

Expliquer et comprendre : texte, action, histoire

notes de benjamin douplat à partir des Essais d'herméneutique II, de paul ricoeur

Table des matières

<u>La dialectique entre expliquer et comprendre : vers l'action comme texte.....</u>	2
<u>1. De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action.....</u>	2
a. <u>Qu'est-ce qu'un texte ?.....</u>	2
L 'acte de naissance du texte:.....	2
La référence du texte:.....	2
Les caractéristiques du texte:.....	3
Le problème de l'interprétation:.....	3
L'explication linguistique structurale:.....	4
L'interprétation:.....	5
La dialectique expliquer/ comprendre:	6
Vers un nouveau concept d'interprétation:	6
b. <u>Expliquer et comprendre : les connexions entre théorie du texte, théorie de l'action et théorie de l'histoire.....</u>	8
Théorie du texte:.....	8
Théorie de l'action:.....	9
Théorie de l'histoire:.....	11
c. <u>L'action sensée considérée comme un texte.....</u>	14
Le paradigme du texte:.....	14
La fixation de l'action:.....	16
L'autonomisation de l'action:.....	16
L'action et la référence non ostensive:.....	17
L'action humaine en tant qu' « œuvre ouverte »:.....	17
Le paradigme de l'interprétation textuelle:	17
De la compréhension à l'explication:.....	18
De l'explication à la compréhension:.....	20

La dialectique entre expliquer et comprendre : l'action comme texte

1. De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action

a. Qu'est-ce qu'un texte ?

L'acte de naissance du texte:

Un texte est un discours fixé par l'écriture. Or, ce discours a-t-il dû être prononcé au préalable? Toute écriture a-t-elle d'abord été parole? Qu'en est-il du rapport du texte à la parole? En d'autres termes, qu'apporte la catégorie du texte par rapport à la parole, l'écrit par rapport à l'oral?

Si, avec Saussure, on entend par parole « la réalisation de la langue dans un événement de discours », alors chaque texte est par rapport la langue dans la même position d'effectuation que la parole. Certes, la parole est, psychologiquement et sociologiquement, antérieure à l'écriture. Mais celle-ci se réduit-elle pour autant à n'être qu'inscription de la parole?

En somme, l'apparition de l'écriture n'a-t-elle pas changé notre rapport aux énoncés même du discours? Si le texte est un discours fixé par l'écriture (et non une parole), il s'agit un discours qu'on aurait pu dire et qu'on écrit précisément parce qu'on ne le dit pas. La fixation par la parole survient alors à la place de la parole. Le texte est texte s'il ne transcrit pas une parole antérieure, mais s'il inscrit dans la lettre ce que veut dire le discours. Le discours est donc la double effectuation possible de la langue dans la parole et dans le texte: le texte constitue donc un événement de discours tout autant que la parole – il ne se contente pas de lui succéder.

Cela s'atteste dans l'idée que la relation écrire/lire n'est pas une modalité du parler/répondre. Alors que le dialogue établit un échange de questions/réponses, le texte produit quant à lui une double occultation du lecteur et de l'écrivain. Écrire et lire sont donc comme deux versants qui ne communiquent pas.

Ce qui vient à l'écriture, c'est le discours en tant qu'intention de dire. L'écriture est une effectuation parallèle et comparable à la parole qui l'intercepte. *Cet affranchissement de l'écriture vis-à-vis de la parole qui met l'écriture à la place même de la parole est l'acte de naissance du texte.*

La référence du texte:

Qu'arrive-t-il alors à l'énoncé lui-même quand est-il directement inscrit au lieu d'être énoncé? S'agit-il seulement de faire jouer au texte le rôle d'archive? Non, assurément. C'est plutôt *le rapport référentiel du langage au monde* qui est bouleversé lorsque le texte prend la place de la parole.

Quand je parle à quelqu'un, je lui parle de quelque chose: du monde autour (qui nous entoure) ou du monde, tout simplement. En tous cas, la situation, l'ambiance, le milieu circonstanciel du discours le rendent pleinement signifiant. J'utilise à cet effet « les armes du langage »: les démonstratifs, les adverbes, les déictiques, les temps du verbe, etc. [1]

Mais quand le texte surgit, le mouvement de la référence en tant que monstration (cela renvoie concrètement au moment où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir) se trouve intercepté, en même temps que le dialogue est interrompu par le texte. Intercepté et non supprimé, car le texte n'est pas sans référence, malgré ce qu'en pensent ceux qui l'absolutisent (cf. l'analyse structurale du texte).

Le texte est donc pour un moment hors monde; il peut alors au moins communiquer avec d'autres textes: c'est le quasi-monde des textes ou de la littérature.

Ce premier bouleversement en implique un second: quand le texte prend (la place de) la parole, il n'y a plus à proprement parler de locuteur, au sens d'une auto-désignation *immédiate* et *directe* de celui qui parle dans l'instance de discours. L'instance du locuteur ne doit pas conduire à établir son pendant au niveau du texte via l'instance de l'auteur. L'auteur se tient bien plutôt dans l'espace de signification que constitue le texte. Il y a donc mise à distance de l'auteur par son propre texte, mise à distance qui se comprend comme un phénomène de première lecture. En effet, si le texte se donne comme le lieu où l'auteur advient, y advient-il autrement que comme premier lecteur?

Les caractéristiques du texte:

Elles se laissent ainsi résumer:

- Le texte n'est pas la fixation de la parole, mais une *entité autonome* (mais pas au sens structural), c'est-à-dire un événement de discours.
- Il possède un *mode de référence particulier*.
- *L'auteur n'est pas l'équivalent du locuteur*.

Le problème de l'interprétation:

Cette compréhension du texte permet de faire travailler ensemble explication et compréhension. En effet, Dilthey les opposait: soit l'on comprenait (interprétait) comme l'historien, soit l'on expliquait comme le savant naturaliste. On oppose alors les sciences de l'esprit à celles de la nature. En sciences de la nature, on explique, alors qu'en sciences de l'esprit, on comprend, c'est-à-dire que l'on se transfère dans un psychisme étranger.

Dilthey se demande, au sujet des sciences de l'esprit, si une connaissance scientifique des individus est possible. Pour Dilthey, cela est possible puisque l'intérieur – le psychisme individuel – se donne dans des signes extérieurs, les « monuments écrits ». *L'interprétation se définit alors comme l'art de comprendre appliqué aux signes sensibles du psychique*.

Cette définition claire ne cesse pourtant de s'obscurcir: en effet, l'interprétation se déchire entre, d'une part, le caractère intuitif et invérifiable qu'elle retire du concept psychologisant de compréhension et, d'autre part, l'exigence d'objectivité attachée à la notion de sciences de l'esprit. L'écart entre

psychologie de la compréhension et logique de l'interprétation ruinerait donc l'espoir de voir une dimension de scientificité advenir en sciences de l'esprit: en d'autres termes, *l'exigence scientifique pousse à dépsychologiser l'interprétation, mais c'est pourtant un soi et un autrui posés en termes psychologiques que poursuit l'interprétation.*

Ne faut-il pas, dans ce cas, abandonner la référence de l'interprétation à la compréhension, qui ne fait que la réduire à un cas particulier (de compréhension)? Ne faut-il pas remettre en chantier le rapport de l'explication à la compréhension?

