

Introduction

Cristina Henrique da Costa

Professeure des Universités au département de Théorie littéraire de l'UNICAMP (Brésil), membre de l'association des ricœuriens du Brésil (REDE BRASIL RICOEUR).

Il n'y a pas de doute que lire n'est pas pour Ricœur un acte impensé, mais fait partie au contraire de sa réflexion philosophique. Que ce soit parce qu'il lit les textes d'autres philosophes, en les commentant abondamment, en les citant ou en affirmant que ces textes sont, pour lui, des références philosophiques fondamentales, que ce soit parce qu'il cite, étudie ou commente un large éventail de textes extra-philosophiques, notamment des travaux scientifiques, logiques, linguistiques, structuralistes ou théorico-littéraires, ou parce qu'il interprète lui-même des œuvres littéraires et des textes bibliques ou théologiques, Ricœur, chacun peut l'accorder facilement, a développé une pratique aussi consciente qu'intensive de la lecture. La première impression laissée par son style est celle d'un penseur qui privilégie le dialogue et valorise l'intersubjectivité. Mieux encore : ne pourrait-on pas dire que, chez lui, le besoin de se nourrir des textes d'autrui témoigne d'une exigence toujours grandissante à l'égard de soi-même quant à l'invention des moyens conceptuels créatifs susceptibles de marquer sa propre singularité ? Chez Ricœur, l'activité de la lecture est bien davantage du côté du partage avec ses propres lecteurs que du côté d'une fidélité réductrice au texte source. Pour être en mesure d'honorer la vertu du partage, il faut peut-être commencer par déjouer tous les pièges de l'autorité, surtout celui dans lequel un texte canonique lu par un philosophe trop sûr de sa propre lecture pourrait nous faire tomber. Le partage suppose l'adresse, l'adresse sous-tend une éthique de la lecture :

On n'a pas le droit d'affirmer que les *Méditations métaphysiques* sont un soliloque parce que celui qui les écrit et qui se sent donc capable de faillir se place sous le regard des autres dont il attend l'approbation¹.

¹ « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », dans *Cahiers de l'Herne Ricœur*, éd. Paul Ricœur et Bruno Clément (Paris : Éditions de l'Herne, 2004), p. 198.



Faire autorité en déjouant la facilité de l'autorité grâce au partage, voilà donc ce qui pourrait peut-être donner des pistes sur la signification profonde de l'activité de la lecture chez Ricœur.

Pourtant, on aura beau suggérer que c'est au nom d'une certaine pluralité de la vérité mise en tension par la lecture des textes que Ricœur déploie sa rhétorique propre – par des stratégies d'appropriation des textes lus, de neutralisation des positions contraires, d'incorporation d'idées et de concepts pris dans un répertoire varié, mais aussi en actualisant les classiques –, il n'en reste pas moins que ce thème de la lecture ricœurienne soulève autant de questions qu'il ne semble résoudre de problèmes. L'acceptation de la pluralité de la vérité, certes, mais pour quoi faire et à quel prix ? Sur quoi repose, finalement, cette éthique de la lecture ?

On remarquera d'abord que la lecture explicitée et dramatisée prend parfois des proportions exponentielles, révélant un usage exhaustif de la référence bibliographique et de la citation non dénué de violence à l'égard de son lecteur potentiel. Ce dernier est alors à son tour constraint, dans son propre travail de lecture de Ricœur, de rendre manifestes certaines procédures présidant aux choix des lectures que le philosophe a laissés dans l'ombre.

On remarquera aussi que l'appropriation actualisante par Ricœur des textes philosophiques qu'il lit correspond paradoxalement à un souci de préservation de la tradition philosophique à une époque où la lecture de celle-ci est menacée de toute part. D'un côté, l'hégémonie structuraliste cherche à étendre son autorité au-delà de la linguistique et de l'anthropologie et propose de nouvelles façons de lire tous les textes. De l'autre, la critique heideggerienne de la métaphysique occidentale fournit des outils conceptuels puissants de relecture de toute la philosophie. Enfin, l'interprétation marxiste de la tradition philosophique historicise la vérité et, tout en la lisant de façon réductrice, entend contraindre tout philosophe du présent à être lui-même lu à partir de sa situation. Dans son essai de 1961, « Histoire de la philosophie et historicité² », Ricœur refuse cette idée et définit bien la philosophie comme une recherche de vérité qui ne vit que du dépassement historique de sa situation sociale au moyen de ses œuvres.

