'Angela sur le mode de la vérité actualise le jeu du signifiant «angel-a» qu'atteste la recherche de vérité qui habite Angela: «Qu'est-ce que la vérité? Alêthéia, alêthéia.» (p. 101.)⁸⁸

L'expression conjuguée d'absolu et de finitude est également appuyée par le fait que la description d'Angela, à l'encontre des autres personnages (à l'exception de l'homme long dont la représentation est essentiellement picturale), est la seule à ne pas être narrée sur le mode du «on»⁸⁹. Pour Heidegger, ce pronom

⁸⁶ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.104.

⁸⁷ Comme le souligne également Smart: «Chacune des deux versions (lecture et réécriture du texte original) de l'intrigue aboutit à un événement apparemment incontournable - le meurtre de la femme "intégrale" vers laquelle se dirigeait tout le désir et tout le sens de la possibilité du roman de Laure Angstelle: Le ravage est grand (p. 220).» Smart, «Revenue des utopies: Nicole Brossard devant l'histoire contemporaine», Voix et images, n°39, printemps, 1988, p. 497. Ou comme le relève Gould: «Bien que cet acte meurtrier n'ait lieu qu'à la fin de sa narration, la violence potentielle de la culture patriarcale s'annonce régulièrement et à maintes reprises à travers le récit d'Angstelle.» Gould, loc.cit., p.201.

⁸⁸ Alêthia (le dé-celé, le dé-voilé), le nom grec de la vérité, signifie la vérité comme révélation de soi. Cf. Steiner, op.cit. p.94-95.

⁸⁹ En fait, ce pronom qui est dénotatif de l'aliénation que vit l'être humain par rapport à lui-même, n'apparaît dans ce chapitre que pour décrire une scène où figurent des femmes du XVI^e siècle, que la narratrice qualifie d'«esclaves parmi les

tient lieu de mouvement de fuite de l'être-là face à lui-même et à son authenticité⁹⁰.

Décrit par une série de photos en noir et blanc, l'homme long qui n'a ni voix ni nom et dont le visage n'est jamais révélé, est, comme le suggère l'homonymie entre long et l'«on», en quelque sorte, l'effigie de ce pronom. «Le On qui répond à la question du qui du Dasein est le personne auquel tout Dasein, dans son être-les-uns-parmi-les autres, s'est à chaque fois déjà livré⁹¹.»

Par l'absence qu'il incarne, l'homme l-«on»-g, propose une dramatisation du processus de lecture ou d'interprétation qui s'oppose en tout point à la recherche d'authenticité⁹² que poursuit Angela dont les «yeux vifs habitués à toutes les perspectives [étaient] d'un noir capable d'atténuer les reflets trompeurs que la lumière blanche déversait dans son oeil

esclaves.» (p. 100.)

⁹⁰Martin Heidegger: «le On pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au Dasein la responsabilité [...] On est selon la guise de la dépendance et de l'inauthenticité.» Etre et temps, op.cit., p.108-109.

⁹¹Heidegger, Etre et temps, op.cit., p.109.

⁹²Comme l'écrit Paterson, «s'exprimant [...] par l'anonymat et le simulacre, il marque l'effondrement du réel et de l'humain.» loc.cit., p.121.

calculateur. » (p. 99.)⁹³

* * * *

La remise en question de l'herméneutique comme pratique critique débouche, en dernier instance, sur l'introduction en herméneutique d'un moment de critique. C'est sur cette volonté de dépassement de l'herméneutique gadamérienne, examinée ici à travers le concept d'arc herméneutique de Ricoeur, que portait ce chapitre. Ricoeur est très près de ce que fait Gadamer. Pour lui comme pour Gadamer, l'explication objective n'exclut pas la finitude. Selon ses propres termes: «l'esprit ne peut se ressaisir lui-même en totalité et il ne se connaît justement que dans les partitions que sont les différentes actions qu'il entreprend⁹⁴.»

Il s'en éloigne, toutefois, par la moment d'objectivation, détaché de l'horizon de l'interprète, qu'il retient de

⁹³ Selon Heidegger le «on» représente une façon d'interpréter le monde, c'est le domaine public en général, «qui de prime abord règle toute explicitation du monde et du Dasein, et qui y a toujours le dernier mot. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas sur la base d'un rapport d'être insigne et primaire aux "choses", pas parce que la publicité dispose d'une translucidité expressément appropriée du Dasein, mais parce qu'elle ne va pas "au fond des choses", parce qu'elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité.» Etre et temps, op.cit., p.108.

⁹⁴ Ricoeur, La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Levy, 1995, p.117.

l'explication structurale du sens. Il n'est pas contre-indiqué pour Gadamer d'analyser une oeuvre à partir d'outils fournis par la linguistique⁹⁵. Expliquer, toutefois, ne signifie pas pour lui que nous cessons, ne serait-ce que momentanément, d'être en dialogue avec l'oeuvre.

Le dialogue comme mode d'explication/ interprétation est cet autre aspect du projet critique de l'herméneutique philosophique que nous avons cherché à expliciter par le biais de la représentation de l'arc herméneutique dans le DM de Brossard. On a vu notamment qu'au moment où devait intervenir, suivant la métaphore ricoeurienne, l'analyse structurale, la représentation de la lecture dans le DM faisait place à d'autres pratiques: le dialogue, l'interrogation, la conversation. Cette mise-en-scène de l'interruption de la mise en oeuvre méthodique de l'arc témoignait ici non seulement des limites de l'arc herméneutique (ou de la dépendance dans laquelle se trouve cette métaphore de la lecture par rapport à l'objectivation structurale de l'oeuvre), mais aussi des limites d'une réflexion théorique (la métaphore de l'arc) traitée comme une méthode dictée d'avance ou avant d'avoir pénétré l'objet de son investigation. La conversation qu'on a retrouvée, à défaut d'une récupération objectiviste du sens, soulignait le fait que l'explication met en

⁹⁵Gadamer: «I have no doubt that one can elaborate and use many forms of explanation. There is not just structuralism; there are many other ways to interpret a text. I certainly need a great deal of knowledge about language and historical conditions and cultural habits and so on [...].» A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination, op.cit., p.236.

jeu l'appartenance plutôt que l'objectivité, que celle-là ne peut être réduite au rapport épistémologique (méthodique) qui implique un sujet et un objet.