Pour cela, considérons l'attitude que l'on peut adopter face à un texte, une fois celui-ci considéré comme objet autonome; en effet, on peut soit (1) le considérer comme sans monde (référence) ni auteur et l'*expliquer* par ses rapports internes et sa structure; soit (2) le restituer à la communication vivante et on l'*interprète*. Or, la lecture se donne en fait comme la dialectique de ces deux attitudes.

L'explication linguistique structurale:

On considère le texte comme un lieu clôt, qui n'a qu'un dedans, sans la double référence au monde ou à autrui. À partir de là, un comportement *explicatif* est possible vis-à-vis du texte. Or, malgré ce qu'en pensait Dilthey, ce type d'explication ne ressortit à aucun autre modèle épistémologique que celui du langage même. Il ne s'agit pas d'un modèle naturaliste étendu aux sciences de l'esprit après coup ; l'opposition nature/esprit n'y surgit même pas : il s'agit d'un paradigme issu du champ des signes lui-même : *la linguistique.*

La distinction langue/parole donne à la linguistique un objet homogène: alors que la parole appartient à la psychologie, à la physiologie, à la sociologie, la langue en tant que règle du jeu dont la parole est l'exécution, n'appartient qu'à la linguistique. La linguistique ne connaît donc que des systèmes d'unités dénuées de significations propres et dont chacune ne se définit que par sa différence à l'égard de toutes les autres: ce sont des unités oppositives. C'est le jeu des oppositions et de leur combinaisons, à l'intérieur d'un inventaire d'unités discrètes, qui définit la notion de structure en linguistique.

L'hypothèse de toute analyse structurale est, à partir de là, la suivante: *en dépit du fait que l'écriture est du même côté que la parole par rapport à la langue, à savoir du côté du discours, la 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.* Cela consiste à dire que les grosses unités du langage, supérieures à la phrase, offrent des organisations comparables à celles des petites unités de langage, inférieures à la phrase, qui intéressent normalement la linguistique.

Exemple de Lévi-Strauss: de la même manière que la langue se structure en phonèmes, monèmes et sémantèmes, qui ont valeur par leur caractère oppositif, Lévi-Strauss décompose ainsi le mythe d'Œdipe selon des mythèmes qui sont non pas des phrases du mythe, mais une valeur oppositive qui s'attache à plusieurs phrases particulières constituant ainsi des paquets de relations. Ce qu'on appelle la fonction signifiante du mythe; or, ce n'est pas ce qu'il veut dire, sa portée philosophique ou existentielle, mais l'arrangement, la disposition des mythèmes, bref la structure du mythe¹.

1 Cf. *Du texte à l'action*, pp. 166-167. On se reportera avec profit au texte de Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in « L'aventure sémiologique », Points Seuil, Coll. Essais, 1985. Je renvoie également au texte fondateur de l'analyse structurale et qui a eu une forte influence sur Lévi-Strauss: Vladimir Propp, *Morphologie des contes de fées*, Points Seuil, Coll. Essais, 1970.

Le mythe est, de cette façon, expliqué, mais non pas interprété; c'est-à-dire que l'on a fait saillir, par le moyen de l'analyse structurale, la logique des opérations qui mettent en rapport les paquets de relations entre eux.

Ainsi, le récit est déchronologisé; il se ramène à une combinatoire de quelques unités dramatiques – promettre, trahir, empêcher, aider, etc. – qui sont les paradigmes de l'action. Le sens du récit est dans l'arrangement même des éléments. Aux actions correspondent des rapports de même nature entre les actants, qui ne sont pas les personnages en tant que sujets psychologiques, mais les rôles corrélatifs à des actions formalisées elles-mêmes. Les actants sont définis par les seuls prédicats de l'action, par les axes sémantiques de la phrase et du récit: l'actant, c'est celui qui..., à qui..., que..., avec qui..., etc.

Le modèle linguistique appliqué à la théorie du récit montre que l'explication n'est plus un concept emprunté aux sciences de la nature, il est issu de la sphère même du langage. Dès lors, l'interprétation n'est plus confrontée à un modèle issue des sciences de la nature; mais elle rentre en débat, sur le terrain même du texte, avec un modèle d'intelligibilité propre aux sciences humaines. C'est dans la sphère même du langage qu'expliquer et interpréter seront en débat.

L'interprétation:

Le texte, en tant qu'écriture, attend et appelle la lecture; si la lecture est possible, c'est bien parce que le texte n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur autre chose. Lire, c'est enchaîner un discours nouveau au discours du texte. L'interprétation est l'aboutissement concret de cet enchaînement et de cette reprise.

Le premier sens de l'interprétation garde le caractère d'appropriation que lui reconnaissent Schleiermacher, Dilthey et Bultmann. *Par appropriation, il faut entendre que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi par un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre.* D'un côté, la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquels le soi se documente et se forme; de l'autre, la compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas, dans le court-circuit de la réflexion immédiate, le sens de sa vie^[2].

Ainsi faut-il dire, avec une égale force, que la réflexion n'est rien sans la médiation des signes et des œuvres, et que l'explication n'est rien si elle ne s'incorpore à titre d'intermédiaire dans le procès de la compréhension de soi; bref, dans la réflexion herméneutique – ou dans l'herméneutique réflexive –, *la constitution du soi et celle du sens sont contemporaines.*

La notion d'appropriation marque encore quelque chose de fondamental: elle souligne le caractère actuel de l'interprétation; la lecture est comme l'exécution d'une partition musicale, elle marque l'effectuation, la venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte. La lecture achève le discours dans une dimension semblable à celle de la parole; or, ce qu'on retient de la parole, ce n'est pas tant qu'elle soit proférée, mais plutôt qu'elle est un événement du discours: l'instance du discours. Les phrases du texte signifient *hic et nunc*.

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.

La dialectique expliquer/comprendre:

Montrons maintenant en quoi explication et interprétation ne s'oppose pas simplement, mais peuvent se médiatiser l'une l'autre. Dans l'exemple de l'explication du mythe par Lévi-Strauss, on peut déjà remarquer que les mythèmes s'exprime dans des phrases qui ont leur signification propre: « Œdipe tue son père », « Œdipe épouse sa mère », etc. De plus, il y a un horizon de signification derrière le mythe: il n'y aurait pas de contradiction, ni de tentative de résolution de contradiction (au niveau de la structure et des rapports entre paquets de relations) s'il n'y avait pas des questions signifiantes, des propositions de sens sur l'origine et la fin de l'homme. C'est donc la fonction même du mythe comme récit des origines qu'on a voulu mettre entre parenthèses, ou du moins reporter plus loin.

En effet, la fonction de l'analyse structurale ne serait-elle pas de récuser une sémantique de surface, celle du mythe raconté, pour faire apparaître une sémantique profonde? Sans cela, l'analyse structurale se réduirait à un jeu stérile, à une combinatoire dérisoire. L'on peut donc faire de l'analyse structurale un lien entre une interprétation en surface et une interprétation en profondeur, intégrant explication et compréhension dans une conception de la lecture comme reprise du sens.

Vers un nouveau concept d'interprétation:

Nous ferons un pas de plus en direction de la réconciliation entre expliquer et interpréter en ne restant pas dans l'enceinte du comprendre diltheyen, c'est-à-dire en ne faisant pas exclusivement de l'interprétation l'appropriation *hic et nunc* de l'intention de l'auteur. En cela, l'analyse structurale permet de se défaire du pur lien psychologique de la compréhension, consistant à se plonger dans la vie de l'auteur.

