

DANIEL DESROCHES

LA VOIE LONGUE DE LA COMPRÉHENSION

Le projet herméneutique et la réception philosophique
de Paul Ricoeur

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès art (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL

SEPTEMBRE 1998



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

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

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

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

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

0-612-33613-1

*Je ne veux pas dire que dans mes deux derniers
travaux la réflexion se nourisse d'elle-même:
non seulement ce n'est pas le cas, comme on va
le voir, mais ce narcissisme philosophique eût été
contraire à l'idée que je n'ai cessé de défendre...*

Paul Ricoeur
Réflexion faite

*Le mot lumière chante comme une lampe
la pensée s'éclaire de la lueur des pensées
conscience au jardin est ruminante
là n'est pas toujours la clé*

Pierre Morency
Les paroles qui marchent dans la nuit

RÉSUMÉ

Notre travail se divise en deux parties qui répondent à des objectifs différents. *La voie longue de la compréhension* est le titre que nous avons réservé aux études qui figurent en tête de ce mémoire. La seconde partie, qui aborde en fait l'oeuvre de Ricoeur indirectement, se veut *une réception philosophique* de sa pensée. En cela, ce mémoire se propose d'éclairer la philosophie de l'auteur tant du dedans que du dehors, tant par la reconstruction de son projet herméneutique propre que par la prise en considération des interprétations communes qu'il suscite.

La première étude expose *la critique du cogito*, un trait par lequel la méditation de Ricoeur demeure non seulement ancrée dans la tradition française, mais offre surtout une assise spécifique à son projet herméneutique. En effet, par l'examen des principales répliques dirigées à l'endroit du «sujet fondateur», nous voyons comment l'auteur vise à décentrer le sujet afin de le reconquérir au terme d'une longue boucle herméneutique. Ainsi c'est ce «grand détour» herméneutique qui fait l'objet de l'étude suivante. A notre avis, la véritable contribution de Ricoeur à la cause herméneutique se présente sous différentes figures d'une unique *voie longue de la compréhension*. A la façon d'une reconstruction, nous examinons quatre des figures qui caractérisent exemplairement cette herméneutique.

La deuxième partie de ce travail porte sur *la réception de la pensée de Ricoeur*. Après un survol consacré à la réception antérieure, la réception philosophique que nous proposons se présente comme une enquête basée sur trois critères de compréhension. La *singularité* philosophique de l'auteur, la *continuité* de son oeuvre de même que sa *méthode* sont analysées dans les contextes historique et contemporain de la réception de ses écrits.

SIGLES

- KJ *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris, 1947.
- MJ *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps Présent, Paris, 1947.
- HV *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955 (Nous citons la réédition de 1964).
- VI *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950.
- HF *Philosophie de la volonté. tome II. Finitude et culpabilité: 1 L'homme faillible*, Aubier, Paris 1960.
- SM *Philosophie de la volonté. tome II. Finitude et culpabilité: 2. La Symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960.
- EF *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965.
- CI *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.
- TA *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986.
- SA *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- L2 *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992.
- RF *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris, 1995.
- CC *La critique et la conviction*, entretien avec F. Azouvi et M.-B. de Launay, Calmann-Lévy, Paris, 1995.

INTRODUCTION

Les études qui forment ce mémoire traitent de la philosophie de Paul Ricoeur. Cette philosophie peut être dite *herméneutique* dans l'exacte mesure où elle propose une théorie de l'interprétation et de la compréhension. Nous explorons les réflexions de l'auteur sous deux approches interprétatives distinctes mais complémentaires: l'une théorique, par laquelle nous proposons notre propre lecture de cette herméneutique; l'autre pratique, par laquelle les interprétations des exégètes de Ricoeur sont passées au crible d'une réception philosophique. Ces deux moments de la recherche viennent constituer un *cercle herméneutique* par lequel le travail du *dedans* – dans le texte de Ricoeur – est à achever dans un travail du *dehors* – par les interprétations qu'il suscite. En cela, se trouve appliqué le vœu de Ricoeur lui-même; à savoir qu'il faut opérer un double travail, une médiation longue, qui serait sa *voie longue de la compréhension*.

Deux thèses sont discutées dans ce travail: selon la première, la pierre de touche de l'herméneutique ricoeurienne serait à chercher du côté de la compréhension de soi, dans un double mouvement de pensée qu'illustre *la critique du cogito*. C'est par un *décentrement critique* de la subjectivité, puis par une *reconquête herméneutique* de celle-ci que la problématique réflexive peut être renouvelée. La seconde thèse entend montrer que la véritable contribution de Ricoeur à la cause herméneutique se présente sous différentes «figures» d'une unique *voie longue de la compréhension*, dont nous proposons la reconstruction en examinant quatre de ses figures exemplaires.

Au nombre de cinq et se divisant en deux parties indépendantes, les études qu'ont va lire répondent ainsi à des objectifs différents. *La voie longue de la compréhension* est le titre que nous avons retenu pour les études qui figurent en tête de ce mémoire. La seconde partie, qui aborde en fait l'oeuvre de Ricoeur de manière indirecte, se veut quant à elle *une réception philosophique* de sa pensée par laquelle la *singularité* de l'auteur, la *continuité* de son oeuvre et sa *méthode* sont analysées dans les contextes historique et contemporain de la réception de ses écrits.

ARGUMENT

La contribution de Ricoeur à l'herméneutique

Le présent argument se donne pour objectif d'introduire les études qui constituent la première partie de ce travail. Nous procéderons en proposant une double réponse à la question de savoir quelle est la véritable contribution de Ricoeur à l'herméneutique. D'emblée du côté de Ricoeur lui-même, en rappelant comment il entend s'inscrire de manière critique dans la tradition de la phénoménologie-herméneutique, et, en ce qui nous concerne ensuite, en esquissant une réponse complémentaire à cette question. La réflexion de l'auteur sur «la tâche première de l'herméneutique» permet d'apprécier le chemin parcouru dans le domaine de l'herméneutique des textes ainsi que la place qu'occupe chez lui le thème de la distanciation. Alors que l'exposition de notre thèse, à l'effet que l'apport de Ricoeur à la cause herméneutique serait simplement à chercher du côté d'une unique *voie longue de la compréhension*, aurait l'avantage de replacer sa contribution dans un cadre plus vaste que celui de son herméneutique textuelle.

Dans l'article récapitulatif «De l'interprétation», réédité en guise d'entrée en matière aux seconds *Essais d'herméneutique*, Ricoeur explique à rebours son itinéraire dans le but de situer la place qu'occupent, au sein de la tradition philosophique à laquelle il se rapporte, ses travaux les plus récents. Après avoir esquissé les présuppositions de la tradition à laquelle il se reconnaît appartenir, l'auteur réfléchit sur sa participation dans le développement de celle-ci, une contribution que l'on pourrait résumer, à la suite de Ricoeur, comme la formulation claire des deux tâches de l'herméneutique:

Une fois affranchie du primat de la subjectivité, quelle peut être la tâche première de l'herméneutique? Elle est, selon moi, de chercher dans le texte lui-même, d'une part la dynamique interne qui préside à la structuration de l'oeuvre, d'autre part la puissance de l'oeuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la «chose» du texte. Dynamique interne et projection externe constituent ce que j'appelle le travail du texte. C'est la tâche de l'herméneutique de reconstruire ce double travail du texte. (TA 32)

Cette double tâche de l'herméneutique est développée par Ricoeur plus longuement, mais ce qui nous importe particulièrement ici est l'accent porté par l'auteur tant sur la critique de la subjectivité constituante que sur celle de l'objectivité instituante, à savoir sur ce qu'il appelle «une lutte sur deux fronts» qui culmine dans la dialectique entre expliquer et comprendre. Voici comment Ricoeur explicitait la tâche de «chercher dans le texte la dynamique interne qui préside à la structuration de l'oeuvre»:

C'est à la première tâche que se rattachent toutes mes analyses visant à articuler l'une sur l'autre la compréhension et l'explication, au niveau de ce que j'ai appelé le «sens» de l'oeuvre. [...] D'une part, je récusé un irrationalisme de la compréhension immédiate [...] Cette extension induit entretient l'illusion romantique d'un lien immédiat de congénialité entre les deux subjectivités impliquées par l'oeuvre, celle de l'auteur, celle du lecteur. Mais je récusé avec la même force un rationalisme de l'explication qui étendrait au texte l'analyse structurale des systèmes de signes caractéristiques non du discours mais de la langue. Cette extension également induit engendre l'illusion positiviste d'une objectivité textuelle fermée sur soi et indépendante de toute subjectivité d'auteur et de lecteur. [...] Cette manière spécifique de répondre à la première tâche de l'herméneutique [...] serait ma première contribution à la philosophie herméneutique dont je procède. (TA 32-3)

Si Ricoeur a également travaillé, dans le cadre de ses textes portant sur la description des énoncés métaphoriques et narratifs, à ajouter une précision analytique à la notion de véhémence ontologique qu'il a retenu de Heidegger et Gadamer (il s'agissait de sa manière de rencontrer la seconde tâche de l'herméneutique), il semble bien toutefois que son incontestable apport à l'herméneutique tient dans la réalisation de la première tâche. Nous voudrions compléter cette idée en citant Ricoeur lui-même au sujet de la fonction herméneutique de la distanciation; il s'agit d'un thème important qu'il a mis en place dans sa discussion avec le structuralisme et qui réplique philosophiquement à la sorte de distanciation aliénante de Gadamer. L'idée même de distanciation est non seulement appropriée dans le domaine de l'herméneutique des textes, mais elle jette un pont vers une herméneutique de l'action et une critique des idéologies. Ricoeur le remarque lui aussi, mais cette fois en *préface* aux seconds *Essais d'herméneutique*:

Le thème de la distanciation me donne l'occasion de marquer ma contribution personnelle à l'école phénoménologique-herméneutique; celle-ci est assez bien caractérisée par le rôle que j'assigne à l'instance critique dans toutes les opérations de pensée relevant de l'interprétation. C'était jadis le même recours à cette instance qui me permettait de convertir en alliés les adversaires avec qui je polémiquais» (TA 7)

Il nous faut dès à présent répondre de manière brève à la problématique soulevée en parcourant le développement de l'herméneutique ricœurienne à partir de ses origines. Nous estimons qu'en plaçant cette herméneutique sous le signe non pas d'une «lutte sur deux fronts», mais sous celle d'une «voie longue de la compréhension», il puisse être plus facile d'apprécier l'originalité de Paul Ricoeur à la théorie de l'interprétation.

Si l'on retient d'entrée de jeu les trois acceptions du terme «herméneutique» dans l'oeuvre philosophique de Ricoeur: l'exégèse du symbole, l'herméneutique du texte et l'herméneutique de l'action, on constatera d'emblée que la manière ricœurienne de procéder est celle des médiations, des approximations, des dialectiques, bref de la «loi du plus grand détour» (Greisch), ou bien d'un «apprentissage des signes» (Stevens). En conséquence, ce serait donc l'ensemble du parcours qui, à la manière d'une longue boucle, pourrait être rapporté à un fil conducteur. Si cette pierre de touche s'avérait la «compréhension», il deviendrait ainsi possible de considérer la philosophie de Ricoeur comme une quête unitaire. Voyons comment cette possibilité peut être soutenue en articulant l'une sur l'autre les études qui vont suivre.

L'étude de la critique du *cogito* explore le destin de la subjectivité dans l'entreprise de l'auteur. C'est d'abord par un décentrement critique du *cogito*, puis ensuite grâce à une reconquête réflexive de celui-ci que la compréhension de soi se trouve portée au terme du parcours herméneutique. Ainsi la problématique traditionnelle du *cogito* est discutée et sert de pierre de touche au décentrement du sujet dans l'herméneutique de l'auteur, tandis que la réappropriation du sujet par la *réflexion*, laquelle ne sera plus appliquée à elle-même dans un solipsisme méthodique mais aux signes médiateurs qui l'objectivent, pousse la compréhension de soi vers une herméneutique des textes. Quant à l'étude suivante, toute consacrée au parcours herméneutique de l'auteur, elle s'attarde à quatre des figures qui composent la vaste boucle herméneutique que nous tenons pour «la voie longue de la compréhension». Nous faisons valoir dans ces pages que les grandes préoccupations de Ricoeur se trouvent portées par une unique chaîne de médiations qu'une herméneutique du plus grand détour a pour tâche d'intégrer. En cela, nous tenons que l'ontologie, le sujet existentiel et l'approche méthodique sont les objets sur lesquels prend appui une destinée philosophique qui s'échelonne sur plus de cinquante années.

PREMIÈRE ÉTUDE

La critique du cogito

Cette étude a pour but d'attirer l'attention sur la critique du cogito, un thème récurrent qui incline à penser que le scepticisme entretenu par Ricoeur à l'égard du sujet fondateur allait préfacier l'œuvre à venir. Nous soulignons d'abord l'héritage laissé par le premier maître, G. Marcel, à travers la reprise par le disciple de son argument existentiel. Nous analysons ensuite les deux principales objections réservées par Ricoeur au cogito. Primo, le tour par lequel le cogito se pose comme première vérité le place devant une impasse épistémologique. Et, secundo, le raccourci par lequel le cogito a la prétention d'être transparent à lui-même devra être mis en cause au nom de la connaissance de soi. Par l'examen de ce doublet nous remarquons que les répliques de Ricoeur visent en fait à décentrer le sujet afin le reconquérir au terme d'une longue boucle herméneutique.

On connaît bien les deux formulations du cogito de Descartes: la première, issue de la quatrième partie du *Discours*: «je pense, donc je suis»¹, puis la seconde, tirée de la deuxième *Méditation*: «Ego sum, ego existo»². Toutefois ce qui importe ici n'est pas de chercher une quelconque différence épistémologique entre ces deux formulations. La critique ricoeurienne du cogito porte plutôt sur le principe qui permet ces énoncés, ce principe fameux dont Hegel fera le fondement de la philosophie moderne³ et Husserl la nécessité d'étendre la portée de la subjectivité constituante jusqu'à sa radicalisation dans la phénoménologie transcendantale⁴. Nous exposerons assez plus loin en quoi Ricoeur critique un privilège accordée à la *réflexion* afin de redéfinir ce qu'elle pourra être pour une herméneutique conséquente, laquelle ne placera plus le sujet au début, mais plutôt au terme du parcours philosophique.

¹ *Discours de la méthode*, in *Œuvres philosophiques*, tome I, éd. Alquié, Garnier, 1988, p. 603 (AT, VI, 32).

² *Méditations métaphysiques*, *ibid.*, tome II, Classiques Garnier, 1967, p. 415 (AT, IX, 19).

³ Cf. notamment Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant» in *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 290.

⁴ Cf. la première méditation, in *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1966, pp. 6-23.

La critique du *cogito* n'est pourtant pas nouvelle⁵. En fait, celle que propose Ricoeur rejoint d'autres tentatives similaires faites par des contemporains français, notamment celles de Foucault⁶, Levinas⁷ et Marcel. Dès lors, cette étude se donnera comme tâche de partir de l'héritage laissé par Gabriel Marcel dans le but de relever et d'explicitier les *trois* principales objections que réserve Ricoeur au sujet fondateur. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps, ce qui nous permettra en outre de dégager les différents registres philosophiques composant l'argumentation de Ricoeur. Nous parcourrons trois étapes donc, trois répliques au *cogito* suivant trois registres distincts: une étape *existentielle*, une étape *épistémologique* et une autre *herméneutique*. En conclusion, il sera question de faire voir en quoi Ricoeur propose d'une part un *décentrement* de la subjectivité et d'autre part une *reconquête* herméneutique de cette dernière.

1. L'héritage légué par Gabriel Marcel et l'objection existentielle

Si l'influence laissée par ce premier maître est plutôt complexe, il ressort clairement pourtant que les attaques portées par celui-ci contre le *cogito* s'adressent en priorité à la philosophie idéaliste, à savoir intellectualiste. (MJ 13) Des lors, c'est la primauté de l'existence concrète sur la réflexion spéculative qui demeure son leitmotiv⁸. En fait, les réticences de G. Marcel à l'endroit du sujet fondateur sont de deux ordres⁹. D'abord il s'insurge contre sa désincarnation, puisque le corps propre constitue à ses yeux un «indubitable» de l'expérience. (MJ 97-120) Tandis qu'ensuite il ne saurait approuver sa prétention à l'objectivité qui détermine la validité de toute connaissance et évacuerait ainsi l'assurance métaphysique absolue d'une existence attestée par le sentir. Cela se résumerait, selon Ricoeur, à «démanteler par ses deux faces le massif *cogito-cogitatum*. Du côté de l'objet, il faut reconquérir la primauté du *sentir*; et du côté du sujet, celle de l'*incarnation*.» (L2 53) Dans l'essai «Existence et objectivité», Marcel soulignait ces deux points en inversant toutefois l'ordre de leur exposition:

⁵ Il y en a plusieurs en effet, dont les plus importantes sont, pour Ricoeur, celles de Nietzsche (SA 22-7) et de Heidegger (cf. *Etre et Temps*, § 25 et TA 49).

⁶ Cf. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, pp. 56-8 et surtout *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966: V, «Le *cogito* et l'impensé», pp. 333-9.

⁷ Une des critiques de Levinas est rapportée à la dix-septième note de cette étude, à la page quatorze.

⁸ *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Aubier Montaigne, 1968, p. 39.

⁹ Le retour que propose Ricoeur sur cet héritage, dans l'article d'hommage à son maître: «Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel», est très confirmant à cet égard. Cet article a été repris dans L2, pp. 49-67.

La réalité que le *cogito* révèle est d'un ordre tout différent de l'existence dont nous tentons ici non point tant d'établir que de reconnaître, de constater métaphysiquement la priorité absolue. Le *cogito* nous introduit dans un système d'affirmations dont il garantit la validité; *il garde le seuil du valable* [...]

Il importe seulement de reconnaître aussi clairement que possible que l'*existant* ne saurait à aucun prix être traité comme un objet *incommaissable*, c'est-à-dire affranchi des conditions qui définissent précisément un objet comme tel; l'*existant* a pour caractère essentiel d'occuper par rapport à la pensée une *position* irréductible à celle qui est impliquée dans le fait même de l'objectivité ¹⁰

Puisque ces deux points (la primauté du sentir et l'incarnation) furent conservés par le jeune Ricoeur, nous aimerions situer à présent le projet *concret* que signifiait pour lui l'étude d'un sujet en «première personne», à partir du corps propre; car c'est par le trait concret de son analyse que le disciple hérite et entend dépasser le maître. (VI 10)

A l'occasion du *Volontaire*, premier tome de la *Philosophie de la volonté*, il s'avérait nécessaire au jeune Ricoeur d'appréhender un nouveau *cogito*; un *cogito* incarné qui assumerait le corps propre qui l'enveloppe autant que l'involontaire qui le nourrit. Il s'agit du cœur de l'héritage légué par Marcel: l'analyse eidétique du sujet volitif devait même parvenir jusqu'aux «confins de l'affectivité la plus confuse»; c'est-à-dire en deçà de toute dualité intellectualiste. C'est la raison pour laquelle tout l'ouvrage est épris de cette auguste ambition: «La tâche [de la description] est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du *cogito*.» (VI 12) En conséquence, c'est donc dès l'ouverture du *Volontaire* que la réplique est armée. Le *cogito* de Descartes, expliquait Ricoeur, est «brisé de l'intérieur» car il se donne dans une «dualité d'entendement», à savoir en deux «lignes hétérogènes d'intelligibilité»: l'une renvoie l'âme à la réflexion, et l'autre le corps à la géométrie. (VI 13) Ce faisant, l'extension du *cogito* jusqu'au corps propre, s'avérait la seule sortie praticable pour une phénoménologie qui prend en compte l'«indice existentiel» de Gabriel Marcel. Voici un extrait qui donne une idée assez juste de la problématique et de l'objection existentielles:

Comment reconquérir, sur les disjonctions de l'entendement, le sentiment d'être tour à tour livré à mon corps et maître de lui, sinon par une conversion de la pensée qui, se détournant de *mettre à distance de soi* des idées claires et disjointes, essaie de *coïncider* avec une certaine épreuve de l'existence qui est en moi corporelle? (VI 18)

¹⁰ *Existence et objectivité. Position et approches du mystère ontologique*, Paraitre, 1995, p. 17.

A ce stade, il importe d'entrevoir que la conquête du sujet agissant préfigurerait non seulement le projet des années cinquante, mais peut-être aussi toute l'oeuvre. Dans l'ouvrage d'historien qu'il consacre aux existentialismes de Marcel et Jaspers en 1947, Ricoeur savait déjà¹¹ qu'en sa philosophie la subjectivité ne serait point un fondement, à la manière du *cogito*, mais plutôt une destination. Trouvant écho chez son maître de l'époque, comme chez Karl Jaspers d'ailleurs¹², Ricoeur fera sienne une des formules de G. Marcel: «Être sujet n'est pas un fait ou un point de départ, mais une conquête et un but.» (MJ 229) Peut-être que toute l'oeuvre philosophique de Ricoeur trouverait dans cet énoncé une direction centrale de la *Philosophie de la volonté à Soi-même comme un autre*¹³. Au demeurant, hérité de Marcel, dont l'oeuvre est sans contredit à l'origine de plusieurs analyses du *Volontaire*, le problème d'un *cogito* «radicalement désancré», «dès que le corps propre est entraîné dans le désastre des corps», reviendra quarante ans plus tard dans *Soi-même comme un autre*. (SA 16)

Le décentrement de la subjectivité chez Ricoeur

On se propose de développer dans ce qui suit l'idée selon laquelle le décentrement de la subjectivité que poursuit Ricoeur s'opère au profit de la transcendance que lui confèrent les significations portées au jour par l'interprétation textuelle. A cette fin, nous procéderons en deux temps: en montrant, *premièrement*, que Ricoeur critique l'épistémologie du *cogito* fondateur, et qu'il opère ainsi un premier décentrement par rapport à la subjectivité; *deuxièmement*, que ce décentrement conduit par la suite à une réappropriation du sujet par la *réflexion*, laquelle ne sera plus appliquée à elle-même dans un solipsisme méthodique, mais aux signes médiateurs qui l'objectivent. Finalement, par la fonction herméneutique de la distanciation, la question du texte se tourne ainsi vers le «monde» qu'il déploie à la lecture, et la compréhension de soi se retrouve au terme du parcours herméneutique dans un acte de lecture qui coïncide à titre ultime avec une interprétation de soi.

¹¹ Nous pourrions sans doute revenir historiquement jusqu'à l'influence décisive qu'a exercé sur le jeune Ricoeur le professeur R. Dalbiez. A ce propos, voir l'essai d'autobiographie: RF 12-13.

¹² On trouve justement, selon Ricoeur, une telle «conquête du soi» chez Karl Jaspers (MJ 185). D'où peut-être le caractère programmatique de cette ambition: faire de la subjectivité un terme plutôt qu'un point de départ.

¹³ Ainsi B. Stevens aurait raison d'affirmer que «Ricoeur propose une conception du sujet où celui-ci n'est plus le point de départ fondationnel d'une constitution du monde, mais le point d'arrivée d'une herméneutique du soi.» Cf. *L'apprentissage des signes*: Lecture de Paul Ricoeur, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 1 et 20.

2. La seconde objection: la critique de l'auto-position

Voici ce que l'on se propose d'examiner avec le second argument: le *tour* par lequel le *cogito se pose* comme première vérité dans la philosophie réflexive de même que, à titre de fondement ultime dans l'idéalisme phénoménologique, conduit à une aporie. Ou bien le *cogito* est une vérité philosophique, ou bien il est son fondement. Afin de rendre justice à cette nouvelle objection, nous procéderons en deux temps: du côté de Descartes d'abord, puis du côté de Husserl ensuite. *Primo*, nous suivrons Ricoeur lorsqu'il critique le point de départ radical des philosophies réflexives; *secundo*, il sera mis en question l'idée de fondation dernière dans l'idéalisme phénoménologique.

1/ A l'évidence le jeune Ricoeur se montrait critique dès le *Volontaire*, notamment à propos de l'auto-position et de l'aliénation d'un Soi autonome par lui-même (VI 32): «Le *cogito* tend à l'auto-position. Le génie cartésien est d'avoir porté à l'extrême cette intuition d'une pensée qui fait cercle sur soi en se posant et qui n'accueille plus en soi que l'effigie de son corps et l'effigie de l'autre. [...] La conscience de soi tend à primer l'accueil de l'autre. Là est la raison la plus profonde de l'expulsion du corps dans le royaume des choses.» (VI 17) Ainsi s'étend la critique du *cogito* vers l'épistémologie.

Que le *cogito* se pose comme première vérité, comme un «point de départ radical», cela mérite désormais d'être explicité. Dans «Existence et herméneutique», un article d'abord publié en 1965 et réédité plus tard dans le *Conflit des interprétations*, Ricoeur notait, *sans* faire allusion à la moindre alternative périlleuse, que le *cogito* ne pourrait plus avoir la valeur de vérité et de fondement qu'on lui attribuait jadis. A la page 21, on lira ce que nous tenons pour une objection épistémologique:

le fameux *Cogito* cartésien [...] est une vérité aussi vaine qu'elle est invincible: je ne nie point que ce ne soit une vérité; c'est une vérité qui se pose soi-même; à ce titre elle ne peut être ni vérifiée ni déduite; c'est à la fois la position d'un être et d'un acte; d'une existence et d'une opération de pensée [...] Mais cette vérité est une vaine vérité, elle est comme un premier pas qui ne peut être suivi d'aucun autre [...] (CI 21)

Nous souhaitons reformuler l'argument en insistant sur l'alternative périlleuse entre vérité et fondement telle qu'on la trouve dans *Soi-même comme un autre*. En deux mots, l'auto-position du *cogito* est assurée, comme l'a bien vu l'historien M. Guérout, par une confusion tacite dans l'ordre des raisons: il y a un renversement de l'ordre de la connaissance au profit de l'ordre de l'essence quand Descartes, ayant découvert la première vérité, la justifie ensuite par sa preuve de l'existence de Dieu. Autrement dit,

«Le *cogito* serait véritablement absolu, à tous égards, si l'on pouvait montrer qu'il n'y a qu'un ordre. celui où il est effectivement premier, et que l'autre ordre, qui le fait régresser au second rang [ordre ontologique], dérive du premier. Or il semble bien que la *Troisième Méditation* renverse l'ordre, en plaçant la certitude du *cogito* en position subordonnée par rapport à la véracité divine, laquelle est première selon l'ordre de la «vérité de la chose». (SM 19) Ainsi le *cogito* est une vérité, ou bien son fondement.

En guise de transition vers la critique de l'idéalisme phénoménologique, qu'il nous soit permis d'ajouter que la *Symbolique du mal* ne saurait faire exception à ce dessein critique, car elle apportait déjà une protestation à l'idée même de fondation radicale. En direction de l'herméneutique philosophique, où le cercle du même nom oblitère toute possibilité d'une première vérité, Ricoeur devait prendre acte des limites à vouloir tout fonder en l'absence de préjugé:

Le commencement n'est pas ce que l'on trouve d'abord; il faut accéder au point de départ: il faut le conquérir. La compréhension des symboles peut appartenir au mouvement en direction du point de départ; car pour accéder au commencement, il faut d'abord que la pensée habite dans le plein du langage. On sait l'harassante fuite en arrière de la pensée en quête de la première vérité [...]; l'illusion n'est pas de chercher le point de départ, mais de le chercher sans présuppositions; il n'y a pas de philosophie sans présuppositions. (SM 324, voir aussi sur la contingence du lieu SM 305 et EF 55.)

2/ Abordons le second volet de la critique épistémologique. Au sujet de la fondation principielle du *cogito* dans la phénoménologie, fondation qui est justement de l'ordre de l'intuition; elle omet donc la condition nécessaire à toute compréhension, puisque le cercle herméneutique exige que tout comprendre soit médiatisé par le langage. On dira simplement que l'autofondation va à l'encontre de la finitude ontologique de tout comprendre. (TA 41) En effet, l'idéal d'une *fondation intuitive et dernière* serait une «médiation totale», c'est-à-dire une signification sans dépendance de l'interprète à la situation historique et langagière qui le porte. Dès lors, à la question: «En quel sens ce développement de toute compréhension en interprétation s'oppose-t-il au projet de Husserl?» Ricoeur répondra dans *Du texte à l'action* comme s'il devait conclure de nouveau sa propre *Symbolique du mal*:

[q]ue toute interprétation place l'interprète *in media res* et jamais au commencement ou à la fin. Nous survenons, en quelque sorte, au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée [...] Or l'idéal d'une fondation intuitive est celle d'une interprétation qui, à un certain moment, passerait dans la vision. [...] Or l'hypothèse même de l'herméneutique est que l'interprétation est un procès ouvert qu'aucune vision ne conclue». (TA 48-9)

3. La critique herméneutique de l'idéal de transparence du *cogito*

La nécessité de «ressaisir» le *cogito* ailleurs que dans une première vérité entraîne la critique au second point. Voici la troisième objection que l'on se propose d'examiner: l'idéal de transparence du *cogito*, lequel a la prétention d'être immédiat à lui-même et immanent aux objets de pensée, devra être mis en cause au nom de la connaissance de soi. Nous exposerons cette réplique en deux étapes: chez Descartes d'abord, puis chez Husserl ensuite. L'opacité du sujet sera abordée dans le sens d'une philosophie réflexive qui reconsidère le primat de la subjectivité: si la *réflexion* n'est pas une *intuition*, elle devra, en revanche, permettre un retour du sujet sur lui-même. Quant à la portée de cette objection dans le cadre de la phénoménologie, sa conséquence la plus intéressante est non seulement de rétablir la possibilité de la connaissance de soi par une greffe de l'herméneutique, mais de récuser surtout l'idéal phénoménologique.

