

Protée



La lecture est-elle un dialogue?

Marie Cusson

Volume 27, numéro 2, 1999

La réception

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/030554ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/030554ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Le concept de dialogue est utilisé de façon courante pour caractériser la lecture dans le champ des études sur la réception. Mais s'agit-il d'un terme vraiment approprié pour désigner cette activité ? À l'encontre de ce que soutiennent des penseurs comme Hans-Georg Gadamer ou Mikhaïl Bakhtine, Paul Ricoeur estime que le texte « transcende » la situation de dialogue. Bien qu'elle soit un défi critique, l'opinion de Ricoeur doit être considérée si l'on veut conserver le concept de dialogue parmi les concepts théoriques contemporains en sciences humaines.

Éditeur(s)

Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi

ISSN

0300-3523 (imprimé)

1708-2307 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cusson, M. (1999). La lecture est-elle un dialogue? *Protée*, 27(2), 7-14.
<https://doi.org/10.7202/030554ar>

Tous droits réservés © Protée, 1999

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LECTURE

DIALOGUE

LA LECTURE EST-ELLE UN DIALOGUE?

MARIE CUSSON

Je dis: il fait nuit; le jour se lève, mais le dit de mon dire demeure. C'est pourquoi il peut être inscrit. Mais la littérature, au sens étymologique du mot, exploite indéfiniment cette faille et crée une situation toute différente de celle de la compréhension dialoguée. (Ricœur, 1986: 166)

Tout d'abord, précisons ceci: lire, c'est comprendre. Celui qui ne comprend pas ne lit pas. (Gadamer, cité dans Dutt, 1998: 94)

Le concept de dialogue est utilisé de façon courante pour caractériser la lecture ou la compréhension textuelle dans le champ des études sur la *réception*¹. Mais s'agit-il d'un terme vraiment approprié pour désigner cette activité? La question se pose car, dans le domaine de la pensée herméneutique et phénoménologique – là où la compréhension dialogique fut d'abord théorisée avant de trouver ses prolongements dans l'esthétique de la réception élaborée par H.R. Jauss et W. Iser –, la justesse de l'expression est remise en cause. À l'encontre de ce que soutiennent des penseurs comme Hans-Georg Gadamer ou Mikhaïl Bakhtine, Paul Ricœur estime que le texte « transcende » la situation *dialogale*. « La conversation, dit Ricœur, c'est-à-dire finalement la relation dialogale, est contenue dans les bornes d'un vis-à-vis qui est un face-à-face ». Or il n'y a pas d'échange de cette sorte entre écrivain et lecteur (Ricœur, 1986: 47). Bien qu'elle soit un défi critique, l'opinion de Ricœur doit être considérée si l'on veut garder le dialogue au rang des concepts théoriques contemporains en sciences humaines.

Dans les lignes qui suivent il sera donc d'abord brièvement question de la position de Ricœur. En guise de réponse à cette critique, nous proposerons un rappel des conceptions gadamérienne et bakhtinienne de la compréhension dialoguée. Gadamer et Bakhtine offrent un élément de réponse à la position de Ricœur car ils définissent tous deux le concept de compréhension dialogique en opposition à l'idée de reproduction de la situation originelle que vise justement la critique du dialogue de Ricœur. Cet exposé sera suivi d'une courte étude comparative des positions de chacun. Nous verrons alors que, dans une certaine

mesure, Bakhtine offre une réponse plus satisfaisante, à notre point de vue, que celle de Gadamer. De fait, à l'instar de Ricœur mais à l'encontre de Gadamer, Bakhtine préserve dans sa définition de la compréhension dialogique un moment d'objectivité linguistique. De plus, à l'exemple de Ricœur, mais à l'encontre de Gadamer, Bakhtine s'intéresse davantage à l'interaction conflictuelle des voix entre elles qu'à l'accord qui sous-tend cette interaction dans la compréhension.