Ainsi, sans doute faut-il dire que les problèmes de lecture posés par Ricœur sont ceux qui se posent à l'institution philosophique de son temps, car à l'intérieur même de la tradition philosophique qu'il faut pourtant paradoxalement préserver, l'esprit de système menace de réduire la vérité singulière d'un texte. C'est pourquoi, si : « Je n'ai pas le droit de dire qu'une philosophie n'est qu'un moment³ », qui a son sens en dehors d'elle dans un système englobant c'est que, sans pour autant succomber à la schizophrénie de la singularité, « je » dois voir que chaque philosophe donne pourtant une forme unique à un problème universel. Pourtant, l'esprit de système menace tout aussi paradoxalement la tradition philosophique à l'extérieur de la philosophie, car toute une série de gestes d'appropriation hégémonique vient la concurrencer sous l'apparence d'une pluralité de discours sur la vérité. Il serait ainsi possible de dire que, sur ce point, toute la difficulté pour Ricœur consiste ici à défendre un certain canon classique sans se contenter d'être un historien de la philosophie.

En ce sens, quand bien même les connaissances scientifiques ainsi que les discours théoriques disent indiscutablement des choses vraies, l'enjeu éthique pour la philosophie repose

² Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964), p. 66-80.

³ *Ibid.*, p. 70.

sans doute selon Ricoeur sur une lecture capable de faire vivre la vérité ontologique au-dessus de l'éparpillement de l'histoire effective et en marge de l'esprit de système. De toute évidence, le devoir de lire « l'unité du vrai » dans le conflit entre les philosophies qui se contredisent et la vérité du problème philosophique doit prendre en compte le préjugé de la vérité philosophique sans pour autant l'assumer dans une lecture totale. Ce devoir se donne alors pour figure la « déchirure béante » et pour tâche de transformer le « dilemme mortel en paradoxe vivant⁴ », de « trouver chez des philosophes de quoi réengendrer la métaphysique », de « revisiter la métaphysique qui n'est pas close », de « réactiver des thèmes sinon inemployés, en tout cas restés secondaires⁵ », etc.

En regard de la complexité de ces menaces, face auxquelles se tient le devoir de lire en philosophe, on perçoit mieux le rapport chez Ricoeur entre lecture et interprétation. À l'époque du *Conflit des interprétations*, une certaine définition du symbole aura permis d'assigner conceptuellement le lieu de l'altérité par rapport à la tradition philosophique et de préciser les règles de toute interprétation dont elle aura la maîtrise. Par ailleurs, en faisant de l'idée de conflit une dimension structurelle de la lecture des philosophes⁶, Ricoeur définit réflexivement son propre style de lecture dialogique au point de jonction des herméneutiques de la recollection du sens et des herméneutiques du soupçon. Trois traits sont alors à remarquer : le développement d'une philosophie radicalement hostile à toute interprétation totalisante de l'histoire de la philosophie, une nouvelle façon de lire certains philosophes en les classant selon leur propre façon d'interpréter et enfin une reconnaissance de la nécessité de lire philosophiquement d'autres textes que ceux de la tradition philosophique.

Plus spécifiquement, en ce qui concerne ce dernier trait, soulignons qu'il faudrait selon Ricoeur, assumer le cercle dans lequel la philosophie est engagée : en effet, l'acte de lecture suppose une délimitation claire des sphères disciplinaires auxquelles cet acte s'applique en même temps qu'il les produit. Soulignons également, qu'en marge de cet aveu de circularité herméneutique, on est tout de même en droit de s'interroger sur le véritable rapport de Ricoeur aux sciences humaines, dans la mesure où il se situe « au-dessus d'elles » tout en produisant par sa lecture un arbitrage entre elles.

Quoi qu'il en soit, s'il est alors incontestable que Ricoeur ait constamment pratiqué réflexivement une activité lectrice bien particulière, son éthique de la lecture se donne-t-elle pour autant les moyens d'une théorie complète de la lecture ? Après avoir « lu » dans *Temps et récit II* toute une série de théories auxquelles il refuse justement d'accorder le don de la lecture des récits de fiction, Ricoeur précise que c'est pourtant bien l'acte du lecteur qui donne une consistance ontologique au récit. Il se livre alors lui-même à une sorte de preuve par les actes à travers des lectures particulières de trois œuvres littéraires majeures dont la consistance ontologique tient, selon lui, à l'existence de la lecture privilégiée qu'il en donne. Il faut alors attendre le chapitre 4 de

⁴ Paul Ricoeur, « L'Histoire de la philosophie et l'unité du vrai », dans Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 45-65.