1/ Dans l'*Essai sur Freud*, Ricoeur examine l'idée de procéder à partir de la tradition réflexive¹⁴ afin de déterminer la place de l'interprétation dans la connaissance de soi. Il relève alors les deux composantes de la *réflexion*: la première, dont nous venons de faire mention, c'est la position du sujet comme départ radical, telle que déployée par la tradition moderne qui va de Descartes à Fichte; la seconde (qui nous importe ici) c'est la «transformation de la problématique du *cogito*», que devra entreprendre toute philosophie réflexive qui n'entend pas sombrer dans un idéalisme subjectif. La riposte à l'immédiateté qui caractérise le *cogito* oriente déjà Ricoeur vers une reconquête du sujet réflexif; non en tant qu'évidence dans un solipsisme méthodique, mais via une réappropriation herméneutique de sa condition d'être-au-monde. Un extrait de l'*Essai sur Freud* met en lumière l'objection de Ricoeur à l'idéal de transparence:

[Le déchiffrement du sujet] ne peut être entendu aussi longtemps que la réflexion apparaît comme un retour à la prétendue évidence de la conscience immédiate; il nous faut introduire un second trait de la réflexion: réflexion n'est pas intuition, ou, en termes positifs: la réflexion est l'effort pour ressaisir l'*Ego* de l'*Ego cogito* dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes. [...] La première vérité reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible; il lui faut être médiatisée par les représentations, les actions, les œuvres, les monuments qui l'objectivent. (EF 51)

¹⁴ «Par philosophie réflexive, j'entends en gros le mode de pensée issu du *cogito* cartésien, à travers Kant et la philosophie post-kantienne française peu connue à l'étranger et dont Jean Nabert a été pour moi le penseur le plus marquant. Les problèmes philosophiques qu'une philosophie réflexive tient pour les plus radicaux concernent la possibilité de la *compréhension de soi* comme sujet des opérations de connaissance, de volition [...]» (TA 25)

Sur le plan herméneutique, ce scepticisme entretenu à l'égard de la transparence du *cogito* permettra à Ricoeur d'aller au-delà du décentrement de la subjectivité entrepris. En cette optique, l'*Essai sur Freud* (EF 61) et le *Conflit des interprétations* mettent de l'avant les dispositifs nécessaires à la réalisation non seulement d'un décentrement du sujet, mais ils proposent aussi les moyens de reconquérir ce dernier. En conséquence de quoi, la reconquête herméneutique du sujet constitue peut-être la pierre de touche de l'herméneutique de Ricoeur. Dans l'*Essai*, l'auteur notait l'apport indispensable des disciplines exégétiques dans le cadre d'une critique des distorsions du moi empirique:

Mais le *cogito* n'est pas seulement une vérité aussi vaine qu'invincible; il faut ajouter encore qu'il est comme une place vide qui a, dès toujours, été remplie par un faux *Cogito*; nous avons en effet appris, par toutes les disciplines exégétiques [...], que la conscience prétendument immédiate est d'abord "conscience fausse"; Marx, Nietzsche et Freud nous ont enseigné à en démasquer les ruses. (EF 22)

2/ Considérons en terminant le volet phénoménologique de la présente critique de la transparence. La «visée intentionnelle», telle que théorisée par la phénoménologie, pouvait déjà préfigurer la perte de l'idéal de transparence du *cogito* husserlien: car si l'intentionnalité, «en son sens le moins technique, c'est le primat de la conscience de *quelque chose* sur la *conscience de soi*» (TA 26), dès lors l'appropriation du sujet par lui-même se voit alors indéfiniment repoussée vers le «royaume des choses». En fait, Ricoeur avait judicieusement pris acte du caractère inachevé de la phénoménologie. Au sujet de l'exercice phénoménologique de la *constitution*, qui révèle sans cesse des couches de significations toujours plus fondamentales à explorer, dont la *lebenswelt* à jamais hors d'atteinte, Ricoeur devait enfin conclure que: «la phénoménologie, dans son exercice effectif et non plus dans la théorisation qu'elle implique à elle-même et à ses prétentions ultimes, marque déjà l'éloignement plus que la réalisation du rêve d'une telle fondation radicale dans la transparence du sujet à lui-même.» (TA 26)

La réappropriation du sujet par la réflexion et l'herméneutique des textes

Par voie de conséquence, l'espace ouvert par l'*ego meditans* de Husserl, lequel ne saurait échapper complètement aux distorsions de la connaissance empirique de soi, serait plutôt à combler par une herméneutique. Afin de ne pas sombrer derechef dans la problématique traditionnelle du *cogito*, Ricoeur proposera une nouvelle conception de la «réflexion». Celle-ci deviendra désormais «l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de

ce désir.» (CI 21) C'est pourquoi qu'une herméneutique conséquente doit maintenir l'exigence méthodique d'une *appropriation* du sujet pratique que seul un détour par les signes médiateurs d'objectivité peut assurer. A propos d'une telle interprétation du sujet, elle correspond finalement à une boucle herméneutique, puisque «le *cogito* ne peut être ressaisi que selon une voie longue, un détour par les signes.» (CI 21) Il appert du reste, *et sur ce point seulement*, que Ricoeur demeure assez près du projet de Dilthey. En fait, c'est une sorte de voie longue de la compréhension que cherchait Dilthey, comme le notait Ricoeur dans son historique de l'herméneutique (TA 85):

Pour Dilthey, l'objectivation commence extrêmement tôt, dès l'interprétation de soi-même. Ce que je suis pour moi-même ne peut être atteint qu'à travers les objectivations de ma propre vie; la connaissance de soi-même est déjà une interprétation qui n'est pas plus facile que celle des autres, et même probablement plus difficile, car je ne me comprends moi-même que par les signes que je donne de ma propre vie et qui me sont renvoyés par les autres. Toute connaissance de soi est médiate, à travers signes et œuvres.

Concernant enfin la médiation textuelle, dont l'article «la fonction herméneutique de la distanciation»¹⁵ constitue une étude exemplaire, Ricoeur se montre encore plus convainquant. Puisqu'il ne saurait être question ici d'entreprendre un résumé de cet article, nous nous bornerons simplement à rappeler comment la problématique du *cogito* se trouve renouvelée par une herméneutique qui prend acte de la textualité.

Dès qu'il est reconnu que la distanciation, bien avant que d'être un obstacle à l'idéal d'appartenance ontologique¹⁶, est déjà une condition propre à toute interprétation, l'idée d'exploiter la fonction textuelle en herméneutique devient plus claire: elle mise sur *l'autonomie du texte* à l'égard de *l'intention de l'auteur*, de son *contexte culturel* de production et de son *destinataire original* (TA 366). Par cette triple autonomie, se trouve ainsi ouvert à la compréhension herméneutique une objectivité inédite que

¹⁵ Cf. TA 101-18; mais aussi, pour une forte synthèse: «Herméneutique et critique des idéologies»: TA 366-7.

¹⁶ L'apport de Ricoeur à l'herméneutique ne s'inscrit dans le même projet que celui de Gadamer. L'opposition entre distanciation méthodologique et expérience d'appartenance est vue par Ricoeur comme «[u]ne antinomie parce qu'elle suscite une alternative intenable; d'un côté, avons-nous dit, la distanciation aliénante est l'attitude à partir de laquelle est possible l'objectivation qui règne dans les sciences de l'esprit ou sciences humaines; mais cette distanciation, qui conditionne le statut scientifique des sciences, est en même temps la déchéance qui ruine le rapport fondamental et primordial qui nous fait appartenir et participer à la réalité historique que nous prétendons ériger en objet. [...] ou bien nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines.» (TA 101)

n'avait pu voir Dilthey, puisque l'objet de l'interprétation sera plus la manifestation d'une vie psychique par des signes, mais le monde de l'oeuvre déployé par le texte.

On notera que c'est le concept d'*appropriation* ou de l'*application* du texte à la subjectivité du lecteur qui est revue par une herméneutique du texte. Après avoir pris acte de la distanciation, «l'appropriation, remarque Ricoeur, est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénialité; elle est compréhension par la distance et compréhension à distance.» (TA 116) Ensuite, cette appropriation subjective répond au «sens du texte» et non plus à l'auteur: «contrairement à la tradition du *cogito* et à la prétention du sujet de se connaître soi-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de culture.» (*Ibid.*) Enfin ce que cette appropriation réitère, c'est une proposition de monde ouverte par le texte; «celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'oeuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte.*» (*Ibid.*) Ricoeur conclue que la médiation par le texte et le renversement de la problématique comporte un revers indéniable pour le *cogito*...

La conséquence la plus importante est qu'il est mis définitivement fin à l'idéal cartésien, fichtéen, et, pour une part aussi, husserlien d'une transparence du sujet à lui-même. Le détour par les signes et les symboles est à la fois amplifié par cette médiation par les textes qui s'arrachent à la condition intersubjective du dialogue. (TA 31)

En conséquence de quoi, d'ailleurs de concert avec Levinas¹⁷, la réflexion de Ricoeur demeurera très critique face à tout idéalisme, voire tout «consensualisme» qui élèverait le sujet rationnel ou réflexif en maître de la signification¹⁸.

¹⁷ Cf. une critique levinassienne du *cogito*: «C'est sans doute ce savoir implicite [vivre sur le mode du *voir*] qui justifie l'emploi large que, dans les *Méditations*, Descartes fait du terme *cogito*. Et ce verbe à la première personne dit bien l'unité du moi où tout savoir se suffit». Levinas n'abonde probablement pas en ce sens en interrogeant de la sorte: «Le sensé est-il toujours corrélatif d'une thématization et d'une représentation? La pensée est-elle d'emblée vouée à l'adéquation et à la vérité? La pensée est-elle par essence rapport à ce qui lui est égal, c'est-à-dire essentiellement athée?» «La conscience non-intentionnelle», in *Cahier de l'Herne*, l'Herne, 1991, pp. 77-9.

¹⁸ Cf. la réplique donnée à Ch. Bouchindhomme, in «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Cerf, 1990, pp. 211-2. Ricoeur discute entre autres «l'*bubris* qui porte notre pensée à se poser en maîtresse du sens» dans *Temps et récit III*, p. 375 et aussi pp. 391-2.

*
* *

Or qu'en est-il de la critique du *cogito* dans le cadre de l'herméneutique de Ricoeur?

On pourrait conclure cette étude en résumant l'idée selon laquelle le décentrement de la subjectivité que poursuit Paul Ricoeur s'opère au profit de la transcendance que confère les significations portées au jour par l'interprétation textuelle. Il serait dès lors approprié de considérer deux mouvements de pensée: *premièrement*, que Ricoeur critique radicalement le *cogito* par ses objections existentielle et épistémologique; et qu'il opère ce faisant un premier décentrement par rapport à la subjectivité fondatrice; *deuxièmement*, que ce décentrement conduit ensuite, par la critique herméneutique de la transparence présumée, à une réappropriation du sujet par la *réflexion*, laquelle ne sera plus appliquée à elle-même dans un solipsisme monologique, mais plutôt aux différents signes médiateurs d'objectivité, c'est-à-dire les signes qui la dépasse vers un monde habitable, le monde du texte, voire le monde du lecteur. Quant à cette longue boucle herméneutique, dont l'objectif est de reconquérir le sujet pratique et d'ancrer le *cogito* dans l'existence, elle fut entamée durant les années cinquante et s'est depuis lors poursuivie jusqu'à *Soi-même comme un autre*. C'est peut-être ici d'ailleurs, par ce *décentrement critique et cette reconquête herméneutique du sujet*, que se trame le fil rouge de toute l'herméneutique de Ricoeur?

SECONDE ÉTUDE

La voie longue de la compréhension

La présente étude se propose de faire valoir que la véritable contribution de Ricoeur à la cause herméneutique se présente sous différentes figures d'une unique «voie longue de la compréhension». A la façon d'une reconstruction, nous examinons quelques figures qui caractérisent de manière exemplaire cette approche. En guise d'entrée en matière, nous recherchons d'abord du côté des maîtres de Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, les sources possibles d'une voie longue dans leur philosophie respective. Nous examinons ensuite quatre figures qui constituent autant de médiations herméneutiques: le détour de la conscience par les savoirs historiques, le pari herméneutique, la greffe du problème herméneutique sur la phénoménologie et la dialectique entre expliquer et comprendre. En fin de parcours, nous remarquons que la voie longue de la compréhension recouvre diverses acceptions, tout comme elle s'étend à tout le projet philosophique de Ricoeur.

On entend dire souvent que l'herméneutique de Ricoeur ne s'est jamais affranchie des questions de méthode. Mais pour rendre justice au parcours de l'auteur, on gagnerait plutôt à rappeler que toute l'oeuvre incline la compréhension vers un «apprentissage des signes» (Stevens), ou qu'elle prône en cette matière la «loi du plus grand détour» (Greisch). A notre avis, la véritable contribution herméneutique de Ricoeur se donne sous différentes figures d'une unique «voie longue de la compréhension».

A strictement voir les choses, «la voie longue de la compréhension» est une formule utilisée par Ricoeur pour démarquer, à un moment précis de sa démarche, son propre projet herméneutique. On se propose de faire voir en quel sens l'expression de «voie longue» recouvre diverses acceptions (ontologique, existentielle et méthodologique) et comment elle peut aussi s'appliquer parallèlement à toute l'entreprise de Ricoeur. Nous aimerions donner une idée générale de cette approche par la loi du plus grand détour en la présentant brièvement ainsi: il s'agit simplement pour l'herméneute de tenir le cercle herméneutique par les deux extrémités, à savoir d'envisager toujours les deux voies d'entrée possibles dans l'interprétation qui constituent le grand enjeu de l'exégèse traditionnelle. A titre indicatif seulement, le grand enjeu de Ricoeur est de

réconcilier, d'arbitrer ou bien de pratiquer une médiation entre les parties et le tout, le sujet et son objet, la donation et l'appropriation, la méthode et la vérité, le signe et la signification, la distanciation et l'appartenance, l'explication et la compréhension, la critique et la conviction, etc.

Les sources d'une voie longue chez les existentialistes Jaspers et Marcel

Si Marcel peut être considéré comme le tout premier maître de Ricoeur, Jaspers, en revanche, s'est avéré son «interlocuteur muet» durant la seconde guerre. Puisque les ouvrages d'historien renferment les grandes préoccupations de Ricoeur¹⁹, il faudra ici montrer en quoi la voie longue de la compréhension chez le jeune Ricoeur s'enracine, c'est-à-dire trouve des sources certaines, dans les thèses existentielles de ses maîtres. Ce que retient en priorité Ricoeur de Jaspers, c'est sa doctrine des chiffres, ou plutôt l'exigence d'objectivité exigée par l'entreprise métaphysique. Or la théorie des chiffres demeure du côté de l'objet et Ricoeur trouvera chez Marcel les ressources nécessaires pour ancrer la métaphysique chez le sujet concret. En bref, l'apport de Jaspers pointe vers une *ontologie* de la voie longue, tandis que celui de Marcel préfigure plutôt une voie longue de la connaissance de soi, celle du *sujet existentiel*.

A la lecture des chiffres chez Jaspers semble correspondre une lecture des figures symboliques du mal chez Ricoeur. Par conséquent, il faut voir comment le déchiffrement entrepris par Jaspers aspire Ricoeur en direction d'une «ontologie de la voie longue». Chez Jaspers, la métaphysique tend à réconcilier la rationalité de la philosophie avec la langue de l'être dans une dialectique paradoxale à jamais brisée²⁰. Si l'on reconnaît ici la conclusion de la *Symbolique du mal*, il faut dire en outre qu'il y a plus: la lecture des chiffres est en quelque sorte un cercle formé de trois cycles que l'on osera rapprocher du cercle herméneutique, en citant un extrait que l'on tire du livre sur Jaspers:

Toute la théorie des chiffres consiste en un mouvement circulaire qui part des chiffres originels qui sont la langue de l'être, traverse les médiations mystiques et proprement philosophiques qui sont la langue des hommes, et revient à la présence immédiate de la Transcendance dans ses chiffres originels. (KJ 287)

¹⁹ Stevens, B., *L'apprentissage des signes*: op. cit., p. 6.

²⁰ Ajoutons que les concepts d'attestation et de restauration de l'être propres à Jaspers (KJ 372) reviennent plus de quarante ans plus tard dans *Soi-même comme un autre* (345-410) de façon à confirmer cette hypothèse.

La réflexion est très importante pour ces deux philosophes de l'existence²¹, mais la place que lui accorde Marcel est considérable. Chez Marcel, c'est par la dialectique de la réflexion seconde comme approche du sujet concret, comme ancrage du *cogito* dans l'existence²², que se profile un long détour. Si, pour Marcel, toute la métaphysique est réflexion, il y a pourtant deux degrés à la réflexion: la réflexion primaire, qui recherche les conditions *a priori* de la connaissance objective (c'est le *cogito*), de même que la *réflexion seconde*, qui s'attache plutôt aux noyaux des expériences fondatrices:

[La] réflexion primaire se transcende dans une réflexion de second degré: on se demande à quelles conditions a été possible l'exil et la maîtrise du sujet dépersonnalisé [...] Telle est dès lors la réflexion seconde, une récupération du concret – existence pleine du monde, présence du transcendant – une restauration de la participation, une réfection du «je» intégral dans ses liaisons concrètes. (KJ 80-1; cf. aussi MJ 364)

En d'autres termes, ce qui nous oriente vers une voie longue chez Marcel, c'est son approche indirecte du soi, donc le fait qu'il refuse à la subjectivité de se poser en point de départ métaphysique, en sujet fondateur: «Être sujet, pour Gabriel Marcel, n'est pas un fait ou un point de départ, mais une conquête et un but.» (MJ 229)

Mais il y a plus: nous estimons que l'idée d'un passage de la *réflexion abstraite* à la *réflexion concrète* est propre au projet herméneutique de Ricoeur. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous présenterons la dialectique entre expliquer et comprendre. (peut-être la plus exemplaire des figures de la voie longue?) et nous verrons en quoi un passage par l'abstraction, quoiqu'indispensable à toute forme d'objectivation, n'est qu'un détour obligé vers l'appropriation du sens. Si l'idée de redéfinir la *réflexion* est clairement exprimée dans l'*Essai sur Freud* (EF 54), et que la possibilité d'ancrer ladite réflexion dans l'existence y apparaît également (EF 63), il faut rappeler cependant que déjà, dans l'article important «Existence et herméneutique» paru en 1963, une corrélation entre la réflexion concrète et la tâche d'appropriation en herméneutique était établie. Nous ne rapportons qu'un extrait dans lequel, à notre avis, l'influence de la dialectique marcellienne conduit le jeune Ricoeur à formuler l'inspiration de sa dialectique future entre l'explication et la compréhension:

²¹ Ricoeur écrit: «[t]ous deux sont d'accord pour faire consister la philosophie dans la *réflexion*, c'est-à-dire dans un retour sur les expériences de Transcendance, en vue de les éclairer autant qu'il est possible [...]» (MJ 350)

²² L'influence de G. Marcel est décisive dans le *Volontaire et l'involontaire*: «La tâche [de la description] est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du *cogito*.» (VI 12)

Si l'herméneutique est une phase de l'appropriation du sens, une étape entre la réflexion abstraite et la réflexion concrète, si l'herméneutique est une reprise de la pensée du sens en suspens dans la symbolique, elle ne peut rencontrer le travail de l'anthropologie structurale que comme un appui et non comme un repoussoir; on ne s'approprie que ce que l'on a d'abord tenu à distance de soi. (CI 34; L2 352; cf. aussi CI, 54; L2 374)

Figure 1. Le grand détour de la conscience de soi par les savoirs historiques

Nous relevons dans les écrits du jeune Ricoeur une toute première figure de la voie longue lorsque celui-ci rencontre, en 1952²³, les questions relatives à la subjectivité en histoire et à la légitimité de l'histoire de la philosophie comme pratique. Ricoeur opte d'emblée pour la formule du «grand détour»²⁴ pour qualifier l'achèvement de l'histoire dans l'acte philosophique, ou bien la prise de conscience du philosophe en lien avec une reprise de l'histoire au second degré. Le détour du sujet par l'histoire appert ici:

Toutes ces philosophies [réflexives] sont en quête de la véritable *subjectivité*, du véritable acte de conscience. Ce que nous avons à découvrir et redécouvrir sans cesse, c'est que cet itinéraire du *moi* au *je* – que nous appellerons prise de conscience – passe par une certaine méditation sur l'histoire, et que ce détour de la réflexion par l'histoire est [...] la manière philosophique d'achever dans un lecteur le travail de l'historien. (HV 35-6)

Et comme l'histoire de la philosophie est aussi une histoire de la conscience, voici la première incidence de notre formule: ce que le philosophe attend de l'histoire, c'est l'avènement d'un sens, à savoir «qu'une certaine coïncidence de la voie courte de la connaissance de soi et de la voie longue de l'histoire le *justifie*.» (HV 37)

Or, selon Ricoeur, il y a toutefois deux manières de faire «affleurer la subjectivité en histoire»: soit «en direction d'une "logique de la philosophie" par recherche d'un sens cohérent à travers l'histoire; [ou] en direction d'un "dialogue", chaque fois singulier et chaque fois exclusif, avec des philosophies individualisées.» (HV 36) Autrement dit, «si comprendre, c'est comprendre par l'unité» (HV 49), celui qui vaque en qualité d'historien n'obtiendra l'unité qu'à l'aide de deux modèles distincts de la compréhension historique: «le système ou l'essence singulière»²⁵. D'où les deux types de vérités historiques qui prévalent: la compréhension par la *totalité* du système ou par la *singularité*, selon le modèle de l'adéquation de la question à la réponse.

²³ L'article dont il question est: «Objectivité et subjectivité en histoire» (1952), HV 23-44.

²⁴ Cf. HV, 36, 55 et 69.

²⁵ Cf. HV, 36, 64 et 67.

Mais à voir les choses ainsi, une recherche de *compréhension totale* en histoire de la philosophie (comme chez Hegel) exigera une «voie longue». «On pourrait dire, écrit Ricoeur, que la totalité c'est le «grand détour» de la conscience de soi». (HV 69) En d'autres termes, la saisie globale d'une pensée demande maintenant un passage de sa singularité vers la totalité de la conscience historique dans laquelle elle s'insère. En reprenant le mot de Platon, Ricoeur ajoute: «je lis les petites lettres de la conscience de soi sur les grandes lettres de l'histoire de la philosophie.» (HV 69) Il faut remarquer en outre que si Hegel est pertinent ici, ce n'est pas seulement en tant que penseur de la totalité, mais surtout en tant que philosophe de la *conscience* historique.

Esquissée de façon exploratoire, apparaît pourtant au début des années cinquante l'idée primitive d'une «voie longue de la compréhension», celle d'une reconquête du sujet à travers les signes médiateurs des savoirs historiques. Si l'idée de totalité sera abandonnée par une pensée herméneutique conséquente²⁶, la nécessité d'objectiver la connaissance de soi a été conservée par Ricoeur. Dans le *Conflit des interprétations* (CI 319) et l'*Essai sur Freud* la conscience de n'est rien moins que la grande tâche.

Figure 2. Le pari herméneutique ou la voie longue des figures symboliques

À la fin de la *Symbolique du mal*, nous sommes mis sur la piste d'une voie longue à deux reprises lorsque Ricoeur emploie son expression d'une «voie longue des figures symboliques» (SM 244, 9). Mais qu'est-ce que le «pari herméneutique» de Ricoeur; en quoi s'apparente-t-il à une voie longue de la compréhension des symboles? Après avoir élaboré sa propre interprétation des mythes qui illustrent l'entrée en scène du mal, l'auteur remarque qu'il lui faut désormais explorer une nouvelle voie. Au terme de sa double approche, par la réflexion pure de l'*Homme faillible* et par le langage de l'aveu de la *Symbolique du mal*, le fossé est manifeste et la compréhension du mal demeure scellée. Le problème du mal persiste en ce qu'il résiste à une interprétation réductrice du sens; au contraire, il renvoie à une herméneutique qui ouvre la philosophie vers la plénitude ontologique de l'homme. En effet, l'étude exégétique des symboles révèle non seulement la condition humaine au coeur de l'être, mais aussi le surplus de sens qui se dévoile par une herméneutique du sacré.

²⁶Cf. *Temps et récit III: Le temps raconté*: «Renoncer à Hegel», pp. 280-300.

Comme le philosophe cherche à *comprendre toujours plus*, il lui faut avancer dans une troisième voie; celle d'une interprétation créatrice de sens, d'une restauration du langage symbolique inspirée par l'adage kantien: «le symbole donne à penser». Ce que cette formule signifie, c'est qu'il faut poursuivre du côté de la donation des symboles tout en maintenant l'entreprise critique de la réflexion philosophique. Quand le jeune penseur protestant écrit: «nous voulons à nouveau être interpellés» (SM 325) ou bien: «le second immédiat que nous cherchons, la seconde naïveté que nous attendons» (SM 327), il entend par là que la croyance n'est plus aujourd'hui possible qu'en lien avec l'interprétation, et il entrevoit ce faisant une revivification du langage symbolique par la rédaction d'une Poétique de la liberté.

Nous ne souhaitons pas débattre du destin de la Poétique jamais parue, quoiqu'en partie poursuivie. Il nous faut plutôt montrer que la source d'une unique voie longue de la compréhension est bien présente, notamment lorsque Ricoeur précise comment l'herméneutique rencontre le problème de la médiation critique et de l'appropriation du symbolisme religieux dans l'immédiateté de la croyance. Dès lors, c'est le cercle herméneutique d'Augustin, repris et explicité par Bultmann, que Ricoeur choisit afin d'ouvrir l'interprétation des mythes vers l'herméneutique proprement philosophique. Le cercle est celui-ci: «Il faut croire pour comprendre, mais comprendre pour croire». Cela étant, le pari ricoeurien sera de dépasser la circularité du langage en direction de l'être. En d'autres termes, il faut briser le privilège accordée à la réflexion primaire tel que la réflexion seconde chez Gabriel Marcel le propose (MJ 364):

«Le symbole donne à penser que le *cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...] que l'être qui se pose lui-même dans le *cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité [la réflexion] ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole.» (SM 331)

Au demeurant, on dira que la gageure de l'herméneute n'est rien moins que la voie longue d'une compréhension de l'être de l'homme par l'exégèse patiente et fidèle du langage symbolique. Comme le célèbre pari de Pascal, celui de Ricoeur est de mettre à l'épreuve de sa critique philosophique ses convictions, comme il l'admet lui-même à la dernière page de l'ouvrage: c'est l'«honnêteté d'explicitier ses présuppositions, de les énoncer comme croyance, d'élaborer la croyance en pari et de tenter de récupérer son pari en compréhension.» (SM 332) Retenons enfin qu'entre la critique herméneutique et l'appropriation fidèle, il y a un pari qui doit se transformer de proche en proche en un long détour de la compréhension ontologique du langage symbolique.

Figure 3. La greffe du problème herméneutique sur la phénoménologie

Dans le *Conflit des interprétations*²⁷ la voie longue de la compréhension – en son sens propre – se présente comme une *réflexion* qui aspire à l'ontologie par degrés. En fait, il s'agissait, contre Heidegger, de suggérer une autre greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, puisque Ricoeur doute que l'on puisse pratiquer l'ontologie directement, à savoir en se retirant du cercle herméneutique. Voici comment Ricoeur entend la «voie courte» de Heidegger:

La voie courte, c'est celle d'une *ontologie de la compréhension*, à la manière de Heidegger. J'appelle «voie courte» une telle ontologie de la compréhension, parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre* non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être. (CI 10)

Outre le texte à l'étude, deux autres articles²⁸ sont particulièrement éclairants au sujet du renversement opéré par Heidegger, lequel n'est pas seulement une remontée au fondement, mais également le retrait de l'ontologie du cercle herméneutique. Voici la réplique que Ricoeur réserve à la courte herméneutique de Heidegger:

A partir de Heidegger, en effet, l'herméneutique est tout entière engagée dans le mouvement de *remontée au fondement* qui, d'une question épistémologique concernant les conditions de possibilité des «sciences de l'esprit», conduit à la structure ontologique du comprendre. On peut alors se demander si le trajet de retour est possible. C'est pourtant sur ce trajet de retour que pourrait s'attester et s'avérer l'affirmation que les questions de critique exégético-historique sont des questions «dérivées», que le cercle herméneutique, au sens des exégèses, est «fondé» sur la structure d'anticipation de la compréhension au plan ontologique fondamental. (TA 363; cf. aussi TA 94-5)

Parcourir deux étapes successives devient ainsi le détour requis pour une reprise de la question ontologique à la suite du renversement provoqué par Heidegger. En effet, la volte-face de Heidegger omettrait deux choses capitales, selon Ricoeur: *primo*, la nécessité d'une méthode en exégèse et, *secundo*, le dépassement de l'ontologie vers l'existence, c'est-à-dire vers la compréhension de soi. Telle est l'intention qui préside à la voie longue de la compréhension ricoeurienne:

²⁷ Cf. l'article: «Existence et herméneutique»: CI 7-28.

²⁸ Ces deux textes sont: «La tâche de l'herméneutique» (1975) et «Herméneutique et critique des idéologies» (1973), des articles qui furent réédités avec la parution des seconds *Essais d'herméneutique* (TA) en 1986.

Ces deux objections contiennent en même temps une proposition positive: substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage; ainsi garderons-nous constamment le contact avec les disciplines qui cherchent à pratiquer l'interprétation de manière méthodique et résisterons-nous à la tentation de séparer la vérité, propre à la réflexion, de la méthode mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse. (CI 14-5)

Cela dit, Ricoeur approchera l'ontologie par étapes grâce à une herméneutique de la voie longue qui inclura les médiations suivantes: les détours *sémantique* et *réflexif*.

Au plan sémantique, il faut d'entrée de jeu répondre au conflit des interprétations rivales rencontré dans l'*Essai sur Freud*²⁹ et ceci n'est possible qu'en unifiant le champ de l'herméneutique par une élucidation du concept d'interprétation propre à toutes les disciplines exégétiques. Après avoir délimité le champ herméneutique du côté du symbole puis du côté de l'interprétation, Ricoeur projette ce que l'on peut tenir pour une authentique «voie longue», celle de l'interprétation des symboles:

«Elle commence par une investigation en extension des formes symboliques et par une analyse en compréhension des structures symboliques; elle continue par une confrontation des styles herméneutiques et par une critique des systèmes d'interprétation [...] Elle se prépare par là à exercer sa tâche la plus haute, qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations. [...] Telle est la fonction critique de cette herméneutique prise à son niveau simplement sémantique.» (CI 18-9)

Après avoir clarifié le champ sémantique de l'herméneutique à partir de la notion de symbole, Ricoeur aborde la problématique de l'existence comme un second détour vers l'ontologie. Or l'enjeu d'une étape par la réflexion, c'est d'ouvrir l'herméneutique à la possibilité même de la connaissance de soi: «L'étape intermédiaire en direction de l'existence, c'est la réflexion, c'est-à-dire le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi.» (CI 20) Cette médiation par la réflexion ne ramène guère à la problématique traditionnelle du *cogito*, car le soi, qui n'a ici plus rien du solipsisme cartésien, ne se retrouve qu'au terme d'un long détour: «le *cogito* ne peut être ressaisi que selon une voie longue, un détour par les signes.» (CI 21) Par conséquent, l'étape réflexive maintient l'exigence méthodique d'une *appropriation* du sujet pratique que seul un long détour par les signes médiateurs peut assurer. Cela dit, si la réflexion

²⁹ Le conflit était le suivant: «Rendre manifeste la crise du langage qui aujourd'hui fait que nous oscillons entre la démystification et la restauration du sens, telle est la raison profonde qui motive la position initiale de notre problème [...] une introduction à la psychanalyse de la culture devait passer par ce grand détour.» (EF 36)

n'est plus immédiate comme dans la tradition moderne, et ce parce que les maîtres du soupçon nous ont appris que la place du *cogito* est dès toujours remplie par un faux *cogito* (EF 36). il faut donc redéfinir la réflexion. Selon une formule ontologique qui a connue une certaine fortune, la réflexion de Ricoeur devient «l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir.» (CI 21) En somme, c'est la compréhension de soi par les signes qui est le second enjeu de cette figure de la voie longue, alors que la compréhension de l'être s'y adjoindra en dernière instance.