RICŒUR ET LA CRITIQUE DU DIALOGUE COMME CATÉGORIE DE L'HERMÉNEUTIQUE ROMANTIQUE

La critique de Ricœur vise le dialogue comme catégorie de l'herméneutique romantique. Dans la tradition romantique, le dialogue, qui sert de modèle pour l'opération herméneutique appliquée au texte, lie le sort de la compréhension à la notion psychologique de transfert dans une vie psychique étrangère. Selon Wilhelm Dilthey, par exemple, la compréhension de l'écriture humaine est synonyme de reconstruction objective de l'expérience interne d'autrui²: elle est ce « processus par lequel nous connaissons un "intérieur", à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens » (Dilthey, 1947: 320). Ce qui assure un degré contrôlable d'objectivité est le fait que « la manifestation vitale [soit] fixée et que nous [puissions] toujours nous y rapporter » (*ibid.*, p. 321). De plus, l'interprète peut se transposer en autrui et créer une situation semblable au va-et-vient d'un dialogue réel entre interlocuteurs parce que c'est le même esprit humain qui s'adresse à l'interprète (et non pas un objet de la nature).

Selon Ricœur, rien n'a fait plus de tort à la théorie de l'interprétation que cette identification, centrale chez Dilthey, entre compréhension et compréhension d'autrui. Ainsi conçue, la compréhension avait pour visée dernière non pas ce que dit le texte, mais celui qui s'y exprime (Ricœur, 1986: 86). Or, 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* » (*ibid.*, p. 168). L'écriture n'est pas l'expression figée d'une vie psychique. L'écriture fixe la

signification de l'événement, c'est-à-dire un contenu qui possède, en propre, ses codes et ses lois, et non l'événement en tant qu'événement (*ibid.*, p. 185). La première condition de toute inscription, c'est la faille qui se creuse entre le dit et le dire. « Je dis: il fait nuit; le jour se lève, mais le dit de mon dire demeure. C'est pourquoi il peut être inscrit ». Au sens étymologique du terme, « la littérature exploite cette faille et crée une situation toute différente de celle de la compréhension dialoguée » (*ibid.*, p. 166). Avec l'écrit, pour dire les choses autrement « les conditions de l'interprétation directe par le jeu de la question et de la réponse, donc par le dialogue, ne sont plus remplies ». La lecture n'étant plus simple écoute, des techniques spécifiques, telles que l'explication structurale, sont alors « requises pour élever au discours la chaîne des signes écrits et discerner le message à travers les codifications superposées propres à l'effectuation du discours comme texte » (*ibid.*, p. 77). L'analyse structurale constitue un détour possible parce qu'elle procède de la suspension de la référence ostensive et ne s'arrête qu'à la dimension langagière du discours (*ibid.*, p. 166)³. Si l'explication est nécessaire pour rendre compte de la structure interne du texte, elle n'est pas une fin en soi, et demeure au service d'une meilleure compréhension (*ibid.*, p. 22). Dialectiquement liée à la compréhension, l'objectivation ou l'explication structurale du texte ouvre sur un mode sophistiqué d'appropriation grâce auquel le sujet se comprend mieux (*ibid.*, p. 152)⁴. C'est cette dialectique entre compréhension et explication (et non pas le rapport dialogal) qui définit le « paradigme propre » (*ibid.*, p. 199) de la lecture ou de l'interprétation pour Ricœur.

GADAMER ET LA COMPRÉHENSION DIALOGIQUE

À l'exemple de Ricœur, Gadamer s'éloigne du projet de l'herméneutique romantique qui consiste à fonder dans la reconstruction des intentions de l'auteur la spécificité du mode de connaissance des sciences humaines. Contrairement à Ricœur toutefois, le dialogue réel demeure pour Gadamer le modèle le plus approprié pour définir la

compréhension herméneutique. Cependant, ce n'est pas « la réciprocité de la communication » entre deux consciences qui intéresse Gadamer dans le dialogue, mais, principalement, l'entente ou l'accent mis sur le contenu des pensées. Pour qu'il y ait véritablement dialogue, dit Gadamer,

[...] nous devons réagir à ce que dit l'autre, nous devons faire droit à ses points de vue, en un mot, se mettre à sa place au sens où l'on veut comprendre non pas l'autre comme individualité, mais ce qu'il dit.

Ce qu'il importe de saisir en situation de dialogue, « c'est le droit de cela même que [l'autre] pense, de sorte que nous puissions nous mettre d'accord sur la chose même ». Dès lors que nous voyons dans l'autre l'individualité, nous cessons d'être à l'écoute de ce qu'il dit (Gadamer, 1996: 407).