⁵ « De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira » dans « Temps et récit » en débat de Paul Ricoeur en débat, éd. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris : Cerf, 1990), p. 17-36.

⁶ On rappellera en passant que trois de ses recueils d'articles publiés au Seuil ont précisément pour titre « Lectures » (*Lectures*, vol. 1, 2 et 3).

*Temps et récit III*⁷ pour trouver ce qui doit être, malgré tout, considéré comme une certaine théorie détaillée de la lecture, laquelle ne s'applique plus à ce stade qu'aux œuvres littéraires en général.

Nous sommes alors forcés de constater un certain nombre de cloisonnements théoriques que ses lectures opèrent : entre d'une part l'activité lectrice assumée et la justification théorique des décisions de lecture, et d'autre part de l'autre ; entre l'explicitation d'une théorie générale de la lecture philosophique d'un contenu extra-philosophique et l'absence d'une théorie générale de la lecture philosophique d'un texte philosophique.

Enfin, on remarquera que les procédés rhétoriques employés par Ricœur produisent des effets d'occultation tout autant qu'ils fictionnalisent des oppositions au service d'une véritable stratégie des conflits. Que ce soit par accumulation, renvoi, omission, amplification ou dramatisation, l'écriture ricœurienne semble parfois cacher autant qu'elle révèle le poids des lectures qui la composent, lesquelles forment un réseau complexe où l'explicitation se mêle à l'implicite. La tâche du lecteur de Ricœur est donc tout sauf simple, puisqu'il s'agit pour nous, qui souhaitons le lire, d'accepter sa conception du partage sans rien concéder à la facilité de son autorité.

Prenant comme point de départ la théorisation ricœurienne de l'acte de lecture dans *Temps et récit* et insistant sur le fait que, selon le philosophe, il existe une lacune essentielle de tout texte constitutive de l'espace même de la lecture, Bruno Clément nous propose un exercice intéressant de lecture appliquée à cette même œuvre de Ricœur. À travers une analyse des procédés d'écriture et des protocoles de lecture à l'œuvre dans l'ouvrage, il tente de dire en quoi *Temps et récit* est susceptible d'affecter le régime de la parole philosophique, puis essaye d'évaluer dans quelle mesure l'écriture même de *Temps et récit* est affectée par les propositions avancées par Ricœur dans ce livre, concernant le temps, l'écriture de la philosophie et la lecture des textes – qu'ils soient de philosophie ou de théorie littéraire.

Vinicio Busacchi choisit, de son côté, de se placer d'un point de vue strictement interne à la philosophie afin de soutenir que la problématique de l'acte de lecture chez Ricœur demande à être comprise au moyen de la distinction de deux niveaux : méthodologique et spéculatif. Il s'agit alors de développer une analyse de la méthode puis du style philosophique de Ricœur, en montrant que ceux-ci renvoient, pour l'essentiel, à un même concept d'herméneutique critique. Ce dernier, constitué par un noyau philosophique centré sur la dimension herméneutico-anthropologique et soutenu par l'idée d'identité narrative, permet d'expliquer en dernière instance la manière ricœurienne d'aborder les textes ainsi que les choix littéraires du philosophe, autant de gestes découlant d'une vision spécifique de l'homme, que l'herméneutique philosophique conduit à esquisser et à approfondir.

Felice Maria Fiorino s'intéresse, quant à lui, aux rapports entre l'expérience de la lecture telle que Ricœur la pense et le statut de l'ipséité dans sa philosophie. Au-delà de la dimension herméneutique et narrative du soi, il s'attache à analyser les aspects phénoménologiques et existentiels de la corrélation entre lire et être soi. Dans un premier temps, il est important de dire, selon lui, que la façon qu'a Ricœur de prendre en compte les effets de la fiction sur l'identité doit beaucoup à la tradition phénoménologique. Il pense notamment à la critique de l'ego par Sartre et à la théorie des variations imaginatives de Husserl, mais aussi à Iser, Poulet ou Ingarden. Dans un

⁷ Paul Ricœur, « Monde du texte et monde du lecteur » in *Temps et récit III* (Paris : Seuil, 1985), p. 228-279.

second temps, l'article soutient que la nature incarnée et temporelle de la lecture pourrait bien être corrélée à l'ancrage phénoménologique du soi dans le cadre même de ses expériences fictionnelles. Puis, enfin, une analyse de la lecture que donne Ricœur de « L'homme sans qualité » de Musil permet à l'auteur de soutenir qu'une telle fiction, vue « philosophiquement » d'une certaine façon, rend pensable un certain changement catégoriel radical.