Figure 4. La dialectique entre expliquer et comprendre

Avec cette quatrième étape, nous complétons notre reconstruction élémentaire du projet herméneutique de Ricoeur en abordant une figure on ne peut plus exemplaire de *la voie longue de la compréhension*. Comme la précédente, il s'agit d'une figure paradigmatique de la voie longue ricœurienne en ce qu'elle place la compréhension au terme d'une longue médiation, en l'occurrence cette fois avec l'explication structurale. Nous examinerons la dialectique en parcourant quatre étapes. Nous remarquerons en premier lieu qu'une réflexion méthodologique portant sur les approches objective de l'explication et interprétative de la compréhension était préfigurée par les écrits du jeune Paul Ricoeur. Nous introduirons en second lieu l'opposition terminologique; d'abord à partir de l'aporie laissée par l'herméneutique de Wilhelm Dilthey, puis dans un débat serré avec l'application de la linguistique aux sciences humaines, notamment avec le modèle d'analyse structurale avancée par Lévi-Strauss. En troisième lieu, il sera question d'examiner la thèse herméneutique de Ricoeur; cette thèse n'entendra pas disjoindre l'explication et la compréhension, mais plutôt les articuler l'une sur l'autre par l'élaboration d'une dialectique féconde. En conclusion, nous exposerons les traits principaux qui caractérisent le nouveau concept d'interprétation qui se trouve enrichi par la mise en place de la dialectique proposée par l'auteur.

Historique de la dialectique chez le jeune Ricoeur

L'intérêt de revenir jusqu'aux ouvrages de jeunesse afin d'introduire la dialectique en question réside dans l'intention de prendre la juste mesure du projet de Ricoeur. Voici nos deux intentions. Nous estimons que l'idée d'*articulation* méthodologique doit être portée au jour le plus clairement que possible, même si d'emblée Ricoeur est

plutôt attentif à ce qui oppose l'explication et la compréhension. Nous estimons aussi que les textes rapportés seront très instructifs parce qu'ils portent respectivement sur l'action, l'histoire et la textualité; *à savoir justement les trois sphères auxquelles sera appliquée ultérieurement la dialectique* (TA 161-211). Cela dit, nous reviendrons sur des extraits qui donnent à penser que ce problème habitait déjà le jeune Ricoeur.

Bien que l'approche méthodologique du *Volontaire et de l'involontaire* soit de part en part phénoménologique, c'est-à-dire descriptive, Ricoeur tient toutefois à marquer l'opposition qui réside entre les modèles méthodologiques propres à la psychologie de l'époque. On fera bien de noter qu'il ne saurait être question ici d'articuler l'une sur l'autre l'explication et la compréhension dans une théorie de l'action, puisque l'étude des sphères de la volonté humaine conduit une incompatibilité irréductible:

Le premier principe qui nous a guidés dans la description est l'opposition de méthode entre la description et l'explication. Expliquer c'est toujours ramener le complexe au simple. [...] Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension. (1950: VI 8, cf. aussi la page 9)

Quatre ans plus tard, dans un article qui fut repris à l'occasion d'*Histoire et vérité*, le jeune Ricoeur revenait derechef sur l'opposition méthodologique, mais cette fois en qualité qu'historien de la philosophie. Il remarquait alors que deux modèles de la compréhension historique devaient s'opposer. En fait, l'interprétation philosophique s'enquiert de la singularité d'une doctrine alors que la sociologie de la connaissance³⁰ cherche plutôt l'ensemble des raisons qui expliquent les causes d'une philosophie:

Le véritable historien fait crédit à son auteur et joue jusqu'au bout la carte de la cohérence; comprendre, c'est comprendre par l'unité; la compréhension oppose donc un mouvement centripète de marche vers l'intuition centrale au mouvement centrifuge de l'explication par les sources. (1954: HV 49-50)

Il faudra ainsi patienter jusqu'à l'*Essai sur Freud* pour y trouver l'opposition fameuse de Dilthey clairement mentionnée³¹. Enfin c'est dans un article essentiel, «Structure et herméneutique» paru en 1963, que la dialectique verra le jour sous sa forme première. Certes il s'agit bien d'une esquisse, puisque Ricoeur l'admet volontiers au moment de

³⁰ Cf. la Note spéciale que Ricoeur consacre à cette question dans le recueil: HV 60-5.

³¹ Voici le passage: «La distinction entre le motif [...] et la cause [...] ne concerne aucunement le degré de généralité des propositions. C'est la distinction que, Brentano, Dilthey, Husserl avaient dans l'esprit, quand ils ont opposé la compréhension du psychique ou de l'historique et l'explication de la nature [...]» (1965: EF 355)

conclure son article: «L'articulation de ces deux intelligences pose plus de problèmes que leur distinction. La question est trop neuve pour que nous puissions aller au-delà de propos exploratoires. L'explication structurale, demanderons-nous d'abord, peut-elle être séparée de *toute* compréhension herméneutique? (CI 58; L2 379) Qui plus est, il faut savoir que l'étude renferme déjà la problématique ainsi qu'une formulation claire de la question à laquelle il faut trouver réponse: «Notre problème sera de savoir comment une intelligence objective qui décode peut relayer une intelligence herméneutique qui déchiffre, c'est-à-dire qui reprend pour soi le sens, en même temps qu'elle s'agrandit du sens qu'elle déchiffre.» (CI 40; L2 359) Toujours à ce sujet, il faut suivre le texte, puisque Ricoeur avait déjà (en quelque sorte répondu) précisé la place de l'analyse structurale par rapport à la discipline herméneutique. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une dialectique, mais les balises sont placées aux bons endroits et il faudra remettre sur le métier cette question dix ans plus tard. Nous verrons plus loin que cet article introduisait clairement la dialectique entre expliquer et comprendre, laquelle était déjà représentée par un unique *arc herméneutique* entre deux approches du texte. Voici la conclusion de l'étude préparatoire qui, déjà, situait l'analyse structurale *entre* une interprétation de surface et une interprétation critique: «Dès lors, la compréhension des structures n'est pas extérieure à une compréhension qui aurait pour tâche de penser à partir des symboles; elle est aujourd'hui l'intermédiaire nécessaire entre la naïveté symbolique et l'intelligence herméneutique.» (CI 63; L2 384)

Le nouvel enjeu de la dialectique: de l'aporie de Dilthey au structuralisme

On rappellera d'abord que l'opposition forte entre l'explication, qui est le modèle d'intelligibilité propre aux sciences de la nature appliqué aux sciences historiques, et la compréhension, caractéristique des sciences de l'esprit, parcourt toute l'oeuvre de Dilthey. En effet, c'est «la différence de statut entre la chose naturelle et l'esprit [qui] commande donc la différence de statut entre expliquer et comprendre.» (TA 83) Une telle opposition devait permettre aux sciences de l'esprit, par lesquelles un psychisme est capable de se transporter dans une autre individualité psychologique, de se doter d'une méthode aussi valable que celle des sciences naturelles³². Le destin aporétique

³² Cette scientificité «[r]epose sur trois arguments: d'abord, les signes sont des faits de droit égal aux faits sur lesquels s'édifient les sciences de la nature; ensuite, ces signes ne se donnent pas à l'état dispersé, mais dans des enchaînements qui donnent aux objectivations de la vie une forme de système; enfin, l'individuation du monde humain a trouvé dans la fixation par l'écriture un degré supérieur d'objectivité.» (L2-452)

de cette dualité, inspirée par le courant positivisme du XIX^e siècle, est un trait majeur de l'herméneutique méthodologique du dernier Dilthey. Il faut rappeler l'aporie qu'a laissée Dilthey à la théorie de l'interprétation, puisque c'est ici très précisément que la contribution de Ricoeur à l'herméneutique se trouve enracinée :

Mais la contrepartie d'une théorie herméneutique fondée sur la psychologie est que la psychologie reste sa justification dernière. *L'autonomie du texte ne peut être qu'un phénomène provisoire et superficiel*. C'est pourquoi, précisément, la question de l'objectivité demeure chez Dilthey un problème à la fois inéluctable et insoluble. [...] la subordination du problème herméneutique au problème proprement psychologique de la connaissance d'autrui le condamnait à chercher au dehors du champ propre de l'interprétation la source de toute objectivation (Nous soulignons. TA 85; cf. aussi TA 145)

Or avec la fécondité de l'analyse structurale, telle que l'applique Claude Lévi-Strauss aux sociétés primitives, l'explication en sciences humaines n'a maintenant plus rien à envier à la méthode des sciences naturelles, car elle procède uniquement à partir des ressources internes que lui offre la langue. Mais cette méthode structurale, qui réussit fort bien à résoudre des problèmes d'anthropologie culturelle, peut-elle se radicaliser sans restriction et s'étendre de bon droit à tout le domaine des sciences humaines, c'est-à-dire jusqu'à l'analyse de ses textes? Avant de reconnaître les limites du modèle d'analyse, il faut répondre à la question de savoir ce qu'expliquer signifie pour lui.

On dira de façon très générale que la possibilité d'appliquer le modèle linguistique aux sciences humaines se fonde sur le parallélisme, voire l'homologie (L2 359), qu'il est possible d'établir entre les unités constitutives de la langue et celles qui forment l'organisation sociale. Or c'est justement la radicalisation de cette approche objective et indépendante de l'observateur qui intéresse Ricoeur, puisque le structuralisme sera ultérieurement appliqué à l'explication des textes. Voilà l'hypothèse de toute analyse structurale qui considère le texte: «elle consiste à dire que sous certaines conditions les grosses unités du langage, c'est-à-dire les unités de degré supérieur à la phrase, offrent des organisations comparables à celles des petites unités de langage [...] celles précisément qui sont du ressort de la linguistique.» (TA 147) Qu'une telle hypothèse soit légitime, Ricoeur ne le nie point, mais à condition toutefois qu'elle admette ses propres limites épistémologiques. Selon Ricoeur, ses limites sont l'exacte corollaire d'une manière d'aborder la lecture qui tient en suspend la transcendance du texte:

Nous pouvons faire du texte une première sorte de lecture, une lecture qui prend acte [...] de l'interception par le texte de tous les rapports avec un monde qu'on puisse montrer et avec des subjectivités qui puissent dialoguer. Ce transfert dans le «lieu» du texte – lieu qui est un non-lieu – constitue un projet particulier à l'égard du texte, celui de prolonger le suspens du rapport référentiel au monde et au sujet parlant. [...] sur la base de ce choix, le texte n'a pas de dehors; il n'a qu'un dedans; il n'a pas de visée de transcendance, comme en aurait une parole adressée à quelqu'un à propos de quelque chose. [...] A partir de là est possible un comportement explicatif à l'égard du texte. (TA 146)

Par voie de conséquence, «le texte n'est que texte et la lecture ne l'habite qu'en tant que texte, dans le suspens de sa signification pour nous, dans le suspens de toute effectuation dans une parole actuelle.» (TA 149) Ricoeur sera tout à fait convaincant à cet égard, puisque l'herméneutique procède d'une manière diamétralement opposée en optant pour la véritable destination d'une œuvre: non pas le «lieu du texte», mais l'acte de lecture par lequel se produit l'effectuation de ses possibilités sémantiques.

L'articulation des approches méthodologiques et l'arc herméneutique de Ricoeur

Cela dit, Ricoeur tâchera de montrer comment, en vertu de la notion de *texte* et de la primauté à accorder à l'*acte de lecture*, il est aujourd'hui possible de repenser non pas l'opposition entre les deux attitudes méthodologiques, mais plutôt leur mutuelle correspondance dans une dialectique féconde. Le problème de fond auquel se voit confronté l'auteur n'est pas de récuser l'analyse structurale, mais de penser avec elle les limites de validité de sa propre entreprise. A strictement voir les choses, l'enjeu de la discussion de Ricoeur avec le structuralisme est de concevoir l'*articulation* de deux intelligences à première vue antinomiques, mais pourtant complémentaires, une idée jadis avancée dans les analyses exploratoires de «Structure et herméneutique.»³³ Sur ce point, Ricoeur se refusait d'emblée de fondre ensemble les deux attitudes à l'égard du texte: «les deux manières de comprendre ne sont pas des espèces, opposées au même niveau, à l'intérieur du genre commun de la compréhension; c'est pourquoi elles ne requièrent aucun *éclectisme* méthodologique.» (CI 57-8; L2 378) Si, comme

³³ «Il n'y a donc pas lieu de juxtaposer deux manières de comprendre; la question est plutôt de les enchaîner comme l'objectif et l'existential.» (CI 34; L2 352. Cf. aussi 54 et 58; L2 374 et 379). Quant à *Du texte à l'action*, la question de l'*articulation* est posée aux pages 146 et 154: «Je voudrais maintenant dépasser cette opposition antinomique et faire apparaître l'articulation qui rendrait complémentaire l'analyse structurale et l'herméneutique.»

le suggérait l'auteur dès 1963, l'herméneutique doit créer une «structure d'accueil»³⁴ à l'analyse structurale, il n'en demeure pas moins que c'est toujours le statut de même que la place de l'objectivité au sein des activités de compréhension qui doivent être résolus. Ricoeur l'écrit justement: «la corrélation entre explication et compréhension, et *vice versa*, constitue le cercle herméneutique.» (TA 211) Enfin, ladite «structure d'accueil» sera reformulée plus tard aux fins d'une dialectique et se présentera comme un unique *arc herméneutique*:

Si au contraire on tient l'analyse structurale pour une étape – et une étape nécessaire – entre une interprétation naïve et une interprétation critique, entre une interprétation en surface et une interprétation en profondeur, alors il apparaît possible de replacer l'explication et l'interprétation sur un unique *arc herméneutique* et d'intégrer les attitudes opposées de l'explication et de la compréhension dans une conception globale de la lecture comme reprise du sens. (TA 155; cf. aussi p. 208)

*Les traits du nouveau concept d'interprétation*³⁵

Nous avons vu qu'il y a deux façons d'aborder le texte et que la circularité de l'une à l'autre constitue en somme le cercle herméneutique. Or c'est ce cercle, ou plutôt l'arc sur lequel l'explication et l'interprétation ne sont que des moments complémentaires d'une compréhension profonde, qui engage l'herméneutique dans une dialectique. Il faut voir alors en quel sens le concept d'interprétation se trouve enrichi par celle-ci.

En suivant Ricoeur, nous veillerons à corriger le nouveau concept d'interprétation en lui faisant parcourir cet arc herméneutique. De prime abord, l'interprétation reste toujours une *appropriation*, une reprise du sens, et plus précisément un achèvement de l'intelligence du texte dans une intelligence de soi. Ricoeur entend par là ce qu'on nomme en herméneutique l'*application*, c'est-à-dire le fait «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.» (TA 152)

³⁴ «Il dépend en retour d'une philosophie réflexive de se comprendre elle-même comme herméneutique, afin de créer la structure d'accueil pour une anthropologie structurale; à cet égard, c'est la fonction de l'herméneutique de faire coïncider la compréhension de l'autre avec la compréhension de soi et de l'être. L'objectivité structurale peut alors apparaître comme un moment abstrait – et valablement abstrait – de l'appropriation et de la reconnaissance par laquelle la réflexion abstraite devient réflexion concrète.» (L2 374)

³⁵ Cf. TA, 151-9 et aussi, pour une reprise parallèle des mêmes idées, l'article: «la fonction herméneutique de la distanciation», notamment aux pages 115-7.

Évidemment, par le fait de rendre propre ce qui au départ se trouvait étranger, une lutte contre la mécompréhension est ainsi maintenue: l'appropriation se fait toujours dans la distance et par la distance. Qui plus est, l'acte de lecture est en quelque sorte un événement par lequel il se produit une *effectuation* (telle une partition musicale) des potentialités sémantiques du texte. L'effectuation de la langue dans le discours permet ainsi au sens de devenir pour nous une signification actuelle.

Un tel concept d'interprétation doit d'èa lors rencontrer le structuralisme. C'est en intégrant au passage l'apport du processus d'objectivation de l'analyse structurale que l'appropriation se voit dépsychologisée. Ce qui ressort alors c'est que l'interprétation ne tentera plus de s'approprier l'intention de l'auteur, laquelle se tient comme en retrait *derrière* le texte, mais plutôt une proposition de monde ouverte par le texte à la lecture. L'interprétation tâchera donc de s'approprier ce qui se tient *devant* le texte, à la manière d'une référence de second degré. En conséquence, «comprendre un texte, écrivait Ricoeur, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence, de ce qu'il dit à ce sur quoi il parle [...] le rôle *médiateur* joué par l'analyse structurale constitue à la fois la justification de l'approche objective et la rectification de l'approche subjective.» (TA 208) Le processus de compréhension devient, en bout de ligne, une authentique voie longue; à savoir un arc qui place la compréhension au terme d'une médiation par l'analyse des signes. Conséquemment, si «comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*» (TA 116) et que «la constitution du *soi* et celle du *sens* sont contemporaines» (TA 152); Ricoeur soutient alors que toute la problématique de la compréhension de soi se voit repoussée à la fin du parcours herméneutique.

En résumé, les traits d'une interprétation revue sont les suivants: 1) l'interprétation est une *appropriation* dans la mesure même où la constitution du sens et du soi sont contemporaines; 2) elle est ensuite une lutte contre l'éloignement du sens dans la distance et par la distance; mais surtout, 3) l'interprétation s'achève dans la lecture et se conçoit alors comme l'effectuation des potentialités sémantiques ouvertes par le texte; et 4) l'appropriation du soi est conséquemment portée au terme du parcours.

Au demeurant, faute de pouvoir examiner en détail l'extension ricoeurienne de la dialectique au champ méthodologique des sciences humaines, nous rapporterons un extrait, tiré d'un article récent, dans lequel Ricoeur précise l'application de sa thèse en regard de l'histoire moderne de l'herméneutique:

Une conception de l'interprétation, moins liée à la nostalgie romantique d'un retour à la créativité [Schleiermacher], et plus attentive aux apports des nouvelles sciences de l'homme [l'analyse structurale], trouvait à s'exprimer dans des domaines aussi différents que *la théorie de l'action, la théorie des textes, ou la théorie de l'histoire*, chacune d'entre elles illustrant, à sa façon, la dialectique entre comprendre et expliquer, à l'opposé de l'orientation dichotomique de l'herméneutique allemande [Dilthey]. (Nous ajoutons les crochets et soulignons l'extension dont il est question: L2 +55)

*
* *

Voici les conclusions de la présente recherche. 1) Il appert que la voie longue de la compréhension trouverait *des sources* dans la théorie des chiffres de Jaspers et dans la réflexion seconde chez Marcel. 2) On retracerait chez le jeune Ricoeur non seulement quatre des multiples figures de la voie longue, *mais aussi ses trois objets*: l'ontologie, le sujet et la méthodologie. 3) Si l'histoire de la philosophie est «philosophique», c'est parce que *l'historien prend conscience que le soi s'enracine* dans une histoire dont il opère la reprise selon *une voie longue de la compréhension historique*. 4) Le pari herméneutique, tel un long détour par l'exégèse des figures symboliques, ouvre la compréhension du mal vers la plénitude ontologique de l'homme. 5) Que les deux premières figures conduisent ainsi à une troisième, qui est plus complète en ce qu'elle intègre chemin faisant l'apport des précédentes. Avec la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie on retrouve *dans le même projet herméneutique une triple voie longue*: *primo*, celle d'un grand détour vers l'*ontologie* qui s'édifie sur la base de deux médiations; *secondo*, celle d'une voie longue de la compréhension *méthodologique* qui passe par la clarification des concepts propres aux disciplines exégétiques; et *tertio* celle d'une voie longue vers l'existence, à savoir un détour de la réflexion vers le *sujet* concret à la manière d'un apprentissage des signes qui témoignent de son désir d'être. Et enfin, 6) La dialectique entre expliquer et comprendre est une approche qui place la compréhension herméneutique au terme d'une médiation avec l'analyse structurale. A sa manière, la dialectique est une double «voie longue de la compréhension»; celle du concept méthodologique d'interprétation redéfini à la lumière d'une herméneutique des textes, puis celle d'un soi qui cherche à se comprendre *devant* le texte, au terme d'un arc herméneutique qui nécessite la médiation du soi avec un autre que lui-même.

LA RÉCEPTION PHILOSOPHIQUE

Introduction

Survol de la réception philosophique antérieure

Ricœur étant prolifique, son œuvre ne saurait permettre ni un repérage facile ni une compilation aisée. Par exemple, en 1985 déjà, Francis Vansina dénombrait pas moins de 375 textes majeurs tout en prenant acte de quelques 76 textes mineurs. Ajoutons aussi qu'une initiative récente a été entreprise par Olivier Mongin afin de récupérer les publications dont l'écho est demeuré régional. La publication constante depuis 1991 des recueils d'articles de Ricœur intitulés *Lectures* compte aujourd'hui trois titres.

La réception technique

Si Thérèse Duflot œuvre parallèlement à la recension des écrits et des interventions nombreuses de Ricœur, les spécialistes les plus connus à ce chapitre sont sans doute Francis D. Vansina et François H. Lapointe. Le premier a fait paraître en Belgique, une monumentale *Bibliographie systématique de ses écrits*¹. En chantier pour de bon, ce travail de moine a été complété jusqu'en 1990². Quant à Lapointe, il s'est surtout fait connaître pour ses travaux en langue anglaise *autour* de la philosophie de Ricœur. Aux fins de la réception philosophique qui va suivre, nous avons consulté deux des études bibliographiques publiées par ce chercheur³.

¹ *Paul Ricœur: Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Peeters, 1985, 292 pages.

² «Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments», *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), 243-88.

³ Cf. «A Bibliography on Paul Ricoeur», *Philosophy Today*, 16 (1972), 28-33. Ainsi que «Ricoeur and His Critics: A Bibliographical Essay», in Reagan C. E., *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, 1979, 163-77.

La réception qualitative

D'après nos recherches, il n'est pas possible actuellement de mettre la main sur une étude consacrée spécialement à l'analyse de la réception philosophique de Ricoeur ou à cette réception elle-même. Par conséquent, nous estimons que la présente section offrira une contribution pertinente aux études ricoëuriennes. Signalons au demeurant que quelques réceptions partielles ont déjà été proposées. J. Grondin, par exemple, introduit un article, publié dans le collectif *«Temps et récit» de Paul Ricoeur en débat*, en esquissant à grands traits l'accueil modeste réservé à l'herméneutique de Ricoeur⁴.

Il serait également approprié de donner ici un aperçu de la réception des travaux de Ricoeur par ses principaux exégètes contemporains⁵. Remarquons d'entrée de jeu que ses disciples ne se trouvent pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, en France; au contraire, l'accueil réservé à Ricoeur en France est timide. Il semble bien aujourd'hui que les polémiques bien françaises entourant l'humanisme, le marxisme, les sciences humaines et la psychanalyse, sans oublier la fameuse réforme de l'Université après les événements de Mai 68, ont sérieusement entaché le sort de maints intellectuels dont Ricoeur. L'adage populaire, selon lequel nul n'est prophète en son pays semble lui convenir à la lettre, puisque Ricoeur compte beaucoup plus de disciples à l'étranger. De tels exemples confirment la règle: Dominico Jervolino est italien, Richard Kearney irlandais, Peter Kemp danois, Páll Skúlagon est islandais, Villaverde est espagnol tandis que Charles Reagan, qui diffuse la pensée de Ricoeur aux États-Unis, est américain.

Indiquons par ailleurs qu'en langue française la réception proposée par les Belges, de l'Université catholique de Louvain notamment, est la plus convaincante. En ce sens, Bernard Stevens contribue à faire connaître la philosophie de Ricoeur comme le font, en leur lieu privilégié, Jean Ladrière et Jean Greisch, duquel on attend encore le *Cogito blessé*, une introduction à la philosophie de cet auteur. Greisch signe par ailleurs, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, un bulletin sur l'herméneutique, où celle de Ricoeur n'est jamais négligée. Du reste, en ce qui a trait aux travaux universitaires, Vansina rapporte pas moins de 42 thèses américaines, contre seulement 8 doctorats réalisés en Europe durant la même période⁶.

⁴ «L'herméneutique positive de Paul Ricoeur», in Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *«Temps et récit» de Paul Ricoeur en débat*, Cerf, 1990, pp. 121 et suivantes.

⁵ Nous suivons sur ce point les remarques de Mongin: *Paul Ricoeur*, Seuil, 1994, pp. 18-21.

⁶ *Ibid.*, pp. 263-4.

Si, en général, la réception varie en fonction de la situation géographique, cet accueil varie également en fonction de la discipline considérée. En ce sens, la psychanalyse et le structuralisme n'auront pas rendu les plus fiers services à la réception de Ricoeur en sciences humaines. En revanche, dans le milieu des études littéraires ses thèses sont bien reçues, comme en témoigne l'École de Constance. Quant à l'hospitalité réservée à Ricoeur en théologie et dans les études religieuses, elle semble même gêner l'auteur tant elle est suggestive. Un pareil accueil ne saurait pourtant s'expliquer par la quantité de pages consacrées à ces disciplines, puisque Ricoeur, depuis nombre d'années déjà, a ralenti le rythme de ses interventions en exégèse biblique et en phénoménologie comparée des religions.

(A ce sujet, on notera que la réception de Ricoeur qui va suivre ne pourra considérer ici l'accueil réservé à ce dernier par les spécialistes en études religieuses; non seulement il s'agit de présenter une œuvre *philosophique*, mais la possibilité même de procéder à cette réception avec justesse se trouve hors de notre champ de compétence.)

Finalement, nous compléterons la présentation de cette réception qualitative ici, en considérant la publication de quelques ouvrages collectifs autour de Ricoeur. En 1975, G. Br. Madison dirigeait l'édition de *Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur* (Seuil), dans lequel on trouve même une contribution de Gadamer. Quatre ans plus tard, paraissaient aux États-Unis les premières études regroupées portant sur Ricoeur: Charles Reagan⁷ éditait pour l'occasion ses *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur* (Ohio University Press). Qui plus est, soulignons qu'en langue française, depuis les six dernières années, au moins trois ouvrages en collaboration ont vu le jour. D'abord les articles réunis par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz dans: «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat (Cerf, 1990). Les principales interventions entendues à la décade de Cérisy consacrée à Ricoeur, regroupées sous la direction de Jean Greisch et de Richard Kearney, ont été publiées sous le titre: *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Cerf, 1991). Tout comme, aux éditions de la Baconnière, un collectif en hommage à Ricoeur (dans lequel on trouve par ailleurs un entretien) était proposé par J.-Ch. Aeschlimann en 1994 sous le titre *Paul Ricoeur. Éthique et responsabilité*.

⁷ Si Charles E. Reagan prépare une biographie intellectuelle de l'auteur, un essai autobiographique de Ricoeur a justement été traduit pour la prestigieuse collection *The Library of Living Philosophers* (Vol. XXII, Chicago and LaSalle, Illinois, Open court, 1995.). Ceci témoigne certes du rayonnement de sa pensée aux États-Unis et de la reconnaissance internationale qu'on lui accorde désormais.

CHAPITRE PREMIER

La singularité philosophique de l'auteur

Si l'individu est insaisissable théoriquement, il peut être reconnu comme la singularité d'un procès, d'une construction, en réponse à une situation déterminée.

Du texte à l'action, p. 109.

Nous aimerions faire précéder notre réception de la singularité philosophique chez Ricoeur en soulignant l'importance de cette notion en histoire de la philosophie. Et à ce propos, nous désirons attirer l'attention sur deux points. D'abord, la dialectique de la question et de la réponse, propre à une réflexion de type herméneutique, offre une approche tout à fait pertinente en histoire de la philosophie. Ricoeur nous en donne une idée dans cet extrait tiré d'un entretien récent:

Chaque philosophe appréhende la situation qui est la sienne en fonction d'un ensemble relativement limité de paramètres, mais qui forment l'unité d'une conjecture. Et la singularité de l'œuvre, c'est la singularité d'une réponse à la singularité d'une question, telle qu'elle a été appréhendée par le philosophe lui-même singulier. Il s'agit d'aborder en effet chaque singularité philosophique à partir de son propre questionnement et dans la tentative d'adéquation de sa réponse à la question telle qu'il l'a comprise.⁸

Ainsi, et ce sera notre deuxième point, si l'on peut vraiment comprendre un auteur que parce que sa singularité s'est dépassée dans une œuvre: la singularité à prendre en considération ici n'est donc pas relative. «Encore faut-il bien entendre, précise Ricoeur, le sens de ces singularités philosophiques; on se tromperait du tout au tout si on les réduisait à la subjectivité des philosophes eux-mêmes [...] la singularité en question est celle du sens de l'œuvre et non celle du vécu propre de l'auteur». (HV 51)

⁸ «Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*», par G. Jarczyk, revue *Rue Descartes*, 1 (1991), pp. 232-3 et 234-5. Voir surtout, puisque cette conception n'est pas nouvelle, HV 40-1, 49-53 et 67-9.

1. Une philosophie chrétienne⁹

La question religieuse occupe une place de première instance dans la réception de la philosophie ricœurienne. Moins théologique que religieuse et plus agnostique que confessionnelle, la réflexion de Ricœur demeurera toujours affectée par une prise de position initiale, celle de ne pas dissimuler ses convictions tout en prêtant serment à la philosophie. Considérant à juste titre le peu d'attention accordée par Ricœur à la théologie rationnelle, Pierre Colin reconnaissait toutefois le caractère incontournable de son affirmation protestante: «Peut-on parler de la pensée de Ricœur sans insister, à un moment ou à un autre, sur la force de son appartenance protestante, et plus précisément barthénienne?»¹⁰ Chez le jeune Ricœur, lecteur de Karl Jaspers, on discutera à cet effet d'une philosophie à deux foyers, philosophique et religieux. (KJ 372 et 378)

Dans ce paragraphe et celui qui suit, *l'influence de la doctrine et la chrétienté* chez Ricœur est présentée de manière antagoniste dans le but d'en faciliter ici la réception. D'une part elle est appréhendée comme une composante ajoutée à une philosophie, et d'autre part comme ce qui doit, du moins en principe, se soustraire d'une pensée légitime. En cette optique, on dira de la philosophie ricœurienne qu'elle est ou bien chrétienne ou bien autonome à l'endroit du christianisme, bien que l'on ne puisse pas trancher aussi aisément une influence d'une telle complexité. (CC 10)

⁹ Alors que la dénomination de «philosophie chrétienne» n'est pas de Ricœur, en revanche on lui doit celle de «philosophie protestante». Comme le remarquait Tilliette en précisant la conception de Pierre Thévenas, qui doit justement être rapprochée de la tentative subséquente faite par Ricœur: «Philosophie protestante ne veut pas dire une espèce de philosophie chrétienne. Pour Thévenas, la philosophie chrétienne n'existe pas [...] Mais suivant l'exemple de Roger Mehl, il s'attache à la condition du philosophe croyant, en l'occurrence protestant». Soulignons également un second passage de Tilliette, où l'on peut reconnaître une parenté indéniable avec la problématique ricœurienne: «[l]e philosophe protestant se laisse interpellé, mettre «au pied du mur» où il arme sa réplique. La folie de la Croix [...] engendre les admirables paradoxologies des Pascal et des Kierkegaard». À ce propos, nous confirmons que Ricœur demande à être interpellé à nouveau dans la *Symbolique du mal* (325), tout comme il reprend le paradoxe de Pascal dans *L'homme faillible* (31). Cf.: *Le Christ de la philosophie*. Prolégomènes à une christologie philosophique. Cerf, 1990, p. 52.