L'accord dans le dialogue n'implique pas que l'un des interlocuteurs impose ses vues à l'autre ou se contente de souscrire aux vues de l'autre. Les participants doivent parvenir à un « langage commun et à l'expression d'une décision commune » en pesant « les raisons de l'autre, tout en maintenant les siennes propres » (*ibid.*, p. 408-409). Ainsi,

[...] ce qui se dégage en sa vérité, c'est le logos qui n'est ni le mien ni le tien, et dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs, à tel point que celui qui est en dialogue reste toujours celui qui ne sait pas. (Ibid., p. 391)

Le modèle de l'entente dans le dialogue fournit à la compréhension herméneutique un tout autre arrière-plan que celui à partir duquel s'élaborait la compréhension romantique. Alors que pour l'herméneutique romantique la mécompréhension est toujours première (*ibid.*, p. 198), l'herméneutique philosophique part du principe selon lequel comprendre veut d'abord dire se comprendre mutuellement⁵. Nous sommes en accord avec la chose du texte qui s'adresse à nous en ce sens « que nous en faisons toujours partie et qu'elle nous oriente » (Warnke, 1991: 137). La compréhension procède de la « possession commune de préjugés fondamentaux et porteurs ». En d'autres termes,

[...] quiconque veut comprendre a un lien à la chose qui s'exprime grâce à la transmission, et [...] relaie spontanément ou de propos délibéré la tradition à partir de laquelle la transmission prend la parole. (Gadamer, 1996: 317)

Tout comme le dialogue réel où la recherche d'entente présuppose de la part de chaque participant un effort délibéré pour saisir le point de vue d'autrui, le lien à la chose, dans la compréhension textuelle, n'est pas celui d'un accord qui va de soi. Il existe « une polarité entre familiarité et étrangeté » qui caractérise la chose dite (*ibid.*, p. 317)⁶. Ce qui est requis pour que le texte lui-même vienne à parler, c'est d'être ouvert à l'altérité du texte. S'ouvrir à l'altérité de ce qui est autre ne signifie pas que nous devons chercher à supprimer l'ensemble de nos préjugés, mais que nous interrogeons nos propres préconceptions à partir de ce que livre la compréhension de ce qui est donné pour que puissent se faire valoir les préjugés les plus féconds. Il n'y a d'autre objectivité, dit Gadamer, « que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration » (*ibid.*, p. 288). Ce processus est plus efficace si l'on se rend compte que l'on est toujours prévenu⁷. De fait, le texte se présentera plus facilement en son altérité si l'on reconnaît ses propres limites⁸, car la conscience de notre ignorance est « une ouverture à la vérité possible d'autres points de vue » (Warnke, 1991: 130). L'accord ne signifie pas non plus que nous devons souscrire entièrement à ce que dit le texte. D'abord, lorsque nous recherchons la vérité que pose la chose à la lumière de nos circonstances historiques, nous la modifions. De plus, chercher la vérité que pose le texte présuppose toujours la recherche dans le point de vue d'autrui d'une vérité pour soi-même. On ne saurait, en effet, s'« ouvrir à l'exigence supérieure d'un texte », si celui-ci n'agissait pas, préalablement, comme un appel (Gadamer, 1996: 333) ou comme une question. Comprendre un texte, c'est d'abord comprendre la question à laquelle le texte apporte réponse (*ibid.*, p. 393). À l'exemple de la conversation, la recherche de vérité dans la compréhension du texte ne culmine donc pas dans la soumission au point de

vue d'autrui ou dans le savoir objectif de son dit, mais dans l'art de questionner, c'est-à-dire l'art de continuer à questionner. Toute compréhension ou

[t]oute question authentique exige cette ouverture. Faute de quoi, elle n'est au fond qu'une apparence de question, dont le sens n'est pas véritablement celui d'une question.

(Ibid., p. 386)⁹

Enfin, si la compréhension dialogique ne permet pas de réponse définitive, c'est parce qu'à l'instar du dialogue, ce processus a toujours lieu dans le langage, et parler d'une connaissance achevée du langage dans une perspective herméneutique n'a aucun sens. Il n'y a pas d'«énoncé que l'on peut comprendre uniquement à partir du contenu qu'il "présente"», car le mot n'est pas un outil mis à notre disposition. Tout énoncé est motivé (Gadamer, 1982: 50)¹⁰. Le mot n'exprime jamais tout à fait ce que nous sommes ou ce qu'il y a à comprendre, mais s'accomplit lui-même comme un dialogue. Tout dit donne présence «au non-dit auquel [il] se rapporte, en répondant et en faisant signe» (Gadamer, 1996: 483). Pour reprendre les mots de Gadamer, l'entente dans la compréhension «met en jeu une totalité de sens, sans être capable de la dire entièrement» (ibid., p. 483), d'où la nécessité et la possibilité de poursuivre le questionnement et de maintenir la direction vers l'ouvert.