Ce que nous venons de dire sur la sémantique profonde à laquelle nous renvoie l'analyse structurale nous invite donc à comprendre que l'intention ou la visée du texte n'est pas, à titre primordial, l'intention présumée de l'auteur, le vécu de l'écrivain dans lequel on pourrait se transporter, mais ce que veut le texte, ce qu'il veut dire. Comprendre un texte, c'est donc d'abord nous mettre dans son sens, dans la même direction, au sens dynamique du terme.

Si l'intention est l'intention du texte, et si cette intention est la direction qu'elle ouvre sur la pensée, il faut comprendre la sémantique profonde en un sens foncièrement dynamique: si expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte, interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte. Nous sommes invités par cette remarque à corriger notre conception initiale de l'interprétation et à chercher, *en deçà de l'opération subjective de l'interprétation comme acte sur le texte, une opération objective de l'interprétation qui serait l'acte du texte.*

Ce concept d'*interprétation intratextuelle* n'a rien d'insolite; il se rattache en un sens au *De l'interprétation* d'Aristote. L'interprétation, c'est en effet le discours lui-même, c'est tout discours. On peut retenir d'Aristote l'idée que l'interprétation est interprétation *par* le langage avant d'être interprétation *sur* le langage.

On peut aller chercher chez Peirce de quoi finaliser la dépsychologisation de la notion d'interprétation et la rattacher au travail même qui est à l'œuvre dans le texte. On obtient une relation triangulaire entre l'objet: c'est le texte lui-même; le signe: c'est la sémantique profonde dégagée par l'analyse structurale; et la série des interprétants, c'est la chaîne des interprétations produites par la communauté interprétante et incorporées à la dynamique du texte.

La notion d'interprétation comprise comme appropriation n'est pas pour autant éliminée; elle se trouve en fait à l'extrémité de l'arc herméneutique, elle est l'ancrage de l'arche herméneutique dans le sol du vécu. *In fine*, le dire de l'herméneute est un re-dire qui réactive le dire du texte.

b. Expliquer et comprendre: les connexions entre théorie du texte, théorie de l'action et théorie de l'histoire

Le débat entre expliquer et comprendre concerne l'*ontologie* et l'*épistémologie*: il porte sur notre manière de penser et de parler sur les choses, mais, par le mouvement de l'argument, s'adresse aux choses mêmes qui requièrent nos conceptions portant sur elles.

Il s'agit d'abord de s'interroger sur l'homogénéité épistémologique des sciences (sciences de la nature et sciences de l'homme); le terme « explication » insiste sur la continuité entre sciences de la nature et science de l'esprit. Le terme « compréhension » marque une rupture et fonde un dualisme épistémologique. Or, ce dualisme prend appui sur la présupposition que dans les choses mêmes l'ordre des signes et des institutions est irréductibles à celui des faits soumis à des lois.

La philosophie doit-elle alors fonder la pluralité des méthodes dans la différence dernière entre le mode d'être de la nature et le mode d'être de l'esprit? Les théories du texte, de l'action et de l'histoire ont connu de telles apories qu'elles ont dû remettre en chantier cette opposition entre expliquer et comprendre. Elles en ont fait une dialectique, c'est-à-dire qu'elles les ont compris comme les moments relatifs d'un *processus complexe qu'on peut appeler interprétation*.

Commençons par remarquer les difficultés qui dans la théorie de la compréhension devait conduire à une révision de la thèse dichotomique entre expliquer et comprendre. Pour Dilthey, la problématique du *Verstehen* n'était pas d'opposer l'obscurantisme romantique à quelque esprit scientifique. Il s'agissait uniquement de donner à la compréhension une respectabilité scientifique égale à celle de l'explication. Dilthey ne pouvait donc uniquement fonder la compréhension sur notre capacité de nous transférer dans un vécu psychique étranger sur la base des signes qu'autrui donne à saisir. Ainsi, il faut admettre que seuls les signes fixés par l'écriture ou par quelque autre inscription équivalente se prête à l'objectivation requise par la science, ensuite que la vie psychique, pour s'inscrire, doit comporter des enchaînements stables, une sorte de structure institutionnelle.

Théorie du texte :

On commence par la théorie du texte, parce qu'elle reste dans la ligne du problème des signes sur lequel Dilthey avait construit son plaidoyer en faveur de la compréhension. La théorie du texte permet la révision du problème méthodologique grâce à l'apparition de modèles d'explication issus de la linguistique et donc sémiologiques. Ce modèle d'explication s'est appliqué avec succès au récit.

Une position dichotomique poserait d'un côté une explication structurale, sans compréhension d'essence herméneutique et romantique possible. Le texte serait ainsi une machine au fonctionnement purement interne auquel il ne faudrait poser aucune question – réputée psychologisante – ni en amont du côté de l'intention de l'auteur, ni en aval du côté de la réception par un auditoire, ni même dans l'épaisseur du texte du côté d'un sens, ou d'un message distinct de la forme même, c'est-à-dire de l'entrecroisement des codes mis en œuvre par le texte.

De l'autre côté, pour la compréhension, l'analyse structurale procéderait d'une objectivation étrangère au message du texte inséparable lui-même de l'intention de l'auteur: comprendre reviendrait à établir entre l'âme du lecteur et celle de l'auteur une communication, voire une communion, semblable à celle qui s'établit dans un dialogue face à face. *Or, il est parfaitement possible de mettre à jour l'interpénétration de l'explication et de la compréhension.*

On peut d'abord aller de la compréhension à l'explication. En effet, la compréhension appelle l'explication dès que n'existe plus la situation de dialogue, où le jeu des questions et des réponses permet de vérifier l'interprétation en situation. Quand je ne comprends pas spontanément, je vous demande une explication. Il en est autrement des œuvres écrites qui ont rompu leur lien avec l'intention de l'auteur; la distance infime entre le dit et le dire se creuse. Je dis : il fait nuit ; le jour se lève, mais le dit de mon dire demeure[3]. La lecture n'est plus une écoute, elle est réglée par des codes comparables au code grammatical qui guide la compréhension des phrases. Dans le cas du récit, ces codes sont précisément ceux qu'une analyse structurale dégage sous le nom de codes narratifs.

Dans l'autre sens, il n'est pas d'explication qui ne s'achève dans la compréhension. Par l'analyse structurale, le récit a été dépouillé de son actualité comme événement de discours et réduit à l'état de variable d'un système. Il faut maintenant faire le trajet inverse du virtuel à l'actuel, du système vers l'événement, de la langue vers le discours, ce trajet que Gadamer appelle *Anwendung*. L'activité d'analyse n'est donc qu'un simple segment sur un arc interprétatif qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante, à travers l'explication.

La narration – au sens opératoire du mot – est ainsi l'action qui ouvre le récit sur le monde où il se défait et se consume, et cette ouverture est la contrepartie de ce que le sémiologue ne connaît que comme fermeture du récit. C'est cette même narration qui constitue la crête entre ces deux versants.

Théorie de l'action:

Sous sa forme récente, la théorie de l'action est une spécialité anglo-saxonne; il est instructif de remarquer que le débat sur l'action ait conduit aux mêmes apories et aux mêmes recherches d'une solution dialectique que le débat sur le texte, comme en témoigne l'ouvrage de G.H. von Wright – *Explanation and Understanding*.