¹⁰ Colin, P., «Herméneutique et philosophie réflexive», in J. Greisch et R. Kearney: *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991, p. 34. À ce stade, on comprend pourquoi B. Stevens s'interrogeait sur l'héritage philosophique de l'œuvre de Ricœur: «Et peut-être sera-ce moins en tant que philosophe du langage que Ricœur sera retenu par la postérité et d'avantage en tant que penseur chrétien attentif à ce qui dans la Parole peut vivifier l'entreprise philosophique». Cf.: «L'unité de l'œuvre de Paul Ricœur saisie selon la perspective de son ouvrage *Temps et récit I*», *Tijdschrift voor Filosofie*, 1-47 (1985), p. 117.

Un jeune penseur protestant

Si, comme l'écrivait Henry Duméry: «Nous ne pouvons porter un jugement définitif sur les thèses de M. Ricoeur [car] il faut attendre les compléments annoncés», on ne saurait toutefois ignorer que, selon lui, «Ce premier tome est un prélude vigoureux. Il y a là un mode philosophique neuf, qui chaque jour acquiert du crédit.» Or vigilance oblige concernant ce mode philosophique qui, en 1950, semblait capable de tout. En effet, puisque si le tout premier titre de la *Philosophie de la volonté* avait été accueilli si chaleureusement par ceenseur, cela pouvait s'expliquer par trois motifs, dont il ne serait guère raisonnable de passer sous silence le second motif et même le troisième:

[...] parce que M. Ricoeur, protestant fervent, est le plus capable parmi les jeunes maîtres de modifier le climat d'athéisme qu'entretiennent Sartre, Merleau-Ponty, Polin et même Alquié; enfin parce qu'une initiative de ce genre met un terme au mépris qu'une certaine pensée réformée laissait peser sur la réflexion philosophique.¹¹

Nous trouvons dans ce premier extrait un accueil très enthousiaste centré sur le fait religieux et, de surcroît, sur l'engagement souhaitable d'un jeune penseur protestant auprès de la communauté philosophique. Une lecture similaire, c'est-à-dire relevant le caractère protestant du jeune Ricoeur, nous sera également fournie par Xavier Tilliette onze ans plus tard¹². Quant à Vansina, qui publiait une étude détaillée en 1964, de tout son article il n'a sans doute jamais été aussi expéditif qu'en cette unique affirmation, une assertion se rapportant à l'origine judéo-chrétienne des symboles étudiés dans la *Symbolique du mal*: «[l']auteur lui-même nous a facilité grandement la tâche. En effet, le présavoir qui nourrit et oriente les questions, les méthodes et les conceptions, est l'expérience et les convictions religieuses de ce chrétien réformé, se sentant hautement responsable de l'homme et de l'humanité».¹³

Certes M. Philibert demeure-t-il, à ce propos, le plus perspicace entre tous. Celui-ci s'évertue à rendre compte de la méthode philosophique de Ricoeur à partir de son «attitude charitable» à l'endroit de ses prédécesseurs; une conduite qui, chez l'apôtre Paul, peut être liée à l'exercice de «la vérité dans la charité», selon une thèse de Ricoeur

¹¹ *Regards sur la philosophie contemporaine*, Casterman, 1956, pp. 150 et 147 pour les deux extraits.

¹² Un bref passage situe bien le philosophe protestant par rapport au catholique: «Un penseur protestant, il est vrai, a les coudées plus franches, se sent moins gêné qu'un philosophe catholique, lequel n'osera pas dire que la notion de péché originel est un "pseudo-concept". Cf.: «Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Archives de Philosophie*, 24 (1961), p. 586.

¹³ «Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1964), art. II, pp. 315-6 pour les détails et 312 pour le passage cité.

lui-même (HV 11). Dans sa contribution, Philibert aborde le processus de création du jeune philosophe pour en proposer une explication, finalement, religieuse:

The technical explication we suggest may help understand *how* Ricoeur [...] became a champion in *creative attention*. Our suggestion would be to look at the relationship, inside the thinkers (inside the thinking as expressed in his works), between the professional philosopher and the Christian believer, or rather, to use his own phrase, the "listener of Christian preaching".¹⁴

Appuis contemporains à la philosophie religieuse

Cette première lecture, où l'originalité de Ricoeur est d'emblée identifiée à la place que prend chez lui un dialogue avec la religion, trouve aussi de ses adeptes parmi les contemporains. En 1994, dans un collectif paru en l'honneur de Ricoeur, Derczansky confirme la filiation de l'auteur à la tradition religieuse à maintes reprises. Reprenons un extrait éloquent où Ricoeur est placé dans un dialogue amical avec son interprète:

Il sait en tant que chrétien situer ce qu'il y a de *spécifique du message chrétien* par rapport au philosophique, mais il sait aussi souligner ce qu'il y a de fécond dans le message hébraïco-juif sans en faire une préfiguration du message chrétien. Il sait mettre en lumière sa différence pour justifier son *originalité en tant que chrétien*. Il est très difficile de ne pas comprendre qu'il sait être un philosophe sans absolu, un lecteur de la Bible voire de la tradition juive, tout en affirmant être un chrétien paulinien¹⁵.

Si Derczansky décrit ainsi Ricoeur à partir de «son originalité en tant que chrétien», André Léonard, pour sa part, insiste moins sur son originalité confessionnelle que sur l'influence exercée par celle-ci dans sa philosophie. En effet, il introduisait ses pages consacrées à la voie métaphysique de Ricoeur en ces termes: «Né en 1913, Paul Ricoeur appartient religieusement à l'Église réformée (ce qui ne sera pas sans répercussion sur son style philosophique)». Toutefois il importe davantage de souligner un deuxième rapprochement proposé par ce commentateur, où il s'agit cette fois de la conception ricoeurienne de l'histoire. Éclairant la perspective sotériologique propre à l'auteur du *Conflit des interprétations*, Léonard estime que la réponse offerte au scandale du mal implique une conception de l'histoire somme toute assez traditionnelle:

¹⁴ Philibert, M., «The philosophical method of Paul Ricoeur», in Reagan, C. E., *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, 1979, p. 136.

¹⁵ Derczansky, A., «L'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur», in Aeschlimann, J.-Ch. (dir.), *Paul Ricoeur. Éthique et responsabilité*, La Baconnière, 1994, p. 105. (Nous soulignons par deux fois.)

La réponse au scandale du mal, il ne faut prétendre la trouver ni dans une vision étroitement moralisante de la liberté, ni dans une logique universelle de l'être, il faut plutôt la chercher modestement, comme à tâtons, dans une *histoire sensée*, une histoire orientée vers une eschatologie et non dominée par une loi dialectique, une histoire non pas régie par l'esprit de système mais animée par l'espérance d'un libérateur. La pensée de Ricoeur rejoint ici la pensée chrétienne la plus traditionnelle.¹⁶

Présence philosophique à la religion

Comme nous aborderons par la suite l'opinion opposée sur la question religieuse, il importe de considérer dès maintenant le fait que Ricoeur a manifestement «endossé» une certaine «philosophie chrétienne» dans ses écrits de jeunesse. A maintes reprises, il se garda d'une «indifférence philosophique» à la religion¹⁷. Avec régularité, la réception religieuse s'est étendue durant les années cinquante jusqu'au milieu des années soixante-dix. Et il n'est pas inutile de rappeler, en ce moment, que le souci du jeune Ricoeur à l'égard de la religion s'avérait indispensable à la réalisation de ses premiers travaux, et en l'occurrence à l'architecture générale de sa *Philosophie de la volonté*. Il faut désormais savoir gré à X. Tilliette d'avoir su remarquer que le jeune philosophe se tenait aux frontières de la philosophie pour des raisons tout à fait légitimes: «Au reste, le formalisme amènerait la stérilité [dans *Finitude et culpabilité*], s'il n'était alimenté continuellement par un apport non-philosophique.»¹⁸ Ricoeur se montrait si sensible à la philosophie à deux foyers de Karl Jaspers qu'il lui reprochait non seulement sa foi philosophique trop équivoque (KJ 393), mais aussi cette formule «Nous avons perdu la naïveté». Selon Ricoeur, la naïveté dont parle Jaspers gagnerait à être entendue dans le sens du mystère ontologique si cher à son maître Gabriel Marcel. (KJ 387)

¹⁶ Cf. *Pensée des hommes de foi et Jésus-Christ*, Lethiellieux, 1980, pp. 220 et 228 pour les deux passages cités.

¹⁷ En 1960, il écrivait: «Et pourtant nul n'interroge de nulle part. Il faut être situé pour entendre et pour comprendre. C'est une grande illusion de croire que l'on pourrait se faire pur spectateur [...] Cette indifférence, au sens propre du mot, est la ruine de l'appropriation.» (285). Alors que, treize ans plus tôt, le jeune Ricoeur créditait les existentialistes chrétiens: «La philosophie concrète est étrangère à une pareille abstraction, parce qu'elle proteste contre les divages intérieurs qui permettraient une disjonction aussi fallacieuse. Le philosophe digne de ce nom [...] prend position par rapport à la religion.» (265-6) Cette note pourrait être longue car Ricoeur n'a jamais été indifférent à la religion; il faudrait renvoyer à *Histoire et vérité*, à l'*Essai sur Freud* et au *Conflit des interprétations*. Voir les deux ouvrages cités ici, ils en sont d'excellents exemples: SM 285-8 et 323 ainsi que MJ 265-289.

¹⁸ Art. cit., p. 578. Considérons à ce titre la pertinence du non-philosophique comme point de départ de la réflexion dans *L'homme faillible* (21-34) de même que dans la *Symbolique du mal* (324-32).

2. Une philosophie autonome

Toujours à propos de l'influence religieuse, il se trouve aussi plusieurs interprètes pour faire valoir davantage l'autonomie philosophique de Ricoeur. Et ceci autant en ce qui concerne une première réception historique qu'une recension récente. S'il n'est pas aisée de traiter ce point comme une singularité philosophique explicite, car il ne serait pas très sensé de taxer d'original un philosophe autonome face à la théologie, il appert néanmoins qu'une réception de cette caractéristique s'impose. En effet, il s'agit d'une interprétation qui entre en conflit avec la première et qui permet d'apprécier la réception philosophique de Ricoeur dans toute sa complexité. Voyons pourquoi.

Ce qui rend ce point de litige des plus pertinents, c'est le fait que certains exégètes paraissent simultanément défendre l'opinion contraire (chrétienne) et, incidemment, les deux thèses en même temps: *d'aucun croient donc que Ricoeur est un philosophe à la fois influencé positivement par le christianisme et autonome par rapport à cette influence en sa propre philosophie*. Derczansky, en concluant son article, nous paraît en fournir un excellent exemple: «Son itinéraire de philosophe a été marqué par la référence biblique qu'il a toujours su situer par rapport à la réflexion philosophique en s'en nourrissant, mais en préservant toujours son autonomie.»¹⁹ De cette façon, des interprètes constatent d'abord la parenté légitime de la réflexion ricoeurienne avec la doctrine chrétienne tout en indiquant avec autant d'assurance sa détermination de ne pas verser dans une théologie masquée. Comme nous le verrons, des interprétations ambiguës semblent favoriser une récupération, à des fins non-philosophiques, d'une philosophie rigoureuse reconnue.

La rationalité au seuil de l'apologétique

En 1961, Xavier Tilliette introduisait son article consacré à un «jeune professeur de Sorbonne, chrétien «engagé» mais homme de réflexion avant tout», en admettant de même que: «[l]e théologien, selon Ricoeur, nous apparaît dangereusement coupé du philosophe». Qu'est-ce à dire au juste «coupé du philosophe»? Bien que Tilliette dût plonger davantage dans la perplexité, lui qui, dans le même article, aurait pu défendre l'opinion contraire, il notait également que la proximité religieuse de Ricoeur côtoie l'autonomie de l'approche herméneutique présente dans la *Symbolique du mal*:

¹⁹ Art cit., p. 131.

L'aperçu que donne Ricoeur des lignes de force de son entreprise frôle le seuil d'une philosophie religieuse ou d'une apologétique. Il importe cependant d'écarter une méprise. Loin d'abdiquer ses droits et de mentir à son serment de compréhension totale, la philosophie transmuée en herméneutique fait prévaloir son autonomie. Le dernier chapitre, transition plus encore que conclusion, montre qu'une "philosophie amorcée par le symbole" procède en raison inverse de l'apologétique classique. Il s'agit de récupérer rationnellement, de saturer l'intelligibilité, la croyance précompréhensive. Avec le succès d'une telle démarche la philosophie reste debout, avec son échec elle tombe.²⁰

La même année, André Jacob devait confirmer l'interprétation autonomiste. Faisant directement allusion aux efforts méthodologiques considérables déployés par Ricoeur, il faisait remarquer que: «les méthodes phénoménologique et réflexive se trouvent situées par rapport à une voie existentielle, elle même aussi rationalisée que possible. Car l'auteur infléchit la philosophie contemporaine de l'existence dans le sens d'un rapprochement du tragique existentiel et de la rationalité philosophique.»²¹

Quelque trois années plus tard, le révérend Dirk Vansina, qui soutenait avec aisance la lecture opposée, reconnaissait à son tour la rationalité méthodologique, auparavant constatée par Jacob et Tilliette. Prenant acte des intentions du jeune philosophe, il renchérissait ainsi: «L'autonomie alors de la philosophie à l'égard de la religion et de la théologie – laquelle Ricoeur entend maintenir fermement – ne peut être établie que par la méthode, à savoir par une réflexion rigoureusement rationnelle.»²²

Il serait donc également possible de lire Ricoeur à l'aide d'une nouvelle clef de lecture pour rendre compte de son travail philosophique. Si cette interprétation est contraire à la précédente, l'autonomie du jeune philosophe pouvait néanmoins être constatée à la lecture de son tout premier ouvrage (MJ 38 *sq.* et *passim*).

Vues contemporaines sur l'autonomie philosophique

Quant aux commentaires récents concernant ce point de litige (exception faite de la réception proprement religieuse ou théologique), on s'accorde généralement sur la «valeur philosophique» de cette philosophie. Il importe toutefois d'évoquer quelques

²⁰ «Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Archives de Philosophie*, 24 (1961), pp. 574, 586 et 584 pour les trois derniers extraits cités. Voir aussi chez le jeune Ricoeur le caractère rationnel de la philosophie: KJ 386 et MJ *passim*.

²¹ Paul Ricoeur: une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique», *Critique*, 171-2 (1961), p. 762.

²² «Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1964) II, pp. 315-6.

noms afin de situer cette position parmi les contemporains. Mongin et Jervolino²³, par exemple, sont deux de ces spécialistes qui insistent soigneusement sur l'autonomie de Ricoeur face au «non-philosophique»²⁴. Mongin, justement, achevait son ouvrage en situant l'importance de la Bible, qu'il faut savoir rapporter au plan philosophique:

Dans la dernière séquence, la philosophie de Ricoeur est confrontée à ce qu'il nomme lui-même la «non-philosophie». De même que la tragédie est l'un des ressorts du *logos* grec, la question du mal est décisive pour l'élaboration d'une philosophie de l'action. Est présentée parallèlement toute la réflexion consacrée au «Grand Code» biblique qui, si essentielle soit-elle pour son auteur, ne saurait être considérée comme le ressort d'une pensée qui ne cesse de proclamer l'autonomie de la philosophie.²⁵

Enfin, Stevens s'ajouterait aussi à cette lecture récente. Voici sa note sur la méthode existentielle de Ricoeur: «La vocation du travail philosophique est d'opérer un déchiffrement de l'existence. [...] Il s'agira de reconnaître à ce dernier sa rigueur méthodologique et sa clarté conceptuelle tout en se mettant à l'écoute de l'insondable tel qu'il s'exprime notamment dans le langage symbolique de la poésie et du mythe.»²⁶

Concluons ce deuxième trait de singularité avec le pamphlétaire D. Janicaud. Après avoir cantonné quelques penseurs importants dans ce qu'il entend désormais comme «le tournant théologique de la phénoménologie française», il se refuse néanmoins d'y inclure Ricoeur. Reprenant l'idée selon laquelle seule une méthode rigoureuse permet à un philosophe croyant de ne point succomber, c'est-à-dire lui offre un terrain balisé pour ériger une philosophie sans confusion, il estime que: «Ricoeur s'est bien gardé de franchir le pas. Ses scrupules méthodologiques l'ont conduit à multiplier les précautions herméneutiques préalables à tout passage de la phénoménologie à la théologie.»²⁷ Mais, comble de contradiction, ce recenseur affirme également, en toute clarté d'ailleurs, la thèse contraire dans un autre texte...²⁸

²³ «Ricoeur, as a believing philosopher free of confessional closures, a man of the Left free of sectarian blinders [...] is exemplary as a committed, rigorous intellectual.» Cf. *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 9.

²⁴ La relation étroite entretenue par Ricoeur avec la non-philosophie est bien rapportée par J. Greisch in *Revue des Sciences philosophique et théologique*, 77 (1993), p. 261 et aussi dans le bulletin 78 (1994), pp. 450-2.

²⁵ Op. cit., p. 31. Cf. également les pages 204-7.

²⁶ *L'apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 100-1.

²⁷ *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, de l'Éclat, 1991, p. 13.

²⁸ Voir pour la thèse contraire: «Rendre à nouveau raison» (France), dans: R. Klibansky et D. Pears, *La philosophie en Europe*, Gallimard, 1993, pp. 175-7. Dans ce texte, où Ricoeur apparaît comme un des promoteurs du «tournant théologique», le commentateur préfère référer son lecteur à *Temps et récit*: «En fait [au sujet de l'intention épistémologique], il n'en est rien. [...] Quant au souci théologique, il est apparemment fort discret, mais il paraît cautionner le projet [...]» (p. 177)

En guise de trêve

Comment comprendre ces divergences d'opinion? Mongin, pour rendre compte de la récupération tacite de la pensée de Ricoeur, propose quelques hypothèses dont la suivante: «Par ailleurs, il faut le souligner, cette stigmatisation religieuse trouve un répondant dans la tentative d'auteurs croyants, volontaire ou non, d'annexer Ricoeur au courant d'une prétendue "philosophie chrétienne"». Or il faut aussi noter avec ce dernier que «bien des commentateurs mettent spontanément en relation l'œuvre de Ricoeur et son inspiration chrétienne qu'il n'a, du reste, jamais cherché à cacher. Si des facteurs plus ou moins explicites ont certainement contribué à l'apparition de cette lecture «religieuse», celle-ci a le don de le révolter²⁹. Enfin ne serait-il pas plus sage de conclure à la façon de Guy Petitdemange, qui suggère qu'une étude sérieuse soit entreprise à ce propos. En guise de trêve, il remarquait que: «Ricoeur a souvent suscité le soupçon de construire un édifice philosophique critique sur les ambitions de la philosophie à partir d'une vision profondément théologique non avouée. [Pourtant] Ricoeur ne cesse de s'en défendre [...] Une telle prise de position mériterait à coup sûr une étude exhaustive.»³⁰

3. Une philosophie de l'action

Si les discussions portant sur les présupposés religieux ont donné lieu à quelques remous, la singularité peut aussi être recherchée dans une philosophie de la *praxis*. Les engagements sociaux et politiques de Ricoeur, de même que son intérêt marqué pour l'éthique, pourraient dès lors être pris en compte par une interprétation qui, selon Jacob, concorde d'ailleurs bien avec l'approche méthodologique poursuivie par la *Philosophie de la volonté*, où l'«on peut apprécier la voie d'abstraction décroissante suivie dans l'ouvrage» ainsi qu'un primat de la raison pratique sur la raison théorique.

Quant aux spécialistes qui ont proposé cette lecture, deux arrivent au premier plan: A. Jacob, qui a intitulé son bel article sur la première trilogie: *Une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique*, et O. Mongin, qui, chez les contemporains, apparaît comme celui qui a formulé cette thèse de la manière la plus convainquante.

²⁹ Op. cit., p. 204 pour les deux derniers passages.

³⁰ «La mémoire du tragique. Jalons.», dans: *Paul Ricoeur. Éthique et responsabilité*, op. cit., p. 100.

Une phénoménologie de la raison pratique

Concernant d'abord la réception initiale de la *praxis*, l'article mentionné plus haut fait autorité. Après avoir souligné la perspective théorique de la phénoménologie, qu'il considère dans une lecture post-kantienne divisée entre la raison pratique et la raison spéculative, Jacob devait par la suite reconnaître au *Volontaire et l'involontaire* un intérêt pratique considérable. Alors qu'il scrute la *Philosophie de la volonté* en mettant l'accent sur ses composantes pratiques, il enjoint notamment son lecteur d'apercevoir la pertinence capitale³¹ de cette contribution aux études phénoménologiques:

Aussi bien l'application d'une telle méthode [phénoménologique] à des problèmes généralement appelés psychologiques a-t-elle d'abord concerné le champ de la représentation: l'imagination avec J.-P. Sartre, la perception avec M. Merleau-Ponty notamment. L'intérêt de son extension à une catégorie d'ordre pratique comme la volonté ne s'annonçait pas moins comme capitale.³²

Sans doute André Jacob est-il plus pénétrant, par rapport à l'orientation pratique de la philosophie de Ricoeur, lorsqu'il précise l'influence doctrinale de Kant³³. Ainsi c'est en toute justice qu'il peut proposer une certaine similitude: «C'est à plus d'un titre dans la ligne d'une reprise de la problématique kantienne que Ricoeur a entrepris sa *Philosophie de la volonté*. La philosophie pratique qu'il vise à y constituer à l'encontre de toute réduction à un plan pragmatique repose en effet, dans son ampleur et d'une façon non moins originale que la maître de Königsberg, le problème moral.»³⁴

Il faut remarquer, dans un second temps, que les bons mots de Vansina à l'égard du jeune Ricoeur témoignent de l'avenir certain du philosophe: «Penser et agir, réflexion et *praxis* se limitent l'une l'autre mais, du même coup, elles se fondent, recréent et

³¹ Pourtant Levinas publiait dès 1935-36, *De l'évasion* (les *Recherches philosophiques*, pp. 373-92), une étude phénoménologique exemplaire dont on peut indiquer que les seconde et troisième parties, certes des applications concrètes de la phénoménologie, s'attardaient à la notion ontologique de besoin. Cf. l'édition commentée chez Fata Morgana, 1982, pp. 75-80. Voir, parallèlement, l'analyse ricoeurienne du plaisir et du besoin: VI 82-99.

³² «Paul Ricoeur: une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique», *Critique* (Paris), 171-172 (1961), 749 à 754 pour les passages rapportés. Les derniers propos, sur la nécessité d'investir le champ de la pratique, furent confirmés par Ricoeur lui-même dans un entretien avec C. Olivier. Voir: «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, op. cit., p. 17.

³³ Ce qu'a bien vu Samuel Hackett dans ce qu'il conçoit comme une double allégeance à Kant dans l'*Homme faillible: la déduction transcendantale et la question du mal radical*. Cf. «Philosophical Objectivity and Existential Involvement in the Methodology of Paul Ricoeur», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), pp. 13 sq.

³⁴ Ibid., pp. 749-50. Dans son article, Jacob revient souvent sur l'orientation pratique de la pensée de Ricoeur.

fertilisent l'une l'autre»³⁵. Et le recenseur, prenant cette fois Ricoeur à témoin, ajoutait «religieusement» que «la parole a une puissance invincible»; elle «réfléchit efficacement et agit pensivement.» (HV 9) Finalement le grand spécialiste de la phénoménologie, Herbert Spiegelberg, avait constaté durant les années soixante cette prédominance de la composante pratique dans l'ambition méthodologique du jeune Ricoeur³⁶.

Vers une ontologie de l'action et une réflexion politique

Si Jacob et Vansina faisaient l'introduction dans les années soixante de ce caractère propre de la réflexion ricoeurienne, O. Mongin, trente ans plus tard, en soulignera par deux fois la pertinence. Prenant acte de la publication des derniers textes de l'auteur consacrés à son ontologie de l'action³⁷, dont la cohérence interne refléterait le sens de toute sa démarche, celui-ci rend explicite la singularité de Ricoeur ainsi:

Telle est la principale originalité de ce périple philosophique: [...] de l'un et l'autre [Hegel et Husserl], il respecte le souci de décrire la complexité de l'expérience. [...] il se décale de la pensée contemporaine la plus iconoclaste, mais se donne du même coup les moyens d'échafauder *une philosophie de l'action*. Face à des pensées qui survalorisent le concept ou la norme pour mieux ignorer la *doxa* et le monde sensible, il met en œuvre une dialectique brisée qui s'aventure dans les dimensions [...] les plus invisibles de l'intention éthique.³⁸

Soulignons également, à la suite de la principale originalité décrite ici par Mongin, le caractère important que prend la figure du politique, dimension correlative d'une philosophie de l'action comme celle de Ricoeur. Dans sa préface au recueil inaugural des *Lectures*, Mongin attestait de nouveau la dimension pratique de la réflexion entamée par l'auteur du «Paradoxe politique» (1957): «Dans cette optique, notait-il à l'occasion, *Lectures 1* regroupe ses textes «politiques», ce qui permet de souligner d'emblée les

³⁵ Art. cit., (1964) II, p. 321.

³⁶ Il confirmait justement que: «This contribution [VI] consists not only of his own phenomenological studies, especially in the field of the practical and emotional phenomena[...]» Cf.: *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, vol. II, Martinus Nijhoff, 1965, p. 563.

³⁷ Aussi décisif est, à ce propos, le bulletin de philosophie de J. Greisch intitulé «Herméneutique et philosophie pratique» dans lequel on trouve une confirmation de ce qu'affirme ici Mongin: «Avec les deux derniers ouvrages de Paul Ricoeur, le lecteur entre de plain pied dans le chantier immense que forme la théorie de l'action». Cf. *Revue des sciences philosophique et théologique*, 75, 1991, pp. 116-123. Nous citons la p. 117.

³⁸ Op. cit., pp. 27-8 pour cet extrait et aussi p. 38. Voir sa «Note éditoriale» aux *Lectures 2*, Seuil, 1992, p. 10.

ressorts d'une philosophie de l'action doublement préoccupée par la dimension du "vivre-ensemble" et la domination politique.³⁹

Finalement, il faut aussi ajouter que Derczansky tenait pour considérable le parcours politique accompli depuis les tous premiers engagements avec les organes *Esprit* et *Christianisme social*, en rappelant les études de *La philosophie politique* de Éric Weil. L'interprète et spécialiste de la pensée juive allait ainsi jusqu'à faire du politique *l'une des trois orientations fondamentales* de la philosophie de Ricoeur⁴⁰.

4. Philosophie et histoire de la philosophie

Comme beaucoup d'autres professeurs qui eurent à faire leurs gammes en histoire des idées avant d'élaborer une réflexion autonome, Ricoeur a de son propre chef suivi ce mouvement. (HV 11) Ainsi il se reconnaissait «disciple» d'Émile Bréhier, avec qui il a collaboré en 1954 (appendice à *l'Histoire de la philosophie allemande*), tout comme il admettait volontiers sa dette considérable à l'égard de M. Guérout et H. Gouhier⁴¹.

Un jeune historien original

Dès 1961, Tilliette remarquait le commerce original qu'effectue «le jeune professeur de Sorbonne» avec les grands esprits de la tradition, lesquels sont désormais relégués à l'histoire de la philosophie. Dans son article, il mettait ainsi l'accent sur la démarche autonome du penseur: «Ricoeur délaisse les fonctions de l'appariteur ou du scoliaste pour assumer le rôle de répétiteur original. Nous sommes en face d'un chercheur indépendant, les matériaux rassemblés occupent un chantier qui lui appartient.»⁴²

Toujours en ce qui concerne la démarche du jeune Ricoeur, Jean Lacroix voyait juste quand il comparait la méthode ricoeurienne à un outil qui pénètre les grandes lignes de l'histoire de la pensée pour remonter jusqu'aux influences les plus profondes:

³⁹ Mongin, en préface aux *Lectures I* de Ricoeur, Seuil, 1991, p. 8.

⁴⁰ Art. cit., p. 108.

⁴¹ Mongin, op. cit., p. 41.

⁴² Art. cit., p. 576.

L'œuvre de Ricoeur est une des plus profondes et originales de ce temps. Parti de Jaspers et Gabriel Marcel, il est remonté à Husserl et de Husserl à Kant. Ce qui ne signifie pas qu'il a renié ses premières influences pour les plus récentes. D'ailleurs sa pensée, quand elle utilise autrui, ne le fait pas pour s'abriter ou se reposer, mais pour s'en servir comme d'un instrument: elle creuse à la manière d'une vrille.⁴³

Ce qui importe en ce moment c'est la reconnaissance du caractère propre d'un véritable historien de la philosophie chez Ricoeur, à savoir celui d'un philosophe apte à rendre compréhensibles les autres doctrines. Thématisé par Michel Philibert durant les années soixante-dix, ce caractère permettait aussi à cet interprète de caractériser la méthode philosophique de Ricoeur par son commerce avec les philosophes du passé. Dans le passage que nous rapportons, le commentateur explicitait brièvement ce qui constitue le trait singulier de Ricoeur:

The trait that makes Paul Ricoeur unique in our time, and no less unique in the history of philosophy lies in the way that he combines an eager and humble attention to practically all previous philosophers with a feeling for our situation and a modest but strong determination to speak his own mind on any problem he deals with[...] better to understand (and help us understand) the philosopher under consideration; and to take (and give us) a better hold either on some other philosopher...⁴⁴

Force sera même de reconnaître à présent une autre singularité philosophique, une particularité attendue des adeptes de la pensée ricœurienne; celle d'une philosophie férue d'histoire des idées qui en assume pleinement les conséquences. Toutefois une réception historique de cette caractéristique n'est pas aisée à établir, car la majorité des spécialistes ont vu en Ricoeur un esprit critique qui use de la pensée d'autrui avec la plus grande déférence et une profonde originalité; ils n'ont donc pas tous relevé cette *évidence*. Mongin devait récemment mettre l'accent sur ce point avec cette formule: «Si la singularité du style de Ricoeur n'est pas séparable de l'interprétation de l'histoire de la philosophie qu'il privilégie, celle-ci éclaire en retour les ressorts de son œuvre»⁴⁵.

⁴³ *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, 1966, p. 38.

⁴⁴ Art. cit., p. 134.

⁴⁵ Ibid., p. 36.