On a vu jusqu'à présent que Gadamer définit la compréhension selon le modèle du dialogue. Sa démarche constitue un élément de réponse à la critique de Ricœur puisque, contrairement à l'herméneutique romantique, la compréhension dialogique herméneutique n'implique pas une reconstruction du sens originel; elle se définit en opposition à celle-ci¹¹. Dans ce qui suit, nous proposons un second élément de réponse à la critique de Ricœur en nous attardant à la définition que propose Bakhtine de la compréhension dialogique.

BAKHTINE ET LA COMPRÉHENSION ACTIVE

Pour Bakhtine, l'étude de la compréhension de la signification dans le champ des sciences humaines fait l'objet d'une double approche: la «compréhension

passive» ou reproductrice et la «compréhension responsive active» (Bakhtine, 1984: 275). Une compréhension passive du sens linguistique est une compréhension qui ne fait que doubler le discours, qui vise «tout au plus à reproduire ce qui a déjà été compris». Le locuteur qui en tient compte n'ajoute à ses paroles aucun élément neuf. La compréhension passive laisse le sens dans son contexte et sa perspective propres; elle «n'enrichit en rien la conception» (Bakhtine, 1978: 104). La compréhension reproductrice passive, que privilégient la plupart des disciplines linguistiques, reproduit le signe objectivement (ibid., p. 170). Le signe est un élément reproductible du système de la langue parce que, en tant qu'unité linguistique, le signe n'est doté d'aucune voix ou n'est référé à aucune valeur. Il est relié de façon linéaire aux autres signes à l'intérieur même des limites d'un système linguistique (Bakhtine, 1984: 333).

La compréhension de la signification¹² du système de la langue constitue pour Bakhtine une première étape dans le processus global de la compréhension vivante¹³. À ce processus s'ajoute toujours une compréhension responsive active du texte, de l'œuvre ou de la culture en tant qu'énoncé. Contrairement à la compréhension reproductrice passive, qui laisse le sens dans son contexte et n'enrichit en rien la conception, l'acte de compréhension responsive «suppose un combat dont l'enjeu réside en une modification et en un enrichissement réciproques». Une compréhension responsive active aborde l'œuvre avec «une vision du monde déjà acquise, à partir d'un point de vue donné. Cette situation, dans une certaine mesure, détermine le jugement, sans pour autant rester inchangée»: la compréhension «est soumise à l'action de l'œuvre qui introduit toujours quelque chose de nouveau» (ibid., p. 362).

L'attitude créative responsive n'est possible qu'entre des énoncés. L'énoncé est une proposition que reçoit un sujet parlant; il est le signe d'une position de sens appartenant à quelqu'un d'autre. Contrairement au signe linguistique qui, tel que conçu par la linguistique, existe hors de la

signification idéologique (culturelle) de la parole vivante, l'énoncé, aussi bien dans la réplique courante que dans la littérature, est investi d'un dessein, d'un vouloir-dire, et c'est ce dessein discursif (cette voix) que nous comprenons activement (*ibid.*, p. 283).

Tout comme Dilthey donc, Bakhtine conçoit la compréhension de l'énoncé comme une activité qui émane du dedans de soi-même face au monde intérieur de l'autre. Toutefois, à l'encontre de Dilthey, pour qui la compréhension du dessein d'autrui correspond à la reproduction de ce dessein, la duplication des intentions de l'auteur, pour Bakhtine, est une construction abstraite de l'esprit, car bien qu'il soit enraciné dans une conscience, l'énoncé ne se laisse jamais dominer par une seule voix. « Le sens se répartit entre les diverses voix » (*ibid.*, p. 323), c'est-à-dire qu'il existe lui-même en rapport dialogique avec d'autres énoncés : « L'œuvre-énoncé est maillon dans la chaîne de l'échange verbal ; semblable à la réplique du dialogue », elle est séparée des autres œuvres-énoncés « par la frontière absolue de l'alternance des sujets parlants », et, dans le même temps, « elle se rattache aux autres œuvres-énoncés : à celles auxquelles elle répond et à celles qui lui répondent » (*ibid.*, p. 282).