- Les jeux de langage: sous l'influence de Wittgenstein et d'Austin, est apparue la même distinction qu'il existait en allemand entre expliquer et comprendre. En effet, le schéma de l'argument était le suivant: ce n'est pas dans le même jeu de langage que l'on parle d'événements se produisant dans la nature ou d'actions faites par les hommes[4]. Pour parler d'événements, on entre dans un jeu de langage comportant des notions telles que cause, loi, fait, explication, etc. Pour parler de l'action humaine on entrera dans un autre jeu de langage et un autre réseau conceptuel; on parlera en termes de projets, d'intentions, de motifs, de raisons d'agir, d'agents, etc.

Reconnaître et distinguer les jeux de langage est donc la tâche de clarification, la tâche essentiellement thérapeutique de la philosophie. Or, il faut remarquer que le débat s'est déroulé en grande partie autour de l'usage du mot « cause ». On admettait trop que la cause n'avait que la signification que Hume lui avait donnée, à savoir que dans la relation de cause à effet les conséquents et les antécédents (l'effet et sa cause) sont logiquement indépendants, c'est-à-dire susceptibles d'être identifiés séparément. Il n'y a donc pas de lien logique entre l'effet et sa cause. Or, tel n'est pas le cas entre mon intention d'agir et mon action; il y a donc un lien logique, mais non causal (au sens de Hume) entre les deux.

Si j'emploie le même terme « parce que », il incombe alors à la philosophie de débrouiller les deux jeux de langage impliqués dans cet emploi. Tantôt, je suis dans l'ordre de la causalité, tantôt, dans celui de la motivation[5].

- La causalité de l'agent: sur un autre point précis, le débat a été vif, notamment lorsqu'il s'est agi de la place de l'agent dans son action. Peut-on dire qu'un agent est cause de ses actes? Non, si cause veut dire antécédent constant; oui, si on peut dire que la relation entre l'agent et ses actes relève d'un modèle de cause non humienne, plus proche d'ailleurs de la cause aristotélicienne.

À partir de cet état initial du débat, peut-on uniquement se contenter de hiérarchiser et d'ordonner entre eux les jeux de langage? Il semble que cette position en apparence conciliante soit en fait intenable. Voici deux arguments contre:

- La distinction des jeux de langage reste en soi abstraite. De manière courante, les deux niveaux de l'explication et la compréhension s'interpénètrent (cf. l'analyse du désir mixte, avec sa double valence de force et de sens, in *De l'interprétation*). Déjà, la place du corps dans le monde prouve ce chevauchement: le corps est à la fois corps parmi les corps (chose parmi les choses), et manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se reprendre et de justifier sa conduite. L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation.

On peut par ailleurs trouver des exemples de causalité sans motivation qui correspondent aux expériences ordinaires de contrainte: ce sont les cas qu'Aristote classe sous l'idée de « violence ». Dans le même contexte, il existe des motifs tout proches des causes toutes extérieures: les motifs inconscients de type freudien relèvent en grande partie d'une interprétation en termes économiques, très proche de la causalité-contrainte. À l'autre extrémité, on trouverait des formes plus rares de motivation purement rationnelle, où les motifs seraient des raisons, comme dans le cas des jeux intellectuels (les échecs par exemple).

Les jeux de langage ne sont donc pas hétérogènes et l'argument épistémologique cache en réalité les enjeux très profonds d'une anthropologie qui doit se déclarer.

- On a trop souvent examiné l'intérieur des intentions, des motifs en oubliant qu'agir signifie avant tout opérer un changement dans le monde. Dès lors, comment un projet peut-il changer le monde? Quelle doit être, d'une part, la nature du monde pour que l'homme puisse y introduire des changements? De quelle nature l'action doit-elle être, d'autre part, pour être lue en termes de changement dans le monde?¹

Ainsi, il y a eu, dans la théorie du texte comme dans celle de l'action, un besoin de surmonter l'opposition entre expliquer et comprendre. Or, cette convergence n'est pas fortuite si l'on considère que l'action est un quasi-texte, qu'elle acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte; elle laisse une trace, une marque. La notion de texte est donc un bon paradigme pour l'action.

À l'inverse, l'action est un bon référent pour les textes. Aristote, dans sa *Poétique*, dit bien que le *muthos* de la tragédie, c'est-à-dire à la fois la fable et l'intrigue, est la *mimèsis*, l'imitation créatrice, de l'action humaine. La poésie montre les hommes comme agissant[6].

1Cf. la mise au point dans mes notes sur *Soi-même comme un autre*, notamment les références à Kant et à la « Troisième antinomie cosmologique de la Raison pure » et à G.H. Von Wright dans « Explanation and understanding », notamment sur la notion de système partiel clos.

Théorie de l'histoire:

L'histoire offre le même type de dialectique entre explication et compréhension. Cela n'est pas étonnant si l'on considère que l'histoire (l'historiographie) est une sorte de récit, un récit vrai par comparaison avec les récits mythiques ou avec les récits fictifs que sont épopées, drames, tragédies, nouvelles, et que, d'autre part, l'histoire se rapportent aux actions des hommes dans le passé. La théorie de l'histoire se trouve donc au confluent des théories du texte et de l'action. Cette double affinité permet véritablement de cumuler au sein de la méthode historique les traits de l'une et de l'autre théorie.

Cependant, dans la théorie de l'histoire, deux thèses s'affrontent de manière non dialectique. D'une part, le comprendre, avec Raymond Aron¹ et Henri Marrou, inspirés par la sociologie compréhensive allemande – Rickert, Simmel, Dilthey et Weber –, et des philosophes de langue anglaise tel que Collingwood. Les premiers soulignent deux traits de la méthode historique :

- Celle-ci porte sur des actions humaines régies par des intentions, des projets, des motifs, qu'il s'agit de comprendre par une *Einfühlung*, par une intropathie semblable à celle par laquelle, dans la vie quotidienne, nous comprenons les intentions et les motifs d'autrui. L'histoire n'est ainsi qu'une extension de la compréhension d'autrui.
- Cette compréhension, à la différence de la connaissance objective des faits de la nature, n'est pas possible sans une auto-implication de l'historien lui-même, de sa subjectivité.

Dans le même ordre d'idée, Collingwood (*The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1956) propose, d'une part, d'appréhender les événements qui ont un dedans et un dehors, en ce qu'ils arrivent dans le monde et qu'ils expriment des pensées, au sens le plus large du mot. L'action est alors l'unité de ce dedans et de ce dehors. D'autre part, l'histoire, dit-il, consiste à réactiver, c'est-à-dire à repenser, la pensée passée dans la pensée présente de l'historien.

Face à cette démarche compréhensive, se dresse la visée explicative, délicat moment critique par rapport à une théorie basée sur le transfert immédiat dans une vie psychique étrangère, qui privilégie la relation immédiate d'intropathie sur la médiation. Nous le verrons, c'est cette dichotomie trop tranchée qui rend l'écart considérable entre les deux postures.

Pour le point de vue de l'explication, l'histoire commence quand on cesse de comprendre immédiatement et qu'on entreprend de reconstruire l'enchaînement des antécédents selon des articulations différentes de celles des motifs et des raisons allégués par les acteurs de l'histoire. En ce sens, l'explication se substitue à toute compréhension, en s'aidant d'un modèle épistémologique importé des sciences de la nature, quitte à ne jamais rejoindre le travail original et spécifique de l'historien.

Carl Hempel, dans « *The Function of General Laws in History* » (1942), montre que l'explication suit le même schéma qu'il s'agisse de l'histoire ou d'un événement physique. Dans tous ces cas, on déduit un événement de la conjonction de deux sortes de prémisses: la première comporte la description de *conditions initiales* (événements antérieurs, circonstances, contextes, etc.), la deuxième comporte l'énoncé d'une *loi générale*, autrement dit l'assertion d'une régularité. La perfection de l'explication dépend alors de la formulation explicite de la loi ou même du niveau variable de la régularité énoncée.

¹ Notamment: *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Coll. Tel, 1986 (1938), section II, « Le devenir humain et la compréhension historique » et III, « Le devenir humain et la pensée causale ».

En fait, de la même manière que le *Verstehen* soulevait certaines interrogations – il rendait difficilement compte du décrochage critique de l'explication historique par rapport à la compréhension ordinaire de l'action humaine – de même, les procédures d'explication du modèle hempélien rendent difficilement compte du travail effectif de l'historien. Ce modèle pose un modèle épistémologique qui ne procède pas de sa propre pratique.

Le problème reste donc essentiellement, non pas le fait qu'explication et compréhension semblent s'exclure l'une l'autre, mais qu'à défaut, elles n'arrivent pas à se relayer, voire à s'auto-impliquer. Il faut donc reprendre le problème à nouveaux frais.

On peut remarquer que la compréhension historique, sur laquelle l'explication se greffe (comme son prolongement) met en jeu une *compétence spécifique*, la compétence de suivre une histoire, au sens d'une histoire qu'on raconte. Il y a ici un jeu de langage primitif autour de la notion de *récit*, qui permet d'articuler l'explication à la compréhension.

En effet, suivre une histoire, c'est comprendre une succession d'actions, de pensées, de sentiments présentant à la fois une certaine direction, mais aussi des surprises (coïncidences, reconnaissances, révélations, etc.). Dès lors, la conclusion de l'histoire n'est jamais déductible et prédictible. Cela tient au fait que l'on s'intéresse à l'histoire d'un point de vue explicatif et structural (les réseaux d'opposition où prennent place les actants) et parce que ces unités oppositives permettent de décliner l'histoire en tous sens. C'est pour cela qu'il faut suivre le déroulement de l'histoire en son entier.

Mais, cependant, l'histoire ne doit pas être déçue: non déductible, son issue doit être acceptable. Il y a ainsi, en toute histoire racontée, un lien de continuité logique tout à fait spécifique, puisque l'issue doit être à la fois contingente et acceptable. Telle est la compréhension de base sans quoi il n'y aurait ni narration, ni histoire, ni *story*, ni *history*.

Suivre une histoire est une activité tout à fait spécifique, par laquelle nous anticipons sans cesse un cours ultérieur et une issue, et corrigeons à mesure nos anticipations, jusqu'à ce qu'elles coïncident avec l'issue réelle. Ce point de départ de la compréhension diffère de la théorie intro-pathique, qui néglige entièrement la spécificité de l'élément narratif, aussi bien dans l'histoire suivie que dans l'histoire racontée.

L'explication ne vient plus faire violence à la compréhension, mais la prolonge. Dans une histoire, on demande « *pourquoi ?* »; c'est dire que le récit a une structure lacunaire telle que le *pourquoi* procède spontanément du *quoi*. Mais l'explication n'est pas pour autant autonome et n'a pour vocation que de permettre de suivre mieux l'histoire, quand la compréhension spontanée de premier degré est mise en échec. Il faut donc « expliquer plus pour comprendre mieux ».

Hempel ne présente pas tant un modèle contestable, qu'il ignore la *fonction* de l'explication, à savoir que l'explication est ce qui permet de suivre à nouveau l'histoire quand la compréhension spontanée est bloquée. Le jeu entre explication et compréhension fait écho à celui que l'on retrouve entre théorie du texte et théorie de l'action, puisque l'histoire combine les deux dans une théorie du récit vrai des actions des hommes du passé.

La conclusion est double, épistémologique et ontologique: premièrement, retenons qu'il est faux de poser deux méthodes, mais comprenons plutôt que la compréhension est le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, compose avec le moment méthodique de l'explication. En retour, l'explication développe analytiquement la compréhension.

Comme les procédures explicatives sont homogènes entre les sciences de la nature et de l'homme, on ne peut parler de dualisme. Or, on ne peut évoquer un simple monisme, puisque la compréhension apporte une composante spécifique – sous la forme de la compréhension des signes

(textes), des intentions et des motifs (actions) ou de la compétence à suivre un récit (histoire). Il est possible toutefois de dire que continuité et discontinuité se composent *entre* les sciences comme la compréhension et l'explication *dans* les sciences.

Deuxièmement, ces réflexions nous portent à des considérations ontologiques. Si la philosophie se soucie du comprendre, c'est qu'il témoigne, au coeur de l'épistémologie, d'une appartenance de notre être à l'être qui précède toute mise en objet, toute opposition d'un objet à un sujet.

La compréhension désigne donc à la fois un pôle non méthodique (opposé à l'explication) et l'indice proprement véridatif de la relation ontologique d'appartenance de notre être aux êtres et à l'Être. La richesse du terme lui permet de donc de désigner encore l'appréhension, à un niveau autre que scientifique, de notre appartenance à l'ensemble de ce qui est.

Mais l'on risque encore le schisme méthodologique, si l'on ne comprend pas que la philosophie n'a pas uniquement à rendre compte de ce type particulier d'appartenance, mais aussi du mouvement de distanciation par lequel cette relation d'appartenance exige la mise en objet, le traitement objectif et objectivant des sciences et donc le mouvement par lequel explication et compréhension s'appellent sur le plan proprement épistémologique.

c. L'action sensée considérée comme un texte

Le paradigme du texte:

Le texte se donne comme un paradigme approprié pour penser l'objet allégué des sciences sociales qu'est l'action. Commençons pour cela à nous intéresser au concept de discours:

Le discours est la contrepartie de ce que les linguistes appellent système ou code linguistique. Le discours est l'événement de langage. Si le signe (phonologique ou lexical) est l'unité de base du langage, la phrase est l'unité de base du discours. On peut retenir quatre traits que la linguistique de la phrase distingue et qui font du discours un événement:

- Le discours est toujours réalisé temporellement et dans le présent, tandis que le système de la langue est virtuel et étranger au temps. C'est l'« instance de discours », selon Benveniste.

L'écrit fixe le noème du dire; c'est la signification de l'événement de parole, non l'événement en tant qu'événement que l'on fixe (Cf. *Phèdre* et le mythe de Theuth). Mais si ce que nous fixons est la parole elle-même en tant que dite, qu'est-ce qui est « dit »? En somme, il s'agit là du problème de l'extériorisation intentionnelle par laquelle l'événement se dépasse dans la signification et se prête à la fixation matérielle.

Afin de comprendre ce que l'on veut dire, faisons le détour par la théorie des *actes de langage* de Austin et de Searle.

Ceux-ci distinguent trois niveaux dans l'acte de parler: (1) le niveau de l'acte locutionnaire ou propositionnel, l'acte *de* dire; (2) le niveau de l'acte ou de la force illocutionnaire, ce que nous faisons *en* parlant, c'est-à-dire ce qui se passe quand nous parlons¹; et (3) le niveau de l'acte perlocutionnaire, ce que nous faisons *par le fait de* dire.

Suivant cette distinction, on peut comprendre que ce qui est « dit », le noème fixé par l'écriture se décline de plusieurs manières: (1) L'acte locutionnaire s'extériorise dans la phrase. Celle-ci peut être identifiée et ré-identifiée, transmise à d'autres comme étant telle ou telle phrase dotée de telle ou telle signification. (2) L'acte illocutionnaire peut être extériorisé à la faveur de paradigmes grammaticaux (modes indicatifs, impératifs, subjunctifs). Il est vrai que, dans le discours parlé, la force illocutionnaire repose sur le geste, la mimique, la prosodie. En ce sens, elle est moins complètement inscrite dans la grammaire que ne l'est la signification propositionnelle. (3) L'acte perlocutionnaire est sans doute le plus difficile à inscrire. Mais l'action perlocutionnaire est précisément ce qui relève le moins du discours dans le discours. C'est le discours en tant que stimulus.

Le noème du dire (la signification de l'acte de langage) coïncide non seulement avec la phrase au sens étroit de l'acte propositionnel, mais encore avec la force illocutionnaire et l'action perlocutionnaire, car, codifiés, ces trois aspects de l'acte de langage peuvent être identifiés et ré-identifiés comme ayant la même signification.

La signification recouvre donc une acception très large qui couvre tous les aspects et tous les niveaux de l'extériorisation intentionnelle qui rend possible l'inscription du discours.

¹ Il ne s'agit pas exclusivement, par exemple, des mouvements de bras ou de mains que nous faisons en parlant. L'expression « Ce que nous faisons en parlant » désigne tout aussi bien ce qui arrive par le discours, ce dont nous l'investissons, au-delà du contenu sémantique de l'énoncé. Par exemple, l'énoncé « dalle », peut être prononcé à l'impératif: « dalle! », sur un ton de voix enjoignant à l'obéissance, et accompagné d'un geste du bras désignant l'objet que je réclame.

- Le discours renvoie à son locuteur, grâce à un ensemble complexe d'embrayeurs (*shifters*) tels que les pronoms personnels. L'instance de discours est auto-référentielle. En effet, dans le discours oral, l'intention subjective du sujet parlant et la signification de son discours se recouvrent, de telle façon que c'est la même chose de comprendre ce que le locuteur veut dire et ce que son discours veut dire.

À l'écrit, le lien entre le locuteur et le discours est distendu et compliqué; la carrière du texte échappe à l'horizon fini vécu par son auteur. Ce que dit le texte importe davantage que ce que l'auteur a voulu dire. Le discours écrit ne peut être soutenu par les mimiques, les gestes, les intonations, etc. La signification seule « porte secours » à la signification, sans la contribution de la présence physique et psychologique de l'auteur; en cela, l'interprétation est ce qui remédie à la faiblesse du texte.

- Tandis que les signes de la langue renvoient seulement à d'autres signes à l'intérieur du même système, et tandis que la langue se passe de monde comme elle se passe de temporalité et de subjectivité, le discours est toujours au sujet de quelque chose. Il se réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer, représenter. C'est dans le discours que la fonction symbolique du langage est actualisée.

Dans le discours oral, la référence est ostensive. Le discours renvoie un monde, qui est la situation commune aux interlocuteurs. Les repères du dialogue peuvent même être montrés du doigt.

Dans le discours écrit, y a-t-il alors absence de référence? Non, *il ne faut pas confondre référence et monstration*, monde et situation. Le discours ne peut jamais manquer de se référer à quelque chose. Le texte libère en fait sa référence des limites de la référence *ostensive*. Le monde est l'ensemble des références ouvertes par les textes: ainsi, parlons-nous du « monde » de la Grèce, non pour désigner les situations pour ceux qui les vivaient, mais pour désigner les références non-situationnelles qui survivent à l'effacement des précédentes et qui, désormais, s'offrent comme des mondes possibles d'être, comme des dimensions symboliques de notre être-au-monde. Les références des textes ouvrent ainsi le monde.

Dans son analyse du *Verstehen*, dans *Sein und Zeit*, Heidegger montre bien que ce que nous comprenons d'abord dans un discours, ce n'est pas une autre personne, mais un projet, c'est-à-dire l'esquisse d'un nouvel être au monde. Seule l'écriture, en se libérant non seulement de son auteur mais de l'étroitesse de la situation dialogale, révèle la destination du discours qui est de projeter un monde. Si l'on élimine cette fonction référentielle, seul demeure un jeu absurde de signifiants errants.

- Tandis que la langue est seulement une condition de la communication pour laquelle elle fournit des codes, c'est dans le discours que tous les messages sont échangés. En ce sens le discours seul a, non seulement un monde, mais un autre, c'est-à-dire un interlocuteur à qui il s'adresse.

Cependant, le texte ne s'adresse plus à un « toi », seconde personne et interlocuteur dans le dialogue, mais à quiconque sait lire, c'est-à-dire à une universalité de lecteur. En échappant au caractère momentané de l'événement, aux contraintes vécues par l'auteur et à l'étroitesse de la référence ostensive, le discours révèle l'universalité de son adresse, qui le fonde en tant que discours.

Selon un premier couple d'opposition, le discours se distingue donc de la langue, autrement dit le paradigme sémantique s'émanche du modèle sémiotique ou sémiologique.

tableau 1. Les quatre critères de textualité:

Discours (paradigme sémantique)	Langue (paradigme linguistique/sémiologique)
Se réalise temporellement, dans le présent.	Virtuelle, elle est étrangère au temps.
Propriété auto-référentielle.	Impersonnelle.
Fait référence à un monde.	Sans référence (structure).
Permet l'échange de messages.	Condition formelle de la communication.

Selon un second couple d'opposition, interne au discours lui-même comme effectuation de la langue, il faut distinguer entre le discours-texte et le discours-parole:

tableau 2. La différence texte/parole:

Texte (forme écrite du discours)	Parole (forme orale du discours)
La signification du texte est le seul secours possible pour son interprétation. Il ne s'agit plus de retrouver ce que l'auteur a voulu dire.	L'auto-référentialité permet d'expliquer à l'interlocuteur lorsqu'il ne comprend plus. Ce que je dis, c'est ce que mon discours veut dire.
Le texte ouvre sur un monde, libéré de la référence ostensive.	Référence ostensive, par monstration, à une situation.
S'adresse à un lecteur universel.	S'adresse à un toi.

La fixation de l'action:

Essayons d'appliquer ces quatre critères de textualité au concept d'action sensée. En d'innombrables situations, l'action peut se laisser fixer comme un texte. Or, ces situations sont méconnues en toute théorie de l'action pour laquelle le discours de l'action est lui-même une partie de la situation de transaction qui s'écoule d'un agent à l'autre, exactement comme le langage oral reste pris dans le processus d'interlocution ou de translocation.

Pour Ricœur, l'action constitue une configuration qui demande à être interprétée en fonction de ses connexions internes. On peut dire que la signification de l'action se détache de l'événement de l'action :

- D'abord, l'action offre la structure d'un acte locutionnaire. Elle possède un contenu propositionnel susceptible d'être identifié et réidentifié comme étant le même. On peut en fait dériver la structure propositionnelle de l'action de la description du fonctionnement des verbes d'action.
- L'action possède également une force illocutionnaire.

Ces deux aspects pris ensemble constituent son « contenu de sens ». Mais si le contenu de sens est ce qui rend possible l'inscription de l'événement d'action, qu'est-ce qui le rend réel? en d'autres termes, qu'est-ce qui correspond à l'écriture dans le champ de l'action?

L'autonomisation de l'action:

De même qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action humaine constitue la dimension sociale de l'action. C'est cette distance qui fait de l'attribution de responsabilité un problème spécifique. Dans le cas des actions simples, la signification (*noème*) et l'intention (*noèse*) coïncide. On ne demande pas qui a levé la main. Dans le cas des actions complexes, l'assignation peut devenir problématique.

Sur quoi peut-on retrouver la marque d'une action, d'un événement, pour la traiter, si tant est que dire d'une action, d'un événement qu'ils sont marquants, c'est comprendre qu'ils se fixent quelque part. Quelles traces, quelles marques deviennent les documents de l'action?

Les dossiers juridiques peuvent en faire partie, quand il s'agit de garder trace d'une action que l'on est susceptible de soumettre au blâme; mais, d'une manière plus générale, l'histoire peut apparaître comme le dossier même de l'action humaine, histoire quasi-autonome qui enregistre les marques de l'action. Les actions humaines deviennent alors des institutions, en ce sens que leur signification ne coïncide plus avec les intentions de leur agent. La signification réside dans l'œuvre elle-même.

L'action et la référence non ostensive:

Les textes rompent avec le contexte situationnel et développent des références non ostensives qu'on peut appeler « monde » au titre de dimension ontologique du dire et de l'agir humains. Quel en est l'équivalent dans l'action?

Une action importante, peut-on dire, développe des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autre que celles dans lesquelles l'action s'est produite. Ainsi, les grandes œuvres de culture outrepassent les conditions de leur production sociale, de la même manière qu'un texte développe de nouvelles références. Une œuvre ne reflète pas seulement son temps, mais elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même.

L'action humaine en tant qu' « œuvre ouverte »:

L'action s'adresse à une série indéfinie de « lecteurs » possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire elle-même. Les actes humains sont donc en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification. La signification d'un événement est le sens qui lui est donné par les interprétations ultérieures.

Cette dialectique entre l'œuvre et ses interprétations est le thème de la méthodologie de l'interprétation qui suit.

Le paradigme de l'interprétation textuelle:

Contrairement à ce que croit l'herméneutique romantique, la relation dialogale ne fournit pas le paradigme de lecture; celui-ci doit se construire comme paradigme originel, comme un paradigme propre en comprenant que le couple écrire-lire n'est pas une extension du couple parler-entendre.

Il faut donc abandonner l'aporie diltheyenne selon laquelle il existe une rupture de paradigme entre sciences de l'esprit et sciences de la nature, c'est-à-dire que si l'on prend la compréhension comme compréhension que l'on a d'une vie psychique étrangère sur la base des signes dans lesquels cette vie est immédiatement extériorisée (et qui vient de la forme dialogale), on ne peut que se demander en vain en quel sens les sciences humaines peuvent être dites scientifiques, afin d'aboutir à une forme d'objectivité.

Il faut donc penser que le texte comme signe d'une vie psychique étrangère obtient un statut d'objectification de cette vie en s'en détachant, c'est-à-dire en devenant un objet herméneutique autonome.

La dialectique entre expliquer et comprendre se joue au niveau de la lecture, qui témoigne de l'originalité de la relation entre lire et écrire et de son irréductibilité à la situation de dialogue basée sur la réciprocité immédiate entre parler et entendre. La relation dialogale ne fournit pas la paradigme de lecture (ce que croyait Dilthey); il faut construire celui-ci comme un paradigme originel, comme un paradigme propre. Ce paradigme tire ses traits principaux du statut d'objectivité du texte: en effet, l'objectivité du texte se donne dans les 4 caractéristiques déjà relevées:

1. La fixation de la signification,
2. Sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur,
3. Le déploiement des références non ostensives,
4. L'éventail universel des destinataires.

De cette objectivité dérive la possibilité d'explication dans l'ordre de la textualité.

L'extension du paradigme de la lecture à l'ensemble des sciences humaines, l'idée de considérer l'action sensée comme un texte, manifeste donc la double tentative: 1° de montrer que l'explication de l'action est possible selon un paradigme explicatif qui ne ressortit pas aux sciences de la nature; que l'explication de l'action (explication causale, plus qu'analyse causale) n'est donc pas en soi opposée aux sciences de l'esprit; 2° ensuite de travailler plus en profondeur la dialectique expliquer/comprendre en montrant qu'il n'y a pas de véritable dialectique.

De la compréhension à l'explication:

Comprendre un texte, ce n'est pas rejoindre son auteur. La signification objective du texte est autre chose que l'intention subjective de l'auteur.

Il faut donc construire la signification du texte, dans la dialectique entre conjecturer et valider (forme moderne de la dialectique expliquer/ comprendre). S'il n'existe pas de règles pour faire de bonnes conjectures, il y a cependant des méthodes pour les valider. Cette dialectique conjecturer/ valider correspond à ce que Schleiermacher appelait moment de « divination » et moment « grammatical ».

Or, pourquoi avons-nous besoin d'un art de **conjecturer**? Pourquoi avons-nous à « construire » la signification? Tout simplement parce qu'un texte ne consiste pas dans une simple succession de phrases, placées sur un même pied d'égalité et compréhensibles séparément les unes des autres. Un texte est donc plus que la somme des significations individuelles des phrases individuelles. *C'est un processus holistique.* Le texte est un individu, une totalité, auquel s'applique un jugement de type réfléchissant. Par exemple, il est toujours possible de rattacher la même phrase de manière différente à

telle ou telle phrase considérée comme la pierre d'angle du texte.

La **validation**, quant à elle, tient d'une logique de la probabilité, plus que d'une logique de la vérification empirique. Soutenir qu'une interprétation est plus probable qu'une autre est autre chose que démontrer qu'une conclusion est vraie. En ce sens, la validation n'équivaut pas à vérification. *La validation est une discipline argumentative comparable aux procédures juridiques de l'interprétation légale.* Elle permet de donner un sens acceptable à la notion de sciences de l'homme, sans concéder aucunement au prétendu dogme de l'ineffabilité de l'individu. *La validation de l'interprétation d'un texte peut être légitimement appelée connaissance scientifique du texte.*

Cependant, s'il y a toujours plusieurs façons de construire un texte, il n'est pas vrai que toutes les interprétations sont équivalentes. Le texte est un champ limité de constructions possibles. Il faut donc qu'une interprétation ne soit pas seulement probable, mais plus probable qu'une autre. Les procédures d'invalidation comparables au critère de falsifiabilité de Popper font donc partie des opérations de validation. Valider, c'est valider, mais c'est aussi invalider.

Il est donc toujours possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer entre elles, de viser un accord, même si cette accord demeure hors d'atteinte. Mais, jusqu'à quel point cette dialectique entre conjecturer et valider possède-t-elle une valeur paradigmatique pour le champ entier des sciences humaines?

Que la signification des actions humaines, des événements historiques et des phénomènes sociaux puisse être construite de différente manière est un fait connu des experts en sciences humaines. Mais cette perplexité se fonde dans l'objet même et ne condamne pas l'homme de science à osciller entre dogmatisme et scepticisme. Comme la logique de l'interprétation textuelle le suggère, une plurivocité spécifique s'attache à la signification de l'action humaine. L'action humaine est, elle aussi, un champ limité de constructions possibles.

Un trait de l'action fournit un lien intéressant entre la plurivocité spécifique du texte et la plurivocité analogique de l'action humaine. Ce trait concerne la relation entre les dimensions intentionnelles et motivationnelles de l'action: dans une action, le caractère intentionnel est reconnu quand la réponse à la question *quoi?* est expliquée en fonction d'une réponse à la question *pourquoi?* Je *comprends* ce que (quoi) vous avez eu l'intention de faire si vous êtes capable de m'*expliquer* pourquoi vous avez fait telle ou telle action.

Or, quelles sortes de réponses à la question à la question *quoi?* sont porteuses de sens? Seulement les réponses qui énoncent des motifs compris comme *raison de*, et non pas seulement comme *cause*. L'intention est comprise grâce à une explication de type: c'est parce que... au sens de c'est en raison de... .

Et qu'est-ce qu' « une raison de », en outre du fait qu'elle est une cause? C'est une expression ou une tournure qui permet de considérer l'action *comme telle ou telle*. Si vous me répondez que vous avez fait ceci ou cela par jalousie ou dans un esprit de vengeance, vous me demandez de placer votre action dans cette catégorie précise de sentiments ou de dispositions. Du même coup, vous estimez donner un sens à votre action.

Il s'agit de rendre intelligible l'action: cette tentative est fructueuse quand on l'applique à ce que Anscombe appelle le « caractère de désirabilité » du désir. Désirs et croyances ont pour caractère de n'être pas seulement des forces qui font agir les gens de telle ou telle façon, mais de conférer un sens, consistant dans le bien apparent corrélatif de leur caractère de désirabilité.

Sur la base de ces caractères de désirabilité, il est possible d'*argumenter* concernant la signification d'une action, d'*argumenter* pour ou contre telle ou telle interprétation. La manière dont il rendu compte des motifs de l'action par l'agent préfigure déjà une logique de l'argumentation.

Ainsi, ce qui doit être construit au plan de l'action humaine, c'est la base motivationnelle de cette action (l'action renvoie à des intentions, celles-ci doivent être construites, argumentées, comme des raisons de..., des caractères de désirabilité, qui vont donner tel ou tel sens à l'action), c'est-à-dire l'ensemble des caractères de désirabilité. De même, le processus d'argumentation lié à l'explication de l'action par ses motifs déploie une sorte de plurivocité qui rend l'action semblable à un texte.

De fait, lorsque j'argumente au sujet de la signification d'une action, je mets mes désirs et mes croyances à distance et les soumetts à une dialectique concrète de la confrontation avec des points de vue opposés. Il y a donc bien conjecture (*verstehen*) et validation (*erklären*)^[7].

De l'explication à la compréhension:

Face à un texte, je peux demeurer dans un état de suspens à l'égard de toute référence visé ou bien effectuer les références potentielles non ostensives du texte dans une nouvelle situation, celle du lecteur.

Il s'agit, d'une part, de l'analyse structurale, explication en termes de structure et d'opposition entre les unités de même valeur d'un système; or, cette explication, pour n'être pas un jeu stérile, est comprise comme conduisant d'une sémantique de surface à une sémantique profonde. D'autre part, il s'agit d'une interprétation, qui se fonde sur un arc herméneutique en allant de l'explication à la compréhension, par l'intégration de la sémantique profonde mise à jour par l'analyse structurale.

Or, la sémantique profonde n'est pas ce que l'auteur a voulu dire; la compréhension a moins que jamais affaire à l'auteur et à sa situation. Elle se porte vers les mondes proposés qu'ouvrent les références du texte. *Comprendre un texte, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle. Ce que nous venons de dire de la sémantique profonde que l'analyse structurale dégage nous invite plutôt à concevoir le texte comme une injonction partant du texte, demandant une nouvelle manière de regarder les choses*^[8].

Cette seconde figure de la dialectique entre expliquer et comprendre possède un caractère paradigmatique pour l'ensemble des sciences humaines, notamment sur trois points:

- Le modèle structural peut être étendu au-delà des entités textuelles: il ne se limite pas aux signes linguistiques, mais à toutes les sortes de signes présentant une analogie avec les signes linguistiques. Il suffit de retrouver dans ces systèmes de signes les caractéristiques des systèmes sémiotiques: la relation générale entre code et message, les relations entre les unités spécifiques du code, la structure de communication conçue comme un échange de message, etc. Il faudrait dire, selon cette fonction généralisée du sémiotique, non seulement que la fonction symbolique est sociale, mais que la réalité sociale est fondamentalement symbolique.

Le genre d'explication impliqué par le modèle structural paraît alors tout différent du modèle causal classique, surtout si la causalité est interprétée en termes humiens comme succession d'antécédents et de conséquents, sans aucune connexion logique interne entre ces derniers. Les systèmes structuraux impliquent des relations d'un genre tout différent, donnant l'avantage à la corrélation sur la consécution. Si la recherche de corrélations à l'intérieur de systèmes sémiotiques est la tâche principale de l'explication, il nous faut alors reformuler le problème de la motivation dans des groupes sociaux en termes nouveaux.

- La sémantique profonde se situe, d'une part, entre l'analyse structurale objective et, d'autre part, l'appropriation (romantique et subjective); or, le rôle de la sémantique profonde est de faire perdre à l'appropriation son caractère psychologique et subjectif pour revêtir une fonction proprement épistémologique. La recherche de corrélation entre phénomènes sociaux traités comme des entités sémiotiques permet de mettre au jour quelque chose comme une sémantique profonde.

- Comme le montre le modèle de l'interprétation textuelle, la compréhension ne consiste pas dans la saisie immédiate d'une vie psychique étrangère ou dans l'identification émotionnelle avec une intention mentale. La contrepartie de l'appropriation, c'est désormais la signification dynamique dégagée par l'explication et que l'on identifie avec la référence du texte, à savoir son pouvoir de déployer un monde, un *Welt* qui n'est plus *Umwelt*, un monde qui n'est plus situation.

L'appropriation rentre donc de manière objective dans le processus herméneutique, après sa médiatisation par l'analyse structurale. L'engagement personnel n'est donc pas exclu; il reste la marque du cercle herméneutique, mais qui par le va-et-vient entre expliquer et comprendre (qui est le cercle herméneutique lui-même) ne dérive pas en un cercle vicieux.

[1] Cf. AR, distinction entre *phonè* et *logos*. Benveniste, les abeilles et le métadiscours. L'éveil du sens.

[2] Dans ce premier temps, le concept d'interprétation s'oppose à celui d'explication. Ce sens ne sera pas abandonné pour autant, mais médiatisé par l'explication elle-même, au lieu de lui être opposé de façon immédiate et somme toute naïve.

[3] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Premier Chapitre.

[4] Cf. Elisabeth Anscombe, *L'intention*, 1957.

[5] Cf. Carl Hempel.

[6] Cf. c. L'action sensée considérée comme un texte.

[7] Ricœur fait le lien avec les procédures pénales d'application de la loi où nous imputons des actions à des agents. Or, dans un tribunal, si l'on peut faire appel, il y a un moment où le juge tranche de manière irrémédiable. En sciences sociales et en littérature, un tel arrêt n'est pas permis; en tous cas, ce procédé est commun aux situations où l'on argumente.

[8] Cf. Les trois mimèsis, in *Temps et récit*, I, « L'intrigue et le récit historique » et les notes que je fournis les concernant.