5. Les médiations philosophiques

Plus attentifs à la démarche de Ricoeur, d'autres interprètes ont remarqué qu'il n'est pas seulement qu'un fidèle historien: il est surtout un philosophe à part entière. Et c'est surtout sa manière intense de converser, fort inusitée pour un contemporain, qui a convaincu quelques-uns de ces lecteurs à identifier sa philosophie à partir de cet aspect profondément dialogique, celle de procéder à l'aide de diverses médiations. De l'historien au dialecticien, des interprètes ont ainsi proposé une nouvelle singularité philosophique qui mérite assurément d'être passée au crible.

Du paradoxe à la médiation

Suivant notre procédé habituel d'exposition, il importe de débiter cette revue par l'accueil historique. Un autre motif nous pousse d'ailleurs à opérer de la sorte: toute la pensée du jeune Ricoeur s'organise en suivant un tel mode dialectique. Ce caractère propre à une philosophie protestante, comme le proposait Tilliette, se trouve partie prenante tant de *L'homme faillible*, de plusieurs articles, que du *Volontaire* lui-même, notamment en conclusion: «Il est bon de s'arrêter à ce disparate [une liberté qui ose moins qu'elle ne consent], avant de le dépasser en direction du paradoxe radical de la liberté humaine.» Puisque «La sagesse est finalement paradoxale en ce siècle». En effet, la thèse de l'ouvrage pourrait se résumer ainsi: «Le paradoxe n'est donc pas tant entre des moments du vouloir qui ne se distinguent que par une visée différente qu'entre la triple forme d'une initiative et la triple forme d'une réceptivité.» (VI 452-4)

Moins sensible à l'idée de médiation qu'à celle de paradoxe, Philibert Secrétan fut, historiquement, le premier à prendre acte du caractère dialectique de la philosophie de Ricoeur. Dans son bref article, l'interprète relevait les «trois traits fondamentaux» de cette pensée, à savoir «une triple discipline de l'esprit: existentielle, transcendantale et méthodologique». Toutefois, Secrétan s'intéressait davantage aux apories que l'auteur aime à constituer plutôt qu'à la manière proprement ricoeurienne de procéder. C'est pour cette raison, par exemple, qu'il «déclare un triple signalement du paradoxe» au sujet du thème de la finitude chez le jeune Ricoeur. Son intérêt explique pourquoi il n'a pas été amené à thématiser explicitement ce que nous entendons par médiation philosophique, c'est-à-dire le dépassement du contenu paradoxal par une approche dialectique globale. Cependant, le commentateur n'en voyait pas moins l'importance

quand il s'attardait aux détours engendrés par l'ontologie ricœurienne. Ainsi pouvait-il proposer des réflexions intéressantes où l'idée même de «médiation philosophique» sous-tend la raison d'être de toute la quête de Ricoeur. Son étude relèverait ainsi trois paradoxes, dont il disait, en concluant le paradoxe dit de la négativité, ceci:

Si néanmoins la raison a pu percer jusqu'au fondement de l'affirmation originare, elle peut aussi se tenir droitement dans la lumière de l'Être. D'un Être qui justifie les médiations de la pensée et comme fin et comme origine. Car les médiations sont des médiations fidèles – non déformantes – lorsqu'une philosophie de l'Être "justifie et limite en même temps le pacte de la réalité humaine avec la négativité".⁴⁶

Omettant l'appui théologique qui précède sa formulation, il n'est pas moins évident que l'emploi du vocable «médiations» (soulignons le pluriel) est ici consacré à la tâche de la réflexion spéculative elle-même. Une fidèle philosophie de l'Être justifierait par le fait même les multiples *médiations* de la raison philosophique face à la négativité.

Réception contemporaine des médiations philosophiques

Une réception des médiations philosophiques comme singularité pourrait-elle être attestée par les lectures récentes? Y a-t-il lieu d'espérer que sous cette bannière puisse se dévoiler, pour cet auteur, une singularité plus déterminante? Bien que chacune des caractéristiques proposées jusqu'ici atteigne une légitimité propre, l'analyse permettra néanmoins d'esquisser une réponse plus concluante encore qu'avec les singularités précédentes. Voyons dès lors comment il est possible de présenter les interprétations contemporaines de cette particularité. Question de simplifier notre exposition, nous distinguerons respectivement deux types de «médiations philosophiques» suggérés par les exégètes: d'une part celles qui retiennent le caractère «dialogique» de l'oeuvre, et d'autre part celles qui dépassent les simples rencontres entre auteurs ou doctrines: à savoir que d'autres médiations ricœurienne s'ouvrent, à la fin de l'oeuvre surtout, sur les différentes traditions et disciplines de la recherche scientifique actuelle.

Déplorant discrètement l'absence de travaux consacrés à Ricoeur en herméneutique, Jean Grondin fait ressortir l'aspect proprement conflictuel de son itinéraire. Grondin, foncièrement préoccupé dans son article par la réception herméneutique de Ricoeur, formule justement une conjecture pouvant expliquer le timide écho réservé à Ricoeur

⁴⁶ Précisons, avec Secrétan lui-même, le rapprochement à faire du paradoxe à la médiation: «Ou encore, le paradoxe n'est jamais qu'une abstraction arrachée à l'homme paradoxal, qui se reconnaît pour tel dans la *médiation*.» Cf.: «Paradoxe et conciliation dans la philosophie de Paul Ricoeur», *Studia Philosophica*, 21 (1961), pp. 18^m pour cette note infra paginale et 192 pour le passage cité plus haut. Voir aussi la notion de paradoxe chez le jeune Ricoeur KJ 374-80.

en philosophie: «Le silence relatif qui a entouré la réception de Ricoeur en philosophie tient peut-être à une caractéristique de son œuvre, évoquée plus haut, notamment à son caractère essentiellement dialogique, c'est-à-dire à la situation de débat qui anime tous ses travaux»⁴⁷.

Curieusement, alors qu'il identifie la même singularité philosophique que Grondin, Stevens choisit d'introduire son *Apprentissage des signes* en formulant une hypothèse divergente, voire opposée à la précédente. En effet, le caractère *dialogique* de l'œuvre ne résiderait pas, selon lui, dans une dimension conflictuelle, mais bien plutôt dans un «arbitrage entre les perspectives rivales». En ce sens, il insisterait sur les tentatives déclarées de dialogue plutôt que sur les polémiques qui en ont résultées:

S'il fallait caractériser d'un mot l'œuvre de Paul Ricoeur afin de la situer au sein de la philosophie contemporaine, sans doute celui d'*arbitrage* apparaîtrait-il le plus approprié pour justifier le champ particulièrement vaste que cette œuvre entend couvrir: précisément la quasi-totalité du champ de la philosophie occidentale contemporaine dans ces principales tendances.⁴⁸

Cet aspect dialogique, communément remarqué par Grondin et Stevens, se manifeste de plusieurs façons dans les travaux de l'auteur, et plus précisément encore dans ses conséquences contradictoires: le jeune Ricoeur procédait fréquemment par des mises en dialogue fructueuses⁴⁹, tandis que le Ricoeur de la maturité se retrouvera impliqué dans plusieurs débats, où l'aspect polémique se dégagera souvent de ses discussions. Autrement dit: les médiations ricoëuriennes se présentent à la fois comme *arbitrage* ou «mise en dialogue» que comme *débat* ou rencontre conflictuelle. S'il fallait éclairer cette divergence, d'autres exemples pourraient être évoqués pour mettre en évidence le caractère philosophique des dialogues entrepris depuis 1947⁵⁰.

⁴⁷ Art. cit., p. 123.

⁴⁸ Op cit., p. 5.

⁴⁹ Ce qu'attestent, par exemples, deux dialogues entre Kant et Husserl: d'abord l'article de 1954-55, «Kant et Husserl», publié dans les *Kantstudien* (46) et repris dans *À l'école de la phénoménologie*, ainsi que la mise en dialogue tacite (entre la pensée réflexive kantienne et la phénoménologie husserlienne) proposée dans HF.

⁵⁰ Le premier livre de l'auteur, un travail d'historien portant sur G. Marcel et K. Jaspers, se présentait justement comme une mise en dialogue (MJ 15) qui plaçait en parallèle une philosophie du mystère et une philosophie du paradoxe. Tandis que l'*Essai sur Freud* et les premiers *Essais d'herméneutique* allaient conduire Ricoeur dans une série de polémiques avec d'illustres représentants des sciences humaines, en l'occurrence la psychanalyse (Lacan) et l'anthropologie structurale (Lévi-Strauss). Il faut souligner l'importance, démesurée si l'on compare Ricoeur aux autres contemporains, que prend chez lui un dialogue avec les sciences (RF 62). D'ailleurs Ricoeur assure que: «un bon philosophe est quelqu'un qui s'est donné la peine de se doter d'une compétence dans au moins un domaine scientifique». Voir l'Entretien avec C. Oliviera, dans: «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, op. cit., p. 23.

Or Stevens, précisant sa formule heureuse (l'arbitrage entre les perspective rivales) par l'extension aux tendances philosophiques dominantes, préfigurait déjà le second type de médiation dont il sera question. L'ouverture de Ricoeur aux autres disciplines et écoles (théories de l'action ou des actes de discours, par exemple) ainsi qu'aux diverses disciplines scientifiques indépendantes de la philosophie (la sémiologie de Greimas, notamment) en fait un caractère propre qu'il importe de souligner.

Sugimura, dans un article où il s'affaire à démontrer la parenté tacite entre *L'homme faillible* et *Soi-même comme un autre* sur le plan de l'anthropologie philosophique, soutient l'idée de médiation en concluant sur le trait constitutif du sujet chez Ricoeur:

[c]e qui caractérise le sujet humain dans la pensée de Ricoeur est la «médiation» des deux principes dont le rapport est la «disproportion» du fait que l'un montre l'appartenance de l'homme à l'ouverture infinie tandis que l'autre exprime une certaine fermeture à laquelle il ne peut pas échapper. Pour le sujet humain qui contient cette disproportion, cette différence, la poursuite de la médiation n'a pas de fin: je suis un dépassement perpétuel du fini par l'infini, de la mêmeté par l'ipséité.⁵¹

Quant à l'Américain D. Ihde, il insistait sur le caractère interdisciplinaire de la pensée ricœurienne et sur ses discussions avec les diverses traditions, ce qui, non seulement est exceptionnel chez un intellectuel contemporain, mais donne également un sens à l'extension du dialogue dont nous avons parlé:

[R]icoeur occupies a unique position among living philosophers in the phenomenological tradition. His work, essentially interdisciplinary, has always been characterized by its dialectic with others points of view. Moreover, his work is such that it is open to those of variant traditions in ways not so clearly the case with his philosophical peers.⁵²

Cette section de l'analyse se terminant ici avec la cinquième singularité proposée, la réception de la philosophie de Paul Ricoeur nous conduira maintenant aux thèmes de *la rupture et de la continuité de l'œuvre* à l'étude.

⁵¹ Il notait aussi que: «La récurrence de ce motif [l'anthropologie philosophique] est digne d'attention dans la mesure où ce philosophe ne cesse de renouveler sa pensée à travers des discussions ou dialogues avec divers courants d'idées contemporains». Cf. «L'homme, médiation imparfaite. De *L'homme faillible* à l'herméneutique du soi», in: *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, 1995, pp. 195 et 216.

⁵² *Consequences of Phenomenology*, State University of New York Press, 1986: «Variation and Boundary: A Problem in Ricoeur's Phenomenology», p. 160. Voir en outre l'introduction au collectif *Éthique et responsabilité* par J. Ch. Aeschlimann: «[R]icoeur, l'un des plus importants philosophes de notre temps [...] auquel on doit d'avoir mené un dialogue exigeant, nourri d'une attention unique aux traditions anglo-saxonnes et allemandes, avec les historiens, les théologiens, les théoriciens de la littérature, les linguistes, les psychanalystes.» (Op. cit., p. 7)

CHAPITRE SECOND

Rupture ou continuité de l'œuvre philosophique?

Le passage par le point de vue objectif et systémique de la sémiotique [devient] un séjour obligé pour une compréhension de soi de plus en plus indirecte et de plus en plus soumise au régime des médiations longues.

Réflexion faite, p. 39.

Une fois la question de la singularité débattue, nous ne sommes pourtant pas au bout de nos peines; demeurent toujours à l'horizon les questions de la continuité de l'œuvre et de la méthode. Si le second thème se présente avant celui de la méthode, c'est parce qu'il en constitue une excellente introduction. Dès lors les conjectures proposées par les interprètes pour rendre compte des sinuosités de la démarche de Ricoeur vont éclairer l'œuvre en entier, ce qui facilitera la réception de la méthode.

1. Continuité et discontinuité

D'entrée de jeu, l'idée d'entreprendre la réception de l'unité philosophique d'une œuvre nous oblige à poser la question que présuppose une telle réception: *à quelle unité sera-t-il fait allusion* si, comme le constate Mongin: «Son œuvre présente aussi des difficultés internes qui ne favorisent pas une interprétation cohérente, voire une vision d'ensemble»⁵³? Qui pis est, que dire si l'œuvre au programme est telle que nous la dépeint l'interprète imagé André Léonard: «Son œuvre fait de plus en plus penser à ces travaux de voirie où les déviations sont si nombreuses et si complexes que plus

⁵³Op. cit., p. 18.

personne ne parvient au centre ville...⁵⁴? En pareil cas, de deux choses l'une: ou bien sera déterminée une continuité arbitraire à la manière de l'historien de la philosophie (HV 28); ou bien sera-t-il plutôt convenu à la stigmatisation interne de l'œuvre par le philosophe lui-même. Enfin, de quelle cohérence cette œuvre est-elle capable?

La cohérence d'un parcours rythmé de cycles

Jean Greisch voit dans l'œuvre philosophique de Ricoeur trois moments distincts. Il propose ainsi de relier tout le parcours par sa direction herméneutique: «cette pensée [...] est sous-tendue par la cohérence de son propre parcours herméneutique, qui s'effectue selon trois cycles». Cette interprétation de la cohérence (en trois cycles) est aussi partagée par Bernard Stevens, à la différence près que ce dernier n'identifie pas exactement les mêmes cycles que son prédécesseur. Or il faudra toutefois s'entendre sur le nombre de «Paul Ricoeur» que l'on dit trouver dans son propre itinéraire .

La problématique ainsi abordée exige désormais que, pour qu'on puisse y répondre convenablement, l'on sache au préalable s'il y a eu un «tournant» dans l'élaboration de cette philosophie. Poser la question de la continuité, c'est appréhender sur-le-champ la possibilité même d'un «tournant». A ce propos, il importe de retrouver Stevens qui, côtoyant l'interprétation de Greisch, semble pourtant s'en détacher sur le fond:

Le premier Ricoeur cherche à dire le monde et l'homme. Le deuxième Ricoeur cherche à définir les conditions de possibilité d'un tel dire. (Laissons pour l'instant en suspens l'examen des derniers travaux de Ricoeur: le troisième, soucieux de la dimension pratique de l'homme mais au sens de l'action éthique et politique.)⁵⁵

Il doit maintenant ressortir de ce parallèle entre Greisch et Stevens que seulement les deux premiers points décrits par ces spécialistes se recoupent: premièrement, une *Philosophie de la volonté* qui esquisse une anthropologie générale et, deuxièmement, une théorie herméneutique à partir de laquelle le philosophe explore les conditions de possibilité de son discours via le langage symbolique qui en médiatise les rapports au monde. Cela dit, où faudrait-il situer le troisième et dernier Ricoeur, si son œuvre

⁵⁴ Op. cit., p. 233.

⁵⁵ Op. cit., p. 11. Voir également un article où il précise sa thèse: «[l]e *Conflit des interprétations* est ainsi l'ouvrage clé permettant de saisir le passage du premier Ricoeur au second: d'une philosophie de la volonté à une philosophie du langage.» Cf.: «L'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur...», art. cit., p. 112.

formait un tel triptyque? En philosophie politique⁵⁶, dans l'intrigue historique⁵⁷, dans son herméneutique du soi, ou ailleurs encore? En définitive, il s'agira d'aborder l'unité de cette œuvre par la multiplicité des cycles et des interprétations qu'elle appelle.

Dans ce chapitre, nous exposerons respectivement les principaux motifs pouvant expliquer la rupture de l'œuvre de Ricoeur, puis ceux pouvant rendre compte de sa continuité. Conforme à notre approche, la réception de la discontinuité sera exposée en deux étapes. D'abord, par un accueil historique de la *Poétique*, troisième partie de la *Philosophie de la volonté*, qui n'a toujours pas vu le jour. Ensuite, pour la réception récente, nous nous attarderons aux «tournants» que comporterait l'œuvre de Ricoeur.

PREMIÈRE PARTIE

LA RUPTURE DE L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE

2. Une Poétique tardive

Notons d'abord que la *Philosophie de la volonté*, anticipée⁵⁸ depuis quelques années déjà (CC 47), se présentait aux yeux du jeune Ricoeur comme l'œuvre d'une vie. Cette manière d'approcher la grande thèse de jeunesse nous est clairement confirmée par le philosophe lui-même quand il l'admet volontiers, quelque quarante années plus tard: «Je l'ai dit, la programmation de l'œuvre d'une vie par un philosophe débutant était fort imprudente. Je la déplore aujourd'hui. Car qu'ai-je réalisé de ce beau projet?» (RF 26) Pour répondre à cette question, il faut entreprendre un survol de la *Philosophie de la volonté* avant d'y découvrir une rupture.

⁵⁶ Comme le propose Derczansky: op. cit., p. 108 et Stevens: op. cit., p. 11.

⁵⁷ Tel que le conçoit Greisch dans son article: «Paul Ricoeur», *Dictionnaire des philosophes*, D. Huisman (dir.), PUF, 1993, tome II, p. 245-4. Nous reviendrons plus loin sur son découpage en trois cycles herméneutiques.

⁵⁸ Remarquons que les deux premiers livres de Ricoeur, parus à la fin des années quarante, présageaient toute l'œuvre à venir (une idée que confirme Stevens, au sujet de KJ: op. cit., p. 6), notamment la dernière partie de *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, consacrée aux problèmes de méthode et de doctrine. Il faudrait pourtant aller plus loin et soutenir que toute la pensée de Ricoeur se voyait préfacée par ses écrits de jeunesse. Pour ne prendre qu'un seul exemple, le thème d'e'l'«attestation ontologique», lui-même lié à la question du soi, se trouvait déjà dans KJ (373 à 377) et MJ (236-43) avant de réapparaître, presque en guise de testament philosophique, dans *Soi-même comme un autre* (33-35 et surtout 347-51 sq.).

Survol de la *Philosophie de la volonté* (1950-60)

La première contribution autonome de Paul Ricoeur fut largement influencée, à son origine, par la phénoménologie de Husserl, et se voyait destinée, à la différence de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, vers le domaine peu exploré de la *praxis*. Le programme alors projeté se présentait en trois temps méthodologiques distincts qui interféraient cependant entre eux: 1- une analyse *eidétique* de la volonté dégagée de ses dimensions éthiques, c'est-à-dire de la faute et de la transcendance qui obscurcissent le vouloir, pour lors mises entre crochets comme la phénoménologie pure le prescrit; 2- une *Mythique* de la volonté incarnée, coupable (ou une *Empirique* des mythes expliquant l'origine de la volonté déchue de son innocence originaire), ainsi que 3- une *Poétique* de la volonté réconciliée dans l'innocence originaire, car «la poésie est l'art de conjurer le monde de la création.» (VI 32) Bien que ce projet se soit modifié depuis sa mise en chantier, il faut reconnaître que ces «trois moments sont inséparables.»⁵⁹ Ces trois cycles devaient, dès l'origine, se répartir en cinq ouvrages: un tome initial formé d'un seul livre; un second, formant un triptyque: une conclusion, d'un seul livre, devait rassembler l'ensemble de ces approches.

Le *Volontaire et l'involontaire*, tome initial, se présente comme une rigoureuse analyse phénoménologique d'obédience eidétique⁶⁰ des articulations *essentiels* de la volonté se déployant selon sa triple dimension: la décision, l'action et le consentement. A ce propos, il importe de rappeler qu'il avait fallu au départ faire abstraction de la *faute* et de la *Transcendance* afin de mener à bien un tel projet de description des essences. La mise hors circuit de ces considérations métaphysiques devait permettre de ne pas tirer des conclusions éthiques prématurées. Que le procédé de la double *épochè* ait paru, aux yeux de certains, comme plutôt scolaire⁶¹ n'importe guère ici, puisqu'il est tout à fait indispensable à son auteur: «La faute n'est pas un élément de l'ontologie fondamentale qui soit homogène aux autres facteurs que la description pure découvre [...] la faute reste un corps étranger dans l'eidétique de l'homme [...] *La faute est l'absurde.*» (VI 27)⁶² En ce sens, de telles suspensions du jugement sur la faute, puisqu'elle «altère profondément l'intelligibilité de l'homme», ainsi que sur la

⁵⁹ Stevens, op. cit., p. 145.

⁶⁰ A savoir que, selon le maître Husserl: «La phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences [...] La réduction correspondante qui conduit du phénomène psychique à l'essence pure [...] est la réduction eidétique.» Cf. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*..., trad. P. Ricoeur, Gallimard, 1950, p. 7.

⁶¹ Duméry, op. cit., p. 148.

⁶² Voir la préfiguration de cette idée, la partialité ou l'aveuglement de la faute, chez le jeune Ricoeur: KJ 378.

Transcendance, dans la mesure où celle-ci «recèle l'origine radicale de la subjectivité» (VI 7), allaient ainsi préfacier l'œuvre en cours et assurer la teneur des analyses initiales. Nombreuses et nuancées sur plus de quatre cents pages, les analyses menées à leur terme permettront au phénoménologue de «déterminer le statut d'une liberté qui est humaine et non pas divine, d'une liberté qui ne se pose point parce qu'elle n'est pas la Transcendance. Vouloir n'est pas créer.» (VI 456) La volonté «pure» ayant fait l'objet de ce tome, Ricoeur envisagera par la suite l'étude de la volonté incarnée, c'est-à-dire la liberté concrète avec la charge de culpabilité et de finitude qu'elle comporte.

C'est dans ce contexte que viendra se greffer le second tome (deux volumes parus sur trois) *Finitude et culpabilité*, qui préparera et lèvera la parenthèse sur l'éthique. Le premier livre de cette section sur la volonté empirique, *L'homme faillible*, poursuit l'analyse de l'acte volontaire, sans pour autant s'avérer une application immédiate des conclusions obtenues par le premier tome (HF 9). Plus précisément, Ricoeur entend appréhender le contenu dont il avait fait abstraction afin d'en préciser les conditions théoriques d'analyse. Brève exhortation à la Mythique de la culpabilité (*La Symbolique du mal*), l'ouvrage honorera son mandat en se consacrant au concept de faillibilité: l'enjeu propre de cette transition est l'analyse du problème de la finitude et de la possibilité théorique de la faute. En cette optique, «ce sont, estimait le jeune Ricoeur, [des] questions de méthodes qui ont dominé l'élaboration de cet ouvrage.» (HF 10) En fait, il importait de faire précéder la *Symbolique du mal* d'une étude en amont: cette anthropologie préparatoire à l'herméneutique des symboles tâchera de définir le concept de faillibilité de même que son statut métaphysique, des notions indispensables pour établir une transition valable de la phénoménologie pure à l'exégèse des mythes à partir desquels la conscience traduit le surgissement du mal dans le monde.

En 1960 était également publiée une *Symbolique du mal* qui, changeant d'approche pour une interprétation couplée d'une phénoménologie de la religion, avait comme ambition de déchiffrer le langage mythique originaire (des symboles spéculatifs aux symboles mythiques et primaires – rappelant ainsi le projet de Karl Jaspers, KJ 375), afin de combler le fragile écart entre la possibilité du mal moral et la réalité effective de la faute religieuse. Ce second tome se terminait, provisoirement, en ouvrant à l'auteur le champ de l'herméneutique, c'est-à-dire d'une philosophie tournée vers le langage.

La *Symbolique*, deuxième étage au programme de l'Empirique, devait pourtant être complétée par deux autres ouvrages: le dernier de *Finitude et culpabilité* ainsi que la conclusion de toute la *Philosophie de la volonté*. Ces deux manuscrits n'ont, à ce que l'on comprend aujourd'hui, jamais quitté l'imprimerie. Le premier, projeté comme

une récupération proprement philosophique des symboles exposés préalablement, devait être une herméneutique future par laquelle l'auteur approcherait la «nébuleuse de sens», ce «surcroît de signification» qui subsiste toujours aux tentatives initiales de l'élucidation de la souffrance humaine. Tandis que le dernier tome, la *Poétique de la liberté*, visait justement à mettre en place toutes les pièces de l'œuvre de jeunesse.

Cela dit, le jeune Ricoeur espérait probablement parcourir le chemin suivant: partant d'une *volonté pure* obtenue de l'Eidétique, il voulait atteindre le concept de la *volonté faillible*, pour étendre ensuite sa recherche jusqu'à la *volonté coupable* par l'étude des symboles religieux. Devait à ce moment s'ouvrir le champ de l'herméneutique: «Tous les symboles de la culpabilité, tous les mythes, disent la situation de l'être de l'homme dans l'être du monde; la tâche est alors, à partir des symboles, d'élaborer des concepts existentiels.» (SM 331) Féconde de significations, c'est par le langage symbolique que l'herméneutique sera désormais prometteuse pour Ricoeur qui cherchera par la suite à recréer le langage poétiquement: «[n]ous allons explorer une troisième voie: celle d'une interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre». C'est pour ces raisons que, selon la formule adaptée *mutatis mutandis* de Kant, le «symbole donne à penser». (SM 324) A ce second étage, *Finitude et culpabilité*, Ricoeur désirait ajouter une *Poétique de la liberté* réconciliée dans l'innocence, c'est-à-dire unifiée par-delà tout déchirement existentiel et tout dualisme d'entendement en matière de mal moral. Demeure donc la place de la Poétique dans cette *Philosophie de la volonté* à ce jour inachevée et, en ce qui nous concerne, inépuisable en conjectures.

La réception anticipée de la Poétique

Dans l'intérêt de notre étude, il importe de se demander à ce stade s'il se trouvait, parmi les interprètes, quelque lecteur assez sagace pour envisager, dès sa parution en 1950, l'amplitude et la complexité inhérentes à la Poétique du jeune Ricoeur? L'on savait, par exemple, que la Poétique devait prendre l'allure d'une «pneumatologie», dont on ignorait malgré tout l'exacte nature. En 1961, Jacob exprime sa perplexité en insistant sur la limitation d'un langage propre à exprimer la réconciliation créatrice de l'âme incarnée avec la transcendance. Ayant déjà aperçu la perspective langagière dans laquelle s'engage le philosophe, il s'inquiétait toutefois de la forme qu'allait revêtir la conclusion de la *Philosophie de la volonté*:

Médiation, le langage sera-t-il le dernier «mot» d'une philosophie de la volonté? [...] Mais l'achèvement «poétique» de la volonté ne saurait être qu'à la limite du dicible – d'une expression renouvelée comme la poésie – et de l'ineffable, comme souvent dans l'expérience mystique. Ayant surmonté la servitude, la volonté affranchie serait silence ou prière.⁶³

En juin de la même année, Tilliette avait à tout le moins remarqué, et aussi peut-être louangé, l'ambitieux projet du jeune professeur de Sorbonne: «Heureux l'homme d'un vaste dessein!», écrivait-il presque religieusement. Mais tout se compliquera assez rapidement lorsqu'il s'agira de saisir en son fond le cheminement méthodologique de la *Philosophie de la volonté*. Laissons à Tilliette le soin de manifester son désarroi, lui qui surprend pour une première fois cette difficulté:

On ne saurait faire grief à l'auteur de poursuivre sa vaste entreprise par étapes. Le monument agrandi reste donc une seconde fois inachevé. Mais l'interruption se trouve être plus gênante qu'au terme du précédent volume [...] En revanche, aux deux tomes de *Firmitude et culpabilité* manque cruellement le troisième tableau du triptyque. L'Empirique de la volonté demeure béante, les questions qui s'élèvent planent au bord du vide. Quant à l'étage ultime de la construction, la *Poétique de la volonté* évoquée à plusieurs reprises, on n'en supporte plus aisément l'ajournement, précisément parce qu'elle n'est que l'envers d'une mythique de la faute et relève par conséquent d'une même instance méthodique.

Ainsi l'espoir d'une continuité philosophique tant escomptée commençait déjà à se dissoudre chez certains lecteurs, dès le début des années soixante. Malgré la menace constante d'une rupture, les interprètes demeuraient plutôt confiants. Si «le projet s'est donc éclairé en chemin», comme l'écrit non sans raison Tilliette, il n'exprime pas moins son espérance de voir paraître un dernier tome plus concluant: «Toutefois, ce programme méthodologique formulé en 1950 n'a pas été strictement observé et il a subi quelques réajustements en cours de route. Enfin, le troisième stade, Poétique ou Pneumatologie de la volonté, établira les voies d'approches à la Transcendance.» Dans le même sens, il ajoutait aussi: «notre crédit, notre attention demeurent entiers.»⁶⁴

Laconiquement, soulignons dès lors le cadre général dans lequel s'inscrit la thèse de la discontinuité propre à la troisième partie de l'œuvre de jeunesse. En effet, certains proposent une interprétation selon laquelle on ne trouve pas, en fin de parcours, de *Poétique*; les nombreux détours ayant manifestement détourné Ricoeur de son projet initial. Ainsi la somme des moyens utilisés pour l'atteinte du but projeté semble vaine puisqu'elle ne mènerait nulle part. Qu'on prenne, finalement, l'exemple de Léonard, qui semble se rallier directement à cette thèse en précisant l'œuvre de Ricoeur ainsi:

⁶³ Art. cit., p. 763.

⁶⁴ Art. cit., pp. 578 et 586 pour les deux derniers extraits cités.

[R]icœur esquisse une Poétique de la volonté qui pointe en direction de la voie métaphysique. Hélas, la philosophie de Ricœur ne fait guère que pointer vers cette direction et la Poétique de la volonté semble demeurer longtemps encore à l'état de projet et d'esquisse. Durant ces dernières années, en effet, Ricœur a multiplié les détours devant conduire, ultimement, vers une voie d'accès au *cogito*[...] Il reste que l'honnêteté même du parcours entrepris risque d'interdire à son auteur de jamais aboutir. [...] Aussi y a-t-il beaucoup à parier que la «Poétique de la volonté» ne verra jamais le jour...⁶⁵

3. A propos du tournant

Si le mystère accompagnant la Poétique devait tomber peu à peu dans l'oubli⁶⁶, les nouvelles interrogations des spécialistes se sont, quant à elles, réorientées en deux directions. On désira expliquer, en premier lieu, la cohérence de l'œuvre en dépit des parenthèses de toutes sortes qui jalonnent son parcours: tandis que, en second lieu, on s'interrogea à savoir s'il y a eu, manifestement ou non, un tournant dans l'œuvre philosophique. Ceci fit en sorte que les conjectures récentes se rapportèrent moins à la Poétique non imprimée qu'à l'unité de l'œuvre matérielle existante.