L'énoncé, en d'autres termes, s'oriente vers une réponse compréhensive (Bakhtine, 1978 : 104)¹⁴, il sollicite la réplique¹⁵ parce qu'il est lui-même « entortillé, pénétré par les idées générales, les vues, les appréciations [et] les définitions d'autrui ». Comprendre le mot d'autrui, se diriger dans l'univers des mots d'autrui et y réagir est une tâche que le mot d'autrui impose à l'homme (Bakhtine, 1984 : 363), car le « mot veut l'audition, la compréhension, la réponse, et il veut, à son tour, répondre à la question, et ainsi *ad infinitum*. Il entre dans un dialogue où le sens n'a pas de fin » (*ibid.*, p. 337). L'acte de compréhension responsive active est ainsi toujours déjà dialogique (*ibid.*, p. 331). L'énoncé sollicite la compréhension responsive, et la compréhension devient questionnement et échange, c'est-à-dire dialogue. La réponse qui ne donne pas naissance à une question nouvelle se détache de la compréhension dialogique et se fait compréhension passive ou reproductive du sens

(*ibid.*, p. 391). Faire acte de compréhension responsive, ce n'est donc pas en reproduire le sens, mais faire partie intégrante des énoncés dans leur dialogicité.

Si la duplication du vécu d'autrui est impossible dans une perspective bakhtinienne, c'est également parce que nous nous situons toujours hors du vécu intérieur de l'autre. L'extériorité n'est pas un obstacle à surmonter pour comprendre l'énoncé d'autrui, elle est indispensable à la compréhension de l'énoncé en tant que tout, car c'est seulement à partir de la position qu'occupe autrui que le sens du mot peut vraiment se révéler dans toute sa profondeur. Cette réflexion sur l'extériorité et la non-reproductivité de l'énoncé d'autrui s'enracine chez Bakhtine dans une étude de la relation entre auteur et héros, qu'il « considère comme un cas particulier de la relation entre deux êtres humains » (*ibid.*, p. 17), et sur laquelle il convient de revenir brièvement pour mieux situer Bakhtine par rapport à Dilthey et à Gadamer.

En gros, la duplication du vécu d'autrui (en soi-même) est impossible parce que le moi se situe dans un « plan différent » du vécu d'autrui. Dans « l'architectonique de l'existence », le moi occupe une position unique, une position qu'il est le seul à occuper et qui le place intérieurement hors d'autrui. Bien qu'il soit unique (le *je-pour-moi-même*), le moi a un besoin absolu d'autrui pour exister, pour prendre forme dans un contexte de valeurs données, car le je ne coïncide pas avec lui-même. Du dedans de lui-même, le *je-pour-moi-même* est disséminé et dispersé et n'a aucun moyen de se procurer pour lui-même un achèvement extérieur. La position extérieure dont jouit autrui par rapport à soi lui donne ce privilège de percevoir sa propre image comme un tout (le *je-pour-autrui*).

En d'autres termes, la tension propre à l'exotopie d'autrui me complète jusqu'à faire un tout de ma vie, à la faveur de ce qui m'est inaccessible ou de ce qui transcende ma propre conscience, à savoir ma propre image intérieure et extérieure complète. Du point de vue de ma propre conscience, l'achèvement de ma propre image par autrui (le *je-pour-autrui*) ne coïncide jamais entièrement avec l'image que je me fais de moi-

même (le *pour-moi-même*), de ma propre intériorité et de ma propre extériorité. Ce que nous connaissons de nous-mêmes à travers la vision d'autrui «s'immanentise» (*ibid.*, p. 37) complètement à notre conscience :

Tout ce qui peut assurer un achèvement dans la conscience d'autrui, aussitôt présumé dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, perd la faculté d'opérer notre achèvement et ne fait que dilater dans la conscience l'orientation qui lui est propre.

(*Ibid.*, p. 38)

Autrement dit, si l'achèvement que me procure autrui n'exprime pas comme telle l'image que je me fais de ma propre intériorité et de ma propre extériorité, ce n'est qu'à travers les yeux d'autrui que je puis avoir accès à une image complète de moi-même.