Blake Scott entend répondre à la critique d'Edward Saïd selon laquelle la philosophie de Ricœur ne tiendrait pas suffisamment compte de la « mondanité » (« *worldliness* »). Loin de céder à la facilité d'une défense pure et simple de Ricœur, conscient qu'un certain scepticisme quant à la pertinence en théorie sociale de la philosophie ricœurienne est bel et bien soutenable, Scott choisit de relever le défi. Après un résumé précis de la critique adressée par Saïd et la formulation des difficultés réelles qu'il faut en retenir, l'article s'intéresse au modèle ricœurien de la triple mimèsis de l'action. Celle-ci se rapportant non seulement au temps, mais aussi à l'espace, il s'agit de proposer que les capacités de narration et de construction attribuables à la structure de la triple mimèsis puissent être subsumées sous une capacité plus générale de conception (« *designing* »). L'article examine également la théorie sociale interprétative de la « technicité » de l'action développée par Ernst Wolff, dont il loue l'efficacité en matière de conceptualisation du rôle central des circonstances matérielles ou techniques dans l'œuvre de Ricœur. Enfin, pour tenter de répondre à la préoccupation de Saïd, l'auteur suggère que la distinction établie par Michel de Certeau entre des stratégies et des tactiques permet certes de souligner l'asymétrie inhérente entre les acteurs et leurs conditions techniques, mais n'implique pas nécessairement d'adhérer à la conclusion exagérée de Saïd selon laquelle cette asymétrie serait constitutivement oppressive.

Enfin, l'article de Kevin Chaves soutient de façon originale que la science-fiction, en tant que genre littéraire structuré par la métaphore technologique et le déplacement utopique, révèle certaines limites fondamentales de l'herméneutique de la fiction développée par Ricœur. En effet, bien que celui-ci défende une théorie de la configuration narrative indépendante des genres littéraires, sa propre pratique interprétative privilégie des œuvres dont les enjeux formels sont étroitement liés à des caractéristiques génériques spécifiques, en particulier les « fables sur le temps ». Selon l'auteur, si l'on mobilise les analyses ricœurviennes portant sur l'utopie, ainsi que celles concernant l'imagination productive et l'arc mimétique, il devient possible de soutenir que la science-fiction constitue un genre paradigmaticus susceptible de comprendre dans quelle mesure les récits fictifs fonctionnent comme des laboratoires éthiques. Dans une première partie, l'auteur élabore ce que pourrait être une théorie ricœurienne de la science-fiction en mettant en dialogue les réflexions de Ricœur sur l'utopie et l'idéologie avec les travaux de Suvin et Jameson. Il y développe l'argument selon lequel l'étrangeté cognitive et la temporalité futuriste propres à la science-fiction appellent un élargissement théorique du modèle narratif ricœurien capable de prendre en compte la question du genre littéraire. La seconde partie de son article analyse le rôle des métaphores technologiques en tant que cadres productifs dans deux œuvres exemplaires : *Neuromancer* de William Gibson et la trilogie *Xenogenesis* d'Octavia Butler. À travers ces lectures, cet article montre ainsi que la science-fiction accomplit à la fois la fonction éthique que Ricœur attribue à la fiction, tout en repensant son modèle herméneutique en insistant sur le rôle structurant du genre littéraire dans la vie symbolique des récits.

Bibliographie

- Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964).
- , « L'Histoire de la philosophie et l'unité du vrai » dans *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964), p. 45-65.
- , « Monde du texte et monde du lecteur », dans *Temps et récit III* (Paris : Seuil, 1985), p. 228-279.
- , « De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira » dans « *Temps et récit* » en débat de *Paul Ricœur en débat*, éd. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris : Cerf, 1990), p. 17-36.
- , « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie » dans *Cahiers de l'Herne Ricœur*, éd. Paul Ricœur et Bruno Clément (Paris : Éditions de l'Herne, 2004).