Si le terme «rupture» semble fort, entamons à l'instant la réception contemporaine de la discontinuité. Et tandis que la section adjacente aura comme tâche d'exposer les pistes de réflexion qui proposent une *continuité à l'œuvre* dans le travail de Ricœur, bornons-nous à relever les formes de discontinuité relevées par les lecteurs actuels.

Les tournants linguistique et transcendantal

Mongin, dans son «abord chronologique» du parcours de Ricœur, adopte le terme «détour» pour rendre compte d'un mouvement constitutif présent dans l'entreprise. En effet, il explique le biais linguistique de la sorte: «Au terme du parcours, la réflexion

⁶⁵ Op. cit., p. 233.

⁶⁶ Un indice nous permet d'avancer cette idée avec assurance: l'anticipation d'un disciple à laquelle Ricœur ne donna pas suite. En effet, l'historicité du Christ aurait pu affliger une herméneutique conséquente et pousser la Poétique au seuil d'une christologie affranchie de l'herméneutique et de l'anthropologie. (SM 305-6) Avant la lettre, le disciple Peter Kemp semble avoir prévenu le maître. Selon Tilliette, «sa belle *Théorie de l'Engagement* a fait place au "Poème du Christ" (qui neutralise la réalité historique), anticipant ainsi sur la Poétique annoncée de Ricœur. » D'après Tilliette, ce Poème aurait laissé Ricœur plutôt perplexe. Est-ce suffisant pour avancer qu'à partir de 1973 la Poétique allait peu à peu sombrer dans l'oubli? D'autant plus que Mikel Dufrenne, ami de Ricœur, avait lui aussi proposé une Poétique (PUF, 1963). Voir X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, Namur, 1993, pp. 465-6.

sur le sujet et l'identité revient en position centrale après que le bénéfice d'un long et rigoureux détour par les sciences humaines, celui qui correspond au *linguistic turn*, eût été tiré⁶⁷. Qui plus est, ajoutons que Ricoeur, en tant qu'interprète de son oeuvre, confirme cette lecture quand il admet volontiers: «Ce détour par les signes marquait à sa façon mon allégeance au *linguistic turn* qui affectait à la même époque toutes les écoles philosophiques. [...] Mais ma critique du structuralisme ne se réclamait pas moins du *linguistic turn* que le structuralisme lui-même.» (RF 40)

Pour ce qui est de Stevens, il situe plutôt le «tournant» de Ricoeur à partir de l'élan herméneutique imprimé à sa pensée dès la fin de la *Symbolique du mal* et adopté, en définitive, dans le *Conflit des interprétations*. En fait, Stevens procède à l'inclusion du détour linguistique dans une quête plus globale, presque transcendante, des règles qui permettent d'articuler un discours valable à partir d'une source symbolique:

Après avoir exploré la portée ontologique de la *Symbolique du mal*, Ricoeur ne cherchera plus dans la suite de l'oeuvre à suivre de la sorte les indications de sens des discours où l'homme est allé le plus loin dans la tentative de dire ce qui dépasse les discours scientifique et philosophique [...] Il se bornera à établir les conditions de possibilité d'un tel langage et d'un tel discours. Et c'est ce que l'on pourrait nommer le «tournant» dans l'itinéraire de Ricoeur: le passage d'une philosophie de la volonté attentive au discours symbolique à une philosophie herméneutique soucieuse d'établir sa propre validité et légitimité.⁶⁸

On ne pourra pourtant, à la suite de cette revue, conclure à la rupture effective de l'oeuvre par le philosophe lui-même ni à une adhésion marquée de Ricoeur pour un tournant, quel qu'il puisse être. Si le *linguistic turn* a affecté toutes les écoles, rien, en revanche, ne permet de fixer que le philosophe a incliné sa pensée en fonction de ce courant, c'est-à-dire en a fait un moment déterminant, un tournant. Quant à Stevens, si le tournant doit être situé par rapport à l'option herméneutique, n'est-il pas étrange que la théorie de l'interprétation se soit imposée dès la *Symbolique du mal* comme une voie normale à partir de laquelle devait se poursuivre une véritable philosophie du langage, seule conclusion pertinente pour la *Philosophie de la volonté*?

⁶⁷ Op. cit., p. 38.

⁶⁸ Op. cit., p. 11.

DEUXIÈME PARTIE

LA CONTINUITÉ DE L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE

On pourrait dire qu'avec le dernier ouvrage la réflexion rentre chez elle par le mouvement même qui l'a d'abord projeté hors de chez elle. puis, en quelque sorte retardé, à force de détours, de boucles et de médiations.

Réflexion faite, p. 62.

«Comment ressaisir l'unité de l'œuvre dans la philosophie de Ricoeur?» interrogeait avec pertinence Stevens. En effet, l'incontournable problème de l'unité philosophique recoupe aussi la signification que doivent prendre les multiples détours qui jalonnent le parcours. A un point tel que Stevens allait même jusqu'à mettre en cause sa propre expectative: «L'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur semble compromise par une suite de ruptures. Cependant, une lectures attentives aperçoit qu'il s'agit moins de ruptures que de parenthèses: des détours reportant toujours plus loin la tâche annoncée dès le départ.»⁶⁹

Ce serait donc par voie de conséquence que les principaux interprètes ont proposé différentes alternatives afin de retracer la clef de voûte présidant à la construction de tout l'édifice. Mais quel est ce fil conducteur? S'agit-il d'une thématique récurrente que l'auteur aurait approfondie, de la poursuite d'une méthode, ou encore d'une source d'inspiration motivant toute l'œuvre philosophique? *Comme les deux propositions de discontinuité mentionnées plus haut se rapportaient à la méthode, on dira ici que les deux continuités retenues dans cette section seront à ranger du côté thématique.*

Dans cette partie, nous proposerons la réception de deux thèmes que l'on joindra, en guise de transition, par une interprétation médiane: le *tragique*, en effet, se trouve à mi-chemin entre une continuité *religieuse* et une continuité *éthique*. Tandis que ces lectures relèvent en fait d'une unique *continuité morale*, elles se repoussent toutefois quant au statut qu'il faut accorder à la religion dans l'œuvre de Ricoeur: si la première trouve dans le Dieu de la Bible le motif premier d'une méditation chrétienne engagée, la seconde conjecture, plus près de l'anthropologie philosophique, préfère toutefois approcher la condition humaine via une aporétique de la souffrance et du mal moral.

⁶⁹ Art. cit., p. 111 pour les deux derniers extraits cités.

4. La fidélité religieuse

En ce qui a trait à l'unité de l'œuvre, les interprétations religieuses qui ont cours sont généralement de deux types, d'ailleurs antipathiques quant à leurs intentions. D'aucun conçoivent les méditations de Ricoeur comme une crypto-théologie (SA 37), ce qui nourrit le mépris de quelques contemporains; alors que d'autres préfèrent tout bonnement associer sa pensée au courant d'une «philosophie chrétienne»⁷⁰. Ce bref paragraphe sera consacré à la continuité religieuse, une lecture possible qui a le mérite d'ordonner l'ensemble des travaux de Ricoeur autour d'une préoccupation: la foi d'un philosophe «qui a des racines protestantes» et qui «n'a jamais caché ni cette origine ni la solidarité qui pour lui s'ensuit»⁷¹.

Une continuité qui s'affirme depuis une position initiale

Nous estimons que «L'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur», un article de Derczansky, offre un exemple pertinent d'appel à la continuité religieuse afin de rendre justice à la cohésion du parcours intellectuel de Ricoeur. Si ce commentateur nous fait patienter jusqu'à la fin avant de justifier son interprétation, toutefois sa lecture se trame dès le départ: «Chaque œuvre est une étape qui se suffit à elle-même, mais il y a une fidélité à une prise de position initiale qui n'a jamais besoin de se réaffirmer.» Et à peine plus loin (de but en blanc, à notre avis), il poursuit avec ce complément d'information: «[i]l existe chez lui un éclatement du mythe, puisque de la *Philosophie de la volonté* à *Soi-même comme un autre* la continuité est telle sans avoir à l'affirmer ni à la préciser».

Curieusement, Derczansky va même jusqu'à nous informer de ses préoccupations propres à l'égard de la tradition juive: «C'est sa démarche qui me permet de m'affirmer en tant que Juif juif». Pareille assertion ne sera pas inutile pour saisir ensuite pourquoi il caractérise l'œuvre de Ricoeur suivant ses «trois orientations fondamentales: le massif hébraïque, le scandale du mal et la philosophie politique». Au demeurant, après avoir

⁷⁰ «Tout récemment encore [1992], Jacques Ellul parlait de son intérêt pour la «philosophie chrétienne» de l'auteur du *Conflit des interprétations*». Cf. Mongin, op. cit., p. 204. D'ailleurs à ce propos, Derczansky fait directement allusion à une revendication d'Étienne Borne, publiée dans le premier numéro de la revue *Esprit* en 1932: «D'une philosophie chrétienne qui soit philosophique». Il s'agit d'une affirmation qu'il récupère et applique à la démarche de Ricoeur, ce dernier ayant été au cœur de la diffusion de la revue. Art. cit., p. 106.

⁷¹ Cf. l'avant-propos de P. Gisel qui développe cette proximité de Ricoeur, en tant que philosophe protestant, avec la question du mal. Cf.: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, 1986, pp. 5-6.

épuisé de long en large *Temps et récit* tout en relevant deux notes infra-paginales portant sur l'exégèse biblique, il nous fait part de ses conclusions en ces termes :

Je suis ébahi par la conclusion de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, de voir s'arrêter le discours philosophique devant Dieu [...] Il s'agit de demander si cette pudeur n'est pas seulement épistémologique, mais bien plus de l'ordre du mystère qui serait la vérité de toute cette quête.

Mais il y a une ascèse de la rigueur et une présence de la vérité dans la démarche de Ricoeur [...] Ce n'est pas qu'un vœu, c'est une tâche. C'est le fil conducteur d'un demi-siècle de fidélité à Paul Ricoeur. La fidélité nous entraîne au-delà du tragique, nous en arrache et fonde ce qui permet à la philosophie de surgir et de se maintenir.⁷²

Si une continuité religieuse est plausible, cette lecture doit aussi s'inscrire dans une perspective éthique générale : les « Grandeur et limite d'une vision éthique du monde » (HF 14). En effet, s'il s'agit d'abord d'un titre que le jeune Ricoeur avait pensé donner à l'enjeu philosophique de son « anthropologie de la volonté », l'appellation pourrait également servir de perspective d'ensemble afin d'intégrer les apports du tragique et de la question du mal dans l'analyse de la continuité philosophique de l'œuvre.

5. Le tragique : entre le théologique et le philosophique

Si un intérêt jamais démenti pour la condition humaine se constate d'abord dans sa lecture des existentialistes à la fin des années quarante (MJ), la question du tragique, y étant intimement liée, connaîtra un regain certain dans les derniers travaux de l'auteur. Il importera donc à l'analyse d'y ouvrir une brèche, bien que partielle : « La tragédie, prise comme telle, engendre une aporie éthico-pratique [...] A cet égard, une des fonctions de la tragédie à l'endroit de l'éthique est de créer un écart entre sagesse tragique et sagesse pratique. » (SA 288) En effet, c'est ici, *à la croisée des chemins* en quelque sorte, entre le théorique et le pratique, de même qu'entre le théologique et le philosophique, que se rencontrent plusieurs des préoccupations du philosophe⁷³.

Il reviendra à Petitdemange de mettre en lumière ce point d'inflexion. Cependant, si l'on s'attendait ici à une « continuité philosophique » explicite, on restera à court. Au mieux, on pourra retenir que : « [l]es pages sur le tragique chez Ricoeur, même relati-

⁷² Art. cit. : respectivement pp. 103, 103, 105, 108, 129 et 130.

⁷³ Par exemples : les situations limites et l'être en situation chez Jaspers (KJ et MJ), le symbolisme des mythes : « Le Dieu méchant » (SM), la souffrance de Job (*Le mal*, op. cit.), l'apport de la tragédie grecque au « tragique de l'action » (SA), le sens de l'existentialisme et du personalisme (HF et L2) ainsi que l'exégèse biblique.

vement rares, semblent décisives pour sa pensée, font pour lui autorité. » On ne trouvera guère plus pour relier d'une même ficelle les détours du périple ricœurien. Mais c'est ici, pourtant, que la problématique du tragique assure une transition souple vers l'aporétique du mal; elle maintient ensemble les soucis théologique et éthique du philosophe. Qu'en témoigne, par exemple, Petitdemange: «Ricœur apparaît là d'une réceptivité sans équivalent; seules les Écritures donnent à sa réflexion autant d'envol. C'est qu'avec le tragique, entre autres, la philosophie a ses sources hors d'elle-même.» Finalement, d'une alliance entre le théologique et la tragédie grecque, il semble qu'on puisse faire ressortir l'inspiration nécessaire d'une réflexion profondément éthique:

Ricœur semble très sensible à cette dimension théologique du tragique, sous deux aspects surtout [...]; d'un côté et en premier lieu, l'idée d'une perfidie de la transcendance que la visualisation par le théâtre empêche de tourner en l'horreur d'une thèse sur la prédestination du mal; de l'autre, et plus tard avec Sophocle, l'éloignement des dieux, leur mutisme à eux, qui obscurcit l'énigme du soi. Le dernier aspect fait mieux ressortir l'efficacité éthique du tragique...⁷⁴

6. L'aporétique du mal

Certains interprètes contemporains ont compris qu'une continuité philosophique pouvait se tramer dans la visée existentielle, et plus exactement éthique, qui traverse l'œuvre de Ricœur. En effet, comment éluder *la place du sujet* qui semble, à première vue et à elle seule, embrasser toutes les interrogations soulevées par le jeune Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté*? Et si, concernant ce sujet, cette condition humaine dont nous avons parlé en présentant le thème du tragique, si donc l'expérience du mal en reflétait la constitution la plus intime? Autrement dit, selon Paul Ricœur: «Nous sommes conduits un degré plus loin, en direction d'un unique mystère d'iniquité [la *peine* subie de façon injustifiée], par un pressentiment que péché, souffrance et mort expriment de manière multiple *la condition humaine dans son unité profonde*.»⁷⁵ Dans ce paragraphe, nous proposons la réception de la thématique du mal, car il s'agit d'une «question qui n'a cessé d'accompagner Paul Ricœur tout au long de sa réflexion et de ses travaux philosophiques.»⁷⁶

⁷⁴ Paul Ricœur. La mémoire du tragique. Jalons., art. cit., pp. 87, 87 et 91.

⁷⁵ *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, op. cit., p. 17. L'accent est ajouté.

⁷⁶ Cf. l'avant-propos de Pierre Gisel, *ibid.*, p. 5.

Une analyse de l'accueil réservé au problème du mal ne permet pas de retracer les premiers recenseurs d'une continuité éthique. Les premiers interprètes, plus souvent obnubilés⁷⁷ par les différents mouvements de méthode qu'a connus la construction en porte-à-faux de la *Philosophie de la volonté*, ne se sont pas tourmentés avec l'unité thématique de l'œuvre, exception faite peut-être du thème de la transcendance, ce qui revient en fait à celui de la Poétique. À l'évidence, le spécialiste contemporain semble mieux situé, du moins historiquement, pour prendre la mesure de la cohérence du parcours. L'accueil plus récent réservé à la problématique du mal mérite une attention accrue: d'emblée parce qu'il permet de jeter un éclairage nouveau sur certaines ambiguïtés qui persistent au sujet des motivations spirituelles du philosophe et de surcroît parce qu'une «ambition éthique», comme l'a remarqué Mongin, «sous-tend l'ensemble du parcours [et] n'apparaît clairement qu'avec l'ouvrage de 1990.»⁷⁸ Nous poursuivons donc en relevant presque *ad litteram* la thèse proposée par Mongin⁷⁹.

Passant du tragique de la condition humaine à une méditation sur le mal, il faudra entendre immédiatement la signification que doit recevoir cette «aporétique du mal». Préférant éviter de «reprocher surnoisement à Ricoeur de remédier aux apories d'une ontologie de l'agir en recourant souterrainement à la religion, aux surplus de sens qu'elle confère», Mongin opte pour une explication qui nous servira d'introduction:

Le mal, comme le temps, est aporétique au sens où il suscite des impasses que la pensée doit méditer. [...] La question du mal résonne à travers toute l'œuvre de Ricoeur: faut-il feindre la surprise? Si la pensée est foncièrement aporétique, la première tâche qui lui revient est de se confronter aux apories du mal et de la temporalité qui se superposent sans jamais se recouvrir.

Une réception chronologique et conceptuelle

Afin de rendre le mieux possible cette interprétation, nous procéderons en deux étapes distinctes. Il s'agira, côté cour, de résumer un survol chronologique permettant d'apprécier trois moments dans l'évolution de la cohérence éthique; tandis que, côté jardin, de résumer le dispositif conceptuel et sémantique mis en œuvre par Ricoeur.

⁷⁷ Surtout Vansina: art. cit., (1964) II, pp. 316-7 et 320 et Tilliette: art. cit., p. 586 tout particulièrement.

⁷⁸ Op. cit., p. 37.

⁷⁹ Nous citerons prochainement des extraits tirés des pages 203, 213 et 214. À vrai dire, nous nous sommes inspiré fortement des pages 203 à 254 afin de mener à bien ce paragraphe.

O. Mongin suggère trois phases dans son esquisse chronologique: *primo*, le jeune philosophe de la volonté et interprète des symboles du mal; *secundo*, l'assidu lecteur de Kant, Freud et Moltmann qui signe le *Conflit des interprétations*; et *tertio*, celui qui, dans l'ombre de son travail sur la temporalité, est également l'auteur de *Soi-même comme un autre* et de deux essais plus spécialement consacrés à cette thématique: la conférence sur *Le mal* et l'article «Le scandale du mal»⁸⁰.

Ceci nous conduit à l'agencement conceptuel déployé par Ricoeur; un point élaboré par Mongin selon trois séries de considérations. Dans la philosophie ricoeurienne, le mal se montre d'abord comme une énigme où la rigueur même du penseur l'oblige à distinguer entre le mal commis, le péché en langage religieux, et le mal subi, à savoir la souffrance. Et l'on reconnaît dès lors le déséquilibre qui s'instaure entre l'accusation portée et la peine vécue: «Apparaît ici l'interrogation centrale de la pensée de Ricoeur sur le mal: comment mettre en crise l'idée de rétribution.» Figurativement, il nous faut entrevoir ici la souffrance de Job et le chemin qu'il faudra parcourir pour y remédier: «Si cette question de la victime est devenue aujourd'hui plus visible dans son œuvre, c'est qu'il lui fallait conduire le plus loin possible une discussion avec la vision éthique du monde (celle de la rétribution), en lien avec sa volonté de ressaisir les liens de la morale et de l'éthique, de la déontologie et de la téléologie.» Quant à la seconde série de remarques, elle atteste que «le scandale du mal est inadmissible» et assure de même que «La dimension pratique est inséparable de la reconnaissance du mal». C'est, enfin, en retournant à ses ouvrages de jeunesse que l'on comprendra comment l'asymétrie incontournable entre le bien et le mal pousse Ricoeur à concevoir une philosophie de l'être comme «affirmation originaire». D'ailleurs, la conclusion globale du manuscrit est consacrée à cet aspect, où l'on peut comprendre, entre autres, qu'il y a deux manières de lire Paul Ricoeur, deux façons de revenir à la question du mal:

Où bien on désigne les extrémités où il convoque son lecteur: un mal «toujours déjà-là» auquel répond une espérance peut-être un peu trop forte, et apparemment d'autant plus intense et volontaire qu'on oublie qu'elle est la rançon d'un autre déjà-là dont il faut s'accommoder. Ou bien on suit toutes les étapes intermédiaires, les prodigieuses transitions mises en œuvre pour passer d'un extrême à l'autre, pour rebondir interminablement entre bien et mal. C'est la longue traversée herméneutique, la dialectique inachevée qui se développe au rythme d'une légion de médiations imparfaites.⁸¹

⁸⁰ Qui plus est, on pourrait aussi porter à son crédit l'article «La souffrance n'est pas la douleur» (Autrement, 142, (1994) 58-69) de même que la plaquette bilingue *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et Justice* (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1994).

⁸¹ Mongin, op. cit., p. 253.

Admettons qu'il serait difficile de mieux résumer l'aporétique question du mal, celle de la continuité éthique. En effet, la lecture avancée par Mongin évoque clairement la voie à privilégier pour une saisie religieuse, c'est-à-dire la juste manière de retracer une continuité qui tire sa source d'une présupposition initiale, une unité qui s'affirmerait sans devoir être précisée. Car la méditation morale de Ricoeur repose, comme dans la philosophie réflexive de Jean Nabert, sur une *affirmation originaire*: «Par le moyen du mythe de la chute, on comprendra que le mal n'est pas le symétrique du bien [...] mais la flétrissure, l'obscurcissement, l'enlaidissement d'une innocence, d'une lumière et d'une bonté qui demeurent. Aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté» (SM 150). Toutefois demeure aussi la voie alternative, cette seconde lecture que nous pourrions nommer «méthodologique» puisqu'elle est herméneutique de part en part. *Mais cette lecture c'est, par les détours incessamment multipliés par l'auteur, l'aporétique du mal elle-même.*

Question de poursuivre

La réception des différentes *singularités philosophiques*, au chapitre précédent, avait permis d'approcher peu à peu l'identité de Ricoeur en tant que philosophe *unique*, de même que sa démarche en tant qu'expression singulière d'une question. Ainsi nous nous sommes intéressés à la question: *qui* est Paul Ricoeur? c'est-à-dire au sujet.

Dans le présent chapitre, nous avons traité des possibilités offertes à l'analyse par la réception des *continuité* et *rupture* de l'œuvre. Qu'il s'agisse de la Poétique «avortée», des tournants relatifs au langage ou des continuités retenues, religieuse et aporétique: toutes ces possibilités se rapportaient ainsi à la *fin* de l'œuvre, voire à la destinée de la doctrine. Ainsi de la question *qui*? nous avons opté pour une seconde, celle du *quoi*? de son œuvre, à savoir un objet possible de sa philosophie.

Finalement, demeure en bout de course une troisième interrogation: *comment*? Le quatrième chapitre de cette étude sera dès lors consacré à l'examen de la *méthode*. Car c'est par l'étude des différentes approches méthodologiques déployées par l'auteur que nous serons en mesure d'apprécier sa contribution. Il importe aussi d'ajouter que sera abordée à ce moment une nouvelle conjecture sur la continuité philosophique de l'œuvre. Ceci permettra de faire une transition adéquate afin de procéder à la réception de la méthode chez Ricoeur.

CHAPITRE TROISIÈME

La méthode philosophique en question

Une philosophie herméneutique est une philosophie qui assume toute les exigences de ce long détour [le double travail du texte] et qui renonce au rêve d'une médiation totale, au terme de laquelle la réflexion s'égalerait à nouveau à l'intuition intellectuelle dans la transparence à soi d'un sujet absolu.

Du texte à l'action, p.32.

Comment introduire ce troisième thème afin d'imprimer un mouvement final à la réception de l'oeuvre de Ricoeur? En deux temps complémentaires: d'une part, à l'aide d'une enquête portant sur la cohérence de la démarche herméneutique de Ricoeur et, d'autre part, grâce à une opposition entre l'éclectisme du jeune Ricoeur et la vigilance méthodologique que l'on pourrait rapporter au philosophe de la maturité. En cette optique, une réflexion de départ sur la cohérence servira d'introduction, alors qu'une dialectique, exposée en second lieu et dans une perspective historique, permettra d'éclairer la problématique du chapitre.

1. La cohérence du parcours méthodologique

Qu'il nous soit d'abord permis d'approcher la problématique de la méthode par une intuition: *il semble que certaines ambiguïtés accompagnent le trajet méthodologique emprunté par Ricoeur*. Plus précisément, la poursuite de l'itinéraire semble jalonnée, pour ne point dire hypothéquée, de cycles, dont il faut admettre qu'ils complexifient la compréhension que l'on a de l'entreprise méthodologique elle-même.

Venant à notre secours par son degré de généralité élevé, un article de Greisch, dans le *Dictionnaire des philosophes*, est très inspirant à ce propos. Dans une même ligne, la cohérence du parcours méthodologique est mise en évidence à l'aide des différents cycles. Bien qu'il ne s'agisse guère d'une contradiction, l'effet paradoxal induit

par la formulation utilisée est intéressant: si cette œuvre se subdivise en trois phases, comment la cohérence interne de la démarche n'en sera-t-elle pas, ce faisant, affectée? J. Greisch formule ici ce que nous tiendrons, à titre provisoire, pour une ambiguïté:

Cette pensée, qui renonce à une construction systématique, est sous-tendue par la cohérence de son propre parcours herméneutique, qui s'effectue selon trois cycles: le cycle d'une philosophie de la volonté (1950-1960), l'élaboration des grandes lignes d'une herméneutique philosophique dominée par le thème du «conflit des interprétations» (1960-1975), et enfin le retour à des problèmes apparemment plus circonscrits, mais qui en réalité contiennent les éléments d'une nouvelle philosophie du sens: la métaphore vive et l'intrigue historique (1975-1983).⁸²

Mais qu'en est-il alors des nombreux détours auxquels nous avons maintes fois fait allusion au dernier chapitre? N'aurions-nous pas omis une dernière hypothèse portant sur la continuité de l'œuvre? Une unité méthodologique, en l'occurrence? Appert ainsi une conjecture pouvant faire avancer l'idée d'une cohérence du parcours, malgré les méandres que doit assumer une telle herméneutique. Inspiré par Stevens⁸³, bien que ce dernier ne semble pas avoir tiré parti d'une telle intuition au plan de la méthode, nous proposons cette hypothèse afin de permettre un passage entre la cohérence de la démarche herméneutique et les détours évoqués auparavant.

Conjecture portant sur la continuité méthodologique

Après l'hypothèse d'une continuité éthique, il est aussi possible que les détours ne soient, tout compte fait, que des parenthèses, voire des moments méthodologiques distincts, à partir desquels l'auteur aura pu poursuivre sa recherche sans perdre de vue la visée initiale. En cette optique, lesdites parenthèses seraient dès lors capitales: sans rapprocher *ipso facto* le philosophe de son but, elles l'en éloigneraient toujours un peu plus, reportant incidemment la tâche annoncée. Pour cette raison, une continuité du projet herméneutique sera considérée comme méthodologique. Cette hypothèse aurait à tout le moins le mérite de relier les textes tout en prenant acte des multiples aventures d'une herméneutique en quête de sa propre justification épistémologique. Voilà une première approximation de la démarche méthodologique ricoeurienne qu'il nous faudra toutefois approfondir.

⁸² «Paul Ricoeur», *Dictionnaire des philosophes*, tome II, D. Huisman (dir.), PUF, 1993, p. 2454. Ces trois moments représentent en fait les trois trilogies de l'œuvre de Ricoeur: la *Philosophie de la volonté*, les *Essais d'herméneutique* (auxquels nous ajouterons, afin d'en compléter le triptyque, *Le conflit des interprétations*) ainsi que les trois tomes de *Temps et récit*.

⁸³ Cf. «L'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur ...» *Tijdschrift voor Filosofie*, 1-47 (1985), pp. 111-7.

2. Éclectisme ou vigilance méthodologiques?

Eclectisme ou vigilance méthodologiques? Qu'est-ce à dire? En fait, une opposition doit être approfondie. Et ce sera grâce à une mise en dialectique de ces tendances que nous pourrions apercevoir la complexité du parcours méthodologique de Ricoeur. A ce sujet, trois considérations seront traitées: la diversité méthodologique du jeune Ricoeur; l'explication initiale avancée par Vansina, premier versant de l'opposition: de même que son antithèse, la vigilance, proposée par le contemporain Colin.

La diversité méthodologique

L'on se doit de revenir jusqu'au milieu des années soixante pour mettre en lumière pareille difficulté. En effet, il faut demander en quoi la démarche méthodologique du jeune Ricoeur fut intelligible au premier abord. Car la *Philosophie de la volonté*, de par son programme méthodologique complexe, se présentait d'entrée de jeu comme un mélange de tentatives diverses portant *grosso modo* sur la méthode.

Préfigurant en fait l'ensemble de son triptyque, Ricoeur introduisait le *Volontaire* par les «questions de méthode» et y décelait non seulement trois problèmes relevant de la méthode, mais aussi quelques réarrangements à prévoir dans le programme original. Ricoeur écrivait, par exemple: «l'ensemble de cet ouvrage est un exercice de méthode.» (VI 18) De plus, les trois premiers textes du recueil *Histoire et vérité* se rassemblaient également autour de perspectives méthodologiques propres à l'histoire de la philosophie. Quant à *L'homme faillible*, il adoptait à son tour le ton des ouvrages consacrés à la méthode: «lever la parenthèse [placée sur la faute dans le tome précédent], c'est faire apparaître une nouvelle thématique qui appelle de nouvelles hypothèses et une nouvelle méthode d'approche. (HF 9) Tandis que, finalement, *La Symbolique du mal* participait aussi à la fresque méthodologique par sa transition de la «phénoménologie de l'aveu» à l'herméneutique des symboles. Cela dit, n'avait-on pas déjà droit à un profond éclectisme méthodologique dès 1950, au moment où Ricoeur mettait en chantier son projet d'une trilogie de la volonté (en cinq actes)?

L'approche projetée par Ricoeur inquiétait passablement. En 1961, on déplorait par exemple la situation dans laquelle allait se retrouver l'auteur de la *Symbolique du mal*. Le fait est que le jeune Ricoeur, philosophe protestant plutôt que catholique (dès lors davantage enclin à «dévaluer la gnose spéculative»), «s'avancera sur un gué fort étroit et à peine balisé. Les interférences entre l'Empirique et la Poétique risquent de se

multiplier», selon les observations de Tilliette. Si l'inquiétude est avant tout spirituelle pour Tilliette, il faut néanmoins reprendre ici l'une de ses formules afin de rendre sa critique de la diversité méthodologique: «[n]ous sommes en droit de demander une explication et un statut plus satisfaisants de l'aventure métaphysique. [...] La *diversité méthodologique* n'est-elle pas l'image d'un désarroi qui cède trop vite à la fatalité?»⁸⁴

L'éclectisme créateur

Il faudra attendre l'année 1964 pour avoir droit à une première interprétation de la diversité méthodologique. En effet, après une longue analyse, Vansina s'attarde à cette cause si judicieusement qu'il en fait même un point de détail. Consacrant pas moins de cinq pages à ce propos, il débute en toute assurance: «Ce qui ne manque pas de surprendre dans l'œuvre de Ricoeur, c'est la pluralité et la diversité des méthodes.» Remarquant à juste titre que «Ricoeur n'omet jamais de justifier, tant positivement que négativement, tout changement de méthode», il poursuit en écartant au passage tout syncrétisme: «De toute évidence, l'enchaînement dialectique de ces divers accès n'a rien à voir avec le syncrétisme». Ce faisant, après avoir mis en lumière tant la rationalité, la cohérence que la systématité de la méthode du jeune Ricoeur, Vansina résume: «Nous avons, par contre, l'impression qu'il [Ricoeur] comprend les diverses méthodes à partir d'un point de vue supérieur et personnel, à savoir à partir d'une *rationalité largement différenciée, profondément élaborée et consciemment limitée*. Dès lors, nous préférons parler, à l'égard de cette œuvre inachevée, d'un éclectisme créateur».⁸⁵

A ce sujet, il serait pertinent d'intégrer au passage une réflexion de Ricoeur, donc de l'auteur lui-même en qualité d'interprète de sa propre démarche. Alors que la menace d'un éclectisme «épigonal» guettait certains de ses travaux, Ricoeur admettait toutefois avoir été *conscient* de cette situation embarrassante dès les années soixante:

Il est vrai toutefois que ma principale préoccupation était plutôt d'ordre personnel [...] Mon problème était de façon plus aiguë encore de savoir si ce que je faisais à l'intérieur du champ philosophique n'était pas de l'éclectisme, si réellement j'articulais de façon originale et honnête mes allégeances multiples: Marcel, Husserl, Nabert, sans oublier Freud et les structuralistes. Ce problème d'honnêteté intellectuelle a toujours été, pour moi, poignant: ne pas trahir ce que je dois [...] (CC 49)

⁸⁴ Art. cit., p. 586. Nous soulignons. Hormis le statut de l'aventure métaphysique, qu'en est-il de cette pluralité méthodologique? La même année, Jacob notait plutôt les contributions favorables à l'avancement d'une méthode conséquente: «Telle qu'elle se présente actuellement, *La philosophie de la volonté* de Ricoeur est aussi intéressante par ses apports méthodologiques que par les thèmes qu'elle développe.» Art. cit., p. 762.

⁸⁵ Nous citons respectivement: Vansina, art. cit., (1964) II, pp. 316, 317 et 320 (l'accent est de Vansina).

La probité de Ricoeur étant ce qu'elle est, notre lecteur désirera sûrement qu'on lui présente un exemple concret, tiré des sources, de cet éclectisme. Il suffirait certes de faire la lecture de la *Philosophie de la volonté* pour s'en convaincre. Toutefois il appert également qu'un court extrait de l'article: «De la métaphysique à la morale», publié à l'occasion du centenaire de la revue du même nom, saurait servir notre cause par son éloquence. Dans le sillage de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur devait donc préciser l'approche méthodologique qu'il privilégie pour ses plus récents travaux. L'éclectisme pourrait donc ressembler à ce qui suit, où pas moins de quatre méthodes (nous avons souligné) prennent place la même investigation philosophique:

La teneur proprement *herméneutique* de cette investigation de premier degré est assurée par la dialectique de la compréhension et de l'explication qui, à chacune des quatre étapes, donne l'occasion d'une confrontation entre philosophie *phénoménologique* et philosophie *analytique*, qui permet de dissocier le tour *réflexif* de l'enquête sur le soi de l'immédiateté alléguée des anciennes philosophies du moi.⁸⁶

La vigilance méthodologique

Afin de poursuivre l'élaboration de la problématique, il faut exposer la contrepartie possible de l'éclectisme. En effet, il se trouvera aussi un interprète pour insister sur l'attention méthodologique du philosophe. La vigilance méthodologique sera donc une lecture que nous tiendrons pour adverse, du moins dialectiquement, à celle de Vansina. Un spécialiste de la pensée française, P. Colin, propose une explication de la diversité en l'identifiant d'emblée avec le style de Ricoeur. «Le style philosophique de Ricoeur, remarquait-il, se spécifie notamment par une conscience méthodologique précise et rigoureuse». Cette remarque lui permettait justement de reconnaître que «Ricoeur a pris, en certains moments de son itinéraire, des initiatives méthodologiques considérables». Toutefois, Colin dévoile vraiment sa thèse lorsqu'il ajoute que, sans cette vigilance méthodologique, l'auteur prêterait de bon gré le flanc aux «défaillances de l'éclectisme». La thèse de la vigilance méthodologique, repoussant du même coup la possibilité de l'éclectisme, est exposée en toute clarté dans ces deux extraits:

La philosophie est aussi pour lui [Ricoeur] une conjonction de disciplines philosophiques. Or, on s'exposerait ainsi à toutes *les défaillances de l'éclectisme sans une conscience très stricte* des enjeux et des exigences propres à chaque méthode.

⁸⁶ «De la métaphysique à la morale», *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 109, pp. 455-77. Cet article fut repris dans l'autobiographie *Réflexion faite*. (Ce passage est tiré de la page 94 de ce dernier ouvrage.)

*La vigilance méthodologique de Ricoeur se manifeste sous deux formes complémentaires: l'établissement de programme, la récapitulation des démarches effectuées. Et il y a en général correspondances entre les deux séries de textes. Au moins en ce sens que les textes récapitulatifs montrent comment le programme initial n'a pu être poursuivi que grâce à des innovations méthodologiques plus considérables que celles qui avaient été prévues au départ.*⁸⁷

Afin d'achever cette problématique et aborder les interprètes, nous proposons ici la direction que nous allons suivre pour la réception de la méthode. A cette fin, Ricoeur nous offrira une ligne directrice. Dans *Du texte à l'action*, l'auteur semble vouloir se départir d'un l'éclectisme déjà reçu en déterminant le lieu philosophique d'où il parle, une précision dirigée à l'endroit de ses lecteurs d'outre-mer. En effet, dans ce passage, il se montre plus précis quand il examine les grands traits de la tradition qu'il assume:

Quelles sont les présuppositions caractéristiques de la tradition philosophique à laquelle je me reconnais appartenir? [...] j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une *philosophie réflexive*: elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie (TA 25)

Afin de respecter les précisions apportées par Ricoeur, nous discuterons auprès des commentateurs les trois approches méthodologiques suivantes: la phénoménologie, la philosophie réflexive et l'herméneutique.

Mise au point concernant la réception de la méthode

Il ne saurait être question de poursuivre la réception philosophique en deux *temps* (historiquement complémentaires) comme nous l'avons fait depuis le début. Ce volet sur la méthode, divisé en trois points relatifs aux traits déterminés par Ricoeur, sera mené en deux temps dans une dialectique. Il s'agira, pour chacune des perspectives méthodologiques, d'exposer deux lectures antithétiques: une première, par laquelle nous soulignerons les affinités du philosophe avec l'approche en question, puis une seconde, où il s'agira de mettre l'accent sur l'originalité méthodologique de Ricoeur. Par conséquent, nous mettrons l'accent tant sur les lectures qui font de Ricoeur un fidèle représentant de ces traditions méthodologiques que sur les thèses subversives, à savoir celles qui misent davantage sur les variations offertes.

⁸⁷ «Herméneutique et philosophie réflexive», in Greisch et Kearney, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses... op. cit.* Nous renvoyons ici aux pages 16 et 17 de l'article. (Nous ajoutons par ailleurs le caractère italique afin de marquer la proximité latente entre l'éclectisme et la vigilance méthodologiques telle que constatée par Vansina et Ricoeur lui-même préalablement.)

3. L'idée du phénoménologue

Nous présenterons en deux étapes le portrait du phénoménologue: d'abord le fier disciple de Husserl et ensuite son contradicteur. Considérant le mot de Spiegelberg, il serait certes approprié d'introduire ce point par la question qui suit: «Phenomenology is the base but not the pediment of his philosophy [...] But what is the real nature of the method to which Ricoeur's ambitious enterprise appeals?»⁸⁸

On ne trouvera personne pour nier ce fait aujourd'hui: on considère généralement Ricoeur comme un représentant, voire un héritier du mouvement phénoménologique issu de la philosophie de Husserl. Duméry soulignait, par exemple, que l'allégeance à Husserl porte, à la différence des inspirations doctrinales de Jaspers et Marcel, sur «des points de repère surtout méthodologiques»⁸⁹. En 1961, Jacob consacrait à la trilogie une étude dans laquelle il examine les efforts méthodologiques de l'auteur. Tandis que Vansina relevait «l'origine nettement phénoménologique»⁹⁰ de *Finitude et culpabilité*. Le méthode initiale s'inspirait donc largement de la phénoménologie.

Mais Ricoeur, doit-on maintenant savoir, est-il lié au courant phénoménologique par ses études historiques ou par son emploi de la méthode elle-même? Peut-être que sa traduction des *Idées directrices* de Husserl, y est pour quelque chose, mais toujours est-il que tant dans la réception historique que dans ses versions subséquentes, on sacre Ricoeur d'un même épithète: «spécialiste». Qui plus est, Spiegelberg, dans son encyclopédique ouvrage, *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, atteste que «Ricoeur is also the best informed French historian of phenomenology.»⁹¹

Les interprètes contemporains ont à leur tour témoigné de la filiation déterminante de Ricoeur avec courant phénoménologique. A ce propos justement, Colin est on ne peut plus clair: «Si on se place dans l'hypothèse d'un mouvement phénoménologique international, réunissant la descendance multiple de Husserl, il est légitime de considérer Ricoeur comme l'un des principaux membres de ce mouvement.»⁹²

⁸⁸ Op. cit., p. 578.

⁸⁹ Op. cit., p. 147.

⁹⁰ Art. cit., (1964) II, p. 314.

⁹¹ Op. cit., p. 563.

⁹² Art. cit., p. 18. Cf. F. Dastur: «De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique», in J. Greisch et R. Kearney, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses* [...] op. cit., pp. 37-50.

De quelle phénoménologie Ricoeur est-il le phénoménologue?

Voilà donc une réception générale du caractère proprement phénoménologique de la démarche de Ricoeur. On comprend maintenant que ce philosophe est à la fois un phénoménologue à part entière et un commentateur avisé des textes de Husserl. Mais est-ce vraiment si simple? Car, avant d'introduire toute conjecture subversive de cette réception initiale, il faut à tout le moins savoir de quelle «phénoménologie» Ricoeur est le phénoménologue. C'est ici que la limpidité de la réception commence de se gâter, car les interprètes ont proposé maintes approches phénoménologiques toutes différentes afin de déterminer celle que Ricoeur a concrètement appliquée.

Spiegelberg, en 1965, semblait présenter une «descriptive phenomenology», jusqu'à ce qu'il conclût, sans doute pour gagner en précision, avec l'adjectif qualificatif inédit «transphenomenological»⁹³. Dans une recension critique réalisée en 1969, S. Hackett se proposait l'examen d'une «phénoménologie existentielle»⁹⁴, tandis que Don Ihde, dans ses *Consequences of Phenomenology*, approfondissait plutôt les conséquences d'une «linguistic phenomenology». Par ailleurs, ce spécialiste, tout comme Hackett et Jacob⁹⁵, devait en outre considérer la possibilité d'une «existential phenomenology»⁹⁶. Si nous ajoutons à ces trois approches l'eidétique du *Volontaire et de l'involontaire* et la «phénoménologie-herméneutique» de Dastur, nous aurons dès lors répertorié pas moins de cinq «approches» phénoménologiques différentes.

Certes, il importe autant de soumettre l'idée d'un phénoménologue un peu moins conforme à la tradition méthodologique. A ce sujet, il sera pertinent de mettre l'accent sur deux aspects: l'idée de «limites» accompagnant la méthode phénoménologique et la «critique» de la phénoménologie ricoeurienne formulée par certains interprètes.

⁹³ Art. cit., pp. 575 et 579.

⁹⁴ «Philosophical objectivity and existential involvement in the methodology of Paul Ricoeur», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), p. 14. Cette lecture est aussi proposée par Vansina, art. cit. (1964) II, p. 313.

⁹⁵ Art. cit., p. 762.

⁹⁶ Art. cit., pp. 172-4.

Dépasser la méthode phénoménologique

Si nous avons exposé jusqu'ici l'analyse de la singularité ricœurienne sans dévoiler l'une de ses composantes, celle d'une «philosophie de limites» de type kantien, ce n'était que pour mieux y revenir. Au sujet des changements de méthodes justifiés par Ricœur, Vansina proposait ceci: «Peut-être approcherait-on le plus de la *singularité* de sa pensée en la nommant une *philosophie de limites* qui dépasse le dogmatisme et le relativisme et joint une rationalité rigoureuse à une profondeur existentielle.»⁹⁷ Si l'idée de limite évoquée ici est une explication de la diversité méthodologique et, par le fait même, d'une mise en cause de la phénoménologie, ladite idée devait également servir à l'extérieur du registre méthodologique, sur le plan religieux notamment⁹⁸.

Nous poursuivons donc avec une réception de la notion de *limites* dans le cadre de la phénoménologie. Spiegelberg attestait le retournement de la phénoménologie par Ricœur, lorsqu'il écrivait ceci: «Thus Ricœur, who is clearly the best French interpreter of Husserl, is anything but Husserl's most orthodox French disciple.»⁹⁹ En ce sens, Ricœur ne devrait plus être considéré uniquement comme un spécialiste de Husserl ni non plus comme un phénoménologue orthodoxe, mais davantage comme un critique de cette approche méthodologique. En effet, il s'agit de la solution à laquelle parvient Spiegelberg, plusieurs années avant Hackett¹⁰⁰, quand il caractérisait la recherche de Ricœur comme une recherche constante des limites:

It would be one-sided, however, to present Ricœur simply as the French phenomenologist best informed about German phenomenology. For on the one hand Ricœur's interests and commitments outreach by far his stake in phenomenology. On the other hand his adherence to phenomenology is not unqualified, and the problem of the limits and of limitations of phenomenology is one of his constant concerns.¹⁰¹

⁹⁷ Art. cit., p. 320. (Il soulignait pour nous.)

⁹⁸ «La réflexion philosophique n'est nullement suspendue à elle-même [...] elle est *limitée* et, par là, rendue possible par la non-philosophie, par une expérience pré-philosophique inépuisable qui, dans le cas de Ricœur, est médiatisée par le sentiment de l'espérance». Cf. Vansina: Ibid., p. 318. On retiendra aussi une intervention critique de J. Sarano qui redoutait les sources métaphysiques qui assurent la cohérence phénoménologique du *Volontaire*. Sarano conclue ainsi: «Cette interprétation [...] fait donc appel à des références légitimes, mais *étrangères* à la description phénoménologique.» «La réciprocité du pàtir et de l'agir», *Les études philosophiques*, 10 (4-1955), p. 728.

⁹⁹ Op. cit., p. 565.

¹⁰⁰ Hackett avait lui aussi conclu que l'intérêt méthodologique de Ricœur est bien d'outrepasser la méthode eidétique d'obédience husserlienne. Art. cit., pp. 19-20.

¹⁰¹ Ibid., p. 564. Voir aussi p. 572.

Demeure toutefois un second aspect subversif: en quel sens Ricoeur s'est-il montré sceptique, et puis critique à l'endroit l'approche husserlienne? Un accueil historique de cet aspect nous renvoie d'abord à Spiegelberg¹⁰² qui reprend plusieurs des points développés par Ricoeur dans les analyses aujourd'hui regroupées sous le titre *A l'école de la phénoménologie*. Néanmoins l'intérêt certain de l'article de Hackett vient du fait qu'il rapporte la perspective critique de Ricoeur à une objection qui revient à maintes reprises dans ses écrits: la critique de l'idéalisme. Hackett souligne que Ricoeur se refuse à constituer le soi à partir d'un idéalisme transcendantal qui ne tiendrait pas compte de l'incarnation et des divers modes de l'altérité:

Yet here too Ricoeur's synthesis of phenomenology and existentialism is by no means uncritical: for he rejects, on the one hand, Husserl's transcendental reduction in which he tries to find the ultimate basis of philosophy in a pure consciousness which constitutes its own world of objects – a view that fails to account for the correlation of the self with the world through the mediation of the personal body [...] ¹⁰³

Arrivé à ce stade de notre investigation, on poursuivra maintenant l'analyse avec les contemporains afin d'obtenir une plus récente idée du phénoménologue: en espérant d'ailleurs que cette rencontre avec les lecteurs actuels nous rappelle les deux dernières thèses, celle d'un phénoménologue attentif aux limites de la méthode et d'un esprit critique face à la phénoménologie en tant que projet philosophique.

Justement, Stevens est tout à fait explicite concernant ces deux points. L'interprète soulève plusieurs éléments à partir desquels il devient relativement facile de retourner le jeune phénoménologue contre son maître. Notamment les deux suivants: *primo*, le «je» chez Ricoeur n'est plus un fondement obligé ou un «point de départ fondationnel dans la constitution du monde» mais, au contraire, il devient «le point d'arrivée d'une herméneutique du soi». *Secundo*, à l'instar de Kant (comme l'avait remarqué Jacob), Ricoeur oriente plutôt sa *Philosophie* vers la pratique afin de penser l'action, ce qui n'a désormais plus rien à voir avec la «théorétique» de Husserl¹⁰⁴.

¹⁰² Ibid., p. 565.

¹⁰³ Art. cit., p. 14.

¹⁰⁴ Op. cit., page 1 et pages 7 et 14, pour les deux éléments en question.

4. Le philosophe réflexif

Si le jeune Ricoeur, pendant qu'il vaquait à ses thèses sur la volonté, se considérait en fait comme un phénoménologue à temps complet, il se reconnaissait néanmoins une allégeance toute particulière pour la philosophie réflexive française, dont Nabert fut pour lui l'esprit le plus marquant. Par conséquent, une réception de la philosophie réflexive chez Ricoeur pourra être utile afin de clarifier sa démarche méthodologique.

Nous procéderons en discutant d'abord de l'accueil réservé au caractère proprement réflexif de sa philosophie. Nous enchaînerons ensuite en traitant de l'originalité que l'on attribue également à sa démarche réflexive. Qui plus est, il sera aussi soulevé dans ce paragraphe l'impasse majeure de l'ambition méthodologique qui sous-tendait jadis le programme d'une *Philosophie de la volonté*. En effet, le projet d'un décentrement du *cogito* entraîne une nouvelle interrogation: comment est-il possible de faire tenir ensemble l'*intuition* primordiale de la phénoménologie avec une *réflexion* de second degré comme celle qui doit présider l'élaboration future d'une Poétique de la volonté?

Avant de poursuivre, il faut préciser *hic et nunc* le sens de la «méthode réflexive», car l'enjeu de ce mode de pensée est considérable: elle s'avère indispensable à toute tentative de fonder rationnellement le projet de la modernité. Ne pouvant retenir la formulation *in extenso* du *De l'interprétation* (EF 50-4), nous lui préférons celle des seconds *Essais d'herméneutique*, où Ricoeur définissait la philosophie réflexive ainsi:

Par philosophie réflexive, j'entends en gros le mode de pensée issu du *cogito* cartésien, à travers Kant et la philosophie post-kantienne française [...] Les problèmes philosophiques qu'une philosophie réflexive tient pour les plus radicaux concernent la possibilité de la compréhension de soi comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet. (TA 25)

L'appartenance à la philosophie réflexive

D'abord en 1957, dans un article spécialisé qu'il consacre à la philosophie réflexive, Jean Nabert reconnaissait en Kant, Maine de Biran, Lachelier, Lagneau et Brunschvicg, les grands penseurs de la tradition réflexive. Il soulignait aussi à cette occasion que, concernant la «fécondité de la méthode réflexive», on en trouve un excellent exemple

chez le «contemporain Paul Ricœur, qui conjugue avec une égale maîtrise la méthode phénoménologique et la méthode réflexive.»¹⁰⁵

Dans le même ordre d'idée, il y a également lieu de prendre en considération le fait que Vansina qualifie «au niveau des genres communs» la méditation de Ricœur comme «une philosophie réflexive, très marquée par une phénoménologie existentielle» En effet, dans son commentaire il porte au jour cinq éléments qui rapprochent l'auteur de la *Philosophie de la volonté* d'une philosophie réflexive. Justement, il n'est pas moins synthétique qu'éloquent dans l'extrait suivant:

Parmi les éléments de la pensée de Ricœur qui s'accordent *indubitablement* avec la philosophie réflexive, on peut relever: *a.* le procédé de la participation active; *b.* la description d'inspiration kantienne de *L'homme faillible*; *c.* la réflexion herméneutique et philosophique sur la symbolique et l'histoire de l'homme; *d.* le rôle de la notion de limite; *e.* la réflexion conçue comme une reprise en clarté et en rigueur d'un sentiment et d'une expérience préalablement donnés¹⁰⁶

N'est-il pas prometteur qu'autant d'éléments de la méthode de Ricœur s'accordent indubitablement avec la philosophie réflexive? En cette optique, ne trouve-t-on pas ici la justification idéale à partir de laquelle on pourra avancer que cet auteur doit être l'un des représentants de l'approche réflexive? Attestées de la sorte, les interprétations de Vansina et Nabert se recoupent aussi au point de convergence de la phénoménologie et de la philosophie réflexive; doit-on dès lors en déduire que c'est probablement ce que voulait dire Ricœur lorsqu'il admettait s'inscrire «dans la *ligne* d'une» philosophie réflexive ainsi que dans «la mouvance» de la *phénoménologie* husserlienne?

La mise en cause du fondement réflexif

Voyons maintenant comment, suivant les contemporains, l'épithète de «philosophe réflexif», semble se retourner tacitement contre son représentant. Nous exposerons à ce propos la thèse de Colin et Léonard. Le spécialiste de la pensée française Colin, qui ne doute jamais du commerce qu'entretient Ricœur avec la réflexion, met l'accent sur le passage de la pensée réflexive à l'herméneutique: une transition qu'on tiendra pour un renversement. «L'herméneutique de Ricœur, remarque-t-il, est philosophique [par] son appartenance à la philosophie réflexive», ce qui présuppose déjà «une plasticité de la philosophie réflexive, capable de supporter des modifications considérables».

¹⁰⁵ «La philosophie réflexive», *Encyclopédie française*, XIX, Larousse, 1957, pp. 19-04-15 à 16 et 19-01-1.

¹⁰⁶ Nous avons abrégé son commentaire quelque peu tout en soulignant le mot *indubitablement* qui rend bien compte du caractère réflexif de la méthode tel qu'approchée par Vansina. Art. cit. (1964) II, pp. 313-4.

Cette plasticité de la réflexion, nous estimons que Ricoeur l'a expérimentée en son sens fort, dans la mesure où l'auteur allait bifurquer en direction d'une herméneutique qui gardera à distance l'intuition solipsiste préalable à toute pensée réflexive digne de ce nom. D'après Colin, la transition que devait opérer Ricoeur vers l'herméneutique, se produit en deux moments méthodologiques. D'abord par l'intégration des mythes et des symboles du mal dans le discours proprement philosophique; de même qu'en parcourant la «structure oppositionnelle qui prend d'abord la figure d'un conflit entre les herméneutiques du soupçon et l'herméneutique restauratrice du sens». Ce faisant, Colin définit la singularité philosophique de Ricoeur par un double décentrement de la philosophie réflexive:

Il faudrait surtout [afin d'explorer le second temps de cette mutation] considérer l'une des conséquences majeures de ce débat avec Freud. Il conduit Ricoeur à soutenir qu'une véritable anthropologie philosophique doit combiner une archéologie et une téléologie. Or l'une et l'autre *obligent à décentrer la philosophie réflexive* [...] *ce double décentrement de la philosophie réflexive est l'un des thèmes les plus originaux de Ricoeur.*

D'ailleurs, quelques pages avant l'extrait que rapporté, il précisait cette idée en toute clarté: «Ricoeur n'est ni le seul, ni le premier, à avoir pratiqué ce que, dans des textes plus anciens, il appelait «la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie». Sa *véritable originalité* n'est-elle pas d'avoir opéré cette jonction dans le cadre de la tradition réflexive héritée de Jean Nabert?»¹⁰⁷

Quant à Léonard, il partage cette lecture et en propose même un schéma explicatif. Il serait d'ailleurs pertinent de dire qu'il retrace lui aussi un double renversement de la réflexion: un premier au terme de la *Symbolique du mal* et un second en conclusion à l'*Essai sur Freud*. «On reconnaîtra dans ce souci [penser à partir du symbole], écrit-il, la préoccupation permanente de Ricoeur de «décentrer» le *cogito*». Et, en ce qui a trait au deuxième renversement, il complète l'énoncé précédemment rapporté de la sorte: «Dans le développement ultérieur de sa pensée, Ricoeur a poursuivi le décentrement du *cogito*, conformément au principe d'une Poétique de la volonté, mais, au lieu de se limiter à l'herméneutique des symboles du mal, il a désormais opéré ce décentrement dans le cadre de l'interprétation la plus large des symboles religieux en général.»¹⁰⁸

¹⁰⁷ Art cit.: nous renvoyons aux pages 18 à 24 de son article.

¹⁰⁸ Op. cit., pp. 225 et 229.

Le décentrement du sujet réflexif

Ce que nous pouvons retenir de la lecture faite par Colin et Léonard, c'est la nuance importante qu'il faut apporter à l'expression naturelle selon laquelle Ricoeur serait un digne représentant de l'école réflexive française; s'il l'est, ce n'est toutefois qu'au prix d'un sérieux réajustement de la problématique réflexive axée vers l'herméneutique.

En deux mots, résumons cette ambiguïté entre un Ricoeur réflexif et la réflexivité. Il s'agit d'une difficulté que nous avons située dans le «décentrement» du fondement réflexif. Si la réflexivité caractéristique de la méthode du même nom est à entendre comme un privilège accordé à une conscience en quête de fondement, donc au *cogito* provenant de la modernité et augmenté de ses versions transcendantales kantienne et husserlienne, elle cautionne et heurte par le fait même le projet d'une *Philosophie de la volonté*. En effet, car la *Poétique* devait «apparaître comme une deuxième révolution copernicienne qui décentre l'être» (VI 35); à savoir, précisément, *comme la mise en cause du privilège initial accordé à la réflexion à titre de mode incontournable de la connaissance de soi et de l'être*. Comme on sait, ce privilège réflexif se présentait comme un sol indubitable chez les modernes, et Ricoeur, dans le dessein intime de sa *Poétique de la liberté*, espérait procéder au renversement de cet illusoire fondement. N'allant guère de soi, ce qu'il faut dès lors remarquer, c'est l'enjeu problématique de la *Poétique* tel qu'il fut projeté par le jeune Ricoeur. En ce sens, comment deux projets antithétiques pouvaient-ils s'accorder dans une même *Philosophie de la volonté*, si le fondement réflexif indispensable à l'*Eidétique* et à l'*Homme faillible* devait au fur et à mesure devenir l'ennemi juré de la Symbolique du mal ainsi que de la *Poétique* future? En conséquence de quoi, nous sommes désormais en droit de demander: de quelle «philosophie réflexive» Ricoeur se veut-il le disciple?

5. L'herméneute mécompris

Durant les années soixante «Ricoeur a resserré ses liens avec la philosophie réflexive et a pris, par rapport aux différentes possibilités offertes par cette tradition, les options qui permettent l'intégration de l'herméneutique à la philosophie réflexive»¹⁰⁹. Cette juste remarque de Colin nous conduit enfin à une nouvelle contrée méthodologique, puisque c'est en Allemagne qu'a prospéré la tradition herméneutique.

Fondateurs d'un point de vue strictement philosophique, les héritages romantique (Schleiermacher), méthodologique (Dilthey) et ontologique (Heidegger), ne laissent-ils pas la philosophie française devant un vide herméneutique béant? Comme le faisait remarquer Bouchindhomme à la suite de Grondin: «l'herméneutique n'est sans doute pas l'un des points forts de la philosophie francophone.» Culturellement, c'est plutôt en solitaire, dans un paysage intellectuel presque entièrement dominé par la montée structuraliste et les idées marxistes, qu'allait travailler l'herméneute Ricoeur. «En effet, de reprendre Bouchindhomme, quiconque en France est concerné par la philosophie, ne saurait entendre parler d'herméneutique sans aussitôt penser à Ricoeur. N'en est-il pas, depuis près de trente ans, le seul véritable "représentant" français?»¹¹⁰

Quant aux raisons qui expliquent la faible croissance de l'herméneutique en France, il y a entre autres les trois raisons suivantes, selon Ricoeur¹¹¹: la conjonction entre le kantisme et le romantisme reste sans parallèle en France; l'interprétation s'est trouvée sur le même terrain que des disciplines scientifiques qui ont profité d'un essor inédit en langue française: le structuralisme et les diverses sciences des signes; mais

[I]l a raison principale du relatif insuccès de l'herméneutique française reste encore à dire. Elle tient à la réception en France de l'œuvre de Heidegger, bien souvent en conjonction avec celle de Nietzsche. Ce qui a été retenu principalement de Heidegger, [c'est] son débat avec la tradition métaphysique, largement identifiée par l'ontothéologie. L'enjeu nouveau n'était plus le rapport entre ontologie et épistémologie, mais le destin même du mode occidental de philosopher. Une carrière toute nouvelle était ainsi ouverte à l'interprétation, appliquée cette fois aux grands textes de la tradition, dans le dessein de déconstruire – suivant le mot d'ordre de Heidegger. (L2 455)

¹⁰⁹ Colin, art cit., p. 22.

¹¹⁰ «Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur», dans: *Temps et récit* de Paul Ricoeur en débat, op. cit., p. 163. En ce qui a trait à Grondin, il faut voir la page 121 du même ouvrage.

¹¹¹ Cf. la conclusion de l'article «De l'interprétation», repris dans *Lectures 2*, op. cit., pp. 454-6.

Une première réception prudente

Trouve-t-on une réception historique des travaux de Ricoeur en herméneutique? Un accueil plutôt timide s'il en est un, sans doute occasionné par la méconnaissance de cette tradition en France, caractérise le commentaire initial. De cette façon, les grands recenseurs des années soixante n'insistent pas spontanément sur cette composante méthodologique nouvelle dans la démarche ricœurienne. Si Jacob attend patiemment la reprise proprement herméneutique de la *Symbolique du mal* annoncée par l'auteur, il reconnaît toutefois à l'herméneutique ricœurienne un intérêt indéniable:

L'exceptionnel intérêt méthodologique de "la symbolique du mal" [...] c'est de contribuer, en dégageant une fonction éthique du langage, à marquer sa place de choix dans le champ préréflexif que la pensée contemporaine reconnaît sous réflexion. Le langage a en effet la particularité remarquable d'amorcer dans l'expérience irréfléchie des hommes, l'impérative réflexivité qui les fera hommes face au monde.¹¹²

Il importait donc de relever le dernier extrait pour deux raisons: une première parce qu'il atteste la réception anticipée de l'aventure herméneutique de Ricoeur, mais aussi une seconde parce qu'ici l'interprète vient corroborer l'ancrage réflexif nécessaire à la transition vers une herméneutique générale. Quant à Tilliette, il ne s'avance guère jusqu'à définir la méthode herméneutique, tant il ne veut pas faire violence à l'auteur:

Une méthode qui adhère à ce point à son objet ne saurait être définie avec la précision adéquate. Elle est constamment solidaire du donné, elle fait continuellement appel à l'esprit d'invention et à la sympathie intelligente de celui qui la manie. Les analyses déliées, les rapprochements, l'éclairage réciproque de l'histoire et du rationnel font le prix de l'ouvrage de Ricoeur. Nous ne pouvons même pas en donner une idée.¹¹³

Vansina est sans contredit le plus prudent de tous les interprètes de cette époque, puisqu'il ne daigne même pas se prononcer sur le sens du projet herméneutique de Ricoeur, pourtant présente depuis 1960. Ayant résumé les grands développements de *La Symbolique* et de *l'Essai sur Freud*, il s'esquive cependant d'une responsabilité critique en concluant à un tout autre propos. En effet, la seconde partie de son étude, consacrée justement aux «perspectives sur la Poétique de Ricoeur», délaisse l'ambition profonde d'une *Poétique* qui devait assumer l'inédit d'une herméneutique rationnelle du symbole. Voilà donc un premier accueil modeste.

¹¹² Art. cit., p. 754.

¹¹³ Art. cit., p. 582.

A partir de 1965, l'herméneutique de Ricoeur attirera progressivement l'attention de la critique, bien que celle-ci sera atteinte, un peu plus tard, par les polémiques avec le structuralisme. On trouve dans une recension, «L'interprétation selon Paul Ricoeur», une entrée en matière qu'il nous faut rendre ici. Car Secrétan, enthousiaste à souhait, n'y allait pas de main morte en comparant l'*Essai sur Freud* avec le *Peri Hermeneias*:

La parution d'un nouveau *Peri Hermeneias* est en soi un événement philosophique. Non seulement parce qu'il place définitivement M. Ricoeur à son rang, c'est-à-dire parmi les maîtres de la philosophie contemporaine, mais encore parce qu'il ouvre sur la philosophie à faire des perspectives qu'il ne sera plus possible d'éluder.¹¹⁴

Un second témoignage semble plus pertinent encore dans la mesure où la destinée herméneutique est cernée par l'interprète. Il s'agit d'une introduction de Jean Lacroix. Le critique préfigurait le travail à venir quand il intitulait un chapitre de son ouvrage: «Un philosophe du sens: Paul Ricoeur». Considérant la *Philosophie de la volonté* de même que le traitement inédit accordé à Freud par un philosophe réflexif, il donnait avec force précision les grandes lignes du projet de Ricoeur:

C'est que la philosophie n'est pas une création par *ex nihilo*, un cercle qui se ferme sur soi; elle n'existe pas sans présuppositions. [...] Ainsi Ricoeur a-t-il pris plus nette conscience de son problème propre, qui est celui de l'interprétation, du dégagement de sens, de ce qu'on appelle aujourd'hui l'herméneutique. [...] Le projet de Ricoeur, c'est de retrouver l'authenticité du sens grâce à l'effort même de démystification. Sa construction d'une philosophie de la volonté a révélé toute sa signification en devenant de plus en plus une véritable méditation sur le langage.¹¹⁵

Trouve-t-on aujourd'hui une réception de cette herméneutique par les interprètes contemporains? Spécialiste de l'herméneutique, J. Greisch consacrait récemment à *Soi-même comme un autre* une étude sur la «voie longue» qu'emprunte l'herméneutique ricoeurienne du sujet à la différence de la voie courte préconisée par Heidegger. Il faut surtout rappeler que cet interprète signe toujours ses bulletins d'herméneutique dans la *Revue des Sciences philosophique et théologique*. Mais qui donc, demandions-nous à l'instant, contribue à faire connaître l'herméneutique de Ricoeur?

¹¹⁴ *Studia Philosophica* (Suisse), 25 (1965), p. 182. Ce critique soulevait néanmoins deux points. D'une part le fait que Ricoeur allait effectivement gagner son «rang» avec la parution de cet ouvrage: celui d'être tenu à l'écart de la scène intellectuelle française, et également le fait que l'herméneutique allait véritablement ouvrir des horizons dont on ne pourrait plus faire l'économie par la suite.

¹¹⁵ Op. cit., pp. 38-9.

Quelques exemples. Stevens est réceptif à l'herméneutique «méthodologique»¹¹⁶ de Ricoeur dans son ouvrage *l'Apprentissage des signes*. Quant à Mongin¹¹⁷, il approfondit davantage son «herméneutique du soi». Et l'on pourrait de cette façon poursuivre avec J. Ladrière, P. Kemp, C. E. Reagan et R. Kearney: c'est-à-dire, finalement, les principaux disciples et interprètes de l'herméneute. Mais on trouve également une considération élogieuse dans le fait que Ricoeur soit aujourd'hui reconnu par certains au nombre des plus importants philosophes de ce champ d'investigation. Jervolino reprend dans son ouvrage un constat déjà fait par un spécialiste américain: «In the field of philosophical hermeneutics Paul Ricoeur deserves to be added as fifth to the four "major theorist" to whom Palmer devotes his well-known monograph.»¹¹⁸ Doit-on retenir que Paul Ricoeur est le plus important représentant de la tradition herméneutique en France?

Le conflit des herméneutiques contemporaines

De nouveau voilà que la réception méthodologique se retourne contre elle-même. C'est pour cette raison qu'il faut aborder dès maintenant «l'écho proprement philosophique» de l'herméneutique ricoeurienne, à savoir le «renversement» d'une réception candide. Nous diviserons cet accueil en deux parties: *primo* en nous adonnant à une recension comme telle et en soulevant, *secundo*, deux critiques de *Temps et récit*.

Tout d'abord le spécialiste des théories de l'interprétation J. Grondin s'est attaché à l'accueil plus récent réservé à Ricoeur. En bref, cet interprète constate l'absence d'un dialogue constructif de Ricoeur avec les grands herméneutes contemporains: il songe surtout ici à Gadamer, Habermas, Apel, mais aussi à Bubner, Betty et Frank, de même qu'au pragmatiste américain Rorty. En clair, pour reprendre son mot: «Ce qui inquiète, c'est la discrétion de l'écho proprement philosophique, et plus spécialement herméneutique.»¹¹⁹ Reprenant une argumentation fort semblable, Bouchindhomme, dans le même collectif, insiste à son tour sur la timidité qui entoure la réception de Ricoeur dans l'horizon de l'herméneutique: «Pour étayer ce soupçon je constaterai d'abord

¹¹⁶ Op. cit., p. 19. Cf. aussi «Le soi agissant et l'être comme acte», *Revue phil. de Louvain*, 88 (1990), 581-96.

¹¹⁷ Op. cit., pp. 163-87.

¹¹⁸ R. E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969). Dans la suite de sa note infra paginale, Jervolino ajoute de l'eau au moulin: «A recent German publication numbers Ricoeur among the "classical authors of hermeneutics": *Klassiker der Hermeneutik*, edited by U. Nassen (Paderborn: Schoenningh, 1982, pp. 270-300.) Cf. Jervolino, op. cit., pp. 9 pour la citation de notre texte et 156 pour cette note.

¹¹⁹ «L'herméneutique positive de Paul Ricoeur», in *«Temps et récit» de Paul Ricoeur...*, op. cit., pp. 121-3.

que l'œuvre de Ricoeur n'a eu (et n'a toujours) qu'une efficience très restreinte auprès de ceux qui sont censés être les plus proches de lui.¹²⁰ D'ailleurs, nous reviendrons plus loin sur ce soupçon qui, à ses yeux, justifie l'efficience restreinte de cette œuvre.

Poursuivons la réception avec un article de Greisch cité préalablement, car celui-ci voit clair lorsqu'il déplore un «conflit des herméneutiques contemporaines». Dans son article, J. Greisch se propose l'examen de *Soi-même comme un autre* dans l'intention d'y chercher le caractère proprement positif d'une herméneutique philosophique, un caractère qu'il retrouvera à plusieurs niveaux, dont celui d'une «voie longue de la compréhension» de soi. Or, chemin faisant, il discute la présence, chez Ricoeur, d'une «greffe de l'herméneutique sur la philosophie analytique», qu'il faut alors mettre en parallèle avec «la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie». Pareille filiation «transatlantique» lui permet d'enchaîner sur des considérations qui portent justement sur la réception de cette idée auprès des spécialistes européens de l'herméneutique. A ce moment, il présente clairement le caractère conflictuel de l'herméneutique telle qu'elle est approchée par les philosophes contemporains:

Que la greffe n'aille nullement de soi me semble d'ailleurs être confirmé par les deux introductions à la philosophie herméneutique les plus récentes qui offrent une lecture presque antithétique de cette discipline. Hans Ineichen, pariant sur une alliance indispensable entre la philosophie analytique et la philosophie herméneutique, termine sa présentation historique par un long chapitre élogieux consacré à Paul Ricoeur [...] Jean Grondin par contre, prenant pour fil directeur de sa lecture la thèse que l'universalisation de l'herméneutique repose en dernière instance sur l'idée augustinienne du *verbum interius*, centre toute son analyse sur Gadamer et passe Ricoeur carrément sous silence !¹²¹

Si l'accueil réservé à Ricoeur en herméneutique reste timide, cela s'explique en outre par le fait que le débat actuel ne suit plus les règles du dialogue. Enfin d'autres optent même, peut-être pour cette raison, de passer sous silence le caractère herméneutique de certains ouvrages de Ricoeur, au profit de l'historiographie par exemple¹²².

¹²⁰ Bouchindhomme, *ibid.*, p. 164.

¹²¹ «Vers une herméneutique du soi: la voie longue et la voie courte», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98-3 (1993), pp. 419-20. Greisch déplore aussi l'absence injustifiée de Ricoeur en herméneutique dans la *Revue des Sciences philosophique et théologique*, 76 (1992), pp. 300 et 302.

¹²² R. Miguez a publié justement une remarquable étude critique de *Temps et récit* sans jamais attribuer le terme herméneutique à la stratégie de l'auteur. Ce lecteur offre toutefois une juste compréhension du problème de l'identité narrative sans pourtant la mettre en parallèle avec une herméneutique de la conscience historique. Cf. «Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur», *Philosophiques*, XIV-2 (1987), pp. 425-33.

Critiques de l'herméneutique ricœurienne

Comme dernier développement de la réception, nous retiendrons deux interventions critiques faites à l'endroit du travail herméneutique de Ricœur. La première porte sur les présupposés de Ricœur (Bouchindhomme), tandis que la seconde s'attarde à la valeur de la contribution herméneutique de *Temps et récit* (Grondin).

1/ À l'instar de Sarano, qui jadis questionnait les sources métaphysiques du *Volontaire* dans le cadre de la méthode phénoménologique, on trouve aussi dans la contribution de Bouchindhomme une attitude sceptique face à la méthodologie, mais appliquée cette fois à l'herméneutique. Dès l'introduction, cet interprète affirme son intention: «[l]'approche développée par Ricœur, du fait de ses présupposés, ne va pas sans un certain nombre de problèmes qui touchent, à mes yeux, au statut de la philosophie dans la mesure même où Ricœur en revendique et défend l'exercice.» Pour justifier sa position, il propose non seulement de situer la «modernité philosophique», mais il procède aussi à une lecture historique de la tradition herméneutique; un historique qui place inévitablement Ricœur dans une situation embarrassante par rapport aux possibilités ouvertes par trois des grands représentants de la tradition. Son commentaire vise en substance à rapprocher Ricœur de Heidegger afin de montrer, par la suite, que Ricœur n'assume pas l'alternative suivante:

[o]u il suit Heidegger et il est contraint de postuler comme lui que l'être est source de sens et de vérité, mais que l'un et l'autre ne sont accessibles au moyen du *logos* qu'à la condition d'en outrepasser la logicité, ou, dans la mesure où il est dans la modernité, il en admet les conditions et accepte comme Schleiermacher [...] que sens et vérité reviennent à l'homme.¹²³

Sur ce point Grondin est fort éclairant dans son article, et il nous permettra de cueillir comme un fruit mûr la conclusion à laquelle parvient Bouchindhomme: «Ricœur tient à préserver la distinction critique entre sens et vérité. Ce n'est pas parce que la compréhension naturelle fait confiance à un sens que ce sens soit être déclarée véridique. On pourrait bien avoir affaire à une illusion [...] La conscience vouée à la vérité a donc tout à apprendre de la distanciation méthodique»¹²⁴ Le commentateur poursuit ainsi, et l'on tiendra ce dernier passage pour la conclusion de son article:

¹²³ Op. cit., pp. 164 et 178 pour les deux derniers passages cités.

¹²⁴ Op. cit., p. 124.

Or Ricœur ne suit aucune des deux voies: il n'admet pas, et on le comprend, l'«archilogicité» du *logos* dans la mesure où celle-ci est elle-même non-*logos*, mais il ne se range pas non plus à l'idée de faire de l'homme le maître du sens. [...] Il faut donc, bien que l'homme ne soit pas le maître du sens, que l'instance transcendante qui en est la source ne lui soit pas étrangère – aliénée. Naturellement, Ricœur ne désigne jamais cette instance, et cela est philosophiquement un problème. Mais quiconque est plongé dans la culture occidentale peut assez aisément l'identifier. Il apparaît en effet que la seule instance transcendante que dont notre culture soit porteuse, et qui soit en accord avec les conditions posées par Ricœur, est le Dieu de la Bible, lui-même *Logos*.¹²⁵

Cette virulente critique, qui pousse jusqu'à des accusations de théologie dissimulée, pourrait être complétée par celle de R. Rochlitz qui, assimile l'emploi du concept de «tradition» par Ricœur à sa tradition confessionnelle judéo-chrétienne. En ce sens, le caractère positif de l'herméneutique de *Temps et récit* est écarté de par le refus de son auteur à choisir entre la rationalité infallible du *logos* et l'ambition actuelle de tenir la vérité à la hauteur de la représentation conceptuelle. Une alternative périlleuse.

2/ La critique proposée par J. Grondin atteint l'herméneutique de Ricœur à un autre niveau. Pour être bref, nous pourrions dire que ce lecteur soutient une thèse générale tout en soulevant ensuite deux questions. Il veut d'emblée montrer, faisant allusion à l'affirmation contraire de Ricœur dans *Du texte à l'action*, que *Temps et récit* «ne s'est pas encore tout à fait affranchi des débats apologétiques de l'herméneutique avec son autre – la distanciation objectivante mise en œuvre par la sémiotique et la méthodologie [...] – mais que s'y découvre, *pour la première fois peut-être*, l'herméneutique positive de Paul Ricœur»¹²⁶. Ce qu'il faut tout de suite comprendre c'est que, pour que l'auteur de *Temps et récit* soit crédité d'une «herméneutique positive», il faudra qu'il se soit au préalable dévêtu (complètement) de son habit d'apologiste. Autrement dit: on n'accordera à Ricœur une contribution herméneutique «positive» que si l'on peut attester chez lui une mise à distance des sciences des signes et de la distanciation méthodologique. A la suite de son paragraphe «Défendre l'univers herméneutique», le spécialiste de Gadamer peut ainsi conclure que: «L'herméneutique de *Temps et récit* n'échappe donc pas totalement à la logique de l'apologie, celle qui avait incité Ricœur à ouvrir un débat avec la psychanalyse et le structuralisme dans son herméneutique des symboles et de la *Métaphore vive*.»

¹²⁵ Art. cit., pp. 178-9.

¹²⁶ Art. cit., p. 123 (Nous soulignons, car il s'agit de la clef de son interprétation.)

Suivant son plan, Grondin pouvait par la suite poser deux questions à Paul Ricoeur. Cependant, il procédait à la transition de sa réflexion sur la contribution «positive» de Ricoeur à ses deux critiques ainsi: «Mais *Temps et récit* outrepassera cette volonté apologétique en proposant une nouvelle caractérisation de l'univers herméneutique.»¹²⁷ Enfin c'est cette caractérisation inédite que le critique met en question avec les deux questions suivantes: (sur la vérité du récit) «Quel est le critère de vérité dans l'univers narratif?» et (sur la prétention philosophique du récit) «Or la pensée de l'histoire, la narrativité et la conscience historique sont-elles des catégories qui relèvent du récit lui-même ou de la philosophie?»¹²⁸ Nous ne développerons pas ici ces points.

Voilà donc une double réception critique de la théorie herméneutique de Ricoeur. Des lectures à partir desquelles, d'ailleurs, l'on pourrait plus longuement discuter de cette affirmation (peut-être hâtive?) selon laquelle «le plus important représentant de l'herméneutique en France» serait également l'un des cinq théoriciens classiques de l'interprétation. Ainsi ne faudrait-il pas poser une question d'ensemble dans le but de conclure ce chapitre consacré à la méthode? On demandera finalement ceci: si l'«idée du phénoménologue» nous montrait clairement le revers du caractère proprement phénoménologique de Paul Ricoeur, et que le décentrement de la méthode réflexive pointait vers l'aspect subversif du fondement réflexif, en est-il de même, tout compte fait, de sa propre théorie herméneutique? N'est-elle que la propédeutique d'un tout autre renversement méthodologique?

¹²⁷ Ibid., p. 126 pour les deux derniers extraits.

¹²⁸ Ibid., pp. 135 et 137 pour les deux questions soulevées par le critique.

CONCLUSION

Ce mémoire a permis d'aborder la philosophie et particulièrement l'herméneutique de Paul Ricoeur. Il atteint ses objectifs dans la mesure où les études introductives ainsi que la réception philosophique proposées ouvrent sur une compréhension nouvelle des thèses de l'auteur. On retiendra ainsi toute la pertinence de *la critique du cogito* dans le cadre du projet herméneutique puisque, justement, tout se passe comme si la reconquête réflexive du sujet pratique devait inaugurer une véritable *voie longue de la compréhension*. Dans cette optique, la compréhension de l'être, de soi et des signes médiateurs qualifierait tant le projet que la contribution de Ricoeur à l'herméneutique.

Au terme de ce travail, il appert aussi que des limites considérables accompagnaient la réalisation même de notre dessein. D'une part il est illusoire de résumer ou de faire tenir en une trentaine de pages l'herméneutique philosophique de Ricoeur. D'autre part une réception philosophique est un exercice qui peut être pratiquement infini. Or ce qui pourtant demeure béant au moment de rédiger cette conclusion, c'est que l'oeuvre de Ricoeur est une thèse *éthique* qui, malheureusement dans le cadre de ce mémoire, se voit en quelque sorte passée sous silence. A ce propos, à elle seule la question du mal humain aurait pu former une étude intéressante, qu'une réception cherche en vain de combler. Toutefois l'interprétation est un cercle, et nous estimons que ce mémoire aura eu le courage de le parcourir en faisant le travail du dedans et du dehors, donc tant par la reconstruction d'un projet herméneutique propre que par la prise en considération des interprétations communes qu'il appelle.

Ce travail s'achève ainsi sur deux questions nouvelles. 1) Pourrions-nous dire qu'à la suite de son décentrement critique de la subjectivité, Ricoeur ait effectivement réalisé une réappropriation du sujet pratique, une certaine reconstruction du sujet éthique? 2) Pourrait-t-on rendre compte du silence entourant la réception herméneutique de Ricoeur par la difficulté même que constitue la reconnaissance d'une voie longue de la compréhension? Nous estimons au demeurant que ce mémoire en fait avancer l'idée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bibliographies sélectives consultées:

Vansina, F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Peeters, Leuven (Belgique), 1985.

_____, «Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments (jusqu'en 1990)», *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), pp. 243-88.

Lapointe, F. H., «A Bibliography on Paul Ricoeur», *Philosophy Today*, 16-1 (1972), pp. 28-33.

_____, «Ricoeur and His Critics: A Bibliographical Essay», in Reagan C. E., *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, 1979, pp. 163-77.

Ouvrages de Paul Ricoeur cités:

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (avec M. Dufrenne), Seuil, Paris, 1947.
(collaboration de Ricoeur: pp. 173-393).

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe.
Temps présent, Paris, 1947.

Philosophie de la volonté, 2 tomes en 3 volumes, Aubier-Montaigne, Paris, 1950-60:

t. I : *Le volontaire et l'involontaire*, 1950.

t. II : *Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme faillible*, 1960 et

Finitude et culpabilité, 2. *La Symbolique du mal*, 1960.

Histoire et vérité, Seuil, Paris, 1964.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, Paris, 1965.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986.

Soi-même comme un autre. Seuil, Paris, 1990.

Lectures 2. La contrée des philosophes, Seuil, Paris, 1992.

Autobiographie, entretiens et conférence:

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Esprit, Paris, 1995.

Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

La critique et la conviction, entretien avec F. Azouvi et M.-B. de Launay, Calmann-Lévy, Paris, 1995.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, Genève, 1986.

«Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*», par G. Jarczyk. *Rue Descartes*, 1 (1991), 228-40.

Commentaires portant sur la philosophie de Ricoeur:

Bouchindhomme, Ch., «Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur», in Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *«Temps et récit» de Paul Ricoeur en débat*, Cerf, coll: «Procopé», Paris, 1990, 163-83.

Colin, P., «Herméneutique et philosophie réflexive», in J. Greisch et R. Kearney, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, 1991, 15-35.

Derczansky, A., «L'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur», in Aeschlimann, J. Ch., *Paul Ricoeur: Ethique et responsabilité*, La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1994, 103-31.

Gisel, P., «Avant-propos» à: Ricoeur, *Le mal*. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, Genève, 1986, 5-12.

Greisch, J., «Bulletin de philosophie. Herméneutique et philosophie pratique», *Revue des Sciences philosophique et théologique*, 75 (1991), 97-128.

_____, «Bulletin de philosophie herméneutique. Comprendre et interpréter», *Revue des Sciences philosophique et théologique*, 76 (1992), 281-310.

_____, «Bulletin de philosophie herméneutique. Les limites de l'interprétation», *Revue des Sciences philosophique et théologique*, 77 (1993), 255-88.

_____, «Bulletin de philosophie. La raison herméneutique en débat», *Revue des Sciences philosophique et théologique*, 78 (1994), 429-52.

_____, «Vers une herméneutique du soi: la voie longue et la voie courte», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98-3 (1993), 413-27.

Grondin, J., «L'herméneutique positive de Paul Ricoeur», in Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Cerf, Paris, 1990, 121-37.

Hackett, S. C., «Philosophical Objectivity and Existential Involvement in the Methodology of Paul Ricoeur», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), 11-39.

Jacob, A., «Paul Ricoeur: une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique», *Critique*, 171-2 (1961), 749-64.

Jervolino, D., *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricoeur*, (traduit de l'italien par G. Poole), Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1990.

- Migueluez, R., «Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur», *Philosophiques*, XIV-2 (1987), 425-33.
- Mongin, O., *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, 1994.
- Nabert, J., «La philosophie réflexive», in *Encyclopédie française*, XIX, Paris, Larousse, 1957, pp. 19.04.14 à 19.06.3.
- Petitdemange, G., «Paul Ricoeur. La mémoire du tragique. Jalons.» in Aeschlimann, J.-Ch., *Paul Ricoeur. Éthique et responsabilité*, La Baconnière, 1994, 87-101.
- Philibert, M., «The philosophical method of Paul Ricoeur», in Reagan, C. E., *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, Athen, 1979, 134-9.
- Sarano, J., «La réciprocité du pâtre et de l'agir», *Les études philosophiques*, 10-4 (1955), 726-9.
- Secrétan, Ph., «Paradoxe et conciliation dans la philosophie de Paul Ricoeur », *Studia Philosophica* (Suisse), XXI (1961), 187-98.
- _____, «L'interprétation selon M. Paul Ricoeur », *Studia Philosophica* (Suisse), XXV, (1965), 182-8.
- Stevens, B., *L'apprentissage des signes*. Lecture de Paul Ricoeur, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1991.
- _____, «Le soi agissant et l'être comme acte», *Revue philosophique de Louvain*, 88 (1990), 581-96.
- _____, «l'unité de l'œuvre de Paul Ricoeur saisie selon la perspective de son ouvrage *Temps et récit 1*», *Tijdschrift voor Filosofie*, 47-1 (1985), 111-7.
- Sugimura, Y., «L'homme, médiation imparfaite», in *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, (éd. J. Greisch), Beauchesne, Paris, 1995. 195-217.
- Tilliette, X., «Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Archives de Philosophie*, 24 (1961), 574-88.
- Vansina, D., «Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1964): I. mars. 179-208, et II. juil., 305-20.

Autres ouvrages et articles rapportés:

Descartes, *Cœuvres philosophiques*, 3 tomes, éd. Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1988

Duméry, H., *Regards sur la philosophie contemporaine*, Casterman, Tournai (Belgique), 1956: «Un philosophe de la volonté: Paul Ricoeur», 147-51.

Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

_____, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.

Greisch, J., «Paul Ricoeur», *Dictionnaire des philosophes*, tome II, D. Huisman (dir.), PUF, Paris, 1993, 2454-8.

Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, de l'Éclat, Paris, 1991, 7-24 et 75-91.

_____, «Rendre à nouveau raison» (France), in R. Klibansky et D. Pears, *La philosophie en Europe*, Gallimard, Paris, 1993, 156-93.

Heidegger, M., *Etre et temps*, trad. F. Vézin, Gallimard, Paris, 1986.

_____, *Questions IV*, trad. F. Fédier et J. Beaufret, Gallimard, Paris, 1976.

Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et É. Levinas, Vrin, Paris, 1961.

_____, *Idées directrices pour une phénoménologie....*, trad. Ricoeur, Gallimard, 1950

Ihde, D., *Consequences of Phenomenology*, State University of New York Press, 1986: «Variation and Boundary: A Problem in Ricoeur's Phenomenology», 160-80.

Lacroix, J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, Paris, 1966: «Un philosophe du sens: Paul Ricoeur», 38-47.

Léonard, A., *Pensée des hommes de foi et Jésus-Christ*, Lethielleux, Paris, 1980: «La voie métaphysique, Paul Ricoeur», 219-34.

Levinas, E., *De l'évasion*, édité par J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier, 1982.

_____, «La conscience non-intentionnelle», *Cahier de l'Herne*, édité par C. Chaliel et M. Abensour, l'Herne, Paris, 1991.

Marcel, G., *Existence et objectivité. Position et approches du mystère ontologique*, Paraitre, Lyon, 1995.

Nabert, J., «La philosophie réflexive», *Encyclopédie française*, XIX, Larousse, 1957.

Ricoeur, P., *Temps et récit III*. Le temps raconté, Seuil, Paris, 1986.

_____, *Lectures I*. Autour du politique, Seuil, Paris, 1991.

_____, *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et Justice*, éd. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1994.

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*. A historical introduction, vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965: «Paul Ricoeur», 563-79.

Tilliette, X., *Le Christ de la philosophie*. Prolégomènes à une christologie philosophique, Cerf, Paris, 1990, 52-4.

_____, *Le Christ des philosophes*. Du maître de sagesse au divin témoin, Namur, Belgique, 1993, 465-9.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Sigles	ii
Introduction	1

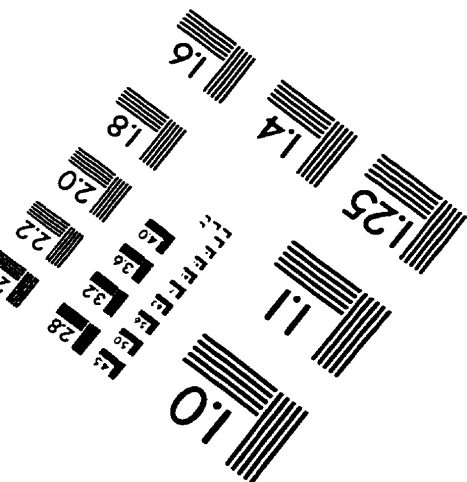
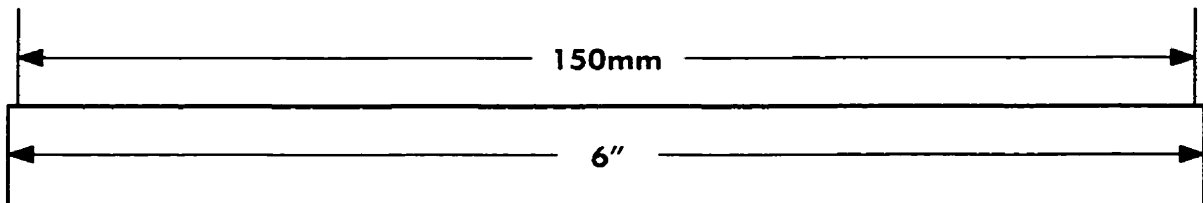
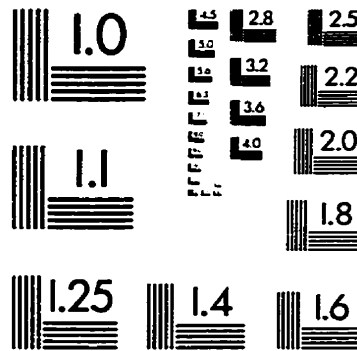
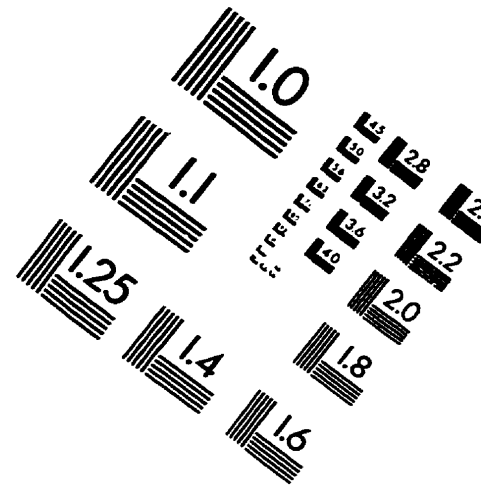
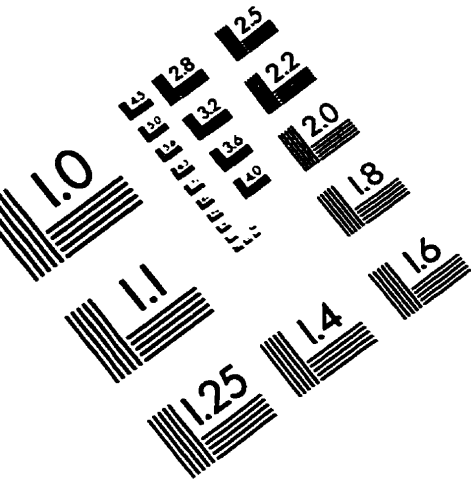
LA VOIE LONGUE DE LA COMPRÉHENSION
ÉTUDES INTRODUCTIVES

Argument: <i>La contribution de Ricoeur à l'herméneutique</i>	2
Première étude : <i>La critique du cogito</i>	5
Seconde étude : <i>La voie longue de la compréhension</i>	16

LA RÉCEPTION PHILOSOPHIQUE
DE L'ŒUVRE DE PAUL RICOEUR

Introduction : <i>Survol de la réception philosophique antérieure</i>	32
Chapitre premier : <i>La singularité philosophique de l'auteur</i>	35
Chapitre second: <i>Rupture ou continuité de l'œuvre philosophique ?</i>	52
Chapitre troisième: <i>La méthode philosophique en question</i>	68
Conclusion	90
Références bibliographiques	91
Table des matières	97

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc.
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