Tout comme dans la relation entre deux êtres humains, le concept d'extériorité occupe une place importante dans la discussion sur la compréhension responsive active de l'énoncé (Bakhtine, 1986: 7). Sur l'énoncé, avons-nous dit un peu plus tôt, est apposé le sceau de l'individualité de l'auteur. C'est ce sceau qui crée les frontières intérieures d'un type particulier d'énoncé, à la faveur de laquelle l'œuvre (un peu comme le *je-pour-moi-même*) se sépare (s'extériorise) des autres œuvres-énoncés auxquelles elle est reliée (Bakhtine, 1984: 282). L'énoncé donc, tout comme le *je-pour-moi-même*, a besoin de la réponse d'autrui¹⁶ pour devenir ce qu'il est. C'est seulement à travers un énoncé autre qu'un énoncé étranger se révèle pleinement et profondément (mais pas entièrement, car il y en aura toujours d'autres qui comprendront et verront davantage cet énoncé) (Bakhtine, 1986: 7). C'est alors que l'interprète et l'œuvre ou la culture-énoncé entament une sorte de dialogue, qui surpasse la fermeture et l'unicité du sens particulier: nous soulevons de nouvelles questions, des questions que la culture-énoncé ne s'était pas posées elle-même: nous cherchons des réponses à nos questions¹⁷, et la culture-énoncé étrangère nous répond en nous révélant de nouveaux aspects et de nouvelles profondeurs. Enfin, une telle rencontre dialogique entre l'interprète et l'énoncé ne produit pas une

fusion homogène. Chacun retient sa propre unité et sa totalité ouverte, et s'enrichit mutuellement (*ibid.*, p. 7).

RICŒUR, BAKHTINE ET GADAMER

À l'exemple de la compréhension selon l'herméneutique philosophique, la compréhension responsive active offre des éléments de réponse à la critique de Ricœur envers la catégorie romantique du dialogue. Car tout en étant conçue comme un dialogue, elle exclut l'idée d'une reconstruction du sens originel. Contrairement à Gadamer, cependant, l'«attitude productive» (Gadamer, 1996: 318) n'est pas d'abord synonyme d'entente pour Bakhtine. Dans une perspective bakhtinienne, «la compréhension réciproque est une force capitale qui participe à la formation du discours: elle est active, perçue par le discours comme une résistance ou un soutien» (Bakhtine, 1978: 103). Le dialogue dans la compréhension établit une suite de relations réciproques compliquées avec ce qui est compris, qui peuvent aussi bien prendre la forme d'une objection motivée que d'un acquiescement (*ibid.*, p. 105).

Si, contrairement à Gadamer, Bakhtine n'accorde pas primauté à l'entente, il ne s'oppose pas aux positions de Gadamer qui associe l'entente au rapport ontologique d'appartenance à l'histoire. Tout comme pour Gadamer, la compréhension est toujours historique pour Bakhtine. Celui-ci cherche ainsi plutôt à s'inscrire en faux contre l'esthétique traditionnelle et son modèle, la théorie de la connaissance, qui rejettent le principe exotopique. En opposition à l'esthétique traditionnelle «qui ne peut admettre à ses côtés une unité autre, indépendante d'elle» ou «pour qui toute unité est sa propre unité», Bakhtine enracine ses considérations sur la compréhension dialogique dans une réflexion sur l'événement esthétique qui réside en la rencontre de deux consciences qui, dans le principe, ne fusionnent pas (Bakhtine, 1984: 101-102).

Cependant, en s'intéressant davantage à l'interaction conflictuelle des voix entre elles qu'à l'accord qui sous-tend cette interaction dans la

compréhension, Bakhtine, d'une certaine façon, offre à la critique de Ricœur une réponse plus satisfaisante que celle de Gadamer. Car, tout comme Bakhtine, Ricœur préfère considérer le phénomène herméneutique comme un espace conflictuel¹⁸. De plus, à l'exemple de Ricœur, mais à l'encontre de Gadamer, Bakhtine conçoit la compréhension active comme un ajout à la compréhension passive ou reproductive. Comme on l'a vu un peu plus haut, la compréhension passive de la signification du système de la langue constitue, pour Bakhtine, une première étape dans le processus global de la compréhension vivante à laquelle s'ajoute toujours la compréhension dialogique active du texte en tant qu'énoncé.

Ces deux aspects, dit-il, ([la] reconnaissance du reproductible et [la] découverte du non reproductible), doivent fusionner indissolublement dans l'acte vivant de compréhension.