Là encore, par le biais de cette illustration, il s'agissait également (comme on l'a vu pour les deux autres analyses) de rendre compte de cette dimension plus ambitieuse (philosophique) de la pratique critique herméneutique, qui n'est pas celle de fournir des outils d'analyse ni d'en proscrire l'usage, mais d'en accroître l'efficacité et la rigueur en permettant une meilleure connaissance des limites de ces moyens. Rappelons que cette réflexion sur les limites de la démarche méthodique pour l'étude des textes en sciences humaines est ce qui confère à la réflexion herméneutique sa dimension philosophique:

Hermeneutic reflection is "philosophical", not because it lays claim to a specific, proprietary philosophical legitimation but to the contrary, because it disputes a specific "philosophical" claim. What it criticizes is not a scientific procedure as such, e.g. the research of nature or research conducted by logical analysis, but rather the deficiency of the methodological justification⁹⁶.

Contrairement à ce qu'affirme Weinsheimer, on peut donc dire que si l'herméneutique peut être mise en oeuvre pour l'étude des textes littéraires, c'est compte tenu précisément de son caractère philosophique. Nous développerons et interrogerons, en guise de conclusion finale, cette théorie herméneutique du

⁹⁶Gadamer, «Reply to my critics» in Ormiston and Schrift (éds), The hermeneutic tradition, op.cit., p.276-277.

discours critique que nous avons tâché d'ébaucher en nous situant à mi-chemin entre l'idée qu'une mise-en-oeuvre de l'herméneutique gadamérienne pour l'étude des textes littéraires n'est pas possible et l'idée que cette mise en pratique de l'herméneutique doit être tributaire de l'intégration d'une méthode d'analyse.

C'est afin de répondre à la question de savoir si l'herméneutique pouvait être appropriée pour l'étude des textes littéraires que nous avons, au cours de ces pages, entrepris cette étude. Revenons, en guise de conclusion, sur les grandes lignes de la réponse à cette question qui contient, à notre avis, les deux aspects de la réponse: le oui et le non.

L'herméneutique contemporaine, qui est essentiellement philosophique dans son propos, n'enseigne pas comment on doit interpréter dans une visée normative, mais décrit comment on interprète: «ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire¹». En d'autres termes, l'herméneutique ontologique renverse la théorie de la connaissance «par une interrogation qui la précède et qui porte sur la manière dont un être rencontre l'être, avant même qu'il ne se l'oppose comme un objet qui fait face à un sujet².» En tant que projet philosophique donc, l'herméneutique, comme le dit lui-même Gadamer, n'est pas une technique et ne saurait être appropriée comme une recette ou comme une méthode:

Mes investigations ne visent en tout cas nullement à offrir une théorie générale de l'interprétation, ni une doctrine

¹ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit, p.8.

² Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.89.

différentielle de ses méthodes, [...] mais à mettre en lumière l'élément commun à tous les modes de compréhension, et à montrer que comprendre n'est jamais un comportement subjectif à l'égard d'un "objet" supposé donné, mais appartient à "l'histoire de l'efficiënce", autrement dit: à l'être de ce qui vient à être compris³.

Si l'herméneutique philosophique ne s'applique pas au texte littéraire ou à tout autre objet d'analyse comme une méthode, c'est parce qu'elle traite de ce qui dépasse la conscience du sujet. On ne décide pas de s'investir ou de ne pas s'investir, de faire ou de ne pas faire intervenir la distance temporelle au moment d'interpréter. L'influence de la tradition ou du temps est toujours à l'oeuvre dans le travail de l'interprétation. D'une certaine façon donc, ce savoir que nous transmet l'herméneutique, s'il ne s'aurait se muer en méthode, informe nécessairement tout acte de compréhension sans que nous en soyons conscients. Élucider ces enjeux philosophiques, qui nous échappent en partie, est la tâche que se donne l'herméneutique. Comme le dit Gadamer: «[1]a conscience herméneutique» est ce «que nous avons à réveiller et à maintenir en état de vigilance⁴.» Par contre, la tâche de l'interprète, dans cette optique, est de saisir la possibilité qui s'offre à lui de devenir plus compréhensible pour lui-même⁵. L'herméneutique se donne pour visée d'indiquer la manière dont notre rapport d'appartenance à la tradition et

³ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.12.

⁴ Ibid., p.19.

⁵ Cf. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.143.

l'auto-aliénation qui en résulte affectent notre façon de comprendre et d'interagir avec autrui. L'interprète qui ne tient pas compte de cette réalité fondamentale, qui est la sienne et que lui transmet l'herméneutique, se laisse prendre, selon Gadamer, au jeu de ses propres préjugés. D'où la présence, en herméneutique philosophique, d'une sorte de plaidoyer en faveur d'un certain devoir-faire:

La compréhension doit chercher à renforcer le sens de ce qui est dit. Ce qui est dit dans le texte doit être dissocié de toutes les contingences. [...] Une compréhension réglée par une conscience méthodologique doit s'appliquer à ne pas donner libre cours à ses propres anticipations, mais à en prendre conscience afin de les contrôler et ainsi de fonder sur la chose même la compréhension correcte.[...] L'herméneutique doit partir de l'idée que quiconque veut comprendre a un lien à la chose qui vient au langage grâce à la transmission, qu'il pose ou va acquérir un rapport à la tradition au sein de laquelle parle le document transmis. [...] Il faut bien entendu le faire [faire abstraction de soi], dans la mesure où l'on doit réellement se mettre sous les yeux l'autre situation. Mais dans cette autre situation, justement, il faut s'apporter soi-même. [...] Certes, il faut un effort personnel pour acquérir un horizon historique. Nous sommes prévenus, dans un esprit d'espoir ou de crainte, par ce qui nous est le plus proche; c'est avec ce parti pris que nous abordons le témoignage du passé. Nous avons donc pour tâche constante de refréner l'assimilation hâtive du passé à nos propres attentes de sens. [...] En face de chaque texte s'impose la tâche de ne pas tenir comme allant de soi qu'il s'exprime dans notre langue, ou, dans le cas d'une langue étrangère, dans une langue qui nous est devenue familière par la fréquentation des auteurs ou par la pratique quotidienne⁶.

Tout en insistant sur le fait qu'il ne traite pas de notre vouloir-faire, Gadamer nous incite à faire des choix, à déployer

⁶ Ibid., p.241-242, 107, 135, 145, 146, 105. C'est nous qui soulignons.

certains efforts, etc. N'y a-t-il pas là comme une contradiction? C'est que l'interprète est appelé à faire preuve d'une certaine volonté, à se discipliner face à cette réalité qui est la sienne et qui le dépasse. Mais comme le souligne le passage suivant où Gadamer oppose la notion de «reconnaissance de l'engagement» à celle d'«engagement non-scientifique», rester à l'écoute de ce que nous dit l'herméneutique n'est pas suivre aveuglément son opinion: «[s]'il résulte quelque conséquence pratique des présentes recherches, elles ne sauraient en aucun cas conduire à quelque "engagement" non scientifique, mais plutôt à reconnaître, par probité "scientifique", l'engagement qui est à l'oeuvre en tout travail de compréhension.» Et Gadamer de poursuivre: «[m]on ambition authentique a été, et demeure, de nature philosophique: ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par delà notre vouloir et notre faire⁷.»

Si ces deux notions (reconnaissance de l'engagement et engagement non-scientifique) impliquent le fait d'accepter, d'admettre, de tenir pour vrai ou de convenir de quelque chose, en opposition à la notion «d'engagement non-scientifique», l'idée de «reconnaître par probité scientifique l'engagement qui est à l'oeuvre dans tout travail d'interprétation» fait appel à notre propre expérience, à la connaissance d'un savoir que nous possédons déjà. La reconnaissance de la part de l'interprète du fait que nous vivons sur le mode de l'appartenance «participative

⁷ Ibid., p.8.

qui précède toute relation d'un sujet à un objet qui lui fait face⁸» doit être comprise, écrit Gadamer, comme «la radicalisation d'un procédé, qu'en fait, nous mettons en oeuvre chaque fois que nous comprenons⁹.» Ainsi se reconnaître comme être faillible et agir en conséquence est une action réfléchie dans les deux sens du terme. Elle exprime le fait que l'action qui émane du sujet, tout en étant conforme à la raison, fait retour au sujet. Ce que nous sommes appelés à reconnaître par l'herméneutique en faisant usage de notre raison, c'est que nous n'avons pas sur nous-mêmes entière préséance parce que nous appartenons à une tradition qui limite notre capacité de reconstituer notre propre horizon et que nous devons par conséquent agir avec une certaine prudence si nous voulons protéger le sens du texte contre des hypothèses arbitraires¹⁰. Pour reprendre les mots de Gadamer: «[c]'est la connaissance et la reconnaissance de ce fait ["le fait de se tenir dans des traditions [...] ne limite pas la liberté de la connaissance mais la rend possible"] qui constitue le [...] mode le plus élevé de l'expérience herméneutique: l'ouverture à la tradition que comporte la conscience de l'efficiencia de l'histoire¹¹.»

Par «science», il ne faut donc pas entendre le sens moderne du terme, «de ce qui pénètre et transforme toute réalité ou tout

⁸ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.33.

⁹ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.105.

¹⁰ Cf. Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.116.

¹¹ Ibid., p.206.

contenu historique transmis, en un "objet" qu'il s'agit de "constater", à la façon d'un donné expérimental¹². La probité scientifique implique la reconnaissance de son rapport d'appartenance à la tradition. Prise sur le sol de la finitude, la science donne lieu à une nouvelle rigueur de pensée, fondée non plus sur un refoulement du temporel ou de la finitude, mais sur une prise en compte critique des anticipations à l'oeuvre dans l'interprétation. Cela permet, comme on l'a vu, de dissocier les préjugés illégitimes de ceux qui sont féconds et de paver ainsi la voie à l'objectivité herméneutique. C'est cette tâche, qui s'enracine dans la prise de conscience ou la reconnaissance de son être-pour-la-mort, qui, dans le cadre du présent travail, définissait les grandes lignes d'une pratique critique herméneutique. En un mot, dans une perspective herméneutique, être critique, c'est être critique envers soi-même. Mais être critique, c'est aussi être interrogatif à l'égard de cette doctrine qu'est l'herméneutique philosophique. L'herméneutique n'est pas un discours qui s'assimile aveuglément car comme tout autre discours, sa réflexion se situe dans le temps et demande à être interprétée. Pour citer de nouveau Gadamer, l'herméneutique ne propose pas de vérité absolue; elle peut et doit être interrogée:

Une méditation sur ce qui est vérité dans les sciences humaines ne saurait vouloir se refléter elle-même en dehors de la tradition dont le caractère obligatoire s'est ouvert à

¹²Ibid., p. 14.

elle. Elle doit donc soumettre son propre mode d'opération à l'impératif de n'accéder qu'au degré de vigilance sur sa propre condition historique, qui lui est accessible. S'étant efforcée de comprendre l'univers de la compréhension mieux qu'il ne semble possible de le faire en s'appuyant sur le concept de connaissance propre à la science moderne, il lui faut nécessairement chercher aussi une relation nouvelle à l'égard des concepts dont elle use elle-même. Elle devra avoir clairement conscience du fait que sa propre compréhension et sa propre interprétation n'ont rien d'une construction conceptuelle dérivée de principes préalables, mais prolongent un devenir historique qui provient d'un lointain passé¹³.

En d'autres mots, les propositions herméneutiques ne sont pas à entendre à la manière de propositions qui voudraient décrire théoriquement un état de fait existant, mais comme une incitation à la ré-actualisation de leur sens en fonction du propre de sa situation. Comme le souligne Grondin: l'herméneutique ontologique «ne réside pas dans "la monstration d'un état de fait existant" mais dans l'acte de "laisser comprendre [l'être], exigeant à chaque fois un effort d'interprétation spécifique à l'existence concrète¹⁴.»

A la question de savoir si l'herméneutique philosophique peut être appropriée pour l'étude des textes littéraires, on peut donc répondre par l'affirmative si par «appropriation» on entend, non pas «le retour subreptice de la subjectivité souveraine¹⁵, mais la nécessité d'un effort de réflexion autonome et

¹³ Ibid., p.23.

¹⁴ Cf. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.145.

¹⁵ Cf. Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.54.

responsable. Pour reprendre les mots de Grondin, la proposition herméneutique «invite expressément à un processus autonome d'interprétation, de réflexion, bref, d'auto-application¹⁶»

L'appropriation de l'herméneutique philosophique pour l'étude de la littérature, est en ce sens, comparable à la connaissance d'un savoir éthique, à la phronesis dont parle Aristote et à laquelle se réfère Gadamer pour expliquer le sens de la notion d'application¹⁷ en sciences humaines. La connaissance des lois morales ne garantit pas la justesse de l'action. La rectitude de l'agir repose plutôt sur la capacité d'appliquer le principe éthique conformément à la particularité de la situation dans laquelle il doit être compris. La justesse de l'action ne prend sens que dans l'action. Il en va de même pour la philosophie herméneutique «qui se sépare de tout savoir pur détaché de l'être¹⁸» La connaissance de ses propositions sur la compréhension ne garantit pas la justesse d'une interprétation. Son appropriation comporte une tension entre deux moments, un moment normatif qui limite l'exigence d'une restitution fidèle de sa doctrine par les impératifs du moment présent et un moment reproductif. En d'autres mots, l'horizon personnel de l'interprète est déterminant car c'est à partir de ce savoir que se transforme ce qui est interprété. Par exemple,

¹⁶ Grondin, L'universalité de l'herméneutique, op.cit., p.146.

¹⁷ Gadamer, Vérité et méthode, op.cit., p.153-166.

¹⁸ Ibid., p.155.

l'herméneutique gadamérienne est ce qu'elle est parce que l'herméneutique de Schleiermacher fut, à un point donné, appropriée, c'est-à-dire, reprise en partie mais interrogée et contestée à la lumière de nouveaux impératifs philosophiques. Si la transformation et la critique de ce qui est interprété est inévitable dans une perspective herméneutique, qu'il s'agisse de littérature, de philosophie ou d'histoire, on ne s'approprie pas un texte littéraire dans le but de le remettre en cause. Le but visé n'est pas la critique pour la critique. L'horizon personnel est important, poursuit Gadamer, «mais ne doit pas l'être à la manière d'un point de vue personnel qu'on impose, mais comme une possibilité qu'on fait entrer en jeu et qui aide à une appropriation véritable de ce qui est dit dans le texte¹⁹». Retenons au moins deux éléments de ce qui vient d'être dit: i) en sciences humaines la praxis n'est pas, et c'est ce que veut souligner le terme «phronesis», une étape secondaire à la théorie, elle fait elle-même partie de la théorie. L'herméneutique est donc un savoir théorique qui, comme tout autre savoir en sciences humaines, est aussi éminemment pratique. ii) qu'il s'agisse d'un texte littéraire ou d'une pensée philosophique, on doit, pour une «appropriation véritable», rester à l'écoute à la fois de ses propres présupposés et du dit du texte.

Nous avons proposé dans le cadre de cette thèse, à la suite

¹⁹Gadamer, Vérité et méthode, op.cit. p.235.

du développement d'une réflexion sur le caractère critique de la réflexion herméneutique philosophique, quelques analyses textuelles. Elles avaient pour but de rendre compte, en termes concrets, d'une appropriation possible de l'herméneutique philosophique pour l'étude des textes littéraires. Il s'agissait, plus précisément, d'interpréter le texte littéraire dans une perspective inspirée de la réflexion développée dans la première partie de chaque chapitre qui traitait de la dimension critique de l'herméneutique philosophique. Deux aspects de cette méditation ont surtout retenu notre attention au moment de l'analyse: i) l'idée suivant laquelle l'interprétation se définit comme un exercice autocritique d'ouverture au sens du texte; ii) un second aspect qui portait sur la présence de l'herméneutique au sein des études littéraires comme moyen de comprendre «de notre être à l'être qui précède toute mise en objet, toute opposition d'un sujet à un objet²⁰.» Comment, dans chacun des cas, avons-nous procédé et quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces analyses?

Dans le cas de la première analyse, celle de TM d'Hubert Aquin, nous avons mis l'accent sur la manière dont la représentation du narrataire dans ce roman défiait ou déjouait la démarche explicative proposée par Prince en suivant les déviations que traçait le narrataire par rapport à sa propre trajectoire. Le but de cette lecture n'était pas de mettre en cause la démarche que proposait Prince, mais d'indiquer la

²⁰ Ricoeur, Du texte à l'action, op.cit., p.181.

nécessité de partir du «dit» du texte pour le comprendre. Il s'agissait également de montrer que l'herméneutique pouvait contribuer à une étude narratologique plus approfondie du texte littéraire en explicitant «la relation ontologique d'appartenance de notre être aux êtres²¹».

Le chapitre suivant portait sur la remise en cause par la critique féministe de la portée critique de la réflexion herméneutique. Nous nous sommes d'abord attardée à montrer que la réflexion herméneutique ne pouvait, sans se contredire elle-même, répondre à cette critique par l'ajout, comme le préconisait Schott, d'une analyse «of power, of dominance and subordination, inclusion and exclusion²²». Cette analyse du pouvoir ne pouvait être intégrée à l'herméneutique car elle reposait sur la réaffirmation de la transparence du sujet féminin. En herméneutique, le sujet n'est ni transparent à lui-même, ni pure altération. L'herméneutique philosophique définit le sujet comme une confrontation continuelle entre l'affirmation du sujet et sa reconnaissance comme sujet altéré. L'analyse de la représentation de la lectrice dans le roman de Jean se voulait une illustration de cette conception herméneutique du sujet. Nous nous sommes, plus exactement, penchée sur la manière dont la protagoniste du roman parvenait à s'affirmer comme lectrice à travers les textes qu'elle lisait pour autrui. Nous avons tâché de faire ressortir la manière dont elle arrivait à se définir comme sujet-lectrice

²¹Ibid.

²²Schott, op.cit., p.209.

tout en étant altérée (gâchée) par la parole et le regard d'autrui. Cette analyse, qui s'inscrivait en faux contre les conceptions féministes du sujet-lectrice que proposaient Schott et Schweirckart, ne cherchait pas à discréditer le bien-fondé de leur approche ou à produire à leur place une lecture féministe du texte de Jean, mais voulait montrer en quoi l'herméneutique, et sa conception du sujet, pouvaient contribuer à une meilleure connaissance de soi de la part de la critique féministe.

La remise en cause de la portée émancipatrice de l'herméneutique pousse certains interlocuteurs de l'herméneutique à proposer le dépassement de l'herméneutique philosophique pour atteindre à une théorie qui comprendrait un moment de critique littéraire. C'est à l'examen de cette solution que fut consacré le quatrième chapitre. Nous nous sommes penchée sur le modèle de l'arc herméneutique de Ricoeur. Par le biais de cette notion, ce dernier propose une conciliation entre herméneutique et pratique exégétique. On a vu qu'en mettant entre parenthèses l'apport productif de la compréhension au moment de l'explication, Ricoeur s'éloignait de la visée proprement critique de l'herméneutique qui situe l'objectivité sur le terrain de la subjectivité ou de l'appartenance, plutôt, du sujet à la tradition. L'analyse qui a suivi cette discussion portait sur les limites de la méthode d'analyse structurale, sur la manière dont le texte défiait l'application méthodologique de l'arc que nous proposons et sur la façon dont le texte privilégiait le dialogue comme mode d'interprétation. De nouveau, notre but n'était pas de remettre

en cause l'analyse structurale, mais de la restituer dans le cadre du rapport fondamental d'appartenance qui nous lie à la tradition sur le mode du dialogue.

La lecture étant, dans une perspective herméneutique, toujours un dialogue, un constant va-et-vient entre l'interprète et la matière étudiée, nos lectures des textes nous auront aussi permise, d'une certaine façon, de nous situer nous-même au sein de cette discussion. Elles auront été pour nous, notamment, une façon de reconnaître le fait que nous ne prétendions pas être parvenue à un compte rendu exact et définitif du projet herméneutique critique. Car «une fois dans le corps du roman», comme l'écrit Kundera, la méditation [philosophique] change d'essence: une pensée dogmatique devient hypothétique²³.»

²³Milan Kundera, L'art du roman, Paris, Gallimard, 1986, p.102.

BIBLIOGRAPHIE

1. ROMANS ETUDIES

AQUIN, Hubert, Trou de mémoire, Montréal, Le Cercle du livre de France, 1968.

JEAN, Raymond, La Lectrice, Arles, Actes Sud, 1986.

BROSSARD, Nicole, Le Désert mauve, Montréal, l'Hexagone, 1987.

2. OUVRAGES ET ARTICLES CITES

AQUIN, Hubert, Trou de mémoire, édition critique établie par Janet M. Paterson et Marilyn Randall, Tome III, vol. IV de l'édition critique de l'oeuvre d'Hubert Aquin, Bibliothèque québécoise, 1993.

---, «La Disparition élocutoire du poète (Mallarmé)», Cul Q, numéro 4-5, été-automne, 1974.

---, Mélanges littéraires, I, Profession: écrivain, édition critique établie par Claude Lamy avec la collaboration de Claude Sabourin, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1995.

BAILLARGEON, Norman, «Les Colères de Moli», Le Devoir, le samedi 8 juillet, 1995, p.C2.

BAKHTIN, Mikhail, The Dialogic Imagination, Four essays by. M.M. Bakhtin, Michel Holquist (ed), traduit du russe par Caryl Emerson et Michel Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.

BALTRUSAITIS, Jurgis, Anamorphoses ou magie artificielle des effets merveilleux, Paris, Olivier Perrin, 1969.

BARTHES, Roland, «Introduction à l'analyse structurale des récits», Communication 8: L'analyse structurale du récit, Paris, Seuil, 1966.

---, S/Z, Paris, Seuil, 1970.

---, Le Plaisir du texte, Paris, Seuil, 1973.

---, «La Mort de l'auteur», Le Bruissement de la langue, Paris,

Seuil, 1984.

BENSTOCK, Shari, «At The Margins of Discourse: Footnotes in the Fictional Text», PMLA, vol. 98, numéro 2, 1983.

BENVENISTE, Émile, Problèmes de linguistique générale, vol.2, Paris, Gallimard, 1974.

BERNER, Christian, La Philosophie de Schleiermacher: «herméneutique», «dialectique», «éthique», Paris, Editions du Cerf, 1995.

BETTI, Emilio, «Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften» in Josef Bleicher (ed.), Contemporary Hermeneutics Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique, London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980.

BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Rainer (dir.), Temps et récit de Paul Ricoeur en débat, Paris, Editions du Cerf, 1990.

CHATMAN, Seymour, Story and Discours Narrative Structure in Fiction and Film, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.

COLLIN, Françoise, «Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet», Les Cahiers du Grif, Provenance de la pensée: femmes/philosophie, n°46, Printemps 1992.

COUTURIER, Fernand, Herméneutique: traduire, interpréter, agir: textes de H.G. Gadamer et B. Walte, traduit par Fernand Couturier, Jean-Claude Petit, Monika Thoma, Montréal, Editions Fides, 1990.

COURTES, Joseph, Analyse sémiotique du discours de l'énoncé à l'énonciation, Paris, Hachette, 1991.

COUZEN HOY, David, The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1978.

CRYLE, Peter, «Iser "contre" Gadamer», Texte, n°3, 1985.

CULLER, Jonathan, On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982.

DERRIDA, Jacques, La Dissémination, Paris, Seuil, 1972.

DIAZ-DIOCARETZ, Myriam, «Bakhtine, Discourse, and Feminist Theories», Critical Studies, Vol.1, n°2, 1989.

DILTHEY, Whilhem, Le Monde de l'esprit, t.1, traduit de l'allemand par M. Rémy, Paris, Aubier, Montaigne, 1947.

EAGLETON, Terry, Literary Theory: An Introduction, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

ECO, Umberto, Les Limites de l'interprétation, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Bernard Grasset, 1992.

FELMAN, Shoshana, La Folie et la chose littéraire, Paris, Seuil, 1978.

FETTERLAY, Judith, The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction, Bloomington, Indiana University Press, 1978.

FUSS, Diana, «Reading like a Feminist», Différences, vol.1, n°2, 1989.

FISSETTE, Robert, «Hubert Aquin, Trou de mémoire. L'Anamorphose du réel ambigu» in La Littérature selon Maurice Blanchot, sous la direction de Joseph Bonenfant, Département des études françaises, Faculté des arts, Université de Sherbrooke, 1978.

FITCH, Brian T., «Schleiermacher et l'émergence de l'altérité du texte», texte en voie de publication.

FLEURY, Philippe, «Lumières et tradition: Jürgen Habermas face à Hans-Georg Gadamer», Comprendre et interpréter le paradigme herméneutique de la raison, Paris, Beauchesne, 1993.

FRUCHON, Pierre, «Herméneutique, langage, ontologie: un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer», Archives de Philosophie, n°36, 1973.

---, L'Herméneutique de Gadamer: platonisme et modernité, tradition et interprétation, Paris, Editions du Cerf, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, Le Problème de la conscience historique, Paris, Editions Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

---, Philosophical Hermeneutics, Translated and edited by David E. Linge, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976.

---, Hegel's Dialectic; Five Hermeneutical Studies, traduit de l'allemand par P. Christopher Smith, New Haven and London, Yale University Press, 1976.

---, Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Étienne Sacre et revu par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976.

---, L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Marianna Simon, introduction de Pierre Fruchon, Paris, Aubier Montaigne, 1982.

---, Gesammelte Werke, t.II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

---, Qui suis-je et qui es-tu?: commentaire de "Cristaux de souffle" de Paul Celan, traduit de l'allemand par Elfie Poulain, Arles, Actes sud, Hubert Nyssen éditeur, 1987.

---, «Reply to My Critics» in The Hermeneutic Tradition From Ast to Ricoeur in Gayle L. Ormiston et Alan D. Schrift (ed.), Albany, State University of New York Press, 1990.

---, L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, traduit de l'allemand par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey, Paris, Aubier, 1991, (première édition: 1976).

---, «The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer», Mario Valdès (ed.) in A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1991.

---, L'Actualité du beau, traduit de l'allemand par Elfie Poulain, Aix-en-provence, Alinea, 1992

---, Truth and Method, Second Revised Edition, Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, Crossroad, 1992, (First Edition: 1975).

GENETTE, Gérard, Figure III, Paris, Seuil, 1972.

---, Nouveau Discours du récit, Paris, Seuil, 1983.

---, Seuil, Paris, Seuil, 1987.

GERVAIS, Bertrand, «Lecture: tensions et régies», Poétique, n° 89, février, 1992.

GOULD, Karen, «Féminisme, postmodernité, esthétique de lecture: Le Désert mauve de Nicole Brossard» in Le Roman québécois depuis 1960, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

MILOT, Louise, «Telle qu'en elle-même Nicole Brossard», Lettres québécoises, n°49, printemps 1988.

GREIMAS, Algirdas Julien et COURTES, Joseph. Semiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris, Hachette, 1979.

GREISCH, Jean, Herméneutique et grammatologie, Paris, Editions du centre national de la recherche scientifique, 1977.

GRIMSHAW, Jean, Philosophy and Feminist Thinking, Minneapolis,

University of Minnesota, 1986.

GRONDIN, Jean, «Herméneutique» in Encyclopédie philosophique universelle, tome II, PUF, 1990.

---, L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1993.

---, L'Universalité de l'herméneutique, Paris, PUF, 1993.

---, Sources of Hermeneutics, Albany, State University of New York Press, 1995.

HABERMAS, Jürgen, Zur Logik des Sozialwissenschaften, Materialien, Frankfurt, a.M. Suhrkamp, 1970.

---, «The Hermeneutic Claim to Universality» in (ed.) Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur, Albany, State University of New York Press, 1990.

HAJDUKOWSKI-AHMED, Maroussia, «Le Dénoncé/énoncé de la langue au féminin ou le rapport de la femme au langage» in Féminité, subversion, écriture, textes réunis par Suzanne Lamy et Irène Pagès (ed.), Ville St-Laurent, Remue-ménage, 1983.

HEIDEGGER, Martin, L'Etre et le temps, traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehms et Alphonse de Waelens, Paris, Gallimard, 1964.

---, Etre et temps, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.

HIRSCH, E.D. Jr., Validity in Interpretation. New Haven and London, Yale University Press, 1967.

HORER, Suzanne et SOCQUET, Jeanne, La Création étouffée, Paris, Pierre Horay, 1973.

HUSSERL, Edmund, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, traduit de l'allemand par W.R. Boyce Gibson, New York, Collier Books, 1969.

---, Logical Investigation, vol.1, New York, Humanities Press, 1970.

IFRI, Pascal-Alain, Proust et son narrataire dans "A la Recherche du Temps perdu", Genève, Droz, 1983.

IRAGARAY, Luce, Ce sexe qui n'en est pas un, Paris, Minuit, 1977.

JACOBUS, Mary, Reading Woman: Essays in Feminist Criticism, New York, Columbia University Press, 1986.

JAKOBSON, Roman, «Linguistique et poétique» in Essais de linguistique générale, traduit du tchèque par A. Adler et N. Ruwet, Paris, Minuit, 1963.

JAUSS, H.R., Pour une esthétique de la réception, traduit de l'Allemand par Claude Maillard, préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1978.

JEAN, Raymond, La Littérature et le réel de Diderot au "Nouveau Roman", Paris, Albin Michel, 1965.

---, Un Fantôme de Bella B. et autres récits, Arles, Actes Sud, 1983.

KING, Ross, «Reification», Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, Irena R. Makaryk (ed), Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1993.

KOLODONY, Annette, «Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism», Feminist Studies, n°6, 1980.

KRISTEVA, Julia, Le Texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, Paris, The Hague, Mouton, 1970.

---, «La Femme ce n'est jamais ça», Tel Quel, n°5, aut. 1974.

LAMONTAGNE, André, Les Mots des autres: la poétique intertextuelle des oeuvres romanesques de Hubert Aquin, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

LOTMAN, Juri, La Structure du texte artistique, traduit par Anne Fournier et al., Gallimard, Paris, 1973.

---, «Le Hors-texte», Change, n°6, 1970.

LLYOD, Genevieve, The Man of Reason «Male» and «Female» in Western Philosophy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

MACKINNON, A. Catharine, «Feminism, Marxism, Method, and the State: An agenda for Theory», The Signs Reader: Women, Gender & Scholarship, Elizabeth Abel and Emily K. Abel (eds), Chicago and London, The University of Chicago Press, 1983.

MAHIEU, Raymond, «Stendhal ou l'écriture sans statut», Stendhal Club, n°99, 1983.

MARTEL, Jean-Pierre, «Trou de mémoire: oeuvre baroque. Essai sur le dédoublement et le décor», Voix et Images du pays, vol.VIII, 1977.

---, «Trou de mémoire: un jeu formel mortel», Le Québec littéraire, vol 2, 1976.

MENAGER, Daniel, Pentaqrue et Gargantua Rabelais, Paris, Hatier, 1978.

MITTERRAND, Henri, Le Discours du roman, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1980.

MILLET, Kate, Sexual Politics, New York, Avon Books, 1970.

MIRAGLIA, Anne-Marie Miraglia, «Le "Lecteur-fictif" et le dédoublement de la communication littéraire», Revue Frontenac Review, n°4, 1987.

MISGELD, Dieter, «Poetry, Dialogue, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought» in Festival of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's work, Kathleen Wright (ed.), Albany, State University of New York Press, 1990.

MOI, Toril, Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory, London, New York, Methuen, 1985.

NEWMAN, A.S., Une poésie des discours, Genève, Droz, 1976.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, L'Enonciation de la subjectivité dans le langage, Paris, Librairie Armand Colin, 1980.

PALMER, Richard E., Hermeneutics, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

PARKER, Alice, «The Mauve Horizon of Nicole Brossard», Québec Studies, n°10, 1990.

PATERSON, Janet, «Apocalypse ou renouvellement? Le Désert mauve, Moments postmodernes dans le roman québécois, édition augmentée, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1993.

---, Moments postmodernes dans le roman québécois, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.

PERRY, Catherine, «L'Imagination créatrice dans Le Désert mauve: transfiguration de la réalité dans le projet féministe», Voix et images, vol. XIX, n°3, 57, printemps 1994.

PIERCE RICHARDSON, Joanna, «The Role of the Narrator, Narratee and Implied Reader in Three Novels of Hubert Aquin. A Study in the First Person Narration». Thèse de doctorat, Armidale, University of New England, 1983.

PIWOWARCZYK, Mary Anne, «The Narratee and the Situation of

Enunciation: A Reconsideration of Prince's Theory», Genre, vol.9, n°2, Summer, 1976.

PRATT, Marie-Louise, «Interpretative Strategies/Strategic Interpretations: On Anglo-American Reader-Response Criticism» Boundary, n°2, 1982.

PRINCE, Gérald, «Notes Toward Categorization of Fictional Narratee», Genre, vol.4, n°1, March 1971.

---, «Introduction à l'étude du narrataire», Poétique, n° 14, 1973.

---, «The Narratee Revisited», Style, vol.19, n° 3, Fall 1985.

RABELAIS, François, Gargantua, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

RANDALL, Marilyn, Le Contexte littéraire, Longueil, Préambule, 1990.

RADWAY, Janice, Reading the Romance Women, Patriarchy, and Popular Literature, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1984.

RAY, William, «Recognizing Recognition: The Intra-Textual and Extra-Textual Critical Persona», Diacritics, vol. 7, n°4, December 1977.

RICARDOU, Jean, Problèmes du Nouveau Roman, Paris, Seuil, 1967.

RICOEUR, Paul, Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955.

---, Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.

---, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre», Hermeneutik und Dialektik II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.

---, «Hermeneutics and the Critique of Ideology» in Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, Edited and Translated by John B. Thompson, Cambridge University Press / Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

---, Temps et récit: l'intrigue et le récit historique, t.1, Paris, Seuil, 1983.

---, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Forth Worth, Texas, The Texas University Press, 1976.

---, Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II, Paris, Seuil, 1986.

---, «De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira» in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), Temps et récit de Paul Ricoeur en débat, Paris, Editions du Cerf, 1990.

---, Sur les traces d'un maître, Radio-Canada, Réalisation Jean-Pierre Déziel, 29 novembre, 1992.

ROPARS-WUILLEUMIER, Marie-Claire, «Le Spectateur masqué, étude sur le simulacre filmique dans l'écriture d'Hubert Aquin», Littérature, n°63, 1986.

SCHLEIERMACHER, F.D.E., Herméneutique, traduit de l'allemand par M.Simon, Genève, Labor & Fides, 1987.

SCHOTT, Robin, «Whose Home is It Anyway ? A Feminist Response To Gadamer's Hermeneutics», Gadamer and Hermeneutics, Hugh J. Silverman (ed.), New York and London, Routledge, 1991.

SCHOWALTER, Elaine, «Feminist Criticism in the Wilderness», Critical Inquiry, vol.8, n°2, 1981.

---, «Women and the Literary Curriculum», College English, vol.32, n°8, 1971.

SCHUEREWEGEN, Franc, «Réflexion sur le narrataire: Quidam et Quilibet», Poétique, vol. 70, avril 1987.

---, «Le Texte du narrataire», Texte: revue de critique et de théorie littéraire, n°5-6, 1986-87.

SCHWEICKART, P. Patrocinio, «Reading Ourselves: Towards a Feminist Theory of Reading» in Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts, (ed.) Elizabeth A. Flynn and Patrocinio P. Schweickart, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1986.

SMART, Patricia, «Revenue des utopies: Nicole Brossard devant l'histoire contemporaine», Voix et images, n°39, printemps 1988.

SULEIMAN, Susan.R., «Of Readers and Narratees: The Experience of Pamela», L'Esprit Créateur, vol. XXI, n°2, Summer 1981.

SULEIMAN Susan R. and CROSMAN, Inge (ed.), The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation. Princeton, Princeton University Press, 1980.

SERVIN, Henri, «Le Désert mauve de Nicole Brossard ou l'indicible référent», Québec Studies, n°13, 1991-1992.

SPENCER, Catherine J., «La Lectrice: six personnages en quête de texte», The French Review, vol. 67, n°2, décembre 1993.

SULEIMAN, Susan, «The Experience of Pamela», L'Esprit créateur, vol. XXI, n°2, 1981.

STEINER, Georges, Martin Heidegger, traduit de l'anglais par Denys de Caprona, Albin Michel, Paris, 1981.

SZONDI, Peter, Introduction à l'herméneutique littéraire: de Chladenius à Schleiermacher, traduit de l'allemand par Mayotte Bollack avec un essai sur l'auteur par Jean Bollack, Paris, Editions du Cerf, 1989.

TARSKY, Alfred, «La Conception sémantique de la vérité et les fondements de la sémantique» in Logique, sémantique, métamathématique, Paris, t. II, Edition Armand Colin, 1974.

TAYLOR, Helene, «Romantic Readers» in Helen Carr (ed), From my Guy to Sci-Fi: Genre and Women's Writing in the Postmodern World, London, Winchester, Sydney, Wellington, Pandora, 1989.

TODOROV, Tzvetan, Langage: l'énonciation, Paris, Didier, Larousse, 1970.

---, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966.

---, «Les Catégories du récit littéraire», Communication 8:, «l'analyse structurale du récit», Paris, Seuil, 1966.

Oswald Ducrot, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972.

TOMPKINS, Jane P. (ed.), Reader-Response Criticism: from Formalism to Post-structuralism, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1980.

VALDES, Mario, A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination, Toronto and Buffalo, Toronto University Press, 1991.

VAN DEN HEUVEL, Pierre, Parole, mot, silence: Pour une poétique de l'énonciation, Mayenne, Librairie José Corti, 1985.

VOLOCHINOV, V.N., Le Marxisme et la philosophie du langage: essai d'application de la méthode sociologique en linguistique, Mikhaïl Bakhtine, traduit du russe par Marina Yaguello, Paris, Minuit, 1977.

WALL, Antony, Hubert Aquin entre référence et métaphore, Candiac, Balzac, 1991.

WARNKE, Georgia, Herméneutique, tradition et raison, traduit de

l'anglais par Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1991.

WEINSHEIMER, Joel, Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method, New Haven and London, Yale University Press, 1985.

---, Philosophical Hermeneutics and Literary Theory, New Haven & London, Yale University Press, 1991.

WHITFIELD, Agnès, «Reading the Post-1960 Quebec Novel: the Changing Role of the Narratee», L'Esprit créateur, vol.xxiii, n°3, 1983.

WILSON, Daniel, «Readers in Texts», PMLA vol. 96, n°4, 1981.

WRIGHT, Kathleen (ed.), Festival of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's work, Albany, State University of New York Press, 1990.

YAGUELLO, Marina, Les Mots et les femmes: essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine, Paris, Payot, 1987.