(*Ibid.*, p.362-363)

CONCLUSION

À partir de la critique de Ricœur du dialogue comme catégorie romantique, nous avons d'abord tenté de mettre en relief les risques que l'on courrait à vouloir décrire l'interprétation des textes en termes de conversation. En réponse à cette critique, nous avons tâché de montrer comment le dialogue, dans le champ de la pensée herméneutique et phénoménologique (qui absorbe les domaines plus restreints des théories de la réception), pouvait caractériser la lecture ou la compréhension sans étayer une métaphysique de l'interaction auteur/lecteur. Nous en sommes arrivées à la conclusion que Bakhtine offrait, d'une certaine façon, une réponse plus satisfaisante à la critique de Ricœur que celle de Gadamer parce que ce dernier associait le dialogue dans la compréhension à l'entente. Cela étant dit, il ne faudrait pas qu'une telle conclusion plonge dans l'ombre le fait qu'il puisse y avoir des conflits dans la relation d'entente entre l'horizon du présent de l'interprète et l'horizon du passé. L'entente n'est pas une visée à laquelle doit être asservie la compréhension; elle coïncide avec l'opération de la compréhension qui sous-tend le conflit entre les différentes interprétations¹⁹. Ce qui

« n'est pas une visée, ou l'élaboration d'un instrument au service de l'entente, mais coïncide exactement avec l'opération de la compréhension et de l'entente » (Gadamer, 1996: 410).

NOTES

1. Nous faisons ici principalement référence à l'*esthétique de la réception* élaborée par Hans Robert Jauss (1988, 1989) et Wolfgang Iser. La position d'Iser à l'égard du dialogue n'est pas aussi claire que celle de Jauss. Tout en disant voir les limitations de ce modèle (1978:166), Iser décrit l'interprétation en termes de conversation: « The different elements of the literary repertoire supply guidelines for the "dialogue" between text and reader » (1978: 80).
2. Pour Dilthey l'homme trouve son expression complète dans le langage et conserve par l'écriture l'expression de cette intériorité (Dilthey, 1947: 321).
3. En fait, pour Ricœur, l'explication structurale constitue la plus remarquable exécution de l'explication. Elle dépouille le texte « de son actualité comme événement de discours et le 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'interdictions » (Ricœur, 1989: 166).
4. « Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre » (Ricœur, 1989: 33).
5. Pour Friedrich Schleiermacher, par contre, le texte ne fait pas sens d'emblée. Aussi, est-il nécessaire, pour parvenir à une compréhension juste du sens du texte ou de son intentionnalité, d'élaborer certaines techniques d'interprétation (Gadamer, 1996: 198).
6. Seulement, comme le dit Gadamer, il ne faut pas concevoir cette polarité, avec Schleiermacher ou Dilthey, « en termes psychologiques comme l'ampleur qu'abrite le secret de l'individualité, mais en termes vraiment herméneutiques, c'est-à-dire, en référence à une chose dite (*ein*) » (Gadamer, 1996: 317).
7. C'est le savoir du non-savoir qui s'apparente à celui de Socrate dans la conversation: « L'exemple de Socrate nous enseigne au contraire que ce qui importe c'est de savoir que l'on ne sait pas » (Gadamer, 1996: 389).
8. « Ce n'est qu'en entrant lui-même [le préjugé personnel] dans le jeu qu'il peut apprendre la prétention de l'autre à la vérité, et qui lui donne la possibilité d'y entrer à son tour » (Gadamer, 1996: 321).

9. Gadamer qualifie l'art de questionner, c'est-à-dire « l'art de continuer à questionner, donc l'art de penser », de « dialectique », « parce qu'il est l'art d'avoir un vrai dialogue » (Gadamer, 1996 : 390).
10. Comme le dit également Gadamer : « Language is not an instrumental setup, a tool, that we apply, but the element in which we live and which we can never objectify to the extent that it ceases to surround us. [...] To dwell in language means to be moved in speaking about something and in speaking to someone » (Gadamer, 1981 : 50).
11. On peut dire aussi qu'elle constitue un élément de réponse parce que même si elle ne se développe pas de la même manière, elle converge avec la critique que propose Ricœur de l'herméneutique romantique. Ils sont tous deux d'accord pour ne pas associer, comme le fait Dilthey, la compréhension à la reconstruction des intentions de l'auteur. Cependant, à l'encontre de Ricœur, cette critique ouvre sur une théorie du dialogue pour Gadamer.
12. Pour Bakhtine, la signification désigne « l'aspect proprement sémantique de l'œuvre » (Bakhtine, 1984 : 389).
13. « Chaque unité du discours est perçue sur deux plans : le plan de la reproductibilité de la langue, et le plan de la non-reproductibilité de l'énoncé » (Bakhtine, 1984 : 353).
14. Ou encore, dit Bakhtine, « se constituant dans l'atmosphère du "déjà dit", le discours est déterminé en même temps par la réplique non encore dite, mais sollicitée et déjà prévue. Il en est ainsi de tout dialogue vivant » (Bakhtine, 1978 : 103).
15. « La compréhension d'une parole vivante, d'un énoncé vivant s'accompagne toujours d'une *responsivité active* (bien que le degré de cette activité soit variable); toute compréhension est prégnante de réponse et, sous une forme ou sous une autre, la produit obligatoirement : l'auditeur devient le locuteur » (Bakhtine, 1984 : 274).
16. « L'œuvre, tout comme la réplique du dialogue, vise à la réponse de l'autre (des autres), à une compréhension responsive active, et elle le fait sous toutes sortes de formes : elle cherchera à exercer une influence didactique sur le lecteur, à emporter sa conviction, à susciter son appréciation critique, à influencer sur des émules et des continuateurs, etc. L'œuvre prédétermine les positions responsives de l'autre dans les conditions complexes de l'échange verbal d'une sphère culturelle donnée » (Bakhtine, 1984 : 282).
17. « Without one's own question one cannot creatively understand anything other or foreign (but, of course, the questions must be serious and sincere) » (Bakhtine, 1986 : 7).
18. « C'est ce qu'exprime d'ailleurs le titre d'un de mes recueils de conférences - *Le Conflit des interprétations* - , à savoir le fait que le champ herméneutique est un champ essentiellement conflictuel. C'est un des points sur lesquels probablement je suis très éloigné de Gadamer qui fait beaucoup plus confiance à l'*Einverständnis* - une sorte d'accord fondamental - (*Das Gespräch das wir sind...*, dit-il) alors que moi je suis beaucoup plus sensible au caractère conflictuel du champ d'interprétation ; il y a toujours eu plusieurs interprétations et, pour moi, cette pluralité des interprétations est, d'ailleurs, une grande énigme » (Ricœur, 1990 : 19).
19. Les interprètes doivent se forger une langue commune.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAKHTINE, M. [1986] : *Speech Genres and Other Late Essays*, trad. par V.W. McGee, dirigé par C. Emerson et M. Holquist, Austin, University of Texas Press ;
- [1984] *Esthétique de la création verbale*, trad. par A. Aucouturier, préface de T. Todorov, Paris, Gallimard ;
- [1978] : *Esthétique et théorie du roman*, trad. par D. Olivier, préface de M. Aucouturier, Paris, Gallimard.
- DILTHEY, W. [1947] : *Le Monde de l'esprit*, tome I, trad. par M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne.
- DUTT, C. [1998] : *Herméneutique, esthétique, philosophie : dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, trad. par D. Ipperciel, Montréal, Fides.
- GADAMER, H.-G. [1996] : *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil ;
- [1982] : *L'Art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et tradition philosophique*, trad. par M. Simon, introd. de P. Fruchon, Paris, Aubier ;
- [1981] : *Reason in the Age of Science*, trad. par F. G. Lawrence, Cambridge (Mass.) et London (England), The MIT Press.
- ISER, W. [1978] : *The Act of Reading : a Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JAUSS, H.R. [1989] : *Question and Answer : Forms of Dialogic Understanding*, trad. par M. Hays, introd. de M. Hays, Minneapolis, University of Minnesota Press ;
- [1988] : *Pour une herméneutique littéraire*, trad. par M. Jacob, Paris, Gallimard.
- RICŒUR, P. [1990] : *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, sous la dir. de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf ;
- [1986] : *Du texte à l'action : essais d'herméneutique*, tome II, Paris, Seuil ;
- [1981] : « Hermeneutics and the Critics of Ideology », *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*, trad. par J. B. Thompson, Cambridge et Paris, University Press et Maison des sciences de l'homme ;
- [1976] : *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, The Texas University Press.
- WARNKE, G. [1991] : *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*, trad. par J. Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael.