

Paul
Ricœur



**Écrits
et
conférences 2**

HERMÉNEUTIQUE



ÉCRITS ET CONFÉRENCES 2
HERMÉNEUTIQUE

PAUL RICŒUR

ÉCRITS ET CONFÉRENCES 2

HERMÉNEUTIQUE

*Textes rassemblés et annotés
par Daniel Frey et Nicola Stricker*

Présentation par Daniel Frey

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

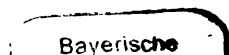
CE LIVRE EST PUBLIÉ SOUS LA RESPONSABILITÉ ÉDITORIALE
DE JEAN-LOUIS SCHLEGEL

ISBN 978-2-02-101231-6

© Éditions du Seuil, avril 2010

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editionsduseuil.fr



PRÉSENTATION

L'ŒUVRE DE RICŒUR ET L'HERMÉNEUTIQUE

L'herméneutique est fréquemment associée, en France comme à l'étranger, à l'œuvre de Paul Ricœur. Le philosophe a en effet fortement contribué à faire connaître cette discipline vouée à la théorie de l'interprétation, à travers notamment deux de ses plus importants recueils d'essais (*Le Conflit des interprétations, Du texte à l'action*), portant en sous-titre la mention « Essais d'herméneutique »¹. Herméneutique, son œuvre l'est à un double titre.

L'herméneutique constitue d'abord pour lui une *méthode* philosophique qu'il cherche à articuler à d'autres. C'est particulièrement remarquable dans la *Philosophie de la volonté*, quand Ricœur intègre l'herméneutique à une analyse de type phénoménologique². Dans cet ouvrage, en effet, le philosophe entreprend une description phénoménologique de la volonté dans son rapport avec l'involontaire, puis, faisant face au problème de la volonté mauvaise, il livre une

1. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986.

2. *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, 1950 ; *II. Finitude et Culpabilité*, t. 1, *L'Homme faillible*, 1960 ; t. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960 (réédition en un volume en 1988 chez Aubier, puis en poche, avec une préface de Jean Greisch, Seuil, coll. « Points Essais », 2009).

interprétation des symboles du mal relevant de la culture biblique et de la tragédie grecque. Seule une telle interprétation permet en effet de saisir le passage de la simple possibilité de fauter (la faillibilité) à l'aveu de la faute elle-même. Ricœur théorise alors, en conclusion, la nécessité d'articuler la réflexion pure à une interprétation des symboles langagiers qui la précèdent toujours. C'est le sens de l'aphorisme resté fameux, qui doit être compris comme un pari : « Le symbole donne à penser »³.

Plus récemment, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), le philosophe articule de façon semblable la phénoménologie de la mémoire à une réflexion herméneutique portant sur la condition historique et l'explication/compréhension des œuvres humaines. Ces deux exemples, parmi d'autres, montrent que l'herméneutique est pour lui une méthode philosophique qui ne saurait être érigée en méthode universelle : il n'y a lieu de l'employer que là où elle s'avère la plus pertinente, au terme d'un processus d'objectivation et d'analyse, et en préalable à des réflexions de nature plus éthique et ontologique⁴. L'herméneutique désigne alors l'un des modes du *philosopher* propre à Ricœur, soucieux – et fidèle en cela à Kant – d'établir les conditions de validité des diverses méthodes articulées. Le génie propre de l'herméneutique, définie comme une « théorie générale de l'interprétation », est de s'attacher scrupuleusement à l'interprétation des signes humains, qu'ils soient symboles, textes ou quasi-

3. *La Symbolique du mal*, *op.cit.*, p. 324.

4. C'est particulièrement clair dans *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990), où le moment herméneutique constitue une transition entre une description de l'action de nature analytique et une éthique menant elle-même à une esquisse ontologique.

textes (actions)⁵. En tant que telle, l'herméneutique se présente comme une réflexion distanciée et critique sur les opérations d'explication et de compréhension en jeu dans l'interprétation, ordinaire ou savante, des œuvres de culture.

Si l'herméneutique apparaît donc bien chez Paul Ricœur comme une méthode philosophique adaptée à certains objets de nature langagière, force est de constater qu'elle désigne également le *style* même de sa philosophie, dans la mesure où celle-ci se donne pour tâche de connaître le sujet. Or ce dernier, ainsi que le rappelle le philosophe dans *Réflexion faite*, « ne se connaît pas lui-même directement, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures »⁶. À cet égard, c'est l'œuvre de Ricœur en son entier qui porte le sceau de « l'âge herméneutique de la raison », pour reprendre une formule de Jean Greisch que le penseur s'est appliquée à lui-même⁷. L'herméneutique est le visage que prend la philosophie de la réflexion lorsque, pour connaître le sujet, celle-ci choisit de faire le grand détour par l'interprétation des signes de son existence. Elle illustre par là une conviction profonde : le chemin de soi à soi fait nécessairement le détour par ce qui

5. *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 7.

6. *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Éd. Esprit, 1995, p. 30. La distinction entre méthode herméneutique et style herméneutique est davantage développée dans D. Frey, « Entre la méthode et le style : usages de l'herméneutique chez Ricœur », in C. Sautereau et S. Castonguay, *Usages de l'herméneutique*, à paraître aux Presses de l'université Laval, 2010.

7. Voir *L'Âge herméneutique de la raison*, Cerf, 1985, et la préface de *Soi-même comme un autre* (*op. cit.*, p. 38), ainsi que le titre de la décade de Cerisy qui lui est consacrée : *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, J. Greisch et R. Kearney (éd.), Cerf, 1991.

est autre que soi. Ou, pour le dire autrement, le vœu de se connaître conduirait trop prématurément à soi s'il ne faisait, d'une certaine manière, le tour des signes qui disent le monde. Dans « De l'interprétation », essai de 1983 dans lequel il faisait le point sur les travaux entrepris jusque-là, Ricœur présentait ainsi l'herméneutique comme ce qui complète et corrige son appartenance résolue à une philosophie du sujet trop souvent oublieuse (chez Descartes puis Husserl notamment) des médiations que suppose la connaissance de soi : « [...] j'aimerais caractériser, écrivait-il, 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 »⁸.

C'est en définitive parce qu'elle désigne simultanément une méthode parmi d'autres mais aussi le style même de la philosophie de Ricœur que l'herméneutique a fait l'objet, dans son œuvre, d'une attention soutenue et constante qui lui a valu de figurer parmi les maîtres de cette discipline, aux côtés de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger et Gadamer. Les différents essais réunis dans ce second volume des *Écrits et Conférences* publiés sous les auspices du *Fonds Ricœur* attestent, parmi d'autres, de cette contribution herméneutique de Ricœur.

ÉCRITS D'HERMÉNEUTIQUE

Comme le premier volume de cette série, *Herméneutique* propose aux lecteurs de découvrir des textes dont Paul

8. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 25 (c'est Ricœur qui souligne).

Ricœur avait déjà autorisé la publication, mais qui, parce qu'ils sont épuisés depuis longtemps ou parce qu'ils sont parus en langues étrangères, restent encore trop souvent méconnus des lecteurs francophones, et de surcroît peu aisés à consulter. Comme pour le premier volume encore, il s'agit de textes dont il existe au *Fonds Ricœur* le manuscrit français revu par l'auteur. Ce n'est donc pas le désir d'ajouter à une œuvre désormais close un ouvrage d'herméneutique qui a motivé le choix des éditeurs, mais plutôt le souci de proposer une nouvelle porte d'entrée aux grands écrits de Ricœur relatifs à l'interprétation, déjà mentionnés au début de cette présentation. Si son herméneutique est à certains égards mieux connue à l'étranger, notamment en Italie ou en Allemagne, c'est souvent parce que les lecteurs de Ricœur y ont eu accès à des textes qui, pour n'en être pas moins représentatifs de sa pensée, témoignaient du souci pédagogique de l'auteur de transmettre les linéaments de sa contribution personnelle à l'herméneutique moderne.

C'est précisément le cas du cycle de quatre conférences réunies ici sous le titre « Le problème de l'herméneutique », prononcées à Florence en mai 1988 et parues après sa mort en traduction italienne. Celles-ci ont donné l'occasion à Ricœur de condenser les étapes de son cheminement herméneutique. De l'herméneutique des symboles, sur laquelle se clôt la *Philosophie de la volonté*, à l'herméneutique centrée sur la notion de « monde du texte », jusqu'à l'élaboration des conséquences éthiques d'une théorie herméneutique de l'action, c'est l'ensemble de son parcours à l'intérieur de la sphère langagière que Paul Ricœur reprend et commente pour ses auditeurs. Non seulement ces textes témoignent du souci didactique de l'auteur, mais ils permettent de saisir sur le vif l'avancement de sa recherche au moment où s'élabore

la réflexion qui conduira à l'herméneutique à l'œuvre dans cet ouvrage majeur qu'est *Soi-même comme un autre*. Si ces quatre conférences se suffisent à elles-mêmes et peuvent être lues comme un tout, elles peuvent également servir de point d'appui à une lecture des grands ouvrages de Paul Ricœur. C'est à cette seule fin que les éditeurs du présent volume ont tenu à renvoyer, autant que possible, aux pages des ouvrages de Ricœur dans lesquelles sont développées et approfondies les analyses condensées ici. Il a fallu également compléter toutes les références de Ricœur (souvent laconiques !) aux ouvrages qu'il discute, non sans renvoyer le lecteur aux éditions récentes et traductions françaises de ces œuvres, lorsqu'elles existent.

Parmi les nombreux articles consacrés à l'herméneutique qui méritent à plus d'un titre d'être découverts ou redécouverts, certains, comme « La métaphore et le problème de l'herméneutique », initialement paru en 1972 dans la *Revue philosophique de Louvain*, ont constitué des jalons importants dans l'élaboration de sa contribution aux débats herméneutiques. On trouvera ainsi dans cet essai un condensé des analyses consacrées à la métaphore et à l'herméneutique développées dans *La Métaphore vive* (Seuil, 1975), condensé d'autant plus précieux que cet ouvrage essentiel demeure, en raison de la technicité de certaines des discussions entreprises (avec Aristote, Jakobson, Benveniste, Black, Frege, etc.), un texte difficile d'accès. Le travail éditorial a également consisté, pour ce texte, à renvoyer le plus systématiquement possible le lecteur désireux d'approfondir sa connaissance de l'herméneutique de Ricœur aux chapitres et pages de *La Métaphore vive* portant sur les mêmes objets.

La conférence intitulée « "Logique herméneutique" ? », donnée à Paris à l'Institut international de philosophie en

1978 et publiée en 1981, manifeste d'abord la connaissance qu'avait Ricœur de contributions herméneutiques peu connues du public francophone, comme celle de Hans Lipps qui lui donne son titre. Elle témoigne surtout de la volonté constante de Ricœur de confronter l'herméneutique ontologique héritée de Heidegger et Gadamer aux questionnements épistémologiques et logiques opérés par Habermas et Apel. Véritable « chronique » consacrée à la littérature herméneutique depuis les années 60, ce texte est le complément indispensable des essais (repris dans *Du texte à l'action*) dans lesquels Ricœur situait sa propre herméneutique vis-à-vis de ses devanciers (Heidegger, Gadamer). Comme dans ces derniers, Ricœur cherche une position médiane entre l'herméneutique ontologique et la critique habermassienne de l'herméneutique : il convient de montrer aux tenants de l'une et de l'autre que l'herméneutique comporte une dimension critique, de manière à lui assurer une réelle dignité épistémologique.

Cette sélection de textes consacrés à l'herméneutique de Paul Ricœur serait incomplète si elle passait sous silence sa contribution décisive, et rare dans le contexte français, à l'herméneutique biblique. Il était donc nécessaire de faire figurer l'une ou l'autre des études que Ricœur désignait – trop modestement sans doute – comme ses « incursions intermittentes dans le champ de l'exégèse biblique » et du « langage religieux »⁹. Refusant l'appellation de philosophie chrétienne et lui préférant au contraire celle de « philosophie sans absolu », c'est en philosophe et non en théologien que Ricœur s'est penché sur la littérature biblique (Ancien et Nouveau Testament), dans l'intention de s'interroger sur ce

9. *Réflexion faite*, op. cit., p. 65 et p. 42.

que la Bible donne à penser¹⁰. « Herméneutique de l'idée de révélation », daté de 1977, est sans doute l'un de ses essais d'herméneutique biblique les plus aboutis. Ricœur y propose une compréhension dialectique des notions de révélation et de vérité d'une importance considérable. À côté de cet essai magistral, souvent demandé, on trouve des essais plus atypiques, comme celui – inédit en français – intitulé « Mythes du salut et raison », offrant à Ricœur l'occasion de poser en philosophe la question du salut par le biais d'une réflexion sur le mythe et sur l'histoire. Le travail éditorial a consisté essentiellement à expliciter – pour des lecteurs souvent moins familiers de la littérature biblique et théologique que Ricœur – les allusions et références indispensables à une bonne compréhension de ces essais.

Daniel FREY

10. *Id.*, p. 26 et p. 82.

Note sur cette édition

LES « ÉCRITS ET CONFÉRENCES » rassemblés dans cet ouvrage ont été réunis par Daniel Frey et Nicola Stricker, à l'initiative de Catherine Goldenstein, conservateur du *Fonds Ricœur*, Jean Greisch et Jean-Louis Schlegel – tous trois membres du Comité éditorial du *Fonds Ricœur*. Daniel Frey et Nicola Stricker, membres du Conseil scientifique du *Fonds Ricœur*, en ont assuré l'édition et l'annotation. Comme pour le précédent volume, les textes de Paul Ricœur paraissent ici dans leur intégralité. Les modifications formelles ne touchent que la ponctuation et l'écriture de certains mots, ainsi que la correction de quelques erreurs typographiques. Des crochets signalent des modifications de quelque importance, comme les traductions de locutions anciennes et étrangères. Les notes sans mention ont été rédigées par les éditeurs. Les notes rédigées par Paul Ricœur sont suivies de la mention (NdA). Lorsqu'une confusion est possible, notamment en cas de compléments bibliographiques ajoutés par les éditeurs à une note de l'auteur, les passages composés par ces derniers portent la mention (NdE).

D.F. et N.S.

I. HERMÉNEUTIQUE¹ ET SYMBOLISME

VOUS ME PERMETTEZ, dans cette première leçon, de donner un tour autobiographique à mon exposé et de dire de quelle façon j'ai découvert pour ma propre édification les problèmes du symbolisme. Le caractère « historique » donné à ma présentation m'a paru avoir une certaine force didactique, dans la mesure où l'ampleur du problème de l'interprétation ne m'est apparue que peu à peu, à l'occasion chaque fois d'une problématique particulière et limitée.

1. Les quatre conférences qui suivent ont été données par Paul Ricœur à l'occasion d'un séminaire intitulé « Un itinerario filosofico. Seminario con Paul Ricœur », à l'Istituto Stensen de Florence (19-21 mai 1988). Elles ont été publiées sous le titre « I problemi dell' ermeneutica » (« Les problèmes de l'herméneutique ») dans la revue *Filosofia e Teologia* (2/2006, p. 236-273). Nous avons maintenu en français le titre au singulier, conformément à l'indication donnée par Ricœur lui-même sur le manuscrit, d'autant que l'expression « Le problème de l'herméneutique » – héritée de Dilthey, Gadamer et Bultmann – est d'un usage fréquent dans son œuvre. La première conférence (« Herméneutique et symbolisme ») reprend en partie le contenu d'une autre donnée en 1987 à l'occasion du symposium international Paul Ricœur à Grenade (Espagne) et publiée sous le titre « Auto-compréhension et histoire », in *Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación*, T. Calvo Martinez et R. Avila Crespo (éd.), Anthropos, 1991, p. 9-25. On retrouvera également certains éléments de ce parcours autobiographique dans *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995.

Rétrospectivement il m'apparaît que chacun de mes livres a voulu répondre à une question qui s'est imposée à moi avec des contours bien délimités. Et les ouvrages qui ont suivi sont issus des questions non résolues par les précédents.

C'est d'abord sur le trajet d'une *Philosophie de la volonté* que la question du symbolisme s'est imposée à moi en liaison avec un problème limité, celui des symboles du mal ; ce problème était lui-même issu de la question non résolue par une analyse purement réflexive et eidétique (au sens husserlien du terme) des structures du « volontaire et de l'involontaire »².

Si j'ai choisi pour commencer le problème de la *volonté*, c'était avec l'intention de donner une contrepartie, dans l'ordre pratique, à la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty que j'admirais sans réserve, je veux dire sans les réserves que ce dernier devait exprimer plus tard dans *Le Visible et l'Invisible*³. Il m'apparaissait qu'il fallait faire dans le champ pratique ce que Merleau-Ponty avait fait dans le champ théorétique, à savoir, d'une part, une analyse eidé-

2. Dès la première page de *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950, p. 7), Ricœur signale que son analyse des structures du volontaire et de l'involontaire relève de la méthode *eidétique* husserlienne, si l'on accepte de redéfinir celle-ci comme une réduction à « l'idée » (en gr. *eidos*) et au « sens » plutôt qu'à l'« essence » (p. 8). La seconde partie en deux tomes paraît dix ans plus tard : *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*, t. 1, *L'Homme faillible*, et t. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960.

3. Dans son autobiographie intellectuelle, Ricœur ajoute, avec un brin d'autodérision, que cette ambition de donner une contrepartie à la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty (1945) n'était pas « sans naïveté » (*Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 23). Ricœur s'est encore penché sur l'œuvre de Merleau-Ponty (également auteur de l'ouvrage cité ici, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de *Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, 1964, 1979) dans trois articles repris dans *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Seuil, 1992.

tique des structures du projet, de la motion volontaire et du consentement à l'involontaire absolu, d'autre part, une analyse dialectique des rapports entre activité et passivité. En même temps que je souhaitais donner une sorte de complément à la *Phénoménologie de la perception*, j'espérais arbitrer en moi-même la confrontation entre Husserl et Gabriel Marcel⁴. C'est au premier que je devais la *méthodologie* désignée par le terme d'analyse eidétique (ainsi définissais-je la décision comme la *noèse* dont le corrélat *noématique* était le projet entendu comme « la chose à faire par moi »)⁵ ; mais c'est au second que je devais la *problématique* d'un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs, bref d'un sujet maître de soi et serviteur de cette nécessité figurée par le caractère, l'inconscient, la naissance et la vie. Et c'est afin de répondre à cette double sollicitation que j'esquissais une ontologie également opposée au monisme et au dualisme (celui de Sartre, par exemple, dans *L'Être et le Néant*⁶). Dans un langage emprunté à Pascal, je parlais d'une ontologie de la *disproportion*⁷.

4. Sur l'influence conjuguée de Husserl et de Marcel, voir *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op. cit.*, respectivement p. 7-16 et p. 17-23. Hormis de nombreux articles, Ricœur consacra deux ouvrages majeurs à ces deux penseurs, l'un comme auteur, l'autre comme éditeur : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, 1947 ; E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction annotée des *Ideen I* (1913, 1928), Gallimard, 1950.

5. La *noèse* désigne ici l'acte intentionnel par lequel la conscience, en phénoménologie, vise un contenu ; le contenu visé, ou *noème*, étant dans ce contexte le projet.

6. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

7. Voir B. Pascal, *Pensées*, M. Le Guern (éd.), Gallimard, 1977, t. I, p. 153 (fr. 185).

C'est cette ontologie de la disproportion que je tentais d'élaborer pour elle-même et au-delà du volontaire et de l'involontaire dans *L'Homme faillible*⁸. Je l'organisais autour de trois polarités fortes et de trois médiations fragiles correspondantes ; ainsi je voyais l'imagination, au sens du *schématisme* kantien, faire médiation au plan théorétique entre la perspective finie de la perception et la visée infinie du verbe⁹ ; de même, au plan pratique, le respect jetant un pont entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur ; de même, enfin, la fragilité affective caractéristique des passions de l'avoir, du pouvoir et du vouloir me paraissait-elle conjoindre l'amplitude du sentiment d'appartenir à la totalité des choses et l'intimité de l'être affecté *hic et nunc*. Une formule résumait cette anthropologie philosophique : *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*¹⁰. Ainsi se trouvait explicitée l'ontologie de la disproportion sous-jacente au volume *Le Volontaire et l'Involontaire*. Monisme et dualisme étaient renvoyés dos à dos en même temps qu'étaient

8. Voir *L'Homme faillible*, *op. cit.*, p. 161 : « La "disproportion" de l'homme est *pouvoir* de faillir, en ce sens qu'elle rend l'homme *capable* de faillir » (c'est Ricœur qui souligne).

9. Voir le chapitre sur le schématisme des concepts purs de l'entendement dans E. Kant, *Critique de la raison pure* (trad. Delamarre/Marty), in *Œuvres philosophiques*, t. I, *Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1980, p. 884-891 (A 137/B 176 ; III, 134-139).

10. « L'homme est simple quant à sa vitalité et double quant à son humanité » : cette formule, attribuée à Maine de Biran (1766-1824), donne son titre à un chapitre de *L'Homme faillible* (*op. cit.*, p. 107-122). Maine de Biran l'emprunte lui-même à H. Boerhaave, *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, Leyde, 1761, t. II, p. 497 (voir F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, 1995, p. 21, n. 1 ; pour l'histoire de cette formule aux origines anciennes, cf. Azouvi, « Homo duplex », *Gesnerus* 42, 1985, *Festschrift für Jean Starobinski*, p. 229-244).

réconciliés la pensée réflexive et le sentiment que j'appelais, dans une tonalité pascalienne encore, le « pathétique de la misère »¹¹. Ces deux ouvrages pris ensemble montrent bien ce que je crois être mon souci dominant, celui d'intégrer des antagonismes légitimes et de les faire travailler à leur propre dépassement.

Mais, même élargie à une anthropologie fondamentale, la position philosophique illustrée par *Le Volontaire et l'Involontaire* restait *fragmentaire* en ce sens qu'elle ne prenait en compte que les structures formelles d'une volonté en général. Qu'en était-il de la volonté *mauvaise*, figure « historique » de la volonté ? C'est ici que la phénoménologie, même élargie à la philosophie existentielle qui réconciliait Husserl et Marcel, Mounier et Nabert (que je commençais tardivement à découvrir et à reconnaître), avérait ses limites¹². Celles-ci étaient les mêmes que celles du *Cogito* cartésien, avec son ambition d'immédiateté, de transparence, d'apodicticité. Pour accéder au concret de la volonté mauvaise, il fallait introduire dans le cercle de la réflexion le long détour des symboles et des mythes, bref la médiation elle-même « historique » du monde culturel¹³. C'est de ce bouleversement méthodologique qu'est issue *La Symbolique du mal* (1960) : la volonté, est-il affirmé ici, ne se reconnaît mauvaise, ne s'avoue coupable,

11. Sur le pathétique de la misère, cf. *Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p. 23s. La misère de l'homme est un thème récurrent chez Pascal. Voir, à titre d'exemples, les fragments des *Pensées* (*op. cit.*, t. 1) suivants : fr. 4, 108, 126, 113, 139, 178, 181, 184, etc. Voir *infra*, p. 236.

12. Sur l'interprétation ricœurienne du personnalisme d'Emmanuel Mounier et sa lecture de l'éthique de Jean Nabert, voir les textes rassemblés dans *Lectures 2*, *op. cit.* Sur Nabert, cf. *infra*, p. 250s et 256s.

13. Sur le *Cogito*, cf. *infra*, p. 249s. Sur le symbole, voir également *infra*, p. 250.

qu'en méditant sur les symboles et les mythes véhiculés par les grandes cultures qui ont *instruit* la conscience occidentale, pour ne rien dire des autres cultures qui ne font pas partie de ma mémoire finie¹⁴.

Je n'insiste pas sur le côté personnel de l'aventure : c'est assurément sous la pression de ma double culture, biblique et grecque, que je me sentais contraint d'incorporer à la philosophie réflexive issue de Descartes et de Kant l'interprétation des symboles de la souillure, du péché, de la culpabilité, où je voyais la première couche symbolique de la conscience du mal, puis l'interprétation des grands mythes de la chute : mythes cosmogoniques, orphique, tragique, adamique. Je pouvais ainsi parler de réflexion *concrète*, faute de pouvoir déjà donner à l'interprétation elle-même de ces symboles et mythes le statut théorique désigné du terme d'herméneutique¹⁵. J'étais à cette époque plus sensible à la continuité entre la réflexion formelle pratiquée dans *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950) et la réflexion concrète nourrie de la méditation des symboles et des mythes du mal qu'à la rupture entre herméneutique et phénoménologie. En outre, à l'époque de *La Symbolique du mal* (1960), c'était le caractère régional de cette symbolique, thématiquement circonscrite au problème de la volonté mauvaise, qui m'importait plus que l'universalité du symbolisme.

Néanmoins une première approximation du problème herméneutique se dégage de cette investigation limitée à la

14. Sur la symbolique du mal, cf. également *infra*, p. 249s.

15. Cf. « Une interprétation philosophique de Freud », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, p. 169 : « mon hypothèse de travail philosophique, c'est la réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l'univers des signes ».

symbolique du mal liée à une définition générale du symbole. J'appelle symbole toute expression caractérisée par le phénomène du *double sens*, selon lequel la signification littérale renvoie à un sens second qui n'est lui-même accessible que par ce renvoi du sens premier au sens second¹⁶. Cette seconde condition est essentielle : la différence entre symbole et allégorie en résulte ; dans l'allégorie, le détour par une expression imagée a une fonction purement didactique ou ornementale ; il est toujours possible de dire directement ce que l'on a dit indirectement avec la seule intention d'instruire ou de plaire ; avec le symbole authentique le transfert du sens littéral au sens figuré est la seule voie d'accès (c'est ce que je vérifiais dans le domaine du mal : la souillure se dit dans le symbole de la tache, le péché dans celui du but manqué, du chemin tortueux, la culpabilité dans celui de la morsure, du fardeau insupportable, etc.)¹⁷.

Que cette structure du double sens se rencontre ailleurs que dans la symbolique du mal, c'est ce que j'exprimais dès cette époque dans la « Critériologie du symbole » et « Le symbole donne à penser »¹⁸. Je signalais déjà l'amplitude et la variété de ses zones d'émergence : aspect cosmique des

16. Pour une définition légèrement plus précise, voir « Existence et herméneutique », *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 16 : « J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier » (cf. également « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique », *id.*, p. 64-79).

17. Voir *Finitude et Culpabilité*, op. cit., 1^{re} partie, chapitres 1 (sur la souillure), 2 (le péché) et 3 (la culpabilité).

18. Ricœur renvoie ici à des chapitres de *Finitude et Culpabilité*, op. cit., respectivement p. 17-25 et p. 323-332.

hiérophanies, aspect nocturne des productions oniriques, créativité du verbe poétique. Par le premier trait je rejoignais Eliade, par le second Freud et Jung, par le troisième Bachelard¹⁹. C'est finalement de ce dernier que j'étais le plus proche, lorsqu'il caractérise l'image poétique comme expression du langage à l'état naissant.

Autre élargissement du symbolisme au-delà de l'exemple particulier de la symbolique du mal. Dès cette époque, je proposai une définition générale du mythe, comme un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique ; par exemple l'exil est un symbole primaire de l'aliénation humaine, mais l'histoire de l'expulsion d'Adam et d'Ève du Paradis est un récit mythique de second degré mettant en jeu des personnages, des lieux, un temps, des épisodes fabuleux ; dans le mythe c'est un récit qui joue le rôle de sens littéral et c'est le transfert vers un sens second qui fait du mythe une catégorie de symbole, une catégorie narrative²⁰.

Il reste qu'à ce premier stade de mon investigation l'herméneutique recevait une définition limitative que je devais élargir par la suite : il y a herméneutique, c'est-à-dire interprétation, là où il y a des expressions à double sens, là où

19. Dans l'introduction de *Finitude et Culpabilité*, Ricœur renvoie à M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949, 1991 (voir aussi *infra*, p. 272), et G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, PUF, 1957. Pour les autres références : S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, PUF, 1980 ; C.G. Jung, *Sur l'interprétation des rêves*, trad. A. Tondat, LGF, 2000.

20. Voir la seconde partie de *Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, ainsi que « Interprétation du mythe de la peine » (*Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 348-369).

un sens second est à déployer à partir d'un sens premier. Cette définition était certes limitative, mais elle laissait la place à un développement ultérieur, en vertu de la formule par laquelle je terminais *La Symbolique du mal* : « Le symbole donne à penser. » J'insistais alors sur les deux pôles de l'expression ; le symbole *donne* : c'est-à-dire par le recours à l'archaïque, au nocturne, à l'onirique, la philosophie peut échapper aux apories du commencement radical en philosophie ; une méditation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit en quelque façon ; non la pensée sans présuppositions, mais la pensée avec ses présuppositions. Mais ce que le symbole donne, c'est à penser. L'aphorisme suggère que tout est déjà dit en énigme, et pourtant qu'il faut toujours recommencer dans la dimension du concept. « Ce qu'il nous faut, disais-je alors, c'est une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse instruire par eux, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome »²¹. Mais je ne savais pas en 1960 comment articuler une pensée critique sur une répétition des mythes et je parlais vaguement de « dépasser la critique par la critique, par une critique non plus réductrice, mais restauratrice »²². Et j'appelais de mes vœux une seconde naïveté, post-critique en quelque sorte.

C'est le double choc de la psychanalyse, puis du structuralisme, qui devait me mettre sur la voie de cette herméneutique critique et, par là même, appeler une définition de

21. « Le symbole donne à penser », *Finitude et Culpabilité*, op. cit., p. 325.

22. *Finitude et Culpabilité*, op. cit., p. 326.

l'herméneutique plus large que le décryptage des expressions à double sens²³.

Voici comment le problème herméneutique s'est élargi sous l'impulsion de Freud, comme en témoigne l'ouvrage intitulé *De l'interprétation. Essai sur Freud*²⁴. L'interprétation pratiquée dans *La Symbolique du mal* était spontanément conçue comme une interprétation *amplifiante*, c'est-à-dire une interprétation attentive au *surplus de sens* que recélait implicitement le symbolisme du mal et que seule la réflexion élevait à la plénitude signifiante. Or cette interprétation amplifiante s'opposait sans le dire et sans bien le savoir à une interprétation réductrice qui, dans le cas de la culpabilité, me paraissait parfaitement illustrée par la psychanalyse freudienne. Une polarité d'un genre nouveau se dressait devant moi, qui annonçait ce que j'allais appeler *Le Conflit des interprétations*²⁵. Mais c'était encore dans les limites d'une symbolique déterminée, thématiquement et historiquement, que ce conflit se trouvait porté au jour. Certes, la lecture quasi intégrale de l'œuvre de Freud que j'entrepris alors me révéla bien vite qu'il s'agissait de bien autre chose que d'un conflit limité au thème de la culpabilité²⁶. L'enjeu

23. Sur le structuralisme, voir notamment les trois articles repris dans *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.* : « Structure et herméneutique » (1963), p. 31-63 ; « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique » (1966), p. 64-79 ; « La structure, le mot, l'événement » (1967), p. 80-97.

24. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965.

25. Voir *Le Conflit des interprétations* (*op. cit.*), qui regroupe des articles montrant la diversité du problème herméneutique, et, avant cela, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1/1 (1963), p. 152-184.

26. Sur la lecture ricœurienne de Freud et son rapport à la psychanalyse, voir, en plus de *De l'interprétation* (*op. cit.*), le premier volume

était, comme Freud l'avait bien vu, une philosophie de la culture prise dans toute son ampleur, où se trouvait remis en scène, comme il l'avait été au XVIII^e siècle à l'époque de l'*Aufklärung*, le conflit entre *tradition* et *critique*. Ma lecture de la symbolique du mal était une lecture traditionnelle, celle de Freud une lecture critique. Le souci de ne sacrifier aucune des deux à l'autre s'imposa à moi, comme celui de concilier Marcel et Husserl m'avait occupé quinze ans plus tôt. La double lecture que je propose du complexe et du mythe d'Œdipe, vers la fin de mon livre sur Freud, constitue une illustration appropriée du travail de médiation suscité par le conflit ouvert par la psychanalyse au cœur de ma tradition culturelle (dont j'ai rappelé plus haut qu'elle était à la fois biblique et hellénique)²⁷. Je voyais Freud creuser *sous* le mythe devenu complexe une archéologie du *Cogito*, qui mettait au jour les aspects archaïques, infantiles, névrotiques de la sexualité, tandis que je voyais Hegel – du moins celui de *La Phénoménologie de l'esprit* que je pratiquais alors dans mon enseignement à la Sorbonne – déployer en *avant* des figures archaïques de la conscience de soi une *téléologie* de la conscience de soi selon laquelle la vérité de chaque figure était contenue dans la figure suivante²⁸. Or, n'était-ce pas cette même greffe d'une téléologie sur une archéologie de la

de la présente série : Paul Ricœur, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, textes rassemblés et préparés par C. Goldenstein et J.-L. Schlegel avec le concours de M. Delbraccio, Seuil, 2008.

27. Voir « Reprise dialectique du problème de la sublimation et de l'objet culturel », *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 495-503.

28. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1945-1955, 1991. Par rapport à la conscience, archéologie et téléologie se complètent : « Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos* » (*De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 444).

conscience de soi que Sophocle avait en vue, lorsqu'il tirait une tragédie nouvelle de la *vérité* d'une tragédie préalable de la *sexualité* ?

Quoi qu'il en soit du thème de la culpabilité, dans sa détermination précise, la question de la pluralité et du conflit des interprétations était ouverte. À travers la confrontation entre Freud et la tradition, il s'agissait d'un conflit entre deux herméneutiques, une herméneutique amplifiante, au sens évoqué plus haut, et une herméneutique du soupçon, où Freud figurait à côté d'autres maîtres du soupçon, Feuerbach, Marx et surtout Nietzsche²⁹. Dans la phase nouvelle de mon travail qui fait suite à mon ouvrage sur Freud, la question n'était plus limitée à un ensemble symbolique particulier, mais ouverte à la structure symbolique en tant que structure *langagière* spécifique³⁰. Cet élargissement me mettait à l'unisson du changement qui avait affecté la plupart des écoles philosophiques et que l'on a désigné par le terme *linguistic turn*³¹. Appliqué au courant duquel je provenais, ce *linguistic turn* signifiait le passage d'une phénoménologie, même élargie à la phénoménologie existentielle, à une herméneutique de tournure linguistique.

29. « Maîtres du soupçon » est une expression de Ricoeur qui a fait florès. Ricoeur entendait désigner par elle tout à la fois l'importance et l'influence de Marx, Nietzsche et Freud pour notre culture (par exemple dans « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 149).

30. En témoignent notamment, dans *Le Conflit des interprétations* (*op. cit.*), « Existence et herméneutique » (1965), « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique » (1966), « La structure, le mot, l'événement » (1967).

31. Voir R. Rorty (éd.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1967.

C'est ici que le conflit avec le structuralisme a joué un rôle décisif dans l'élargissement du problème herméneutique. Quel était l'enjeu du conflit ? Rien de moins que le destin de la question du sujet et de la compréhension de soi. Alors que le structuralisme m'apparaissait comme un plaidoyer pour un fonctionnement anonyme, au sens fort du terme, de systèmes de signes sans ancrage subjectif, la dimension du sens me paraissait inséparable du rôle médiateur exercé par ces systèmes à l'égard précisément de la compréhension de soi³². Point de signifiante, là où un système synchronique de signes ne contribue pas à la diachronie, c'est-à-dire à l'historicité de la compréhension de soi³³. Une fois de plus l'histoire – l'histoire des signes en particulier – est la médiation obligée de la compréhension de soi.

Le conflit entre herméneutique et structuralisme est peut-être dépassé aujourd'hui, du moins dans les termes où il a pris forme dans les années 70. Demeure l'enjeu signifié par le titre « Compréhension de soi et histoire »³⁴. Témoignent de la permanence du problème les autres figures que la dialectique de la compréhension de soi et de l'histoire a revêtues dans mes écrits des années 70. Je n'en retiendrai

32. Cf. « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 29 : « il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs » (Ricœur souligne).

33. En tant que « paradigme de la distanciation dans la communication » (« La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 102), le texte montre le caractère historique de l'expérience humaine.

34. Référence au titre initial de l'intervention de Ricœur à Grenade (cf. *supra*, p. 17).

qu'une, parce qu'elle permet de traverser plusieurs champs épistémologiques généralement dispersés. Il s'agit de la dialectique comprendre/expliciter. Je lui consacre un des essais de *Du texte à l'action*³⁵. Les trois champs traversés sont la théorie du texte, celle de l'action, celle de l'histoire. Dans chacun des champs le moment de compréhension est caractérisé par une appréhension intuitive et globale de ce qui est en question dans ce champ, par une anticipation de sens qui touche à la divination, par un engagement du sujet connaissant ; le moment de l'explication, en revanche, est marqué par la prédominance de l'analyse, la subordination du cas particulier à des règles, lois ou structures, par la mise à distance de l'objet d'étude par rapport à un sujet non-impliqué. L'important, à mes yeux, est de ne pas séparer la compréhension de l'explication et vice versa, comme le font d'un côté les descendants de l'herméneutique romantique, de l'autre les héritiers du positivisme. L'interprétation, selon moi, consiste précisément dans l'alternance de phases de compréhension et de phases d'explication le long d'un unique « arc herméneutique »³⁶. Ai-je pour autant surmonté le caractère parcellaire de mon travail de médiation ? Aucunement – car je continue de penser qu'il faut chaque fois préciser, dans le champ épistémologique considéré, le style propre d'alternance entre explication et compréhension. À cet égard, les

35. « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire » (1977), *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 161-182.

36. Cf. « Qu'est-ce qu'un texte ? » et « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 167 : « l'activité d'analyse apparaît [...] comme un simple segment sur un arc interprétatif qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante à travers l'explication » ; cf. aussi *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 51.

domaines respectifs du texte, de l'action, de l'histoire, doivent être distingués selon leur constitution spécifique.

Dans la triade considérée, la notion de texte joue un rôle pilote³⁷. C'est là en effet que s'effondre l'hypothèse ancienne selon laquelle l'explication ne régnerait que dans les sciences de la nature, la compréhension gouvernant les sciences dites de l'esprit³⁸. Or c'est au cœur de ces dernières, en sémiotique plus précisément, que de nouveaux modèles d'explication sont apparus qui sont exactement appropriés à l'empire des signes, à savoir des opérations d'encodage et de décodage. Il devient dès lors plus difficile d'articuler l'une sur l'autre la compréhension et l'explication, plus difficile que de les disjoindre purement et simplement. Il m'a paru qu'une théorie du discours défini comme l'acte par lequel quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un d'autre pouvait servir de charnière entre compréhension et explication³⁹. (Je dirai demain comment mes réflexions plus récentes sur la création réglée, sur l'innovation sémantique, illustrée par la métaphore, s'enracinent là)⁴⁰.

Quant à la théorie de l'action, que je devais retrouver dans mes travaux ultérieurs, sur le récit et aussi sur l'éthique et la

37. Voir « Qu'est-ce qu'un texte ? », « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 137-182.

38. Proche de Dilthey à bien des égards, Ricœur refuse néanmoins la différence que Dilthey croyait avoir établie entre expliquer et comprendre, attribuant l'explication aux sciences naturelles et la compréhension aux sciences de l'esprit. Ricœur définit quant à lui la tâche herméneutique comme la tentative d'articulation de l'explication et de la compréhension – ce en quoi il se démarque sensiblement des herméneutiques de Heidegger et de Gadamer.

39. Cette définition du discours est récurrente dans l'œuvre de Ricœur. Voir par exemple *Réflexion faite*, op. cit., p. 39, et *infra*, p. 35s.

40. Voir *infra*, p. 36, 41.

politique, elle illustre de la façon suivante la dialectique expliquer/comprendre⁴¹. La question est ici de savoir si le jeu de langage contenant des termes tels que intention, motif, fin, etc. doit être radicalement séparé du jeu de langage où il est parlé de mouvement, de cause, d'événement, etc.⁴². La tentation est forte d'insister sur la dichotomie franche entre les deux jeux de langage, ce qui est une manière de retourner à l'opposition entre comprendre et expliquer. Je montre, ici aussi, que les modèles d'interprétation les plus riches sont ceux où s'enchevêtrent les segments systémiques et les segments téléologiques au sein du phénomène complexe d'intervention intentionnelle dans le cours du monde, comme on le voit dans le modèle proposé par von Wright, dans un ouvrage qui s'appelle précisément *Explanation and Understanding*⁴³.

Quant à la théorie de l'histoire, elle constitue l'illustration la plus remarquable de la combinaison dans le raisonnement historique entre la compréhension d'une trame d'événements en séquence unique et l'explication par des généralités qui dans les cas favorables ont valeur de loi (démographie, économie). J'y suis revenu avec plus de détail dans *Temps et Récit I*⁴⁴.

Je résumerai ces trois débats partiels par une même formule : « Expliquer plus, c'est comprendre mieux »⁴⁵. Autre-

41. Voir les trois tomes de *Temps et Récit* (Seuil, 1983-1985), ainsi que *Du texte à l'action*, *op. cit.*

42. Voir *infra*, p. 52s.

43. G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971, 1977².

44. Seconde partie de *Temps et Récit I. L'Intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983.

45. Voir, parmi de nombreuses occurrences, *Temps et Récit I*, *op. cit.*, p. 12 ; « De l'interprétation », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 22 ; cf. *infra*, p. 170s.

ment dit, si la compréhension précède, accompagne et *enveloppe* l'explication, celle-ci en retour *développe* analytiquement la compréhension.

J'arrêterai ici cette revue des extensions successives qu'a subies ma conception de l'herméneutique depuis *Le Volontaire et l'Involontaire* jusqu'au *Conflit des interprétations*. On a vu comment la première définition de l'herméneutique par le déploiement du sens second, dans les expressions à double sens ou symboles, a été non pas remplacée mais incluse dans la dialectique de la compréhension et de l'explication. Je dirai demain quels problèmes nouveaux ont suscité un nouvel élargissement, marqué principalement par la notion de « monde du texte », de la problématique herméneutique, et ce qu'il est résulté de cet élargissement pour le rapport entre phénoménologie et herméneutique qui avait été au départ de mon entreprise réflexive⁴⁶.

46. Voir *infra*, p. 35s. Sur la notion de « monde du texte », voir « La fonction herméneutique de la distanciation » (*Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 112-115) et, au-delà, l'ensemble de *Temps et Récit*.

II. HERMÉNEUTIQUE ET MONDE DU TEXTE¹

JE REPRENDS, dans cette seconde conférence, le développement de la problématique herméneutique au point où je l'ai laissé avec la dialectique entre comprendre et expliquer. On se rappelle que la notion de texte était apparue comme un des « lieux » où cette dialectique se déploie, à côté de la théorie de l'action et de la théorie de l'histoire². On verra à la fin de cette deuxième conférence comment histoire et action vont se retrouver incluses dans la théorie du texte, précisément grâce à la médiation de la notion de monde du texte qui sera au centre de notre investigation.

I. LA NOTION DE TEXTE

Quelques mots d'abord sur la notion de texte³. Trois remarques :

a) Comme je l'ai annoncé dans la première étude la notion de texte présuppose une conception du *discours* qui va plus

1. Deuxième conférence du cycle « Le problème de l'herméneutique » (voir *supra*, p. 17).

2. Cf. *supra*, première conférence.

3. Cf. « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 137-159.

loin que la notion de parole opposée à celle de langue chez Saussure (la parole comme usage *vs* système)⁴. Le discours implique une *activité synthétique* sur laquelle se greffent les diverses modalités d'innovation sémantique dont on va parler⁵ ; le discours articule un sujet de discours, un acte de discours, un contenu de discours, un code méta-linguistique, une référence extra-linguistique, un interlocuteur. Ce que résume la formule : quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose selon des règles communes à quelqu'un d'autre ; autrement dit : un « locuteur », un « dire », un « dit » (ou sens), un « monde » (ou référent), des règles (phonologiques, lexicales, syntaxiques), une « allocution »⁶.

b) Une seconde présupposition de la notion de *texte* concerne la distinction entre usage *oral* et usage *écrit* du discours. Le passage de la parole à l'écriture marque beaucoup plus qu'un simple phénomène de fixation d'inscription, appliqué à un discours qui aurait pu être dit oralement. Il y a vraiment écriture lorsque le discours produit n'a jamais été prononcé oralement et surtout n'aurait pas pu l'être. L'écriture s'annonce comme impossibilité de la parole ;

4. Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et A. Séchehaye, édition critique préparée par T. de Mauro, Payot, 1972 (1931), p. 30s, 36s, 112, 227.

5. Sur l'activité synthétique, voir E. Kant, *Critique de la raison pure* (trad. Delamarre/Marty) : « J'entends [...] par *synthèse* au sens le plus général l'acte d'ajouter les unes aux autres des représentations différentes et de saisir leur diversité en une connaissance » (*Œuvres philosophiques*, t. I, *Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1980, p. 832, § 10, B 102 ; III, 91). Ricœur fait en effet remonter sa notion d'activité synthétique à la première et à la troisième critique de Kant, *via* Louis Mink, dans *Temps et Récit I. L'Intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983, p. 103 et p. 220s.

6. Voir *supra*, p. 3.

un nouvel instrument de pensée et de discours naît avec l'écriture⁷.

Première conséquence : une alternative est ouverte qui fraye la voie à ce que Starobinski appelle « la fable de la critique » : d'une part, le phénomène de l'inscription donne une autorité spéciale à la chose écrite ; d'autre part, la distance ainsi creusée avec la parole vive engendre un soupçon – et une question : comment un tel effet de sens a-t-il pu être produit ? D'un mot, un conflit est ouvert *entre autorité et genèse*.

Deuxième conséquence : du seul fait que le discours est écrit, il est porteur d'une histoire qui n'est déjà plus celle de son auteur. Ce paradoxe est facile à comprendre : le sens de ce qui a été écrit est désormais distinct des intentions éventuelles de son auteur et ainsi se soustrait à toute critique psychologisante. Ce que l'on peut appeler *l'autonomie sémantique du texte* fait que celui-ci déroule une histoire distincte de celle de son auteur⁸. L'ambiguïté de la notion de signification reflète cette situation. Signifier peut vouloir dire, soit ce que signifie le texte, soit ce qu'a voulu dire l'auteur (en anglais : *what does the text mean ? what do you mean ?*). Eh bien, cette disjonction entre dire et signifier constitue déjà un phénomène de production, une création.

Autre conséquence : le discours oral donne lieu à un face-à-face, à un dialogue au sens propre du mot, si bien qu'il est

7. Sur le rapport entre parole et écriture, voir « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 111s.

8. Cette autonomie est triple : « Grâce à l'écriture, le discours acquiert une triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention du locuteur, à la réception par l'auditoire primitif, aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production » (« De l'interprétation », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 31).

toujours possible pour les interlocuteurs de se *montrer* l'un à l'autre les objets de leur conversation ; la référence aux objets du monde est, comme on dit, *ostensive*⁹. C'est cette référence ostensive que l'écriture abolit : si je lis dans un poème : « cette nuit-là », etc., je comprends que les déictiques mis en jeu, ici le démonstratif, ne désignent plus rien qu'on puisse montrer. Cette sorte de suspens de tous les déictiques amorce une dérive du texte par rapport à toute espèce de réalité susceptible d'être montrée. C'est par rapport à cette éclipse de la référence ostensive que nous poserons tout à l'heure la question de savoir si la *littérature*, soit sous forme lyrique, soit sous forme narrative, peut être dite *référer* à quelque chose qu'on peut encore appeler « monde » – monde du texte.

Dernière conquête liée à l'écriture : le texte écrit se donne un autre vis-à-vis que le visage humain ; le seul fait que le texte soit ouvert, selon le mot de Gadamer, à quiconque sait lire, implique que l'auteur du discours oral cède la place à un lecteur invisible et à la limite à un auditoire illimité et indéterminé ; ici commence l'aventure inconnue du texte¹⁰.

c) La troisième présupposition de l'idée de *texte*, commune à la parole orale et à l'écriture, mais développée à

9. Cf. « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action* (op. cit., p. 140s) : « Ainsi, dans la parole vivante, le sens *idéal* de ce qu'on dit se recourbe vers la référence *réelle*, à savoir ce *sur quoi* on parle ; à la limite, cette référence réelle tend à se confondre avec une désignation ostensive où la parole rejoint le geste de montrer, de faire voir » (c'est Ricœur qui souligne).

10. Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996², p. 414 : « Ce qui est fixé par écrit s'est, pour ainsi dire, élevé aux yeux de tout le monde à une sphère de sens à laquelle ont également part tous ceux qui savent lire. »

l'extrême, concerne la *composition* – texte signifie aussi *texture* – qui fait du texte une œuvre¹¹. Dès lors qu'un auteur s'engage dans l'écriture, il entreprend de composer autrement qu'il ne le ferait dans l'échange de paroles caractéristique de la relation dialogale. L'autonomie sémantique de l'écriture dont je viens de parler ouvre la voie à une recherche de règles de composition que l'échange rapide des réponses et des questions de la conversation ne donne pas le loisir de développer. L'*œuvre* a ses règles spécifiques de composition qui en font soit un récit, soit un poème, soit un essai, etc. Et ce problème de composition ne relève pas de la linguistique, pour laquelle la dernière unité est la *phrase*, mais de la poétique qui porte précisément sur les modes de composition d'un discours, le plus souvent écrit (mais pas nécessairement), dont les unités sont plus vastes que la phrase. Ce phénomène de texture, de composition, ouvre une série d'alternatives nouvelles : non plus entre autorité et genèse, mais entre la consistance du texte comme une chose fortement structurée et l'ouverture du texte du côté du monde et du côté du lecteur. C'est le problème de la dialectique du sens et de la référence, d'une part, de l'écriture et de la lecture, d'autre part. On va voir à quel point les deux problèmes sont étroitement liés.

2. LE « MONDE » DU TEXTE

C'est dans *La Métaphore vive* et *Temps et Récit* que j'ai élaboré la notion de monde du texte, dans le prolongement d'une réflexion sur la fonction référentielle de discours *non*

11. Cf. « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 107-110, ainsi que *La Métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 277s.

descriptifs, tels que *poèmes* et *récits*¹². La littérature, à mon avis, porte au jour une énigme majeure du langage, à savoir la lutte en son sein entre deux orientations divergentes qui sont présentes dès le langage ordinaire, mais qui ne deviennent manifestes qu'au niveau de ces grandes unités de composition que sont les textes et les œuvres¹³. D'un côté le langage paraît s'exiler hors du monde, se refermer sur son activité structurante et finalement se célébrer lui-même dans une solitude glorieuse : le statut *littéraire* du langage illustre cette première orientation¹⁴. De l'autre côté, à l'inverse de sa tendance centrifuge, le langage littéraire paraît capable d'augmenter la puissance de découvrir et de transformer la réalité – et surtout la réalité humaine – à la mesure de son éloignement de la fonction descriptive du langage ordinaire de la conversation. À vrai dire, cette double pulsation pouvait être aperçue au moyen d'une réflexion simple sur le rapport entre signe et chose ; pour autant que le signe n'est pas la chose, il est en puissance d'exil ; et pourtant il n'y a rien de tel qu'un monde des signes ; le signe est plutôt au sujet du monde. Dans le langage ordinaire cette double pulsion – hors du monde, vers le monde – s'exerce sans problème. La référence

12. Voir *La Métaphore vive*, Seuil, 1975, et les trois *Temps et Récit*, Seuil, 1983-1985.

13. Ici, le texte recoupe celui de la conférence de Grenade, « Auto-compréhension et histoire » (*op. cit.*, p. 21s ; voir *supra*, p. 17).

14. À la suite des travaux de Jakobson, Ricœur affirme que le premier temps de la référence poétique ou littéraire est celui où le discours poétique rompt avec le réel décrit par le langage quotidien : « Le langage se célèbre lui-même dans le jeu du son et du sens » (« De l'interprétation », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 24). Mais il s'éloigne de Jakobson lorsqu'il affirme qu'existe un second temps de la référence qui ramène au réel (voir *id.* et *infra*, p. 242s et 246s).

compense toujours la prise de distance du sens ; c'est le principe de fonctionnement de tout discours directement descriptif. Il n'en va plus de même avec la *littérarité*, avec le génie du langage littéraire. Le discours est en quelque sorte conforté et consolidé dans son exil par l'activité même de composition qui donne au texte une existence autonome, on dirait un pouvoir de subsistance hors du monde. C'est dès lors à l'encontre de cet exil glorieux que s'exerce la pulsion inverse qui, selon une belle expression de Gustave Guillaume, « reverse le langage à l'univers »¹⁵.

C'est ce problème du retour du signe vers la chose au niveau de l'énoncé métaphorique qui fait difficulté dans *La Métaphore vive* et dans *Temps et Récit*.

D'où vient la difficulté ? Elle vient de ce que dans la poésie comme dans le récit de fiction le problème de l'*innovation sémantique* semble éclipser celui de la *référence au monde*, au point de rendre celle-ci superflue, voire incongrue, non pertinente. Dans les deux cas en effet, la production d'un sens nouveau est liée à des opérations de synthèse qui créent de nouveaux êtres de discours. Dans le cas de la métaphore, c'est le rapprochement inédit entre deux champs sémantiques incompatibles selon les règles usuelles de la classification qui crée l'étincelle de sens constitutive de la métaphore *vive*. Dans le vers fameux : « La nature est un temple où de vivants piliers [...] », aucun mot pris en lui-même – « nature », « temple » – n'est métaphorique, mais [c'est] la combinaison

15. Nous avons corrigé le texte, dans la mesure où Ricoeur, qui attribue toujours à G. Guillaume cette expression qu'il aimait à citer (cf. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, p. 91 ; *Du texte à l'action*, op. cit., p. 140, etc.), l'attribuait ici à Benveniste.

« vivants piliers » qui force à *voir la vie comme architecture et l'architecture comme vie*¹⁶.

Or la théorie du récit met au jour un phénomène comparable : la mise en intrigue est aussi une synthèse de l'hétérogène, en ceci qu'un agencement des faits dans une histoire racontée tire d'une poussière d'événements un récit unifié, ou encore en ceci que l'intrigue combine ensemble des intentions, des causes et des hasards, ou enfin en ceci que l'intrigue dégage une configuration temporelle d'une succession d'événements discrets¹⁷. L'acte configurant de l'intrigue devient ainsi le symétrique de ce que j'ai appelé la prédication « bizarre » de l'opération métaphorique¹⁸.

C'est de cette analyse de l'innovation sémantique à l'œuvre dans le discours poétique, grâce à la métaphore, et dans le discours narratif, sur la base de l'intrigue, que procèdent mes réflexions sur le *monde du texte*. La contrepartie de l'innovation sémantique est à son comble dans la poésie et dans l'art narratif. C'est le pouvoir d'*ouvrir* plus grand le langage sur le monde, comme si la créativité dans le langage exprimait en même temps un *surplus de référentialité*.

Je rappelle sommairement, en vue de la discussion, comment j'aborde ce problème difficile et controversé de la référence d'abord dans *La Métaphore vive*, ensuite dans *Temps et Récit*.

16. Ainsi commence le poème « Correspondances » de Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, IV, A. Adam (éd.), Garnier, 1961, p. 13 ; cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 311.

17. Sur la notion de mise en intrigue, cf. *Temps et Récit I*, op. cit., p. 55-84, 101-109, ainsi que *Temps et Récit II. La Configuration dans le récit de fiction*, Seuil, 1983.

18. Voir « De l'interprétation », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 20.

Dans le chapitre du premier ouvrage intitulé « Référence métaphorique », je soutiens avec obstination la thèse selon laquelle la suspension de la référence de premier degré, celle du discours dans sa fonction descriptive, constitue seulement l'envers d'un processus infiniment plus remarquable, à savoir l'émergence d'une référence de second degré, que je caractérise comme redescription du monde, par comparaison avec le rôle des modèles dans la connaissance scientifique¹⁹. J'avoue volontiers aujourd'hui que ce miracle de la référence métaphorique laisse sans réponse la question de savoir si c'est le langage en tant que tel qui réfère, ou celui qui le profère, et donc la question de savoir dans quelles conditions quelqu'un parlant métaphoriquement réfère obliquement au monde.

C'est à ce stade de perplexité et d'ambiguïté que *Temps et Récit* reprend le problème de la référence dans le cadre d'un usage littéraire du discours. Il le fait, je crois, avec de meilleures chances de réussite. Le problème est devenu, en effet, celui du passage de la configuration dans l'enceinte du texte du récit à la refiguration du monde réel du lecteur hors du texte du récit. Cette problématique reçoit ses lettres de noblesse de la *Poétique* d'Aristote qui assigne au *muthos* – à la fable, à l'intrigue – une fonction *mimétique* au regard du monde de l'action, de la *praxis*²⁰. Le langage narratif n'est donc pas fermé sur lui-même puisqu'il réfère à l'action des hommes selon une relation sans équivalent – la *mimèsis* –, qui n'est pas une simple imitation, au sens d'une copie,

19. Il s'agit de « Métaphore et référence », septième étude de *La Métaphore vive*, op. cit., p. 273-321.

20. Cf. *Temps et Récit I*, op. cit., p. 55-84 ; sur la *mimèsis* chez Aristote, voir *infra*, p. 119s. Sur la *praxis*, cf. *infra*, p. 65s.

d'une réplique, d'une reduplication, mais une réorganisation à un niveau plus élevé de signifiante et d'efficience. La thèse trop simple du pouvoir de redescription assigné à l'énoncé métaphorique en tant que tel se trouve enrichie par l'adjonction de médiations multiples qui assurent la transition entre configuration *dans* le récit et refiguration *du* monde de la *praxis*. Ces médiations multiples sont esquissées dans le tome I [*de Temps et Récit*] sous le titre de la triple *mimèsis* : préfiguration, configuration, refiguration²¹. Je n'en dis rien ici, afin de consacrer quelques lignes aux analyses détaillées qui donnent un déploiement à cette première esquisse.

En gros, je marque trois stades sur le chemin de la configuration à la refiguration. À la fin du tome II [*de Temps et Récit*], je développe d'abord l'idée selon laquelle un texte littéraire en général, un texte narratif en particulier, projette en avant de lui un *monde-du-texte*, monde possible, certes, mais monde néanmoins, en tant que séjour où je pourrais me tenir et habiter pour y effectuer mes possibles les plus proches²². Sans être un monde réel, cet objet intentionnel visé par le texte comme son hors-texte constitue une première médiation dans la mesure où ce qu'un lecteur peut s'approprié, ce n'est pas l'intention perdue de l'auteur derrière le texte, mais le monde du texte devant le texte. Le second stade sur le chemin de la refiguration est constitué par la longue investigation consacrée aux apories de l'expérience du temps²³. En quoi cette aporétique intéresse-t-elle notre pro-

21. Cf. *Temps et Récit I*, *op. cit.*, p. 85-129.

22. Cf. *Temps et Récit II*, *op. cit.*, p. 234. À l'arrière-fond de cette analyse se tient la réflexion de Heidegger, pour qui le *Dasein* n'existe, comme pouvoir être, qu'en se comprenant : cf. le § 31 d'*Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 118-121.

23. Cf. *Temps et Récit III. Le Temps raconté*, Seuil, 1995, p. 19-144.

blème ? En ceci que le texte narratif trouve comme vis-à-vis non pas simplement la pratique quotidienne, mais un autre discours, celui qu'engendrent nos perplexités concernant le temps humain. Sans l'articulation narrative, en effet, notre expérience du temps est la proie de paradoxes insolubles pour la spéculation seule ; que l'on songe seulement à la disproportion entre le bref temps des mortels et le grand temps des mouvements sidéraux. Mais la disproportion n'est pas seulement quantitative, mais qualitative entre un temps avec présent, futur, passé – autrement dit un temps structuré par l'attention, l'anticipation, la mémoire – et un temps sans présent, constitué d'une suite infinie d'instantanés qui ne sont que des coupures virtuelles dans la continuité du changement. Cette aporétique du temps, comme je l'appelle, constitue à mes yeux la transition majeure entre la configuration interne au récit et la refiguration de l'action par le récit²⁴. Je vois l'activité narrative comme la réplique « poétique » à l'aporétique du temps²⁵. Non que le récit en racontant résolve les paradoxes du temps. Du moins les rend-il productifs. D'où le terme de poétique du récit placé en regard de l'aporétique du temps. C'est en cela que le récit « imite » l'action, en offrant une articulation narrative à une expérience du temps qui sans elle resterait livrée à des paradoxes sans fin qui risquent de ramener la philosophie à la sophistique. Le troisième stade en direction de la refiguration du champ pratique par le récit est constitué par l'*acte de lecture*²⁶. C'était le

24. Voir « L'Aporétique de la temporalité » (*Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 19-144).

25. Voir « Poétique du récit : histoire, fiction, temps » (*Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 147-346).

26. Cf. *Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 228-263, dans lequel Ricœur discute plusieurs théories de la lecture, notamment celle de W. Iser

chaînon manquant dans *La Métaphore vive* au chapitre de la référence métaphorique. Qui réfère, demandions-nous à l'instant ? Eh bien, le lecteur. C'est le personnage réel qui met en intersection le monde (possible) du texte avec son monde (réel) de lecteur. Je propose, au terme de mon itinéraire, une théorie de la lecture où s'affrontent deux stratégies : celle de l'auteur, sous le masque du narrateur, et celle du lecteur. La première est une stratégie de persuasion exercée du narrateur vers le lecteur, à la faveur de la « *willing suspension of disbelief* » (Coleridge) qui caractérise l'entrée en lecture²⁷. La seconde est stratégie de jeu, voire de combat, de suspicion et de rejet, qui permet au lecteur de pratiquer la distance de l'appropriation.

(*L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, trad. E. Sznycer, Mardaga, 1976, 1997).

27. De Coleridge, Ricœur retient ici le motif d'un narrateur – ou plus généralement d'un poète – attendant de son lecteur qu'il suspende volontairement son incrédulité, attendant, autrement dit, qu'il joue le jeu de l'œuvre littéraire (cf. *Temps et Récit I*, *op. cit.*, p. 249 ; *Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 247 ; cf. S.T. Coleridge, *Biographia Literaria*, The Collected Works, 7, J. Engell / W. Jackson Bate (éd.), Princeton University Press, 1983, t. II, p. 6 : « *willing suspension of disbelief [...]* which constitutes poetic faith »).

III. SÉMANTIQUE DE L'ACTION ET DE L'AGENT

DANS CETTE TROISIÈME conférence je voudrais donner une idée schématique de la théorie de l'action sur laquelle je baserai dans la dernière conférence mes réflexions sur *l'éthique* de l'action¹.

C'est une sémantique de l'action que je propose ici, dans laquelle je résume d'abord les analyses publiées sous le titre « Le discours de l'action » et à laquelle j'ajoute ensuite de nouveaux développements sur le rapport de l'agent à l'action, de manière à compléter une analyse du *quoi* et du *pourquoi* de l'action par une analyse du *qui* ; c'est celle-ci qui nous conduira la prochaine fois à nos réflexions sur l'éthique².

Il faut d'abord délimiter la sémantique, telle qu'elle est définie dans la philosophie analytique, par rapport à la pragmatique du langage. En sémantique, l'accent principal est

1. Cette troisième section du cycle de conférences intitulé « Le problème de l'herméneutique » peut être lue comme une synthèse des analyses consacrées à l'action dans *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990), en particulier « Une sémantique de l'action sans agent », p. 73-108 ; « De l'action à l'agent », p. 109-136.

2. Voir Paul Ricœur, « Le discours de l'action », in *La Sémantique de l'action*, D. Tiffeneau (éd.), CNRS, 1977, p. 1-137. La référence à la traduction italienne (*La semantica dell'azione. Discorso e azione*, trad. A. Pieretti, Milan, Jaca Book, 1986) a ici été remplacée par le titre original français.

mis, d'une part, sur le *sens* des propositions indépendamment de la position des sujets d'énonciation, d'autre part, sur la *référence* à des entités extérieures au langage. La sémantique répond ainsi à deux questions : *que* dit-on ? *Sur quoi* le dit-on³ ? Quant à la pragmatique, elle s'intéresse aux propositions dont la signification dépend de l'usage qu'en fait chaque fois chaque locuteur, et par conséquent de la position de ce locuteur et de sa perspective singulière sur le monde. Nous pouvons dire dès maintenant que la sémantique de l'action peut suffire à désigner l'action en tant qu'une sorte d'événement dont on parle, mais qu'elle ne suffit plus à désigner, à elle seule, l'agent en tant que capable de se désigner soi-même.

I. LE SCHÉMA CONCEPTUEL DE L'ACTION

L'apport le plus remarquable de la sémantique de l'action à la philosophie pratique est d'avoir orienté le regard et appliqué l'analyse au *schéma conceptuel* dans lequel s'inscrivent toutes les notions qui, dans le langage ordinaire, se rapportent à l'action humaine. Ce schéma conceptuel contient des notions telles que circonstances, intentions, motifs, délibération, motion volontaire ou involontaire, passivité, contrainte, résultats voulus ou non voulus, etc.⁴. Le caractère ouvert de cette énumération est ici moins important que son organisation en *réseau*. Ce qui importe, en effet, à la teneur de sens de chacun de ces termes, c'est son appartenance au même réseau que tous les autres ; des relations d'intersignification régissent ainsi leur sens propre, de telle

3. Sur le rapport sens/référence, voir également *infra*, p. 95s.

4. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 75.

façon que savoir se servir de l'un d'entre eux, c'est savoir se servir de manière signifiante et appropriée du réseau entier. Il s'agit d'un jeu de langage cohérent, dans lequel les règles constitutives qui gouvernent l'emploi d'un terme forment système avec celles qui gouvernent l'emploi d'un autre terme. Ce réseau conceptuel ne doit pas être tenu pour un simple relevé des expressions idiomatiques propres à une langue, l'anglais par exemple. Il mérite d'être tenu pour le transcendantal de tout discours sur l'action : à la différence, en effet, des concepts empiriques, le réseau entier a pour fonction de déterminer ce qui « compte comme » action dans les sciences psychologiques du comportement et dans les sciences sociales de la conduite. Une manière efficace de procéder à cette détermination mutuelle des notions appartenant à ce même réseau de l'action est d'identifier la chaîne des questions susceptibles d'être posées au sujet de l'action : qui fait ou a fait quoi, en vue de quoi, comment, dans quelles circonstances, avec quels moyens et quels résultats ? Les notions clés du réseau de l'action tirent leur sens de la nature spécifique des réponses apportées à des questions spécifiques qui, elles-mêmes, s'entresignent : qui, quoi, pourquoi, comment⁵ ?

Il est à montrer que, si la question *qui* apparaît ici pour la première fois en tant que question distincte de la question *quoi*, elle reste néanmoins incorporée au réseau entier des questions gouvernant le régime d'intersignification constitutif du jeu de langage de l'action. Le *qui* de l'action – l'agent – reste tributaire de la question *quoi*, portant sur l'action elle-même en tant que variété d'événements mondains ; c'est

5. Cf. *id.*, p. 75.

seulement par le détour de l'attribution des prédicats d'action à un sujet logique des verbes d'action que l'agent en tant que tel est distingué de l'action. Mais, même alors, la question *qui* demeure d'une certaine façon, dans une sémantique de l'action, une variante de la question *quoi*, dans la mesure où l'agent est une des « choses » dont nous parlons.

Suivons donc le mouvement par lequel la sémantique de l'action ramène au seuil de la question *qui* par le détour de la question *quoi* et de la question *pourquoi*.

2. LE QUOI DE L'ACTION

La question *quoi* s'adresse aux prédicats verbaux caractéristiques des phrases d'action, à savoir : « faire quelque chose » ; les prédicats verbaux posent des problèmes d'un grand intérêt philosophique auxquels la philosophie analytique a consacré des analyses d'une extrême précision. Au centre des discussions, se pose le rapport entre action et événement. Dans une première phase, on a souligné le fossé logique (*logical gap*) qui sépare les deux notions. Une action, a-t-on fait remarquer, n'est pas quelque chose qui simplement arrive, comme un événement qui a lieu, mais quelque chose qu'on fait arriver⁶. L'argument continue ainsi : ce qui arrive est l'objet d'une observation, donc d'un énoncé constatif qui peut être vrai ou faux. Ce que l'on fait arriver n'est pas vrai ou faux, mais rend vrai ou faux l'assertion d'une certaine occurrence.

6. Pour un exposé détaillé de cet argument, voir A.I. Melden, *Free Action*, Routledge & Kegan, 1961 ; S. Hampshire, *Thought and Action*, University of Notre Dame Press, 1983. (NdA) Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 79. (NdE)

Je rapprocherai du même argument la distinction que G.E.M. Anscombe fait entre savoir-comment et savoir-que⁷. Cette notion est celle d'événements « connus sans observation », laquelle rejoint celle de « connaissance pratique » qui nous intéresse ici⁸. La notion d'événements « connus sans observation » concerne la présente discussion, dans la mesure où elle va dans le même sens que l'opposition évoquée à l'instant entre les assertions vérifiées de la science physique et les énoncés que l'action rend vrais. Ainsi je connais sans observation les actions faites intentionnellement dont on parlera plus loin, mais aussi la position de mon corps et de mes membres, et encore les mobiles qui me font agir d'une certaine façon et dont nous disons qu'ils nous poussent à agir de telle ou telle façon. Cela relève du savoir-comment et non du savoir-que. Le savoir du geste est dans le geste : « Cette connaissance de ce qui est fait est la connaissance pratique » ; « un homme qui sait comment faire des choses en a la connaissance pratique »⁹.

3. LE POURQUOI DE L'ACTION

Nous nous rapprochons de la question *qui* en passant de la question *quoi* à la question *pourquoi*. Une nouvelle opposition se propose qui marque la spécificité du réseau conceptuel de l'action, du jeu du discours de l'action.

7. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basic Blackwell, 1957, 1979 (*L'Intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, 2002). Cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 80.

8. Voir G.E.M. Anscombe, *Intention*, *op. cit.*, p. 48 ; cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 80.

9. G.E.M. Anscombe, *Intention*, *op. cit.*, p. 48, propos également cité dans *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 80 (la traduction de ces deux citations est de Ricœur).

C'est avec l'opposition entre *motif* et *cause* que le gouffre logique paraît le plus profond. Un motif – a-t-on fait remarquer – est toujours un *motif de* ; comme tel, il est logiquement impliqué dans la notion d'action, en ce sens qu'on ne peut mentionner le motif sans mentionner l'action dont il est le motif. La notion de cause, du moins au sens humien (car rien ne dit que ce sens en épuise le champ sémantique comme on le dira plus loin), implique une hétérogénéité logique entre la cause et l'effet, dans la mesure où je peux mentionner l'une sans mentionner l'autre (ainsi l'allumette sans l'incendie)¹⁰. La connexion intime et logique, caractéristique de la motivation, est exclusive de la connexion extrinsèque et contingente de la causalité. L'argument a la prétention d'être logique et non psychologique, en ce sens que c'est la force logique de la connexion motivationnelle qui exclut que l'on classe le motif comme cause ; le motif se laisse mieux interpréter en tant que « raison de »...

Je voudrais dire comment je me situe dans cette discussion. La thèse de la dualité des deux univers de discours, dont nous avons suivi le développement depuis l'opposition entre arriver et faire arriver jusqu'à l'opposition entre cause et motif, me paraît tirer une conclusion erronée d'analyses partiellement justes. La justesse de l'analyse porte sur l'irréductibilité des prédicats psychiques aux prédicats physiques attribués à l'agent de l'action (nous y reviendrons plus loin avec l'aide des analyses de P. Strawson dans *Individuals*)¹¹.

10. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 81. La critique humienne de la notion de cause se lit notamment dans D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. D. Deleule, LGF, 1999, 8^e section, p. 163-196.

11. P.F. Strawson, *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*,

La fausseté de la conclusion consiste dans la disjonction des deux univers du discours, celui du psychique et celui du physique. Une action est à la fois une certaine configuration de mouvements physiques et un accomplissement susceptible d'être interprété en termes d'intentions et de motifs. Or les deux jeux de langage ne sont pas juxtaposés mais superposés. La sémantique de l'action apporte ici une catégorie mixte, celle de *désir*, qui exige de conjoindre des catégories psychiques, exclusivement réservées aux personnes, avec des catégories physiques communes aux personnes et aux choses¹². La pertinence de cette catégorie mixte a été éludée dans l'analyse antérieure du motif, dans la mesure où celle-ci a été tirée du côté de la raison de... donc de la justification rationnelle. On a ainsi occulté ce qui fait l'étrangeté du désir, à savoir qu'il se donne comme un *sens* qui peut être dit dans le langage intentionnel, et comme une force qui peut être dite dans le langage de l'énergie physique.

Je vois trois contextes typiques dans lesquels le motif est effectivement vécu comme cause au sens de ce qui meut¹³. Le premier est celui où, à la question « Qu'est-ce qui vous a poussé à faire ceci ou cela ? », on donne une réponse qui n'énonce ni un antécédent, au sens de la cause humaine, ni une raison de... au sens rationnel, mais une impulsion incidente ou, comme on dit en psychanalyse, une pulsion ([allemand] *Trieb*, [anglais] *drive*). Second contexte : celui où, à la question légèrement différente du type « Qu'est-ce qui vous amène d'habitude à vous conduire ainsi ? », la réponse

Methuen & Co, 1959 (*Les Individus*, trad. A. Shalom et P. Drong, Seuil, 1973). Voir *infra*, p. 56.

12. Cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 83.

13. Pour ce qui suit, cf. *id.*, p. 84.

mentionne une disposition, une tendance durable, voire permanente. Troisième contexte : si à la question « Qu'est-ce qui vous a fait sursauter ? » (involontairement), vous répondez : « Un chien m'a fait peur », vous ne joignez pas, comme précédemment, le *comment* au *pourquoi* mais l'objet à la cause. Ce dernier contexte est caractéristique de l'*émotion* ; c'est le trait spécifique de l'émotion, au point de vue de son expression linguistique, que son objet soit sa cause et réciproquement. Ces trois contextes peuvent être rapprochés sous le titre général de l'affection ou de la passion au sens ancien du terme. Dans ces trois contextes, une certaine passivité paraît en effet corrélative de l'action de faire.

Cette passivité fait que la relation désirer-faire ne saurait se réduire à la justification que donnerait de son action un agent purement rationnel ; cette action serait précisément sans désir. Cette phénoménologie du désir, élargie à celle de l'affection, contraint à dire que, même dans le cas de la motivation rationnelle, les motifs ne seraient pas des motifs de l'action, s'ils n'étaient pas aussi des causes.

Certes cet aveu exige une refonte de la notion de cause, parallèle à celle de la notion de motif, irréductible à celle de raison de... ; le prestige du modèle humien (antécédent causal sans connexion logique avec le conséquent) a empêché de reconnaître les cas où motif et cause sont indiscernables, à savoir tous ceux où s'exprime la vieille idée d'efficience et de disposition, que la révolution galiléenne a chassée de la physique, mais qui a précisément réintégré son lieu d'origine, sa terre natale, dans l'expérience du désir.

Reste à achever le mouvement qui, de la question *quoi* ? (quelle action ?), conduit par la question *pourquoi* ? (dans quelle intention, pour quel motif ?) vers la question *qui* ? (quel agent ?).

Dans les pages précédentes, nous nous sommes tenu, pour des raisons purement didactiques, dans les limites d'une sémantique de l'action sans agent. Cette sémantique a pu être menée assez loin, dans la mesure où l'action apparaît dans le monde comme quelque chose dont on parle. On a pu étendre une première fois cette sémantique de l'action aux intentions et aux motifs dans la mesure où ceux-ci décrivent ou expliquent l'action. Toutefois, intentions et motifs regardent aussi du côté de l'agent de l'action, dans la mesure où ils sont les *siens*. Une notion d'appartenance se propose ici qui contraint de passer de l'action à son agent.

4. SÉMANTIQUE DE L'ASCRPTION

Le rapport de l'action à son agent est le type même du problème dont nous disions dans la leçon d'introduction qu'il est à la fois ancien et nouveau. Que l'action dépende de l'agent, en un sens spécifique de la relation de dépendance, Aristote le laisse entendre, bien avant les stoïciens, sans toutefois traiter thématiquement ce rapport. C'est plutôt le langage de son analyse, dans le livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, qui dégage une sorte de sagesse dont il ne paraît pas mesurer la profondeur¹⁴. Il est vrai que ce langage n'est pas livré au hasard. Aristote est certainement un des premiers, après les sophistes peut-être, à vérifier et à codifier la pertinence des choix linguistiques faits par les orateurs, les tragiques, les magistrats, et aussi par le langage ordinaire, dès lors qu'il s'agit de soumettre l'action et son agent au jugement moral. C'est pourquoi le soin qu'Aristote apporte

14. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (III, 1109-1119b), trad. J. Tricot, Vrin, 1959, 1990, p. 119-168.

dans ses distinctions et dans ses définitions mérite qu'on examine celles-ci du point de vue des ressources du langage qu'elles mettent en œuvre.

Problème ancien, l'ascription qui relie l'action à son agent est devenue un problème nouveau à mesure que se raffinaient la théorie prédicative en général et la sémantique du discours de l'action en particulier¹⁵.

Je voudrais montrer que la sémantique de l'action conduit à donner à l'ascription une signification distincte qui transforme les cas particuliers en exceptions et qui met sur la voie de l'identité à soi-même¹⁶.

Strawson, l'auteur de *Individuals*, observe que les caractéristiques physiques et psychiques *appartiennent* à la personne, que celle-ci les possède. Or, ce dont un possesseur

15. « Ascription » est une francisation par Ricœur du terme anglais *ascription* employé par P.F. Strawson dans *Individuals*, *op. cit.* Dans une note de *Soi-même comme un autre* (*op. cit.*, p. 53), Ricœur signalait lui-même à son lecteur qu'il était préférable de ne pas traduire *ascription* par « attribution » (comme dans la traduction française, *Les Individus*, *op. cit.*, par exemple p. 111), afin de marquer une distinction entre l'attribution d'expériences ou de prédicats psychiques à une personne (à soi-même ou à un autre) et l'attribution dans son sens général (y compris l'attribution aux objets). Ce faisant, Ricœur oriente déjà son lecteur vers une définition de l'ascription désignant précisément l'attribution de type spécifique consistant à imputer à un agent des intentions, des motifs, alors que Strawson tendrait – selon lui – à considérer l'attribution à une personne (dans la traduction de Ricœur : l'ascription proprement dite) comme une attribution parmi d'autres. « La question [que P.R. pose à Strawson] est en effet de savoir si l'ascription d'une action à un agent n'est pas une espèce si particulière d'attribution qu'elle remette en question la logique apophantique [affirmative] de l'attribution » (*Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 110).

16. Les paragraphes suivants (jusqu'à la fin du point 4) se retrouvent quasiment à l'identique dans *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 116-117.

(*owner*) dispose est dit lui être propre (*own*) en opposition à ce qui appartient à un autre et qui, de ce fait, est dit lui être étranger. À son tour, le propre gouverne le sens que nous donnons aux adjectifs et pronoms, que nous appelons précisément « possessifs » : « mon / le mien », « ton / le tien », « son / sa / le sien / [la sienne] »... sans oublier l'impersonnel, « à chacun le sien » (*one's own*), expression sur laquelle on reviendra dans la prochaine étude¹⁷.

La question est de savoir si ces expressions, bien souvent idiomatiques, reposent sur des significations universelles qui méritent d'être assimilées à des transcendants du champ sémantique considéré. Il y a tout lieu de le penser. Il est remarquable en effet que l'ascription marque le renvoi de tous les termes du réseau conceptuel de l'action à son pivot *qui* ; inversement, nous déterminons la réponse à la question *qui* en procurant une réponse à la chaîne des questions *quoi*, *pourquoi*, *comment*, etc. Vérifions-le pour la question *quoi* et la question *pourquoi*.

C'est d'abord de l'action elle-même que nous disons qu'elle est de moi, de toi, de lui, qu'elle dépend de chacun, qu'elle est en son pouvoir. C'est encore de l'intention que nous disons qu'elle est « l'intention de quelqu'un » et que, de quelqu'un, nous disons qu'il a « l'intention de... ». Nous pouvons certes comprendre l'intention en tant que telle ; mais, si nous l'avons détachée de son auteur pour l'examiner, nous la lui restituons en la lui attribuant comme étant la sienne. C'est

17. L'étude suivante ne comprend aucune mention de « l'impersonnel ». Paul Ricœur prévoyait peut-être d'insérer dans l'étude suivante un développement sur l'*institution*, laquelle permet « d'établir une détermination nouvelle du soi, celle du chacun : à chacun son droit » (*Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 227).

d'ailleurs ce que fait l'agent lui-même lorsqu'il considère les options ouvertes devant lui et qu'il délibère, selon l'expression d'Aristote¹⁸. L'ascription consiste précisément dans la réappropriation par l'agent de ses propres délibérations et préférences ; se décider, c'est trancher le débat en faisant sienne une des options contemplées. Quant à la notion de motif, dans la mesure où elle se distingue de celle d'intention, par exemple en tant que *backward-looking motives* (Anscombe), l'appartenance à l'agent fait autant partie de ses significations que son lien logique à l'action elle-même dont il est la cause ; on demande légitimement : « Pourquoi A a-t-il fait X ? », « Qu'est-ce qui a amené A à faire X ? »¹⁹. Mentionner le motif, c'est mentionner aussi l'agent. Celui-ci a même un caractère particulièrement étrange, paradoxal.

D'une part, la recherche de l'auteur est une enquête terminable qui s'arrête à la détermination de l'agent, généralement désigné par son nom propre : « Qui a fait cela ? Un tel. » D'autre part, la recherche des motifs d'une action est une enquête interminable, la chaîne des motivations se perdant dans le brouillard des influences internes et externes insondables : la psychanalyse a un rapport direct avec cette situation. Cela n'empêche pas toutefois que nous reliions l'enquête interminable des motifs à l'enquête terminable de l'agent ; cette relation étrange fait partie de notre concept d'ascription. C'est donc en fonction du réseau entier qui quadrille la sémantique de l'action que nous comprenons l'expression : *agent*. Cette

18. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* (III, 5, 1112a 30), *op. cit.*, p. 133 : « nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser » ; cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 114s.

19. Les *backward-looking motives* (litt. « motifs regardant en arrière ») désignent les « motifs rétrospectifs » de l'action.

remarque est l'occasion de rappeler que la maîtrise du réseau entier est comparable à l'apprentissage d'une langue et que comprendre le mot « agent », c'est apprendre à le placer correctement dans le réseau.

5. ASCRIPTION ET PUISSANCE D'AGIR

Cela dit, est-il possible de préciser davantage le rapport d'ascription [autrement] que par ce jeu de renvoi d'un terme à l'autre du réseau notionnel qui gouverne la sémantique de l'action ? Cette précision qui fait encore défaut relève à mon avis d'analyses qui sortent du cadre de la sémantique de l'action. Ce qui, en effet, demeure encore en suspens, c'est la notion même de pouvoir faire ou de puissance d'agir (*agency*) qui jette un pont entre celle d'agent et celle d'action. Or que signifions-nous par puissance d'agir ? Devons-nous nous borner aux deux métaphores aristotéliennes de la paternité et de la maîtrise²⁰ ?

Je vois deux directions dans lesquelles l'analyse de la puissance d'agir pourrait être poursuivie. Selon la première direction, si l'ascription par laquelle une action est attribuée à un agent diffère logiquement de la simple attribution, c'est en vertu de sa parenté avec l'imputation morale et juridique dont nous parlerons plus loin.

L'intention qui préside à cette assimilation entre *agency* et imputation morale et juridique est fort légitime : elle tend

20. Voir *Éthique à Nicomaque* (III, 5, 1113b 18), *op. cit.*, p. 141, où Aristote se prononce en faveur de la possibilité d'attribuer à l'homme le fait « d'être principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants » (voir aussi III, 5, 1112b 31, p. 137 ; cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 115).

à creuser l'écart qui sépare l'ascription au sens moral et l'attribution au sens logique. Cet écart concerne aussi le sens assigné aux mots « posséder » et « appartenir », quand ils relèvent de la puissance d'agir. L'agent, disions-nous, est le possesseur de ses actions qui ainsi sont les siennes. Il appartient à quelqu'un, disions-nous aussi, de faire ceci plutôt que cela.

On peut douter toutefois que l'imputation morale et juridique constitue la forme forte d'une structure logique dont l'*agency* serait la forme faible, et cela pour plusieurs raisons²¹. Première raison : les énonciations juridiques ne paraissent s'appliquer de façon sélective qu'à des actions considérées sous l'angle du blâmable et du punissable ; or, sont blâmables des actions jugées mauvaises au nom d'un verdict de condamnation. Seconde raison : la surimposition d'une énonciation accusatoire – du type des verdictives – à la simple ascription d'une action à un agent suppose que l'on ait au préalable formé l'idée d'un agent capable de se désigner lui-même comme la cause de ses actes. Or cette auto-désignation n'a pas nécessairement une coloration morale ou juridique. Elle relève seulement – comme on le montrera dans la prochaine étude – d'une théorie de l'énonciation impliquant référence à l'énonciateur²². Dernière raison : loin que l'assignation de responsabilité au sens éthico-juridique fournisse le critère décisif de l'ascription, celle-ci présuppose un sens causal de la puissance d'agir qui reste à déterminer. Il faut que l'action puisse être dite dépendre de

21. Le paragraphe qui suit se retrouve dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 122-123, à ceci près que ce qui est affirmé ici de l'*agency* l'est de l'ascription.

22. Voir *infra*, p. 64 et 71s.

l'agent pour tomber sous le blâme et la louange. Ainsi dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote a-t-il fait précéder, comme on l'a rappelé ci-dessus, sa théorie des vertus par une analyse d'un acte fondamental, la préférence, dans lequel s'exprime une puissance d'agir plus primitive que le caractère blâmable ou louable – nous dirions aujourd'hui « verdictible » – de l'action produite.

Nous sommes ainsi renvoyés vers un second type de l'analyse de la puissance d'agir, centrée sur l'efficacité *causale* de cette puissance (*causal agency*). Or, des difficultés spécifiques nous attendent sur cette seconde voie.

Première difficulté : traiter la puissance d'agir comme une sorte de causalité non humienne, c'est d'abord rentrer dans le champ des antinomies kantienne concernant la causalité²³. Nous avons eu l'occasion plus haut de distinguer le caractère terminable de la causalité appliquée à l'agent, du caractère interminable de la causalité appliquée au motif ; dans un cas, l'enquête s'arrête au nom propre ; dans l'autre, elle se perd dans une recherche sans fin. L'agent s'avère ainsi être une étrange cause, puisque [celle-ci] met fin à la recherche de la cause ; l'agent se trouve ainsi placé du côté de la thèse finitiste dans l'antinomie kantienne, thèse selon laquelle il faut s'arrêter à un terme premier dans la série des causes, tandis que le motif tombe sous l'antithèse infinitiste, qui exclut que l'on puisse assigner un commencement à une série de causes.

La seule riposte à cette première difficulté est alors de rejeter le présupposé humien et de recourir à un concept de

23. Voir E. Kant, « L'antinomie de la raison pratique », *Critique de la raison pratique*, trad. Ferry/Wismann, in *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985, p. 746s (V, 113s).

causalité approprié à la production de l'action par son agent. Reprochera-t-on son anthropomorphisme à cette conception, qu'on peut appeler aristotélicienne, de la production ? Si c'est le cas, il paraît plausible de soutenir que la sémantique de l'action ramène le concept de causalité à son lieu de naissance, à savoir l'action humaine : l'*aitia*, cause, redevient indiscernable de l'*aition*, agent responsable.

Une nouvelle difficulté surgit ici : elle concerne le caractère *primitif* du concept de puissance d'agir prise au sens causal du terme (*causal agency*). En effet, alléguer une relation primitive, n'est-ce pas, dans tous les cas, prendre le risque d'un argument paresseux, dont il est en outre aisé de démasquer le caractère purement tautologique ? On appelle, en effet, causale la relation de l'action à l'agent, mais sous la condition que *causale* signifie *production* au sens d'efficience.

L'objection, me semble-t-il, n'est pas sans réplique : pour échapper au reproche de circularité, on peut recourir à un argument de style transcendantal tendant à montrer que la notion d'efficience causale, de *causal agency*, est la condition de possibilité de certaines procédures effectives par lesquelles nous *identifions* non seulement une action, mais sa dépendance à son agent. Ces procédures sont celles par lesquelles, dans un cours d'action, nous tentons de démêler ce qui, à titre ultime, dépend d'un agent, de tel agent.

Il s'agit d'abord de dissocier dans les actions qui produisent des changements dans le monde (déplacements, manipulations, transformations) ce qui est un *effet* plus ou moins éloigné de l'action et ce qui mérite plutôt d'être appelé un *résultat* de l'action, de la simple impulsion physique initiale. Ce cas est non seulement le plus fréquent, mais le plus typique de ce que nous appelons agir, c'est-à-dire précisé-

ment *causer* des changements dans le monde. L'attribution à l'agent fait alors problème, dans la mesure où celui-ci n'est plus dans les conséquences lointaines comme il l'est dans son geste immédiat. L'action se détache en quelque sorte de son agent, comme le discours le fait de la parole vive par la médiation de l'écriture²⁴. C'est alors que la question « *qui ?* » ouvre un problème réel, bien connu non seulement des juristes, pénalistes ou autres, mais aussi des historiens : les conséquences lointaines d'une action sont-elles encore l'œuvre de l'agent²⁵ ? Question inéluctable, dès lors qu'on veut distinguer dans un cours d'événements ce qui a dépendu des hommes et ce qu'il faut attribuer, soit aux circonstances par définition non voulues, soit aux effets eux-mêmes non voulus, voire pervers, de l'action humaine.

Une autre complication requiert de remonter des actions médiate aux actions immédiates. Ce qui rend difficile l'attribution d'une action à un agent particulier, c'est en effet aussi le fait que l'action de chacun est non seulement enchevêtrée dans le cours extérieur des choses, mais incorporée au cours social de l'activité humaine²⁶. Comment, dans toute action qu'on peut dire action de groupe (*corporate*), distinguer ce qui revient à chacun des acteurs sociaux ? Cette difficulté ne

24. Sur le parallèle entre l'action et le texte, voir Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Seuil, 1986), en particulier « Expliquer et comprendre » et « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » (p. 161-182 et p. 183-211).

25. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 130.

26. Allusion au livre de W. Schapp, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose* (trad. J. Greisch, Cerf, 1992), que Ricœur associe toujours à l'enchevêtrement plutôt qu'à l'empêchement (cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 130, p. 190-191, et *Temps et Récit I*, op. cit., p. 114-115).

concerne pas moins l'historien que la précédente ; bien entendu elle concerne aussi le juge, dès lors qu'il s'agit de répartir des biens, des mérites ou des torts, donc de désigner distributivement des auteurs ; ici attribuer, c'est distribuer.

Telles sont les deux directions dans lesquelles pourrait se poursuivre l'investigation de la puissance d'agir, de l'*efficiency*. La première conduit au-delà de cette sémantique. La seconde ramène en quelque sorte en deçà. En effet, le concept d'imputation morale et juridique, auquel conduit le chemin du haut, implique un sujet capable de se désigner lui-même. En revanche, le concept de pouvoir auquel conduit le chemin d'en bas, ressortit à une phénoménologie du *je peux* et, plus fondamentalement encore, à une ontologie du sujet agissant²⁷.

27. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 136 : « Car c'est bien d'un pouvoir primitif qu'il s'agit, à savoir l'assurance que l'agent a de pouvoir faire, c'est-à-dire de produire des changements dans le monde. [...] Le fait primitif de pouvoir-faire fait partie d'une constellation de faits primitifs qui relèvent de l'ontologie du soi que nous esquisserons dans la dixième étude [de *Soi-même comme un autre*]. »

IV. IMPLICATION ÉTHIQUE DE LA THÉORIE DE L'ACTION

ON ADMET d'ordinaire en philosophie morale qu'une approche téléologique, illustrée par l'éthique aristotélicienne des vertus, et une approche déontologique, illustrée par l'éthique kantienne, du devoir sont incompatibles ; soit le bon, soit le juste, si l'on veut désigner ces deux traditions majeures par leur prédicat emblématique¹. Mon projet est ici de montrer qu'une théorie de l'action, prise au sens large, est susceptible d'offrir le cadre de pensée approprié au sein duquel pourrait être rendu justice à la fois aux moments aristotélicien et kantien, téléologique et déontologique, de la vie morale².

Au lieu de parler d'action, je parlerai plutôt de *praxis*, non seulement par révérence à l'égard d'Aristote, mais afin de restituer à l'action humaine sa complexité et sa portée, lesquelles sont facilement perdues de vue dans ce qu'on appelle « philosophie analytique de l'action ». Une acception large de la *praxis* permet seule, à mon avis, d'assigner à deux moments de la vie morale les deux étapes différentes sur la

1. Cette dernière conférence du « Problème de l'herméneutique » reprend les principaux éléments des études 6 à 8 de *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

2. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 199s.

même trajectoire de la *praxis* et de justifier de cette façon leur complémentarité.

I. PRAXIS ET MOMENT TÉLÉOLOGIQUE DE LA VIE MORALE

Nous procéderons de la façon suivante : nous considérerons une série de niveaux sur l'échelle de la *praxis* et nous nous demanderons jusqu'où il est possible de s'avancer avec un concept quasi aristotélicien de vertu, au sens d'excellence ; ainsi serons-nous en état d'identifier le point où un modèle quasi kantien d'obligation doit prendre la relève. Pour anticiper la discussion ultérieure, je suggère que c'est la considération de la violence qui impose pareille conversion dans l'analyse éthique de la *praxis*.

a) Les pratiques

Je considérerai quatre niveaux sur l'échelle de la *praxis*. Je désigne le premier par le terme de « pratiques ». Nous appellerons « pratiques » les actions complexes régies par des préceptes de toutes sortes, qu'ils soient techniques, esthétiques, éthiques ou politiques. Les exemples les plus familiers en sont les métiers ou habilités, les arts, les jeux. Si je tiens la notion de précepte ou plutôt d'applicabilité de précepte pour le critère principal de la pratique, par contraste avec les « actions de base » (pour employer la terminologie d'Arthur Danto), nous ne devrions pas donner trop rapidement un sens moral au terme de préceptes³. Tous les préceptes ne sont pas des impératifs. Certains se bornent à fournir un avis, un conseil, une instruction, sans imposer d'obligation. Néan-

3. Voir A. Danto, « Basic actions », *American Philosophical Quarterly*, vol. 2, 1965/2, p. 141-148 ; cf. *infra*, p. 176.

moins ils sont sur la voie de l'impératif moral, dans la mesure où ils enseignent comment faire bien ce que l'on fait. Une composante évaluative est ici impliquée, laquelle conduit l'analyse éthique au seuil de l'obligation morale, sans toutefois franchir ce dernier.

Nous faisons un pas de plus en direction d'une caractéristique éthique de l'action, au sens large du terme d'éthique qui couvre les codes évaluatifs et les codes normatifs, en soulignant que les pratiques, en tant que distinctes de simples gestes, consistent dans des activités coopératives dont les règles constitutives sont socialement instituées. On peut certes jouer seul et faire seul du jardinage, et plus encore se livrer seul à des recherches dans des laboratoires, des bibliothèques ou des chambres privées, mais les règles constitutives viennent de plus loin que l'exécutant solitaire. La pratique et l'apprentissage d'une habileté, d'un jeu, d'un métier, d'un art, reposent sur une tradition. En outre succès et excellence requièrent la reconnaissance d'autres adeptes ; cela reste vrai même si l'on prend part seul à une pratique. Même en dehors de toute compétition organisée, toute pratique se prête d'elle-même à la comparaison en fonction de ce que nous appellerons des « étalons d'excellence » (j'emprunte cette expression de *standards of excellence* à MacIntyre dans *After Virtue*)⁴. En ce sens la compétition est elle-même un aspect de la coopération. Il n'y aurait pas de conflit sans un accord minimal concernant les règles qui définissent entre autres choses les niveaux de succès et les degrés d'excellence.

4. Voir A. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, 1981, p. 177 (*Après la vertu. Étude de théorie morale*, PUF, trad. L. Bury, 1997, 2006, p. 185). Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 207, pour l'ensemble du paragraphe.

Une nouvelle transition de la théorie de l'action en direction de la théorie morale – et à vrai dire la véritable percée – est assurée par ce que je viens d'appeler « étalons d'excellence », lesquels régissent la transmission et la comparaison au plan des pratiques. Il reste vrai qu'à ce stade il n'est pas encore fait distinction entre ce que Kant appelait d'un côté « règles de l'habileté et conseils de prudence » et de l'autre « maximes morales » au sens catégorial du terme⁵ ; mais ce défaut de distinction est en lui-même intéressant, dans la mesure où il permet d'introduire, suivant encore en cela MacIntyre, la notion de « biens immanents » à la pratique elle-même⁶. Ce sont eux qui nous fourniront plus tard une base pour la théorie morale, un point d'application pour ces impératifs (c'est en ce point que je me séparerai de MacIntyre). Ces biens immanents constituent la téléologie interne de l'action, de la même manière que les notions

5. Il est question des « impératifs de l'habileté » (considérés indépendamment de la bonté de la fin visée) et de la prudence (considérée comme habileté dans le choix des moyens) dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. Delbos revue par Alquié, *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985, p. 277-278 [IV, 415-416]). Kant les classe tous deux parmi les « impératifs hypothétiques », distincts du fameux « impératif catégorique » : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (*id.*, p. 285 [IV, 421]). Dans la mesure où l'impératif catégorique concerne ni la matière de l'action ni ses conséquences, mais son principe même, il mérite seul d'être appelé « impératif de la moralité » (*id.*, p. 279 [IV, 416]). Dès lors qu'il s'agit d'impératifs, Kant distingue donc expressément les « règles de l'habileté » et « conseils de la prudence » des maximes ou « commandements [...] de la moralité » (*id.*).

6. A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 178. Le traducteur français (L. Bury) traduit pour sa part « *internal goods* » par « biens internes » (*Après la vertu*, *op. cit.*, p. 185).

d'intérêt et de satisfaction lui donnent expression au plan phénoménologique.

Cette notion de *téléologie interne* était déjà appliquée par Aristote pour distinguer entre la *poiësis*, qui est une fabrication de choses extérieures à l'activité créatrice, et la *praxis*, laquelle a son *terminus ad quem* à l'intérieur d'elle-même, comme c'est le cas dans les pratiques qui entretiennent le mouvement même de l'action éthique et politique⁷. Telles sont mes remarques concernant le premier niveau de la *praxis*.

b) Plan de vie

Nous nous rapprochons d'un degré du domaine où la théorie de l'action et la théorie de la moralité entrent en intersection en accordant une extension supplémentaire à la notion de pratique, par-delà les exemples encore limités des habiletés, des arts et des jeux. Ainsi nous parlons volontiers de *plan de vie* en vue de désigner des projets globaux, qui incluent par exemple la vie professionnelle, la vie de famille, la vie de loisir, etc. (nous trouvons ce terme de plan de vie chez Rawls et bien entendu chez MacIntyre)⁸. Cette notion nous permet de revenir sur une distinction introduite par différents spécialistes d'Aristote pour rendre compte des deux niveaux de délibération dans l'*Éthique à Nicomaque*, au livre III et au livre IV ; selon le modèle moyen-fin du livre III, le médecin

7. Voir *Éthique à Nicomaque* (I, 1, 1084a), trad. J. Tricot, Vrin, 1959, 1990, p. 31s ; cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 203. Alors que l'objet, une fois produit, se distingue de l'acte de production, la *praxis* est ce qu'elle produit (son *terminus ad quem*, point jusqu'où elle s'étend, est donc interne à elle-même).

8. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 186s et p. 208s.

est déjà médecin, l'architecte déjà architecte ; ni l'un ni l'autre ne se demande s'il a eu raison d'embrasser la vie professionnelle dénommée médecine ou architecture⁹. En revanche, selon le modèle « phronétique » du livre VI, la délibération porte sur les fins elles-mêmes¹⁰ ; sa fonction est de spécifier, de rendre plus déterminé, l'horizon confus de fins et d'idéaux qui pointent vers ce qu'on peut appeler la vie « bonne », la *vraie vie*. Nous délibérons alors, selon un mouvement d'allées et venues, entre nos idéaux de vie quels qu'ils soient, et les règles constitutives de telle ou telle pratique.

Arrêtons-nous un moment à cette notion de plan de vie, en raison de l'emploi du mot « vie ». La vie n'est pas prise ici en un sens purement biologique, mais en un sens éthico-culturel dont l'usage était bien connu des Grecs, lorsqu'ils comparaient les mérites respectifs des *bioi* [vies] offerts à nos choix les plus radicaux, celui de l'*anthropos* pris comme un tout : vie de plaisir, vie active ou politique, vie contemplative. Dans ce contexte, Aristote se demandait s'il y a un *ergon*, une fonction, une tâche pour l'homme complet, comme il y en a un pour le musicien, le médecin, l'architecte¹¹. Pris comme terme singulier, le mot « vie » est destiné à souligner le caractère indivisible d'une vie individuelle.

9. Cf. *id.*, p. 204, et *Éthique à Nicomaque* (III, IV), *op. cit.*, p. 119-212.

10. Il s'agit du modèle que constitue pour Aristote la *phronèsis*, c'est-à-dire la sagesse pratique, vertu du *phronimos*, l'homme prudent dont Périclès est un exemple aux yeux d'Aristote. Voir *Éthique à Nicomaque* (VI, 5, 1140a), *op. cit.*, p. 284s. Voir *infra*, p. 80, 88 et 166.

11. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* (I, 6, 1097), *op. cit.*, p. 57 : « Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? »

c) *L'unité narrative de la vie*

C'est à ce stade que nous rencontrons une médiation plus décisive encore entre théorie de l'action et théorie morale, à savoir ce que MacIntyre (redécouvrant à sa façon les réflexions de Dilthey sur ce qu'il appelait *Zusammenhang eines Lebens*, enchaînement d'une vie) appelle *l'unité narrative de la vie* ; après les pratiques et les plans de vie vient donc l'unité narrative de la vie. Je me suis moi-même intéressé, dans *Temps et Récit*, à la notion d'identité narrative qui relie la notion du soi à celle de l'histoire d'une vie telle qu'elle est « refigurée » conjointement par l'historiographie et la fiction¹². Mon propos aujourd'hui est de situer cette analyse au point de jonction de la théorie de l'action et de la théorie morale. Cela peut être fait, à mon avis, avec le secours des deux notions connexes que j'ai en partage avec Charles Taylor, dans ses *Philosophical Papers*¹³. Si d'un côté il est permis d'appliquer à nos propres vies les intrigues et les personnages que nous devons à notre familiarité avec les biographies et les fictions littéraires relevant du répertoire

12. Dans *Temps et Récit*, la notion d'identité narrative est évoquée une première fois dans le chapitre consacré à « L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction » (*Temps et Récit III. Le Temps raconté*, Seuil, 1995, p. 272, p. 279), puis au moment où Ricœur réévalue, dans une conclusion de nature aporétique, la portée de l'ensemble de son entreprise visant à montrer une corrélation entre l'activité narrative et le caractère temporel de l'expérience humaine (*id.*, p. 272s). Sur la notion diltheyenne d'enchaînement d'une vie, voir Dilthey, « *Zusammenhang des Lebens* », in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Band VII, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 1992, p. 196-198.

13. C. Taylor, *Philosophical Papers*, t. I, *Human Agency and Language*, chap. II, Cambridge University Press, 1985.

de notre culture, c'est dans la mesure où le champ pratique lui-même peut être comparé à un *texte* offert à notre lecture. Je renvoie ici à mon article « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », dans *Du texte à l'action*¹⁴. Anticipant ses lecteurs futurs, Marcel Proust écrit dans *Le Temps retrouvé* : « Mais pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs. Car ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes »¹⁵. « Lire en eux-mêmes » : cette magnifique expression marque l'inclusion même du langage dans le cadre de l'action, en vertu des règles constitutives dont nous avons parlé plus haut, lesquelles autorisent à tenir ces vastes unités d'action que nous appelons « pratiques », « plans de vie », pour des quasi-textes demandant à être lus. L'analogie opère ici au niveau de la composition, de la configuration commune au texte et au quasi-texte. En tant que quasi-texte, l'action dérive sa lisibilité des règles d'enchaînement en vertu desquelles nous disons qu'en levant la main nous votons, qu'en quittant une pièce nous rompons une négociation, en courant dans la rue, nous prenons part à une émeute, etc.

14. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 183-211.

15. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, t. III, P. Clarac et A. Ferré (éd.), Gallimard, 1954, p. 1033 ; cf. *Temps et Récit III* (op. cit., p. 221). Ricœur étudie longuement l'expérience temporelle fictive à l'œuvre dans *À la recherche du temps perdu* dans *Temps et Récit II. La Configuration dans le récit de fiction*, Seuil, 1983, p. 194-225.

La seconde notion impliquée, outre celle de quasi-texte, est celle d'interprétation prise au sens d'interprétation de soi. Nous avons plusieurs raisons d'introduire ce terme à ce moment de l'analyse. D'abord, le quasi-texte de l'action, comme tout autre texte, donne lieu à une sorte de cercle herméneutique, dans la mesure où l'on interprète le tout en fonction de ses parties et réciproquement¹⁶. Mais ce point est encore trivial. Deuxièmement, il nous faut tenir compte de ce qu'il n'a [de] signification que pour quelqu'un qui s'interprète lui-même en interprétant le texte de l'action : le concept d'agent corrélatif de celui d'action s'enrichit dans cette mesure même ; l'agent est l'auteur de son action dans la mesure où il s'interprète lui-même en fonction des capacités, des arts, des jeux dans lesquels il s'engage conformément à la compétence et au degré d'excellence que leurs règles constitutives déterminent. Charles Taylor parle en ce sens de l'homme comme d'un animal auto-interprétatif¹⁷. Une troisième fonction du concept d'interprétation au plan des pratiques est de souligner le rôle de contestation et de rivalité dans l'exercice des jugements d'excellence.

Dès lors que nous avons affaire à des significations ou mieux à une signifiante (c'est-à-dire à une signification pour quelqu'un), il y a place pour la controverse. La conséquence épistémologique est évidente : nous interpréter nous-mêmes, interpréter un tout pratique, ne laissent pas place à la sorte de procédures de vérification que l'on peut attendre d'une

16. Pour une définition plus élaborée du cercle herméneutique, voir *infra*, p. 92, 115s, 131s.

17. Cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 211 : « Interpréter le texte de l'action, c'est pour l'agent s'interpréter lui-même. Je rejoins ici un thème important de Ch. Taylor dans ses *Philosophical Papers* : l'homme, dit-il, est un *self-interpreting animal*. »

science basée sur l'observation. L'adéquation d'une interprétation repose sur un exercice du jugement qui peut dans le meilleur des cas prétendre seulement à être plausible.

d) *La vraie vie*

Le quatrième et dernier degré de la *praxis* est celui de la « vie bonne ». J'aimerais conclure cette progression en direction de considérations strictement morales en introduisant un dernier concept pratique, celui de « vie bonne » qui traduit le grec *euzoia*, *eu zèn*¹⁸. Aristote ne manque pas de distinguer fortement entre l'idée platonicienne du Bien et le *bien pour l'homme*, pour désigner cet horizon confus d'idéaux et de rêves d'accomplissement, en fonction desquels une vie peut être tenue pour plus ou moins remplie. C'est la vie bonne, la *vraie vie*, pour reprendre un mot cher à Proust. Avec ce concept, le point de vue évaluatif l'emporte sur le point de vue strictement descriptif dans le domaine de l'action. La vraie vie constitue l'horizon offert à la série progressive constituée par les notions de règle constitutive, d'étalons d'excellence, de plans de vie, d'unité narrative d'une vie. Plutôt que d'horizon, on pourrait parler d'idée-limite afin de caractériser la relation entre la notion de vraie vie et la série téléologiquement ordonnée des notions, intermédiaires capables de relier la théorie de l'action à la théorie morale.

2. PRAXIS ET MOMENT DÉONTOLOGIQUE DE LA VIE MORALE

Je commencerai par le mot lancé sans préparation au terme de la précédente étude. Parce qu'il y a la violence, disais-je, il

18. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 202s.

y a la morale (et ajouterais-je par anticipation, la politique)¹⁹. Je compléterai ce mot par deux affirmations aussi abruptes. Parce qu'il y a la violence, la morale ne peut pas se borner à des préférences, à des souhaits, à des *évaluations*, énoncées sur le mode *optatif*. Elle doit se faire prescriptive, c'est-à-dire prononcer sur le mode impératif des obligations et des interdictions ; la violence, en effet, excède le non-souhaitable ; parce qu'elle est un mal – peut-être *le* mal –, elle ne doit pas être, et sa limitation, à défaut de sa suppression, est de l'ordre du *devoir-être* ([anglais] *ought*, [allemand] *sollen*). Ajoutons encore : parce qu'il y a la violence, l'autre que soi est projeté au centre de l'éthique, qu'il soit la victime, le bourreau, le témoin ou le juge. Cette référence à autrui n'avait pas la même nécessité, la même urgence dans une approche purement *évaluative* de la *praxis* intérieurement animée par la visée du « vivre bien » ; le souci de soi, guidé par les excellences dans l'accomplissement de l'action que sont les vertus, peut se muer en un égoïsme hautain à l'abri des désastres que ne manque pas d'attirer le souci d'autrui. L'ataraxie stoïcienne – à quoi je ne voudrais pas réduire l'histoire de l'eudémisme – demanderait aujourd'hui à ses professants de se boucher les oreilles afin de ne pas entendre les sanglots des enfants et les cris des torturés²⁰. Parce qu'il y a la violence, il y

19. Il était en effet question des effets pervers de l'action humaine dans « Sémantique de l'action et de l'agent », *supra*.

20. « Ataraxia » signifie en grec « absence de troubles », état auquel doit tendre le sage selon les philosophies stoïcienne, épicurienne et sceptique. Épictète affirmait ainsi : « En toutes choses, il faut faire ce qui dépend de soi, et du reste être ferme et tranquille » (*Entretiens*, II, 8, in *Les Stoïciens*, J. Brun (éd.), PUF, 1957, p. 139). Ricœur a commenté et critiqué le consentement stoïcien à l'égard de ce qui paraît inévitable dans « Le stoïcisme ou le consentement imparfait », *Philosophie de la*

a la morale avec ses prescriptions et ses interdictions, sa hantise d'autrui.

Mais que veut dire « il y a », s'agissant de la morale ? Dire qu'il y a la morale, c'est dire que la tâche du philosophe n'est pas de créer de toutes pièces la morale, la tirant du néant. Nous sommes nés et nous vivons dans une société où des lois sont en vigueur, où des normes ont été énoncées, où des impératifs ont déjà été édictés, que nous y répondions maintenant par l'obéissance ou la désobéissance. Ce qui fait que, avant même de philosopher, nous avons déjà compris ce que signifie : « tu dois... tu ne dois pas » (mentir, tuer). La tâche du philosophe est plutôt de réfléchir sur quelques normes exemplaires, reconnues pour la plupart, et à partir de là remonter vers la source de l'obligation. La philosophie morale n'a d'ailleurs jamais procédé autrement. Aristote, dans ses *Éthiques*, s'appuie sur un consensus assez large, sur des *endoxa*, c'est-à-dire des idées admises par la plupart concernant les vertus majeures et leur rapport à la recherche du bonheur, le philosophe se bornant à clarifier, corriger, au besoin critiquer ce qu'il n'a ni l'ambition ni les moyens de tirer de son fonds propre²¹. Plus ouvertement encore, Kant

volonté I. *Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, 1950, p. 441-445. L'eudémonisme désigne l'« éthique pour laquelle le bonheur est le souverain bien de l'homme, et sa recherche, le principe légitime de toute action » ; il est en ce sens caractéristique de l'ensemble des morales grecques antiques (J.-L. Solère, « Eudémonisme », *Grand Dictionnaire de la philosophie*, M. Blay (éd.), Larousse/CNRS, 2003, p. 391).

21. Voir par exemple l'*Éthique à Nicomaque*, lorsque Aristote refuse de suspecter *a priori* les opinions diverses que les foules comme les hommes illustres se font au sujet du bonheur : « il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout au moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la raison (I, 9, 1068, *op. cit.*, p. 65).

déclare au début de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon (*für gut [...] gehalten*), si ce n'est seulement une *bonne volonté* »²². *La Métaphysique des mœurs*, à cet égard, n'a pas d'autre ambition que de mettre cette idée à l'épreuve (*auf die Prüfung stellen*), et de réfléchir sur les conditions de la bonne volonté.

Dans quels termes allons-nous formuler le principe de la moralité ? À la suite d'Alan Donagan dans *The Theory of Morality*, j'adopte pour fil conducteur, non pas exactement la seconde formulation de l'impératif kantien, mais un principe plus primitif, au double sens historique et notionnel, à savoir la *Règle d'Or* telle que nous la trouvons formulée par Hillel, le maître juif de saint Paul (Talmud de Babylone, Shabbat 31 a) : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait à toi-même. C'est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire »²³. Nous lisons de même

22. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. Delbos/Alquié), in *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985, p. 250 (IV, 393 ; Kant souligne). Ce passage est cité dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 239.

23. Voir A. Donagan, *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, 1977, p. 57s (pour le texte original hébreu et sa traduction anglaise, voir *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed Shabbath*, Rab. Epstein (éd.) ; vol. I, trad. Rab. H. Freedman, The Rebecca Benet Publications, 1959, p. 140). Ricœur consacre un important développement à la Règle d'Or dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 255s, indépendant de l'interprétation qu'en donne A. Donagan. Celle-ci est évoquée par contre p. 340, dans un passage où Ricœur regrette, d'une part, que Donagan ignore la distinction entre éthique et morale, et d'autre

dans l'Évangile de Matthieu 7,12 une formule semblable : « Tout ce que vous voudriez que les hommes vous fassent, faites-le également à leur égard », ou plus brièvement, selon Lévitique 19,18 repris par Luc 10,25-28 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

La Règle d'Or confère d'emblée au principe de la moralité une dimension intersubjective, et pas n'importe laquelle. Insistons.

Que la dimension intersubjective soit inhérente à la Règle d'Or corrige une certaine tendance de la théorie de l'action au solipsisme. La théorie des actions de base, laquelle renvoie, on l'a dit à la fin de la troisième étude, à l'expérience vive du « je peux », ne prend pas en compte la relation à d'autres agents. Mais là n'est pas le plus important. Car, après tout, rien n'empêche la théorie de l'action de se développer en théorie de l'interaction, comme on voit chez Max Weber et chez Alfred Schutz ; cette extension est d'ailleurs implicite à la notion de *practice* [pratique], dont on a souligné plus haut le caractère de coopération et de compétition. Mais le principe de la moralité va plus loin : dans la mesure où il met l'accent, non seulement sur le côté conflictuel de l'interaction, mais sur l'asymétrie essentielle entre ce que quelqu'un fait et ce qui est fait à un autre, autrement dit sur ce que cet autre subit : « ce que vous n'aimeriez pas qu'il te soit fait ». En ce sens le principe de la moralité ne met pas côte à côte, ni même face à face, deux agents, mais un

part qu'il réinterprète trop directement la Règle d'Or « dans les termes de l'impératif kantien ». Ricœur aborde la Règle d'Or pour elle-même dans « Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question » (1989), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 273-279, ainsi que dans « Amour et justice » (1990), in *Amour et Justice*, Éd. Points, 2008, p. 32-42.

agent et un patient de l'action ; un patient – c'est-à-dire celui à qui quelque chose est fait. Afin de dramatiser cette asymétrie, cette inégalité initiale, on pourrait dire que l'autre est potentiellement la victime de mon action, autant que mon adversaire. C'est là une bonne raison d'admirer la formule de Hillel : « ce que tu détesterais qu'il te soit fait ». Cet aspect de l'altérité de l'autre ne devrait pas être sous-estimé au bénéfice de quelque hypostase de l'autre en tant que figure du maître de justice. Même la voix du prophète qui me dit : « Ne tue pas » est virtuellement la voix du serviteur souffrant qui dit : « Ne me tue pas. » Mon juge est d'abord ma victime. C'est en ce sens que je me suis risqué à dire : la morale, c'est la réponse à la violence.

Or cette proposition peut être entendue en un sens qui en affaiblit la portée ; on peut la lire ainsi : la morale, c'est la réponse à la violence de l'autre. Cela peut légitimer une philosophie politique, voire une philosophie juridique, non une philosophie morale, laquelle d'abord me place dans la position potentielle du violent et place l'autre dans celle de la victime. Cette manière d'éluder le tranchant du principe de la moralité est familière à la tradition du droit naturel, où l'autre figure avant tout comme celui qui peut interférer avec mes droits, c'est-à-dire finalement avec mon pouvoir d'agir ; l'autre est ainsi potentiellement mon agresseur plutôt que ma victime. Ainsi chez Hobbes, comme Leo Strauss le souligne avec force, la crainte de la mort violente constitue la passion ultime qui motive la cession de mes droits innés au profit du monarque absolu²⁴. Dans d'autres théories classiques du droit naturel, la première apparition de l'autre est moins dramatique ; elle se réduit à la menace d'interférence

24. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 269, note 1.

dans ma sphère privée d'intérêts, en termes d'empêchement d'agir plutôt que de menace de mort. Cela suffit néanmoins à dépeindre l'autre comme un adversaire égal, plutôt que comme une victime inégale. À cet égard, la Règle d'Or est plus perspicace. Elle voit dans le premier agent, celui auquel elle s'adresse, un homme qui revendique un *pouvoir* sur un autre homme et qui, en conséquence, le traite potentiellement comme soumis à son propre pouvoir. C'est en ce sens que la morale et la violence sont contemporaines et, si l'on ose dire, coextensives.

Mais avant d'aller plus loin, il faut faire droit à une objection bien connue sous laquelle tombe la Règle d'Or, aussi bien que sa reformulation kantienne. Une règle aussi formelle, a-t-on dit bien des fois, ne peut être que vide, c'est-à-dire sans application à des cas singuliers et dérivés de la Règle. La réponse que nous donnerons à cette objection commande directement la tentative que nous ferons dans la troisième section pour intégrer la dimension évaluative, prise en considération dans l'étude précédente, à la dimension normative propre à la précédente étude. Ma réponse à l'objection est double. D'abord, le caractère formel de la Règle d'Or fait sa force et non sa faiblesse : elle laisse place à l'invention morale dans la découverte de ce qui, dans chaque situation, *compte comme* permis (objectivement) ou blâmable (subjectivement). C'est là que la *phronèsis* aristotélicienne reprend sa place, en tant que délibération portant à la fois sur l'interprétation de la situation et sur la sorte de règle qu'il convient d'appliquer, *hic et nunc*²⁵. Cela dit, il existerait un hiatus insupportable entre la règle formelle et le jugement moral en situation, si aucune transition en direction des cas singuliers

25. Voir *supra*, p. 70.

n'était prescrite par la règle elle-même. Nous touchons ici à un des points les plus controversés de l'exégèse des textes kantiens : il concerne l'articulation sur la règle morale des fameux « exemples » (la restitution du prêt, la vérité dite aux voleurs, etc.)²⁶. Je suis d'avis, avec A. Donagan, que le principe de la moralité, quoique formel, n'est pas vide, dans la mesure où, entre la règle formelle et le jugement moral en situation, s'intercalent ce que l'auteur appelle des prémisses additionnelles, ou plus précisément *spécifiantes*, dont la fonc-

26. Kant a en effet laissé de nombreux exemples dans ses écrits sur la moralité. Il semble que Ricœur fasse allusion tout d'abord à un passage de la *Critique de la raison pratique* (trad. Ferry/Wismann, théorème III) où il est question de la restitution d'un dépôt : si, note Kant, je me suis donné « pour maxime d'augmenter ma fortune par tous les moyens sûrs », puis-je conserver le dépôt qu'un ami m'a fait avant de mourir, sans avoir laissé de consigne à ce sujet, en considérant qu'il est « loisible à chacun de nier un dépôt dont personne ne peut prouver qu'il lui a été confié » ? (*Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, op. cit., p. 639 [V, 27]). La réponse est bien sûr négative : « Je me rends tout de suite compte qu'un pareil principe, pris comme loi, se détruirait lui-même puisqu'il en résulterait qu'il n'y aurait plus aucun dépôt. » Le second exemple paraît quant à lui renvoyer le lecteur à une situation évoquée par Kant dans « Sur un prétendu droit de mentir par humanité ». Dans ce bref article, Kant s'oppose à Benjamin Constant, pour qui la vérité n'est due qu'à celui qui la mérite. Pour Kant, dire la vérité est un devoir strictement universel qui ne peut tolérer aucune exception, quand bien même il s'agirait de mentir à quelqu'un qui, avec des « intentions meurtrières », te demanderait si ton ami est chez toi : « le devoir de véracité [...] ne fait aucune distinction entre les personnes à l'égard de qui on pourrait avoir ce devoir et celles à l'égard de qui on pourrait aussi s'en dispenser, mais constitue un *devoir absolu* dont la validité s'étend à toutes les relations » (E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. III, *Les Derniers Écrits*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1986, p. 437 et 439, trad. L. Ferry [VIII, 429] ; c'est Kant qui souligne). D'ailleurs, note Kant, qui peut jamais dire si ce mensonge (« au voleur », ou plutôt à celui qui a des intentions criminelles) va sauver l'ami ou le perdre ?

tion est « d'identifier une espèce d'action comme tombant ou non sous le concept générique des actions par lesquelles tout être humain est respecté en tant que créature rationnelle »²⁷. Le modèle le plus approprié est fourni par la jurisprudence, comme Betti l'avait souligné dans son *Herméneutique*²⁸. Dans un sens voisin, A. Donagan indique le témoignage du grand juriste et philosophe du droit Edward H. Levi : selon celui-ci, le cheminement du raisonnement juridique affecte la forme d'un « *circular motion* » [mouvement circulaire] passant par trois stades : d'abord un concept légal est créé sur de nombreux cas ; puis ce concept plus ou moins fixé est appliqué à de nouveaux cas ; jusqu'à ce que – troisième stade – un point de rupture soit atteint sous la pression de nouveaux cas qui exigent la création d'un nouveau concept. Toute la difficulté réside dans l'établissement et le fonctionnement logiques des « prémisses spécifiantes »²⁹.

Qu'il y ait toujours de telles prémisses spécifiantes dans le jugement moral, cela n'est pas douteux : le principe de la moralité est toujours appliqué à travers des interprétations qui en limitent la portée ; ainsi la règle « Tu ne tueras pas » a suscité toujours et partout des exceptions dont les moins discutables sont la légitime défense ou la défense d'un prochain menacé de mort. Cette limitation a pour contrepartie de spécifier comme meurtre l'acte de tuer en dehors de ces exceptions recensées. Mais c'est précisément la spécificité de la règle générale par la voie de l'exception qui met en

27. A. Donagan, *The Theory of Morality*, op. cit., p. 68 (la traduction est de Ricœur).

28. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, J.C.B. Mohr, 1962.

29. A. Donagan, *The Theory of Morality*, op. cit., p. 68 ; cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 323.

route le processus de révision par lequel de nouveaux cas appellent de nouvelles prémisses spécifiantes. Donnons tout de suite un exemple : pendant des siècles, les esclaves n'ont pas été comptés comme membres du groupe défini comme vraiment humain, à savoir le groupe des hommes libres auxquels s'applique la règle formelle du respect dû à toutes les créatures rationnelles. La prémisse spécifiante qui faisait obstacle était celle qui étendait le droit de propriété des choses à certaines personnes achetées dans certaines conditions et du même coup définissait les créatures rationnelles par la condition d'homme libre ; c'est cette prémisse qui a été abandonnée sous des pressions diverses dont plusieurs de caractère spécifiquement moral. Il a donc fallu construire par la voie de la délibération publique une nouvelle prémisse spécifiante en vertu de laquelle les esclaves tombaient sous le droit à l'exercice de toutes les libertés reconnues jusque-là à la catégorie des hommes libres. C'est cette catégorie d'hommes libres, fonctionnant comme prémisse spécifiante, qui a perdu sa crédibilité dès lors que son rôle limitatif a paru contredire la force initiale d'expansion du principe moral sous-jacent.

Une délibération raisonnable peut ainsi s'intercaler entre la règle formelle du respect dû à autrui et à soi-même, et la décision morale singulière. C'est elle qui a gouverné et qui continue de gouverner la casuistique morale et la jurisprudence réglée sur le principe du précédent. On en saisit le fonctionnement devant les cas nouveaux sur lesquels un consensus est en cours d'élaboration, comme hier à propos de l'avortement, aujourd'hui et demain les manipulations génétiques et depuis toujours la torture, le droit des civils et des prisonniers en temps de guerre, et à propos de toutes les atteintes à la liberté.

3. REPRISE DU JUGEMENT ÉVALUATIF DANS LE JUGEMENT NORMATIF

Que la médiation principale entre le principe de la moralité et la décision morale singulière soit assurée par la reprise des évaluations immanentes à la *praxis* dans le cours de la délibération, cette thèse trouve un appui dans la Règle d'Or elle-même, dont nous n'avons pas encore souligné un trait important qui la distingue de la formule kantienne en apparence équivalente. La Règle d'Or dit : « Ne fais pas à autrui ce que tu détesterais qu'il te soit fait à toi-même. » Nous avons souligné jusqu'ici le côté intersubjectif du principe. Nous en avons négligé le côté affectif, exprimé par les termes détester/aimer. La référence à des sentiments aussi forts que l'amour ou la haine ne retire rien à l'aspect formel de la Règle d'Or : il n'est pas dit quelles actions nous détesterions subir. Mais la référence à des biens et à des maux, au sens de satisfactions et de souffrances éprouvées, fait que la règle peut demeurer formelle sans devenir vide. D'emblée, nous parlons de biens au pluriel et de maux au pluriel. Afin de maintenir la relation amour/haine dans les limites formelles de la règle morale, l'enquête doit porter sur ce que précisément A. Donagan appelle « les biens humains fondamentaux »³⁰. Ces biens sont fondamentaux en ce sens qu'ils ne sont pas l'objet de souhaits arbitraires, selon la description kantienne du désir comme pathologique ; ce sont des biens contingents, certes, mais sans lesquels l'exercice du libre

30. Il est question de ces « biens humains fondamentaux » (*fundamental human goods*) dans le passage que cite Paul Ricœur plus bas (voir *infra*, p. 87).

choix et le développement d'une vie gouvernée par des intentions raisonnables seraient impossibles. À cet égard la Règle d'Or est plus bienveillante – comme je l'ai suggéré plus haut – que sa contrepartie kantienne. Elle laisse ouverte l'option entre une éthique du bien et des biens et une éthique de l'obligation. Je prétends qu'elle autorise l'intégration de la première à la seconde. Ce n'est pas un hasard, en effet, si la notion de biens humains fondamentaux suggérée par la Règle d'Or elle-même rejoint celle de biens immanents à une pratique, à laquelle nous avons fait une grande place dans l'étude précédente. Or, nous avons assigné cette notion au plan des jugements appréciatifs ou évaluatifs. Il en résulte que, grâce à sa coïncidence avec la notion de biens humains fondamentaux, la notion de biens immanents à la pratique peut assumer en outre une fonction normative. La Règle d'Or devient ainsi l'étalon, auquel nous mesurons la conformité entre ces biens immanents à une pratique et les biens humains fondamentaux sur lesquels règne un large consensus au plan de la moralité commune. On pourrait formuler cette convergence recherchée dans les termes suivants : « Agis de telle sorte que les biens optatifs auxquels vise ta pratique soient conformes aux biens normatifs impliqués par le principe de la moralité »³¹. Cette coïncidence entre les jugements évaluatifs immanents à la *praxis* et les jugements normatifs impliqués par la Règle d'Or concernant les biens humains assure l'intersection de l'action et de la théorie morale.

Je n'ignore pas les résistances que cette tentative de conciliation entre une éthique des vertus de style aristotélicien et

31. On reconnaît ici l'empreinte de l'impératif catégorique kantien déjà cité (*supra*, p. 68).

une éthique du devoir de style kantien peut rencontrer. J'ai dit plus haut les raisons pour lesquelles il faut passer d'une morale de l'optatif à une morale du devoir : elles se résument toutes dans la nécessité d'opposer la morale à la violence, problème étranger à Aristote, qui, encore une fois, ne connaît la violence que comme subie par l'agent et non encore exercée par lui contre autrui. Il faut dire ce qui, en sens inverse, semble faire obstacle à l'intégration de l'optatif dans le normatif. Ce qui semble interdire cette recherche d'intégration, c'est d'abord l'appréciation puritaine du désir chez Kant : nous l'avons écartée, en mettant la violence à la place du désir ; c'est ensuite son refus d'une diversification et d'une hiérarchie des affects qui l'amène à rabattre l'amour sur le désir « pathologique » : l'éthique de l'impératif catégorique se trouve ainsi arbitrairement coupée de toute recherche légitime de la satisfaction, de l'accomplissement, en un mot d'une visée de la « vie bonne », au sens grec. La règle unique est alors privée de la médiation spécifique que pourraient lui offrir ces patrons d'excellence que sont les vertus – à savoir les réponses habituelles, dispositionnelles, apportées de façon appropriée à des situations humaines elles-mêmes génériques et fondamentales : ainsi la tempérance dans l'usage des plaisirs et des douleurs (Pascal : « Du bon usage des maladies »), la libéralité dans l'exercice des bienfaits, l'amitié dans l'échange réciproque des estime, la justice au regard de la distribution inégale des avantages et des désavantages dans la vie sociale, etc.³². Certes Kant a raison d'appeler pratique l'amour du prochain en ce sens que cet

32. Voir B. Pascal, « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies » (*Œuvres complètes*, L. Lafuma (éd.), Seuil, 1963, p. 362-365).

amour n'est rien s'il ne consiste pas à traiter l'autre selon le devoir de respect³³. Mais l'amour n'en est pas moins un sentiment, comme Kant le concède volontiers quand il traite du respect (*Achtung*)³⁴. Or le respect ne s'adresse pas seulement à autrui, en tant que siège de la loi morale, mais aussi à l'autre en tant qu'il a des intérêts, une visée de la « vie bonne », dépendant de façon contingente de l'acquisition et de la conservation de biens qui peuvent échapper à sa prise. En ce sens, respecter autrui c'est lui vouloir du bien, lui souhaiter satisfaction, et bonne chance ! De cette façon, je me trouve en accord avec la réécriture par Donagan de la seconde formule de l'impératif kantien : « Agis de telle façon que les biens humains fondamentaux, soit dans ta propre personne, soit dans celle d'autrui, soient avantagés autant que possible et qu'ils ne soient en aucune circonstance violés »³⁵. La notion de biens humains fondamentaux est substituée à la même place au concept d'humanité dans la reformulation

33. Ricœur fait sans doute allusion à ce passage des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. Delbos/Alquié) : « l'amour comme inclination ne peut pas se commander ; mais faire le bien précisément par devoir, alors qu'il n'y a pas d'inclination pour nous y pousser, et même qu'une aversion naturelle et invincible s'y oppose, c'est là un amour *pratique* [...] cet amour est le seul qui puisse être commandé » (c'est Kant qui souligne), in *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, op. cit., p. 258 (IV, 300).

34. Voir probablement encore les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 260 (IV, 402) : « quoique le respect soit un sentiment, ce n'est point cependant un sentiment *reçu* par influence ; c'est, au contraire, un sentiment *spontanément produit* par un concept de raison » (Kant souligne).

35. A. Donagan, *The Theory of Morality*, op. cit., p. 61. Notons qu'il s'agit, dans la formulation de Donagan, de l'expression du premier principe de la « loi naturelle » (« *natural law* », *id.*), concept totalement absent de l'argumentation de Ricœur.

kantienne de la Règle d'Or. À la même place, mais avec une fonction nouvelle que ne pouvait remplir l'idée d'humanité : celle de procurer une pluralité de lignes directrices dans l'application des principes de la moralité à des cas particuliers. À mon sens la fonction épistémologique de la notion de biens humains fondamentaux est de fournir la médiation à partir de laquelle la *phronèsis* [la « sagesse pratique »] et le *phronimos* [« l'homme de la *phronèsis* »] délibèrent dans des situations singulières et en présence de cas nouveaux³⁶. La part respective de la cohérence et celle de l'invention sont ainsi préservées.

Je ne voudrais pas conclure cette section sans avoir ajouté deux corollaires qui accentueront l'éloignement de la présente tentative par rapport à Kant. En insistant sur le caractère contingent des biens humains fondamentaux, nous soulignons un double trait de la vie morale auquel Aristote a rendu mieux justice que Kant, à savoir, d'une part la *fragilité* de la *praxis* humaine au regard de ce que les Anciens appelaient la fortune et que les Modernes dénomment le hasard ou la chance, d'autre part la *vulnérabilité* au regard de la violence toujours récurrente qui fait que les agents humains sont tour à tour victime et bourreau (pour ne pas ajouter avec le poète : « le couteau et la plaie »³⁷). Cette contingence redoublée des

36. Les définitions de la *phronèsis* et du *phronimos* entre crochets sont reprises de *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 205.

37. Allusion au poème de Baudelaire intitulé « L'Héautontimorouménos » [celui qui est son propre bourreau] :

« Je suis la plaie et le couteau !

Je suis le soufflet et la joue !

Je suis les membres et la roue,

Et la victime et le bourreau ! »

(*Les Fleurs du mal*, LXXXIII, A. Adam (éd.), Garnier, 1961, p. 85).

biens à laquelle la *praxis* « bonne » est suspendue fait que la règle de justice est indiscernable de la règle morale³⁸.

Seconde remarque corollaire : en conférant à la notion de « biens humains fondamentaux » un rôle de médiation entre la règle morale et les jugements singuliers, nous réservons la possibilité que la dérivation des principes moraux se heurte à de réels conflits, résultant de la pluralité qualitative de ces biens fondamentaux eux-mêmes qui guident cette dérivation. En ce sens, la notion de conflits de devoirs ne me paraît pas pouvoir être éliminée de la sphère pratique. Il y a là une importante limite à la prétention déductive, à l'ambition de cohérence, sinon de système, du rationalisme moral, et un argument sérieux en faveur de l'invention morale, sinon de l'improvisation dont fait grand cas l'herméneutique d'un Gadamer.

38. Que Kant ne pouvait prendre en compte cette contingence résulte de la méthode même de la *Critique de la raison pratique*, qui transpose – indûment à mon avis – la distinction entre *a priori* et *a posteriori* de la sphère théorique à la sphère pratique. Ainsi le devoir est-il scindé du désir et, plus gravement, la moralité des conditions les plus fondamentales de l'exercice de la *praxis*. C'est pourquoi je trouve plus à penser dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* que dans la *Critique de la raison pratique*, dans la mesure où le premier ouvrage est moins gouverné et, si j'ose dire, moins écrasé par ce souci de tirer à travers la pratique la ligne de partage entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. (NdA)

LA MÉTAPHORE ET LE PROBLÈME CENTRAL DE L'HERMÉNEUTIQUE

ON ADMETTRA ici que le problème central de l'herméneutique est celui de l'interprétation¹. Non point l'interprétation en un sens indéterminé quelconque du mot, mais l'interprétation selon deux déterminations : la première concernant son champ d'application, la seconde sa spécificité épistémologique. En ce qui concerne le premier point, je dirai qu'il y a un problème de l'interprétation parce qu'il y a des textes, des textes écrits, dont l'autonomie crée des difficultés spécifiques. J'entends par autonomie l'indépendance du texte à l'égard de l'intention de l'auteur, de la situation de l'œuvre ou du rapport à un lecteur originel². Ces problèmes sont résolus dans le discours oral par la sorte d'échange ou de commerce que nous appelons dialogue ou conversation. Avec les textes écrits, le discours doit parler par lui-même. Disons donc qu'il y a des problèmes d'interprétation parce que la relation écrire/lire n'est pas un cas particulier de la relation parler/écouter telle que nous la connaissons dans la situation de dialogue. Tel est le trait le plus général de l'interprétation en ce qui concerne son champ d'application.

1. Ce texte, paru dans la *Revue philosophique de Louvain* en 1972 (t. 70, p. 93-115), constitue un précieux condensé de *La Métaphore vive*, Seuil, 1975. Les notes qui suivent renvoient, dans la mesure du possible, aux analyses et aux discussions développées dans cet ouvrage.

2. Cf. *supra*, p. 37, et *infra*, p. 172s.

Deuxièmement, le concept d'interprétation paraît, au niveau épistémologique, comme concept, opposé à celui d'explication. Pris ensemble ces deux concepts constituent une paire contrastée qui a suscité maintes disputes depuis le temps de Schleiermacher et de Dilthey ; selon cette tradition, l'interprétation a des connotations subjectives spécifiques, telles que l'implication du lecteur dans le processus de compréhension et la réciprocité entre l'interprétation du texte et l'interprétation de soi-même. Cette réciprocité est connue sous le nom de « cercle herméneutique » ; elle implique une opposition marquée à la sorte d'objectivité et de non-implication qui est supposée caractériser l'explication scientifique des choses³. Je dirai plus loin jusqu'à quel point nous pourrions être amené à amender, voire même à reconstruire sur une nouvelle base, l'opposition entre interprétation et explication. Quoi qu'il en soit de cette discussion ultérieure, la présente description du concept d'interprétation, aussi schématique soit-elle, suffit à une circonscription provisoire du problème central de l'herméneutique : statut des textes écrits *versus* langage parlé ; statut de l'interprétation *versus* explication.

Et maintenant la métaphore !

Le but de cet essai est de relier les problèmes posés en herméneutique par l'interprétation des textes et les problèmes posés en rhétorique, en sémantique, en stylistique – ou quelle que soit la discipline concernée – par la métaphore.

I. LE TEXTE ET LA MÉTAPHORE EN TANT QUE DISCOURS

Notre première tâche sera de trouver un terrain commun à la théorie du texte et à la théorie de la métaphore. Ce terrain

3. Sur la notion de cercle herméneutique, cf. *infra*, p. 115s et 131s.

commun a déjà reçu un nom : le discours ; il reste à lui donner un statut.

Une première chose frappe : les deux sortes d'entités que nous considérons maintenant sont de longueurs différentes ; on peut les comparer, à cet égard, à l'unité de base du discours, la phrase. Sans doute, un texte peut se réduire à une seule phrase, comme dans les proverbes ou les aphorismes ; mais les textes ont une longueur maximale qui peut aller d'un paragraphe à un chapitre, à un livre, à un ensemble d'« œuvres choisies », jusqu'au corpus des « œuvres complètes » d'un auteur. Appelons *œuvre* la séquence close de discours qui peut être considérée comme un texte. Tandis que les textes peuvent être identifiés sur la base de leur longueur maximale, les métaphores peuvent l'être sur la base de leur longueur minimale, celle du mot. Si la suite de la présente discussion vise à montrer qu'il n'y a pas de métaphore – au sens de mot pris métaphoriquement – en l'absence de certains contextes, par conséquent même si nous sommes contraint par la suite de substituer à la notion de métaphore celle d'énoncé métaphorique, impliquant par conséquent au moins la longueur d'une phrase, néanmoins, la « torsion métaphorique », pour parler comme Monroe Beardsley (« The Metaphorical Twist »), est quelque chose qui arrive au mot ; le changement de signification qui requiert la contribution entière du contexte affecte le mot⁴. C'est du mot que nous pouvons dire qu'il a un « emploi métaphorique » ou « une signification non littérale » ; c'est toujours le mot qui est le porteur de la « signification émergente » que certains contextes spécifiques lui confèrent. En ce sens la définition

4. M.C. Beardsley, « The Metaphorical Twist », *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 1962, p. 293-307.

de la métaphore par Aristote – comme transposition d'un nom (ou d'un mot) étranger – n'est pas annulée par une théorie qui met l'accent sur l'action contextuelle qui crée le déplacement de signification dans le mot⁵. Le mot demeure le « foyer » (*focus*), même si ce foyer requiert le « cadre » (*frame*) de la phrase, pour employer dès maintenant le vocabulaire de Max Black⁶. Cette première remarque, toute formelle, concernant la différence de longueur entre le texte et la métaphore, ou mieux entre l'*œuvre* et le *mot*, va nous aider à élaborer notre problème initial d'une façon plus précise : dans quelle mesure nous est-il permis de traiter la métaphore comme une *œuvre en miniature* ? La réponse à cette première question nous aidera à poser ultérieurement la seconde question : dans quelle mesure les problèmes herméneutiques suscités par l'interprétation des textes peuvent-ils être considérés comme l'extension à grande échelle des problèmes condensés dans l'explication d'une métaphore locale dans un texte donné ?

Une métaphore est-elle une œuvre en miniature ? Une œuvre, disons un poème, peut-elle être considérée comme une métaphore soutenue ou étendue ? La réponse à cette première question exige une élaboration préalable des propriétés générales du discours, s'il est vrai que texte et métaphore, œuvre et mot, tombent sous la même catégorie, celle du discours. Je n'élaborerai pas en détail le concept de discours, je bornerai mon analyse aux traits qui sont nécessaires à la

5. Voir Aristote, *Poétique*, 1457b : « la métaphore est la transposition d'un mot qui désigne autre chose » (*allotrios*, litt. « étranger »), trad. B. Gernez, Les Belles Lettres, 1997, p. 83. Cf. Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 19 et p. 26.

6. Cf. *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 111.

comparaison entre texte et métaphore. Il est remarquable que tous ces traits se présentent en forme de paradoxes, c'est-à-dire de contradictions apparentes.

D'abord tout discours se produit comme un événement ; comme tel il est la contrepartie du langage compris comme langue, code ou système ; en tant qu'événement il a une existence fugitive : il apparaît et disparaît. Mais, en même temps – et c'est ici que réside le paradoxe – il peut être identifié et réidentifié comme le même ; ce même est ce que nous appelons, en un sens large, sa signification. Tout discours, dirons-nous, est effectué comme événement ; mais tout discours est compris comme signification⁷. Nous verrons bientôt en quel sens la métaphore concentre ce double caractère de l'événement et de la signification.

Deuxième paire de traits contrastés : la signification est portée par une structure spécifique, celle de la proposition, laquelle enveloppe une opposition interne entre un pôle d'identification singulière (cet homme, cette table, Monsieur Dupont, Paris) et un pôle de prédication générale (l'humanité comme classe, la clarté comme propriété, l'égalité comme relation, la course comme action). La métaphore, verrons-nous aussi, repose sur cette « attribution » de caractères au « sujet principal » d'une phrase.

Troisième paire de traits opposés : le discours, principalement en tant que phrase, implique la polarité du sens et de la référence, c'est-à-dire la possibilité de distinguer entre *ce qui* est dit par la phrase prise comme un tout et par les mots en tant que parties de la phrase – et *ce au sujet de quoi* quelque chose est dit. Parler, c'est dire quelque chose sur

7. Cette dialectique fait l'objet d'un plus ample développement dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 103-105.

quelque chose. Cette polarité jouera un rôle décisif dans la deuxième et dans la troisième partie de cet essai, lorsque je tenterai de relier le problème de l'explication à la dimension du « sens », c'est-à-dire au dessein immanent du discours, et les problèmes de l'interprétation à la dimension de la « référence », comprise comme le pouvoir du discours de s'appliquer à une réalité extralinguistique au sujet de laquelle il dit ce qu'il dit.

Quatrièmement, le discours, en tant qu'acte, peut être considéré du point de vue du « contenu » de l'acte propositionnel (il prédique tel et tel caractère de tel et tel sujet), ou du point de vue de ce qu'Austin appelait la « force » de l'acte complet de discours (le *speech-act* selon sa terminologie) : ce qui est dit du sujet est une chose ; ce que je « fais » *en* disant est une autre chose : je peux faire une simple description, ou bien donner un ordre, ou formuler un vœu, ou donner un avertissement, etc.⁸. D'où la polarité entre l'acte locutionnaire (l'acte *de* dire) et l'acte illocutionnaire (ce que je fais *en* disant). Cette polarité peut sembler moins utile que les précédentes, du moins au niveau de la structure de l'énoncé métaphorique ; elle jouera néanmoins un rôle décisif quand il nous faudra replacer la métaphore dans l'environnement concret, disons d'un poème, d'un essai, d'une œuvre de fiction.

Avant de développer la dichotomie du sens et de la référence comme fondement de l'opposition entre explication et interprétation, introduisons une dernière polarité qui jouera un rôle décisif dans la théorie herméneutique. Le discours

8. Voir J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon, 1962, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Seuil, 1970, 1991. Cf. *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 96.

n'a pas seulement une sorte de référence, mais deux sortes de références ; il se rapporte à une réalité extralinguistique, disons le monde ou un monde ; mais il se réfère également à son propre locuteur, par le moyen de procédures spécifiques qui ne fonctionnent que dans la phrase, donc dans le discours : ainsi les pronoms personnels, les temps verbaux, les démonstratifs, etc.

De cette manière, le langage a à la fois une référence à la réalité et une auto-référence. C'est la même entité – la phrase – qui porte cette double référence, intentionnelle et réflexive, tournée vers la chose et tournée vers soi. À vrai dire, il faudrait parler d'une triple référence, car le discours renvoie autant à celui auquel il est adressé qu'à son propre locuteur. Aussi bien la structure des pronoms personnels, comme l'enseignait Benveniste, dessine la triple référence : « il » désigne la référence à la chose, « tu » la référence à celui à qui le discours est adressé, « je » la référence à celui qui parle⁹. Comme on verra plus loin, cette connexion entre les deux et même les trois directions de la référence nous livrera la clé du cercle herméneutique et la base de notre propre réinterprétation de ce cercle.

J'énumère les polarités de base du discours de la manière condensée qui suit : événement et signification, identification singulière et prédication générale, acte propositionnel et acte illocutionnaire, sens et référence, référence à la réalité et référence aux interlocuteurs.

9. Voir E. Benveniste, « La nature des pronoms », in *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Gallimard, 1966, p. 251-257 ; cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 98-99.

En quel sens peut-on dire maintenant que texte et métaphore reposent sur la même sorte d'entité que nous venons d'appeler discours ?

Il est aisé de montrer que tous les textes sont des discours, puisqu'ils procèdent de la plus petite unité de discours, la phrase. Un texte est au moins une suite de phrases. Nous verrons par la suite qu'il lui faut être quelque chose de plus, s'il doit être une œuvre. Mais il est au minimum un ensemble de phrases, par conséquent un discours. La connexion entre métaphore et discours exige une justification spéciale, précisément parce que la définition de la métaphore comme une transposition affectant les noms ou les mots semble la placer dans une catégorie d'entités plus petites que la phrase. Mais la sémantique du mot démontre déjà très clairement que les mots n'acquièrent une signification actuelle que dans une phrase et que les entités lexicales – les mots du dictionnaire – ont seulement des significations potentielles, et cela même en vertu de leurs emplois potentiels dans des contextes typiques. À cet égard la théorie de la polysémie est une bonne préparation à la théorie de la métaphore. Au niveau lexical les mots, si toutefois on peut déjà les appeler ainsi, ont plus d'une signification ; c'est seulement par une action contextuelle spécifique de criblage qu'ils réalisent, dans une phrase donnée, une partie de leur potentiel sémantique et prennent ce que nous appelons un sens déterminé. L'action contextuelle qui permet de faire des discours univoques avec des mots polysémiques est le modèle de cette autre action contextuelle par laquelle nous tirons de mots, dont le sens est déjà codifié par le lexique, des effets métaphoriques proprement inédits. Nous sommes ainsi préparés à admettre que si l'effet de sens que nous appelons métaphore s'inscrit dans le mot, l'origine

de cet effet de sens est dans une action contextuelle qui met en interaction les champs sémantiques de plusieurs mots.

En ce qui concerne en effet la métaphore elle-même, la sémantique démontre avec la même force que la signification métaphorique d'un mot n'est rien qui puisse être trouvé dans le dictionnaire. En ce sens nous pouvons continuer d'opposer le sens métaphorique au sens littéral, à condition d'appeler sens littéral *n'importe quel* sens que l'on peut trouver parmi les significations partielles codifiées par le lexique. Nous n'entendons donc pas par sens littéral un soi-disant sens original ou fondamental ou primitif ou propre, parmi les sens admis d'un mot au plan lexical ; le sens littéral est la totalité de l'aire sémantique, donc l'ensemble des usages contextuels possibles qui constituent la polysémie d'un mot. Dès lors, si le sens métaphorique est quelque chose de plus et d'autre que l'actualisation d'un des sens potentiels d'un mot polysémique (or tous nos mots dans les langues naturelles sont polysémiques), il est nécessaire que cet emploi métaphorique soit seulement contextuel ; par là j'entends un sens qui émerge comme résultat unique et fugitif d'une certaine action contextuelle. Nous sommes ainsi amenés à opposer les changements contextuels de signification aux changements lexicaux qui concernent l'aspect diachronique du langage en tant que code, système ou langue. La métaphore est un tel changement contextuel de signification.

Par là je suis partiellement en accord avec la théorie moderne de la métaphore, telle qu'elle a été élaborée en langue anglaise, par I.A. Richards, M. Black, M. Beardsley, D. Berggren, etc.¹⁰. Plus précisément, je suis d'accord avec

10. I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936 [Routledge, 2001, John Constable (éd.)]; M. Black,

ces auteurs sur le point fondamental : un mot reçoit une signification métaphorique dans des contextes spécifiques à l'intérieur desquels il est opposé à d'autres mots pris littéralement ; ce déplacement dans la signification résulte principalement d'une collision entre significations littérales, laquelle exclut l'emploi littéral du mot en question et donne des indices pour trouver une signification neuve capable de s'accorder avec le contexte de la phrase et de la rendre signifiante dans le contexte considéré. Par conséquent, je retiens de cette histoire récente du problème de la métaphore les points suivants : remplacement de la théorie rhétorique de la substitution par une théorie proprement sémantique de l'interaction entre champs sémantiques, rôle décisif de la collision sémantique allant jusqu'à l'absurdité logique, émission d'une particule de sens permettant de rendre significative la phrase tout entière.

Disons maintenant comment cette théorie proprement sémantique – ou théorie de l'interaction – satisfait aux caractères principaux que nous avons reconnus au discours.

Revenons d'abord à la première paire contrastée, l'événement et le sens. Dans l'énoncé métaphorique (nous ne parlerons donc plus de métaphore comme mot mais de métaphore comme phrase), l'action contextuelle crée une nouvelle signification qui est bien un événement, puisqu'elle existe

Models and Metaphors, Cornell University Press, 1962 [rééd. 1976] ; M.C. Beardsley, *Aesthetics*, Brace & World, 1958 [Beardsley, *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, Hackett, 1988²] ; Beardsley, « The Metaphorical Twist », *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 1962, p. 293-307 ; D. Berggren, « The use and abuse of metaphor », *Review of Metaphysics*, 16, I, 1962, p. 237-258, et II, 1963, p. 450-472. (NdA, sauf les compléments bibliographiques entre crochets, donnés par les éditeurs.)

seulement dans ce contexte-ci. Mais, en même temps, on peut l'identifier comme la même, puisqu'elle peut être répétée ; ainsi l'innovation d'une « signification émergente » (Beardsley) peut être tenue pour une création linguistique¹¹ ; mais si elle est adoptée par une partie influente de la communauté de langue, elle peut à son tour devenir une signification usuelle et s'ajouter à la polysémie des entités lexicales, contribuant ainsi à l'histoire du langage comme langue, code ou système. Mais, à ce stade ultime, lorsque l'effet de sens que nous appelons métaphore a rejoint le changement de sens qui augmente la polysémie, la métaphore n'est déjà plus métaphore vive mais métaphore morte. Seules les métaphores authentiques, c'est-à-dire les métaphores vives, sont en même temps « événement » *et* « sens ».

L'action contextuelle requiert de la même manière notre seconde polarité, entre identification singulière et prédication générale ; une métaphore se dit d'un « sujet principal » ; en tant que « modificateur » de ce sujet, elle opère comme une sorte d'« attribution ». Toutes les théories auxquelles j'ai fait référence plus haut reposent sur cette structure prédictive : qu'elles opposent soit (Richards) le « véhicule » à la « teneur » (*tenor*)¹², soit (Black) le « cadre » (*frame*) au « foyer » (*focus*)¹³, soit (Beardsley) le « modificateur » au « sujet principal »¹⁴.

Que la métaphore requiert la polarité entre sens et référence demandera une section entière de cet essai ; il faut dire la même chose de la polarité entre référence à la réalité et

11. Cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 121.

12. *Id.*, p. 105.

13. *Id.*, p. 111.

14. *Id.*, p. 122.

référence à soi. On comprendra plus tard pourquoi je ne suis pas en mesure d'en dire plus, à ce stade, au sujet du sens et de la référence et au sujet de la référence à la réalité et de la référence à soi. La médiation de la théorie du texte sera requise pour discerner des oppositions qui n'apparaissent pas aussi clairement dans les limites étroites d'un simple énoncé métaphorique.

La délimitation du champ de comparaison étant ainsi achevée, nous sommes prêts pour la seconde étape dans laquelle nous nous proposons de répondre à la seconde question : jusqu'à quel point explication et interprétation du texte, d'une part, explication et interprétation de la métaphore, d'autre part, peuvent-elles être tenues pour des processus similaires, appliqués seulement à deux niveaux stratégiques différents du discours, le niveau de l'œuvre et le niveau du mot ?

2. DE LA MÉTAPHORE AU TEXTE : L'INTERPRÉTATION

Je me propose d'explorer une hypothèse de travail que j'expose d'abord pour elle-même. D'un premier point de vue, c'est la compréhension de la métaphore qui peut servir de guide à la compréhension de textes plus longs, disons d'une œuvre littéraire. Ce point de vue est celui de l'explication ; il met seulement en cause cet aspect de la signification que nous appelons le « sens », c'est-à-dire le dessin immanent du discours. Mais d'un autre point de vue, c'est la compréhension d'une œuvre prise comme un tout qui donne la clé de la métaphore ; cet autre point de vue est celui de l'interprétation proprement dite, laquelle développe le second aspect de la signification que nous avons appelé la référence, c'est-à-dire

la direction intentionnelle vers un monde et la direction réflexive vers un soi. Si donc nous appliquons l'explication au sens, en tant que dessin immanent de l'œuvre, nous pouvons réserver l'interprétation à la sorte d'enquête consacrée au *pouvoir d'une œuvre* de projeter un monde propre et de mettre en mouvement le cercle herméneutique qui englobe dans sa spire l'appréhension de ces mondes projetés et l'avance de la compréhension de soi en présence de ces mondes nouveaux. Notre hypothèse de travail nous invite par conséquent à procéder de la métaphore au texte au niveau du « sens » et de « l'explication » du sens – puis du texte à la métaphore au niveau de la référence de l'œuvre à un monde et à un soi, c'est-à-dire au niveau de l'interprétation proprement dite.

Quels aspects de l'explication de la métaphore sont donc susceptibles de servir de paradigme à l'explication d'un texte ?

Ces aspects sont des traits du travail d'explication qui ne sauraient apparaître aussi longtemps que l'on considère des exemples triviaux de métaphore tels que : l'homme est un loup, un renard, un lion (si on lit les meilleurs auteurs sur la métaphore, on observe des variations intéressantes à l'intérieur du bestiaire qui les fournit en exemples !). Avec ces exemples, nous éludons la difficulté majeure, celle d'*identifier une signification* qui soit une *signification nouvelle*. La seule manière de procéder à cette identification, c'est de la construire, comme étant la seule qui permette de donner un sens à la phrase prise comme un tout. Sur quoi en effet reposent les métaphores triviales ? Max Black et Beardsley notent que la signification d'un mot ne dépend pas seulement des règles sémantiques et syntaxiques qui gouvernent son emploi en tant qu'emploi littéral, mais d'autres règles – qui

sont néanmoins des règles – auxquelles les membres d'une communauté de langue sont « commis » et qui déterminent [ce] que Max Black appelle le « système des lieux communs associés »¹⁵ et Monroe Beardsley la « gamme potentielle des connotations »¹⁶. Dans l'énoncé « l'homme est un loup » (exemple favori de Max Black !), le sujet principal est qualifié par l'un des traits de la vie animale qui appartiennent au « système lupin de lieux communs associés »¹⁷.

Ce système d'implication opère comme un filtre ou un écran ; il ne se borne pas à choisir, mais il met en relief des aspects nouveaux du sujet principal. Que faut-il penser de cette explication, si on la met en rapport avec notre description de la métaphore comme signification neuve survenant dans un nouveau contexte ? Comme je l'ai dit plus haut, je suis entièrement d'accord avec la « conception de l'interaction » impliquée par cette explication ; la métaphore est plus qu'une simple substitution par laquelle un mot serait mis à la place d'un mot littéral, mot qu'une paraphrase exhaustive serait capable de restituer à la même place. La somme algébrique de ces deux opérations de substitution par le locuteur et de restitution par l'auteur ou par le lecteur est égale à zéro. Aucune signification nouvelle n'émerge et nous n'apprenons rien. Comme dit Max Black : « Les métaphores d'interaction ne sont pas substituables [...] ; le recours à un sujet subsidiaire, pour se forcer une voie dans l'intellection du sujet principal, est une opération intellectuelle irréductible » ; c'est pourquoi on ne peut traduire une métaphore d'interaction en

15. Cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 114s.

16. Cf. *id.*, p. 121 (la traduction de Ricœur y est un peu différente puisqu'il est question de « l'éventail potentiel des connotations »).

17. Cf. *id.*, op. cit., p. 114.

langage direct sans « une perte au plan du contenu cognitif »¹⁸.

Mais après avoir si bien décrit l'effet de sens de la métaphore, lui rendons-nous justice et rendons-nous compte de son pouvoir « d'informer et d'éclairer », en ajoutant simplement, à la polysémie sémantique du mot lexical et aux règles sémantiques qui gouvernent l'emploi littéral des termes lexicaux, le « système de lieux communs associés » et les règles culturelles qui gouvernent leur emploi ? Ce système n'est-il pas quelque chose de mort ou du moins quelque chose qui est déjà établi ? Certes ce système de lieux communs doit intervenir d'une manière ou d'une autre, pour que l'action contextuelle soit une action réglée et que la construction de la signification nouvelle obéisse à quelque prescription. La théorie de Max Black réserve d'ailleurs la possibilité que les métaphores soient « soutenues par des systèmes d'implication spécialement construits aussi bien que par des lieux communs acceptés »¹⁹. Le problème est précisément celui de ces « systèmes d'implication spécialement construits ». Il nous faut donc porter notre investigation dans le processus d'interaction lui-même, afin d'expliquer les cas de métaphores neuves dans des contextes neufs.

La théorie de la métaphore de Beardsley nous conduit un degré plus loin dans cette direction. Si nous soulignons avec lui le rôle de l'absurdité logique, ou de la collision entre significations littérales à l'intérieur du même contexte, nous sommes prêts à reconnaître le caractère proprement créateur

18. M. Black, *Models and Metaphors*, op. cit., p. 46. (NdA)

19. *Id.*, p. 43 ; cf. l'exigence n° 4 de son résumé p. 44. (NdA) Cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 115. (NdE)

de l'effet de sens métaphorique : « en poésie, la tactique principale pour obtenir ce résultat est celle de l'absurdité logique »²⁰. Comment ? L'absurdité logique crée une situation dans laquelle nous avons le choix entre soit préserver la signification littérale du sujet et du modificateur et donc conclure à l'absurdité de la phrase entière, soit attribuer une nouvelle signification au modificateur, telle que la phrase dans son ensemble prenne sens. Dès lors nous n'avons pas seulement affaire à une attribution « auto-contradictoire », mais à une attribution « auto-contradictoire signifiante »²¹. Si je dis : « L'homme est un renard » (le renard a chassé le loup !), il me faut glisser d'une attribution littérale à une attribution métaphorique si je veux sauver la phrase. Mais d'où tirons-nous cette nouvelle signification ?

Tant que nous posons ce genre de question – « d'où tirons-nous... ? » –, nous sommes renvoyés au même genre de solution inopérante. La « gamme potentielle de connotations » [Beardsley] ne dit pas plus que le « système de lieux communs associés » [Black]²². Certes, nous élargissons la notion de signification en incluant les « significations secondaires », en tant que connotations, à l'intérieur du périmètre de la signification entière²³ ; mais nous ne cessons pas de relier le processus créateur de la métaphore à un aspect non créateur du langage.

Suffit-il d'ajouter, à cette « gamme potentielle de connotations », comme l'a fait Beardsley dans la « théorie révisée

20. M.C. Beardsley, *Aesthetics*, op. cit., p. 138. (NdA) Cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 122. (NdE)

21. Cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 123.

22. Cf. *id.*, p. 121 (Beardsley) et p. 125-126 (Black).

23. Cf. *id.*, p. 117.

de la controversion » (« The Metaphorical Twist »), la gamme des propriétés qui n'appartiennent pas encore à la gamme de connotations de mon langage²⁴ ? À première vue cette addition améliore la théorie ; comme Beardsley le dit très fortement, « la métaphore transforme une propriété actuelle ou attribuée en un sens »²⁵.

Le changement est important, puisqu'il me faut dire maintenant que les métaphores ne se bornent pas à actualiser une connotation potentielle, mais l'établissent « *as a staple one* » ; et plus loin : « quelques-unes des propriétés qui conviennent reçoivent un nouveau statut comme élément de la signification verbale »²⁶.

Mais parler de propriétés de *choses* (ou d'*objets*) qui n'auraient pas encore été signifiées, c'est admettre que la signification neuve émergente n'est tirée de nulle part, du moins dans le langage (la propriété est une implication de choses et non une implication de mots). Dire qu'une métaphore neuve n'est tirée de nulle part, c'est la reconnaître pour ce qu'elle est, à savoir une création momentanée du langage, une innovation sémantique qui n'a pas de statut dans le langage en tant que déjà établie, ni au titre de la désignation, ni au titre de la connotation.

On pourrait demander comment nous pouvons parler d'innovation sémantique, d'événement sémantique, comme

24. Cf. *id.*, p. 122, note 1, et p. 125.

25. M.C. Beardsley, « The Metaphorical Twist », *op. cit.*, p. 302. (NdA) Cf. *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 125. (NdE)

26. M.C. Beardsley, « The Metaphorical Twist », *op. cit.*, p. 302. (NdA) Dans *La Métaphore vive*, Ricoeur écrit en référence au même passage que, selon Beardsley, « la métaphore ne se bornerait pas à actualiser une connotation potentielle, mais elle l'"établirait en tant que membre de la gamme des connotations" » (*op. cit.*, p. 125). (NdE)

d'une signification susceptible d'être identifiée et réidentifiée (c'était en effet le premier critère du discours énoncé plus haut). Une seule réponse demeure possible : il faut prendre le point de vue de l'auditeur ou du lecteur et traiter la nouveauté d'une signification émergente comme la contrepartie, de la part de l'auteur, d'une construction de la part du lecteur. Alors le processus d'explication est le seul accès au processus de création.

Si nous ne prenons pas ce chemin, nous ne nous débarrassons pas vraiment de la théorie de la substitution ; au lieu de substituer à l'expression métaphorique une signification littérale restituée par paraphrase, nous substituons le système de connotations et de lieux communs. Cette tâche doit rester une tâche préparatoire, permettant de relier la critique littéraire à la psychologie et à la sociologie. Mais le moment décisif de l'explication est celui de la construction du réseau d'interactions qui fait de ce contexte un contexte actuel et unique. Ce faisant, nous dirigeons le regard vers l'événement sémantique qui se produit au point d'intersection entre plusieurs champs sémantiques. Cette construction est le moyen par lequel tous les mots pris ensemble prennent sens. Alors, et alors seulement, la « torsion métaphorique » est à la fois un événement et une signification, un événement signifiant, une signification émergente dans le langage.

Tel est le trait fondamental de l'explication qui fait de la métaphore un paradigme pour l'explication d'une œuvre littéraire. Nous construisons la signification d'un texte d'une manière semblable à celle par laquelle nous faisons sens avec tous les termes d'un énoncé métaphorique.

Pourquoi nous faut-il « construire » la signification d'un texte ? D'abord parce que c'est une chose écrite : dans la

relation asymétrique entre le texte et le lecteur, un seul des partenaires parle pour deux. Porter un texte au langage, c'est toujours autre chose qu'entendre quelqu'un et qu'écouter ses paroles. La lecture ressemble plutôt à l'exécution d'une pièce de musique réglée par les notations écrites de la partition. Un texte, en effet, est un espace de signification autonome que n'anime plus l'intention de son auteur ; l'autonomie du texte, sans la ressource de ce support essentiel, livre l'écrit à la seule interprétation du lecteur²⁷.

Une seconde raison s'ajoute à la précédente ; un texte n'est pas seulement une chose écrite, c'est une œuvre, c'est-à-dire une totalité singulière ; en tant que totalité, l'œuvre littéraire ne se réduit pas à une séquence de phrases intelligibles chacune pour elle-même ; c'est une architecture de thèmes et de propos qui peut être construite de plusieurs manières. La relation partie/tout est même une relation inéluctablement circulaire ; la présupposition d'un certain tout précède le discernement d'un agencement déterminé des parties ; et c'est en construisant les détails que l'on édifie le tout. En outre, comme la notion de totalité singulière le donne à entendre, un texte est une sorte d'individu, comme un animal ou une œuvre d'art ; on ne peut donc rejoindre sa singularité qu'en rectifiant progressivement des concepts génériques, visant la classe de textes, le genre littéraire, les structures diverses qui se croisent dans ce texte singulier. Bref, l'intelligence d'une œuvre met en jeu la sorte de jugement que Kant a explorée dans la troisième *Critique*²⁸.

27. Sur ce premier point, ainsi que sur le second, cf. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 107s, et *supra*, p. 37 et 91, et *infra*, p. 172s.

28. Il s'agit bien sûr de la *Critique de la faculté de juger* de E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, Gallimard, 1985.

Qu'en est-il maintenant de cette construction et de ce jugement ?

C'est ici que la compréhension d'un texte, au niveau du dessin de son sens, de son articulation de sens, est rigoureusement l'homologue de la compréhension d'un énoncé métaphorique. Dans les deux cas il s'agit de « faire sens », de produire la meilleure intelligibilité globale d'un divers en apparence discordant. Dans les deux cas la construction prend la forme d'un pari. Comme le dit Hirsch dans son livre *Interpretation and Validation*, « il n'y a pas de règles pour faire de bons paris. Mais il y a des méthodes pour valider nos paris »²⁹. Cette dialectique entre parier et valider réalise à l'échelle du texte la micro-dialectique à l'œuvre dans la résolution des énigmes locales d'un texte. Dans les deux cas les procédures de validation ont plus de parenté avec une logique de la probabilité qu'avec une logique de la vérification empirique. Entendons : une logique de l'incertitude et de la probabilité qualitative. La validation, en ce sens, relève d'une discipline argumentative voisine des procédures juridiques de l'interprétation légale.

Nous pouvons résumer de la manière suivante les traits correspondants qui fondent l'analogie entre l'explication de l'énoncé métaphorique et celle d'une œuvre littéraire prise comme un tout. Dans les deux cas, la construction repose sur les « indices » (*clues*) contenus dans le texte lui-même. Un indice sert de guide pour une construction spécifique, en ce qu'il contient à la fois une permission et une interdiction ; il exclut les constructions non convenables et laisse passer

29. Cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 33 (on y lit toutefois « hypothèses » à la place de « paris »). Cf. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 200.

celles qui donnent davantage de sens aux mêmes mots. Deuxièmement, dans les deux cas, une construction peut être dite plus probable qu'une autre, mais non pas plus vraie. La plus probable est celle qui, d'une part, tient compte du plus grand nombre de faits fournis par le texte, y compris ses connotations potentielles, et qui, d'autre part, offre une convergence qualitative meilleure entre les traits qu'elle prend en compte. Une explication médiocre peut être dite étroite ou forcée.

Je suis d'accord ici avec Beardsley lorsqu'il dit qu'une bonne explication satisfait à deux principes : le principe de congruence et le principe de plénitude. C'est du principe de congruence que, en fait, nous avons parlé jusqu'à présent. Le principe de plénitude nous fournira une transition à notre troisième partie. Ce principe s'énonce ainsi : « Toutes les connotations qui conviennent doivent être attribuées ; le poème signifie tout ce qu'il peut signifier »³⁰. Ce principe nous conduit plus loin que le simple souci du « sens » ; il énonce déjà quelque chose sur la référence, puisqu'il prend pour mesure de plénitude les exigences issues d'une expérience qui demande à être dite et à être égalée par la densité sémantique du texte. Je dirais que le principe de plénitude est le corollaire, au niveau du sens, d'un principe d'expression intégrale qui tire notre investigation dans une direction toute différente.

Une citation de Humboldt nous conduira au seuil de ce nouveau champ d'investigation : « le langage, dit-il, le langage en tant que discours (*Rede*), se tient sur la frontière entre

30. M.C. Beardsley, *Aesthetics*, op. cit., p. 144 ; cf. *La Métaphore vive*, op. cit., p. 124.

l'exprimé et l'inexprimé. Sa visée, son but, est de repousser toujours plus loin cette frontière »³¹.

L'interprétation proprement dite se tient également sur ce front.

3. DU TEXTE À LA MÉTAPHORE : L'INTERPRÉTATION

Au niveau de l'interprétation proprement dite, c'est la compréhension du texte qui donne la clé de la compréhension de la métaphore.

Pourquoi ? Parce que certains traits du discours ne commencent à jouer un rôle explicite que lorsque le discours prend la forme d'une *œuvre* littéraire. Ces traits sont ceux-là mêmes que nous avons placés sous le titre de la référence et de l'autoréférence. Comme on s'en souvient, j'ai opposé référence à sens, en disant que le sens c'est le « quoi » et la référence le « au sujet de quoi » du discours. Bien entendu, ces deux traits peuvent être reconnus dans les plus petites unités du langage en tant que discours, dans les phrases. La phrase est relative à une situation qu'elle exprime et renvoie à son propre locuteur par le moyen des procédures spécifiques que nous avons énumérées. Mais référence et autoréférence ne donnent pas lieu à des problèmes embarrassants aussi longtemps que le discours n'est pas devenu un texte et n'a pas pris la forme d'une œuvre. Quels problèmes ?

31. Selon Pierre Caussat, qui traduisit en 1974 l'*Introduction à l'œuvre sur le Kavi* de Humboldt sous l'impulsion de Ricœur (dirigeant alors au Seuil la collection « L'ordre philosophique » avec F. Wahl), cette citation de Humboldt a sans doute été faite de mémoire, ou sur la base d'une traduction libre, si bien qu'il n'a pas été possible de l'identifier. Que M. Caussat trouve ici l'expression de notre gratitude pour ses patientes recherches !

Partons une fois encore de la différence entre langages écrit et parlé. Dans le langage parlé, ce à quoi un dialogue fait ultimement référence, c'est à la situation commune aux interlocuteurs, c'est-à-dire les aspects de la réalité que l'on peut montrer, désigner du doigt ; nous disons alors que la référence est « ostensive ». Dans le langage écrit, la référence n'est plus ostensive ; poème, essai, œuvre de fiction parlent de choses, d'événements, d'états de chose, de caractères, qui sont évoqués, mais qui ne sont pas là. Et pourtant les textes littéraires sont au sujet de quelque chose. Au sujet de quoi ? Je n'hésite pas à dire : au sujet d'un monde, qui est le monde de cette œuvre. Loin de dire que le texte est alors sans monde, je dirais que c'est maintenant seulement que l'homme a un monde et non pas seulement une situation, un « *Welt* » et non pas seulement un « *Umwelt* »³². De la même manière que le texte libère sa signification de la tutelle de l'intention mentale, il libère sa référence des limites de la référence ostensive. Pour nous le monde est l'ensemble des références ouvertes par les textes. Ainsi parlons-nous du « monde » de la Grèce, non point pour désigner ce que furent les situations pour ceux qui les vécurent, mais pour désigner les références non situationnelles qui survivent à l'effacement des premières et qui désormais sont offertes comme des modes possibles d'être, comme des dimensions symboliques possibles de notre être au monde.

32. Référence à une thèse fondamentale de l'herméneutique de Gadamer : sans le langage, l'homme n'a pas de monde (*Welt*), mais seulement un environnement (*Umwelt*) : cf. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996², p. 467, et *Temps et Récit I. L'Intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983, p. 121.

La nature de la référence, dans le cadre des œuvres littéraires, a une conséquence importante pour le concept de l'interprétation. Elle implique que la signification d'un texte ne soit pas derrière le texte, mais en avant de lui. Ce n'est pas quelque chose de caché, mais quelque chose qui est découvert/ouvert. Ce qui se donne à comprendre, c'est ce qui pointe vers un monde possible, à la faveur des références non ostensives du texte. Les textes parlent de mondes possibles et de manières possibles de s'orienter dans ces mondes. De cette manière, découvrir/ouvrir est l'équivalent, pour les textes écrits, de la référence ostensive pour le langage parlé. L'interprétation devient alors la saisie des propositions de monde ouvertes par les références non ostensives du texte³³.

Ce concept d'interprétation exprime un déplacement décisif d'accent par rapport à la tradition romantique de l'herméneutique ; dans cette tradition l'accent était mis sur l'aptitude de l'auditeur ou du lecteur à se transporter dans la vie spirituelle d'un autre orateur ou écrivain³⁴. L'accent, désormais, est moins sur l'autre, en tant qu'entité spirituelle, que sur le monde que l'œuvre déploie. *Verstehen* (« comprendre »), c'est suivre la dynamique de l'œuvre, son mouvement de ce qu'elle dit à ce au sujet de quoi elle dit. Par-delà ma situation comme lecteur, par-delà la situation de l'auteur, je m'offre moi-même au mode possible d'être au monde que le texte ouvre et découvre pour moi. C'est ce que Gadamer

33. Cf. *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 112-115.

34. Dans *La Métaphore vive*, Ricœur précise que cette « conception romantique et psychologisante de l'herméneutique » – pour laquelle « la loi suprême de l'interprétation est la recherche d'une congénialité entre l'âme de l'auteur et celle du lecteur » – est « issue de Schleiermacher et de Dilthey » (*op. cit.*, p. 278).

appelle « fusion d'horizons » (*Horizontverschmelzung*) dans la connaissance historique³⁵.

Ce déplacement d'accent de la compréhension de l'autre à la compréhension du monde de son œuvre entraîne un déplacement correspondant dans la conception du « cercle herméneutique ». Par cercle herméneutique, les penseurs du romantisme voulaient dire que la compréhension d'un texte ne peut être une procédure objective, au sens de l'objectivité scientifique, mais qu'elle impliquait nécessairement une pré-compréhension, exprimant la manière dont le lecteur s'est déjà compris, lui et son œuvre. C'est pourquoi une sorte de circularité se produit entre la compréhension du texte et la compréhension de soi-même³⁶. Tel est, en termes condensés, le principe du cercle herméneutique. Il est facile de voir que les penseurs formés dans la tradition de l'empirisme logique ne pouvaient que rejeter, comme pur scandale, la simple idée d'un cercle herméneutique et le considérer comme une violation outrageante de tous les canons de la vérifiabilité.

Je ne veux pas cacher, pour ma part, que le cercle herméneutique reste une structure inévitable de l'interprétation. Il n'est pas d'interprétation authentique qui ne s'achève dans quelque forme d'appropriation – *Aneignung* –, si par ce terme nous entendons le processus par lequel on fait sien (*eigen*) ce qui d'abord était autre, étranger (*fremd*)³⁷. Mais ma

35. Cf. *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 324-328 et p. 401-402.

36. Voir *infra*, p. 253s.

37. Cf. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969, Seuil, p. 8 : « le travail même de l'interprétation révèle un dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut prendre de lui-même » ; cf. *infra*, p. 133, 253.

conviction est que le cercle herméneutique n'est pas correctement compris, tant qu'on le présente, premièrement comme un cercle entre deux subjectivités, celle du lecteur et celle de l'auteur, deuxièmement comme la projection de la subjectivité du lecteur dans la lecture elle-même.

Corrigeons la première présupposition, afin de corriger la seconde.

Ce que nous faisons nôtre, ce que nous nous approprions pour nous-mêmes, ce n'est pas une expérience étrangère ou une intention distante, mais l'horizon d'un monde vers lequel une œuvre se porte. L'appropriation de la référence ne trouve plus de modèle dans la fusion des consciences, dans l'empathie ou dans la sympathie. La venue du sens et de la référence d'un texte au langage, c'est la venue au langage d'un monde et non la reconnaissance d'une autre personne.

La seconde correction appliquée au concept romantique d'interprétation résulte de la première. Si l'appropriation est la contrepartie de la découverte/ouverture, alors le rôle de la subjectivité ne doit pas être décrit en termes de projection. Je préférerais dire que le lecteur se comprend lui-même en face du texte, en face du monde de l'œuvre. Se comprendre en face de..., en face d'un monde, c'est tout le contraire de se projeter, soi, ses propres croyances et ses propres préjugés ; c'est bien plutôt laisser l'œuvre et son monde élargir l'horizon de la compréhension que je prends de moi-même³⁸.

Dès lors l'herméneutique ne soumet pas l'interprétation aux capacités finies de compréhension d'un lecteur donné ; elle ne place pas la signification du texte sous le pouvoir du sujet qui l'interprète. Loin de dire qu'un sujet maîtrise déjà sa propre manière d'être au monde et la projette comme

38. Cf. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 115-117.

l'*a priori* de sa lecture, je dirais que l'interprétation est le processus par lequel la découverte de nouveaux modes d'être – ou, si l'on préfère Wittgenstein à Heidegger, de nouvelles « formes de vie » [*Lebensformen*] – donne au sujet une nouvelle capacité de se connaître lui-même³⁹. S'il y a quelque part projet et projection, c'est la référence de l'œuvre qui est le projet d'un monde ; le lecteur est en conséquence agrandi dans sa capacité de se projeter lui-même en recevant un nouveau mode d'être du texte lui-même.

De cette manière, le cercle herméneutique n'est pas nié, il est déplacé d'un niveau subjectiviste à un plan ontologique : le cercle est entre ma manière d'être – par-delà la connaissance que je peux en avoir – et la manière ouverte et découverte par le texte en tant que monde de l'œuvre.

Tel est le modèle d'interprétation que je me propose maintenant de transposer des textes, en tant que séquences longues de discours, à la métaphore, comprise comme « un poème en miniature » (Beardsley)⁴⁰. Certes, la métaphore est un discours trop court pour déployer cette dialectique entre la découverte d'un monde et la découverte de soi-même en face de ce monde. Toutefois, cette dialectique désigne quelques traits de la métaphore que les théories modernes citées jusqu'à présent ne semblent pas prendre en considération, mais qui n'étaient pas absents de la théorie grecque de la métaphore.

39. Voir L. Wittgenstein : « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie » (§ 19 des *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Gallimard, 2004 ; la notion de « forme[s] de vie » se retrouve encore au § 23, au § 241 et aux pages 247 et 316 de cette édition). Voir *infra*, p. 155.

40. Cf. *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 121.

Retournons à la théorie de la métaphore dans la *Poétique* d'Aristote⁴¹.

La métaphore est seulement une des « parties » (*merè*) de ce qu'Aristote appelle « diction » (*lexis*) ; comme telle elle appartient à un groupe de procédures de discours – emploi de mots étrangers, fabrication de mots nouveaux, abréviation ou allongement de mots – qui toutes s'éloignent de l'emploi commun (*kurion*) des mots. Or, qu'est-ce qui fait l'unité de la *lexis* ? Seulement sa fonction en poésie. La *lexis* à son tour est une des « parties » (*merè*) de la tragédie, prise comme paradigme de l'œuvre poétique. La tragédie, dans le contexte de la *Poétique*, représente le niveau de l'œuvre littéraire, prise comme un tout. La tragédie, en tant que poème, a sens et référence. Dans le langage d'Aristote, le « sens » de la tragédie est assuré par ce qu'il appelle la « fable » (*muthos*) ; nous pouvons entendre par *muthos* de la tragédie son sens, puisque Aristote met sans cesse l'accent sur ses caractères structurels ; le *muthos* doit avoir unité et cohérence, et faire des actions représentées quelque chose « d'entier et de complet ». Comme tel, le *muthos* est la « partie » principale de la tragédie, son « essence » ; toutes les autres « parties » de la tragédie – « les caractères », les « pensées », la « diction », le « spectacle » – sont reliées au mythe comme les moyens ou les conditions, ou comme l'exécution de la tragédie en tant que mythe. Il nous faut tirer la conséquence que c'est

41. Dans la suite du texte, Ricœur renvoie à de nombreuses reprises aux concepts utilisés par Aristote dans sa *Poétique*. Le lecteur retrouvera les références de ces concepts et les développements qui leur sont associés dans *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 19-34 et p. 51-61. La lecture ricœurienne de la *Poétique* se poursuit dans *Temps et Récit I*, *op. cit.*, p. 55-84, puis dans « Une reprise de la *Poétique* d'Aristote », *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Seuil, 1992, p. 464-478.

seulement en relation avec le *muthos* de la tragédie que sa *lexis* prend sens et, avec la *lexis*, la métaphore. Il n'y a pas de signification locale de la métaphore en dehors de la signification régionale procurée par le *muthos* de la tragédie.

Mais, si la métaphore est reliée au « sens » de la tragédie par le moyen de son *muthos*, elle est reliée à la « référence » de la tragédie grâce à sa visée générale, qu'Aristote appelle *mimèsis*⁴².

Pourquoi les poètes écrivent-ils des tragédies, élaborent-ils des fables, et usent-ils de mots « étranges » tels que les métaphores ? Parce que la tragédie elle-même se rattache à un projet plus fondamental, celui d'imiter les actions humaines d'une manière poétique. Avec ces deux maîtres-mots – *mimèsis* et *poièsis* – nous atteignons le niveau que j'ai appelé monde référentiel de l'œuvre. On peut dire en effet que le concept aristotélicien de *mimèsis* englobe déjà tous les paradoxes de la référence. D'une part il exprime un monde d'actions humaines qui est déjà là ; la tragédie est destinée à exprimer la réalité humaine, la tragédie de la vie. Mais, d'autre part, la *mimèsis* ne signifie pas reduplication de la réalité ; *mimèsis* n'est pas copie ; *mimèsis* est *poièsis*, c'est-à-dire fabrication, construction, création. Aristote donne au moins deux indications sur cette dimension créatrice de la *mimèsis* : d'abord, la fable est une construction cohérente originale qui atteste le génie créateur de l'artiste ; d'autre part, la tragédie est une imitation des actions humaines qui les fait paraître meilleures, plus hautes, plus nobles qu'elles ne sont en réalité. Ne pourrions-nous dire, dès lors, que la *mimèsis* est le nom grec pour ce que nous avons appelé la

42. Sur la *mimèsis*, cf. *supra*, p. 43, et *infra*, p. 244.

référence non ostensive de l'œuvre littéraire, ou, en d'autres termes, le nom grec pour l'ouverture/découverte du monde ?

Si nous avons raison, nous sommes maintenant en état de dire quelque chose du pouvoir de la métaphore. Je dis maintenant pouvoir et non plus structure, ni même procès. Le pouvoir de la métaphore résulte de sa connexion, à l'intérieur de l'œuvre poétique, d'abord avec les autres procédures de la *lexis*, deuxièmement avec la fable, qui est l'essence de l'œuvre, son sens immanent, troisièmement avec l'intentionnalité de l'œuvre prise comme un tout, c'est-à-dire avec son intention de représenter les actions humaines plus hautes qu'elles ne sont en réalité : et c'est là la *mimèsis*. En ce sens, le pouvoir de la métaphore procède de celui du poème en tant que totalité.

Appliquons ces remarques empruntées à la *Poétique* d'Aristote à notre propre description de la métaphore.

Ne pourrions-nous pas dire que le trait de la métaphore que nous avons placé au-dessus de tous les autres – son caractère naissant ou émergent – se relie à la fonction de la poésie, en tant qu'imitation créatrice de la réalité ? Pourquoi inventerions-nous des significations neuves, des significations qui n'existent que dans l'instant du discours, si ce n'était pour servir la *poièsis* dans la *mimèsis* ? S'il est vrai que le poème crée un monde, il requiert un langage qui préserve et exprime son pouvoir créateur dans des contextes spécifiques.

Si nous tenons ensemble la *poièsis* du poème et la métaphore en tant que signification émergente, nous donnerons sens à l'une et à l'autre en même temps : à la poésie et à la métaphore.

Telle est la façon dont la théorie de l'interprétation fraie la voie à une ultime approximation du pouvoir de la métaphore.

La priorité donnée à l'interprétation du texte, à ce dernier stade de l'analyse, n'implique pas que la relation entre l'une et l'autre ne soit pas réciproque.

L'explication de la métaphore, comme événement local dans le texte, contribue à l'interprétation elle-même de l'œuvre prise comme un tout. Nous pourrions même dire que, si l'interprétation de métaphores locales est éclairée par l'interprétation du texte comme un tout et par la désimplification de la sorte de monde que l'œuvre projette, en retour, l'interprétation du poème pris comme un tout est contrôlée par l'explication de la métaphore, comme phénomène local du texte.

Je me risquerai à prendre pour exemple de cette relation réciproque, entre les aspects régionaux et locaux du texte, une éventuelle connexion, souterraine à la poétique d'Aristote, entre ce qu'il dit d'une part de la *mimèsis* et ce qu'il dit d'autre part de la métaphore ; la *mimèsis*, nous l'avons vu, fait paraître les actions humaines plus hautes qu'elles ne sont en réalité ; mais c'est la fonction de la métaphore de transposer les significations du langage ordinaire à la faveur d'emplois étranges. N'y a-t-il pas une affinité mutuelle et profonde entre le projet de faire paraître les actions humaines meilleures qu'elles ne sont et la procédure spéciale de la métaphore qui surélève le langage au-dessus de lui-même ?

Exprimons cette relation en termes plus généraux. Pourquoi tirerions-nous des significations nouvelles de notre langage, si nous n'avions rien de nouveau à dire, pas de nouveau monde à projeter ? Les créations de langage seraient dénuées de sens, si elles ne servaient pas le projet général de laisser de nouveaux mondes émerger par la grâce de la poésie...⁴³.

43. Projet pour un lecteur, dont Ricœur soulignera par la suite le rôle prépondérant : voir « Herméneutique et monde du texte », *supra*, p. 46.

Permettez-moi de conclure d'une manière qui serait cohérente avec une théorie de l'interprétation qui a mis l'accent sur « ouvrir un monde ». Notre conclusion aussi devrait « ouvrir » quelques perspectives nouvelles. Sur quoi ? Peut-être sur le vieux problème de l'imagination que j'ai soigneusement mis de côté⁴⁴. Ne sommes-nous pas prêts à reconnaître dans le pouvoir de l'imagination, non plus la faculté de tirer des « images » de notre expérience sensorielle, mais la capacité à laisser de nouveaux mondes façonner la compréhension de nous-mêmes ? Ce pouvoir ne serait pas porté par des images, mais par des significations émergentes dans notre langage. L'imagination, dès lors, serait enfin traitée comme une dimension du langage. De cette manière, un nouveau lien apparaîtrait : entre imagination et métaphore. On ne franchira pas, maintenant, cette porte entrouverte.

44. Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation », *infra*, p. 267.

« LOGIQUE HERMÉNEUTIQUE » ? ¹

PEUT-ON parler d'une logique herméneutique ? À vrai dire, le terme même n'a été employé, à ma connaissance, que par Hans Lipps dans ses *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* de 1938². Ce fut une entreprise interrompue,

1. Conférence donnée à l'Institut international de philosophie en 1978, dont le texte a été publié dans *Contemporary philosophy. A new survey*, vol. I, *Philosophy of language. Philosophical logic / La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, t. I, *Philosophie du langage. Logique philosophique*, G. Fløistad (éd.), Martinus Nijhoff, 1981, p. 179-223. Paul Ricœur y livre une lecture systématique des principales recherches relatives à l'herméneutique philosophique ainsi qu'à ses critiques. Fait inhabituel, il indique lui-même, dans des notes très abondantes, les références bibliographiques (allemandes le plus souvent) de cette littérature parfois très récente. Comme dans le reste du présent ouvrage, les notes de Ricœur sont marquées par un (NdA). Nous y avons systématiquement ajouté les éditeurs, omis par Ricœur. Nos autres ajouts, comprenant notamment les références des traductions françaises existantes, sont marqués par (NdE) et figurent entre crochets lorsqu'ils sont insérés aux notes propres de Paul Ricœur. Les notes explicatives sans mention particulière ont été rédigées par les éditeurs.

2. H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Klostermann, 1938, 1959². Extrait in *Seminar. Philosophische Hermeneutik*, H.-G. Gadamer-G. Boehm (éd.), Suhrkamp, 1976, p. 286-316. Otto F. Bollnow précise ses rapports à la « philosophie de la vie » de G. Misch dans « Zum Begriff der hermeneutischen Logik », *Hermeneutische Philosophie*, O. Pöggeler (éd.), Nymphenburger, 1972, p. 100-122.

d'abord en raison de la mort prématurée de Lipps, mais surtout parce que la coupure que représente la radicalisation de l'herméneutique par Heidegger l'a fait apparaître après coup comme trop liée à la *Lebensphilosophie* d'un Georg Misch, de laquelle précisément l'herméneutique philosophique s'éloignait de manière décisive. Et pourtant un certain retour à Lipps se laisse remarquer, qui n'est pas sans rapport avec la tendance générale de l'herméneutique post-heideggérienne à réfléchir sur les conditions de possibilité de son propre discours et par là même à se situer par rapport aux préoccupations logiques qui se font jour dans les autres courants philosophiques contemporains. Mon essai sera précisément consacré, dans les paragraphes 3 et 4, à ce double effort de la philosophie herméneutique de ces dernières années pour réfléchir [sur] son propre statut épistémologique, mais auparavant on rappellera la position philosophique du problème créée par Heidegger et développée par Gadamer³.

(NdA) [L'ouvrage de H. Lipps a été traduit par S. Kristensen, sous le titre *Recherches pour une logique herméneutique* (Vrin, 2004). Dans son article intitulé « Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik ? » (*Dilthey-Jahrbuch*, 11, 1997-1998, p. 48-63), Jean Grondin fait remarquer que, contrairement à ce qu'affirme Ricoeur, le terme « *hermeneutische Logik* » (logique herméneutique) apparaît déjà chez Misch (voir G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1930, 1967³, p. 56)]. (NdE)

3. Pour une brève présentation des approches de Dilthey et de Heidegger, cf. P. Ricoeur, « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 88-100.

I. RADICALISATION ANTI-LOGIQUE ?

À première vue la radicalisation de l'herméneutique par Heidegger marque un éloignement des questions épistémologiques qui avaient dominé la période diltheyenne⁴. Avec Dilthey il était encore possible de situer l'herméneutique au plan de la discussion épistémologique, sans toutefois pouvoir l'y enfermer⁵. L'enjeu était triple. Il s'agissait d'abord de défendre l'autonomie des sciences de l'esprit par rapport aux sciences de la nature, ensuite d'établir la différence entre leur procédé principal, la compréhension, et l'explication en usage dans les sciences de la nature – enfin de fonder cette différence épistémologique dans une propriété fondamentale de la vie spirituelle, à savoir le pouvoir du sujet de se transporter dans une vie psychologique étrangère⁶. L'herméneutique de Dilthey s'inscrivait donc indubitablement dans le

4. Outre les dernières publications d'inédits par Heidegger lui-même et le début de la publication de la *Gesamtausgabe* (1975- ; 4 volumes déjà publiés en 1978), on notera les travaux consacrés à l'interprétation de sa philosophie : O. Pöggeler (éd.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer und Witsch, 1969. Du même, *Hermeneutische Philosophie* (textes de Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ritter, Apel, Habermas, Ricœur, Becker, Bollnow), *op. cit.* – E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, 1967. – H.-G. Gadamer, « Martin Heidegger und die Marburger Theologie », in *Heidegger. Perspektiven, op. cit.* [trad. de J. Grondin, *Les Chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, p. 49-63 (NdE)] – J.J. Kockelmans (éd.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972. (NdA)

5. Cf. P. Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 82.

6. « Sciences de l'esprit » est la traduction courante de *Geisteswissenschaften* (vs *Naturwissenschaften*, « sciences de la nature ») que Ricœur rend plus loin par « sciences historiques », et que l'on pourrait identifier, *mutatis mutandis*, aux « sciences humaines ».

débat épistémologique dans la mesure où c'était la scientificité même des sciences herméneutiques qui était en jeu au triple plan de la détermination de leur champ, de l'établissement de leur procédé principal et du fondement dernier de leur spécificité. Cette dernière question marquait le passage de l'épistémologie, au sens précis du mot, à une interrogation transcendante de type kantien qui subordonnait l'enquête méthodologique à l'investigation des conditions de possibilité.

Or, c'est précisément avec ce mode d'interrogation que la philosophie herméneutique de Heidegger paraît rompre. Et cela d'une triple façon également. Ce n'est pas d'abord à la justification de la spécificité des sciences de l'esprit qu'elle s'intéresse, du moins directement. Son interrogation est ontologique : quel être sommes-nous, nous qui nous posons la question de l'être ? Dès l'introduction à *Sein und Zeit* [1927], la radicalité non épistémologique de la question est claire⁷. Si l'on s'interroge d'abord sur l'être que nous sommes – le *Dasein* –, c'est parce qu'il est le lieu privilégié de cette question fondamentale. C'est à titre « préparatoire » seulement que l'analytique du *Dasein* occupe l'avant-scène. La question du sens – question herméneutique par excellence – est celle du sens de l'être. Ainsi une question d'origine aristotélicienne supplante-t-elle une question d'origine kantienne⁸. Deuxième ligne de rupture : la question de la compréhension – impliquée dans la question du sens de

7. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2), Klostermann, 1977, p. 3-53. Nous renverrons ici à la traduction française de E. Martineau (*Être et Temps*, Authentica, 1985).

8. Dans un contexte semblable, Ricœur dira, dans « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », que l'ontologie prime l'épistémologie (*Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 89).

l'être – n'est pas elle-même une question épistémologique, du moins à titre primaire. Comprendre est un trait distinctif de l'être que nous sommes, une propriété du *Dasein* en tant qu'être dans le monde⁹. L'interprétation n'est que le développement de la compréhension, dans la mesure où comprendre quelque chose *en tant que* quelque chose c'est déjà l'interpréter. Cette interprétation à son tour s'articule dans un discours qui détermine et explicite les articulations d'une situation et d'une compréhension qui ont d'abord été liées à un niveau plus fondamental que le discours. La prétention de commencer par le discours exprimé en propositions et donc de s'établir au sein d'un *logos apophantique* est la plus fondamentale mécompréhension contre laquelle s'élève l'herméneutique¹⁰. Le premier milieu d'articulation, c'est l'être-au-monde lui-même ; et c'est l'enchaînement entre situation-compréhension-interprétation et discours qui fonde toute investigation au niveau simplement propositionnel. Troisième ligne de rupture : ce n'est pas en termes de conditions de possibilité que se pose ultimement le problème de la compréhension. Dans une perspective kantienne, s'interroger sur les conditions de possibilité, c'est se référer à un sujet épistémologique porteur des catégories qui règlent l'objectivité de l'objet. Or ce que l'analytique du *Dasein* met à nu, ce n'est pas un sujet de connaissance, mais un être jeté-projetant¹¹. Avant la relation de connaissance entre sujet

9. Cf. le § 31 de M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 118-121.

10. Le *logos apophantikos* aristotélicien que Heidegger discute au § 7 B de son ouvrage *Être et Temps* (op. cit., p. 45s) correspond à un « énoncé propositionnel » (R. Rodrigo, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Millon, 1995, p. 191).

11. C'est au § 31 que Heidegger explique le rapport entre l'être-jeté et le projet du comprendre (*Être et Temps*, op. cit., p. 118-121).

et objet, il y a l'implication de la compréhension dans la structure ontologique de l'être-jeté et de l'anticipation. Cette modalité de l'être est mieux désignée comme souci que comme connaissance. C'est dans le souci qu'est incluse, à titre de pré-compréhension ontologique, la question de l'être dont on vient de dire qu'elle précède l'investigation dans les sciences de l'esprit.

Cette subordination de l'épistémologie à l'ontologie atteint son point décisif lorsque la méthodologie des sciences historiques se voit supplantée par une interrogation sur l'historicité du *Dasein* : avant que l'histoire ait un objet et une méthode, nous sommes historiques de part en part.

Telle est – très grossièrement esquissée – la motivation anti-épistémologique et anti-logique de l'herméneutique radicalisée de Heidegger dans *Sein und Zeit*.

Et pourtant, dans la phase post-heideggérienne qui nous intéresse ici, cette herméneutique radicalisée ne devait pas échapper à une interrogation de type épistémologique, dès lors que l'on peut et que l'on doit enquêter sur la condition de possibilité propre au discours de l'herméneutique et le situer par rapport à celui des philosophies à prétention logique et épistémologique, principalement celui de la philosophie analytique contemporaine.

Il faut avouer que cette réflexion de second degré n'est que faiblement esquissée dans *Sein und Zeit*. On en trouve néanmoins les premiers linéaments dans tous les passages où le type de vérité herméneutique est en jeu. Ainsi lit-on au paragraphe 7 que l'herméneutique est une espèce de phénoménologie¹² ; or qui dit phénoménologie dit *logos* de ce qui se montre. Il faut donc situer le *logos* herméneutique par

12. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 47.

rapport au *logos apophantique*, celui de la logique propositionnelle. Si le *logos apophantique* s'articule à titre primaire dans la proposition qui dit quelque chose en tant que quelque chose, quel rapport existe-t-il entre le « en tant que » *apophantique* et le « en tant que » herméneutique qui, comme on l'a dit, constitue le moment de l'interprétation, lequel développe et articule le moment de la compréhension (*Sein und Zeit*, § 32 et 33)¹³ ? Un nouveau concept de vérité est ainsi suscité qui n'est plus défini par des caractères de la proposition, mais par la capacité dévoilante impliquée dans le rapport entre compréhension et situation. Mais du même coup la philosophie herméneutique élève une prétention à la vérité qui doit se mesurer avec la prétention à la vérité de type *apophantique*, c'est-à-dire propositionnel.

D'une autre façon la philosophie herméneutique devait s'interroger sur elle-même sur un mode épistémologique. La caractérisation du *Dasein* met en jeu un type de discours appelé *analytique existentielle*. Par cette expression deux choses sont impliquées. D'une part, loin d'être un retour à l'ineffable et à l'irrationnel comme on l'a quelquefois dit à tort, la philosophie herméneutique est une analytique, en ce qu'elle procède par distinction, détermination, relation (d'où la fréquence du terme « structure » dans *Sein und Zeit* et le caractère fortement didactique de la construction de l'ouvrage). D'autre part, cette analytique est une *analytique existentielle* en tant qu'elle articule des quasi-catégories – être-dans-le-monde, situation, compréhension, etc. – qui sont au *Dasein* ce que sont les catégories pour les choses. Cette distinction entre existentiels et catégories est certes appuyée à une distinction ontologique entre plusieurs

13. Cf. *id.*, p. 121-129.

modalités d'être, l'être que nous sommes – le *Dasein*, qui seul ex-siste, et les « choses » qui sont soit des choses subsistantes (*vorhandene*), soit à portée de main, à titre d'ustensiles (*zuhandene*)¹⁴. Mais cette distinction entre modes d'être vient précisément au langage et au discours comme différence catégoriale. De cette façon, l'herméneutique ne peut se soustraire à la question kantienne des conditions de possibilité de son propre discours.

Elle y est reconduite d'une troisième manière : aussi radicale que soit l'interrogation herméneutique issue de Heidegger, elle ne peut éliminer le fait que l'herméneutique est née de la problématique des sciences de l'esprit. C'est même de cette problématique qu'elle est la radicalisation. Du même coup la confrontation avec l'herméneutique de Dilthey est une partie intégrante de sa propre entreprise. Sa prétention à fonder les sciences herméneutiques demeure la composante épistémologique irrécusable de son propre discours, au moins au troisième sens que nous avons attaché plus haut à l'épistémologie de Dilthey. Aussi bien de nombreuses analyses de *Sein und Zeit* pointent dans cette direction sans toutefois s'y engager complètement. Ainsi, la dérivation de la problématique des sciences historiques à partir de l'ontologie de l'historicité est esquissée dans les analyses qui montrent de quelle manière l'historicité, originellement orientée vers l'avenir, se retourne vers le passé par la médiation de la « répétition », et comment on passe du procès de temporalisation (*Zeitlichkeit*), inhérent à la dialectique de la situation et de la compréhension, à l'« être-dans le temps » (*Innerzeitlichkeit*) qui implique la mesure et la référé-

14. Cf. les paragraphes 14 à 18 d'*Être et Temps* (op. cit., p. 68-84).

rence à des échéances publiques¹⁵. Mais on ne va pas plus loin que cette dérivation des conditions les plus lointaines de la connaissance historique. On ne construit pas conceptuellement les catégories qui permettraient de tenir cette dérivation pour autre chose que l'allégation d'une antériorité ontologique de l'historicité par rapport à l'histoire-science. Ou, si on préfère, on ne voit pas en quoi les conditions de possibilité de l'enquête ontologique sont aussi conditions de possibilité de la connaissance historique objective. Il semble qu'avec Heidegger on fasse bien le mouvement de remontée au fondement, mais mal la « seconde navigation » – pour parler comme Platon –, celle qui ramènerait vers l'épistémologie des sciences humaines¹⁶.

Il faut en dire autant d'une autre contribution importante de *Sein und Zeit* à l'épistémologie des sciences humaines. Elle concerne moins le caractère historique de ces sciences que leur statut textuel. L'herméneutique ancienne n'avait cessé d'argumenter au sujet du cercle – le fameux cercle herméneutique – en vertu duquel les anticipations de sens de l'interprète font partie intégrante du sens à interpréter¹⁷. Pour

15. Cf. le sixième chapitre d'*Être et Temps* (op. cit., p. 277-296). Ricœur fait référence au concept d'*Innerzeitlichkeit* dans *Temps et Récit I. L'Intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983, p. 127.

16. Ricœur énonce la même critique dans « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 94s. Il fait ici allusion à l'image de la seconde navigation (ou expédition) par laquelle Platon avait coutume d'appeler à recommencer une recherche avec des moyens différents et même selon un procédé inverse de ceux employés dans la première recherche. Voir par exemple Platon, *Phédon* (99d), trad. M. Dixsaut, Flammarion, 1991, p. 277 et le commentaire p. 271s.

17. Cf. *supra*, p. 92, 115s. Sur l'idée d'un processus de compréhension circulaire, voir le second « Discours académique » de Schleiermacher (1829), qui renvoie lui-même à un manuel d'Ast (F.D.E. Schleiermacher,

comprendre un texte, il faut déjà l'avoir pré-compris. Et cette pré-compréhension ne peut être éliminée, sous peine de rompre le pacte entre l'interprétant et l'interprété en vertu duquel l'interprète accède aux intentions de sens du texte. Du point de vue épistémologique, cette implication de l'interprète dans la chose interprétée ne peut paraître que comme une faiblesse, une tare subjectiviste, par rapport à l'objectivité que semble requérir l'idéal de scientificité. Heidegger justifie le cercle herméneutique en montrant que sa faiblesse épistémologique apparente dérive de sa force ontologique réelle : le cercle le plus originaire, en effet, est celui qui existe chaque fois entre la pré-compréhension et la situation intramondaine à interpréter¹⁸. Ce cercle n'est pas vicieux, mais constitue la condition positive de la connaissance la plus originaire. Cette démonstration n'est pas sans force ; elle fait partie de la stratégie générale de *Sein und Zeit* qui est de ramener la réflexion des questions de méthode à leur enracinement ontologique. Mais, on ne voit pas comment on peut revenir de ce fondement aux difficultés proprement épistémologiques ressortissant à l'interprétation des textes. En particulier, la subordination générale du cercle épistémologique au cercle ontologique ne permet pas de trancher entre diverses manières de se comporter par rapport à un texte : l'ontologisation du problème herméneutique implique-t-elle la liquidation complète de sa psychologisation chez Dilthey ? En particulier, faut-il abandonner la prétention à mesurer le sens d'un texte à l'intention de l'auteur ? Faut-il cesser de

Hermeneutik, H. Kimmerle (éd.), Carl Winter Universitätsverlag, 1959, 1974², p. 141 ; trad. fr. *Herméneutique*, C. Berner (éd.), Cerf/PUL, 1987, p. 173s).

18. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 124s.

vouloir comprendre l'auteur mieux qu'il s'est compris lui-même¹⁹ ? Ou encore : faut-il abandonner l'idée de s'égaliser avec l'intention de sens du texte, de s'en rendre contemporain (que le sens soit celui du texte ou celui de l'auteur) ? Faut-il cesser de définir l'herméneutique par la lutte contre la mécompréhension, par l'appropriation de l'étranger ? Par la lutte contre la distance dans l'espace et dans le temps ? Par la reproduction de la production originale ? Le retour au fondement, chez Heidegger, est si radical que les questions dérivées sont en quelque sorte perdues de vue, comme si elles étaient rendues inessentiels, voire non pertinentes, par la remontée au fondement²⁰. Et pourtant il ne dépend pas de la philosophie herméneutique que ces questions aient été posées dans le passé par l'exégèse biblique, par la philologie classique, par la jurisprudence, et qu'elles soient encore posées par l'herméneutique littéraire, dont on donnera plus loin un échantillon. Bien plus, c'est par la capacité de revenir à ces questions que se mesure la prétention de l'herméneutique à être une discipline fondamentale, au sens propre du mot.

19. J. Greisch précise, au sujet de l'intention de comprendre le texte mieux que l'auteur lui-même : « La thèse, longtemps répandue, qu'il s'agirait là d'une expression typique de l'herméneutique romantique de Schlegel et Schleiermacher, n'a pas résisté à l'évidence des textes. Dès 1940, O.F. Bollnow avait attiré l'attention sur un passage de la *Critique de la raison pure* de Kant, où cette maxime se trouve énoncée en toutes lettres. [...] On la rencontre déjà chez Wolff. [...] Que la maxime du "mieux comprendre" ne soit pas ignorée de Wolff et d'autres théoriciens des Lumières ne doit évidemment pas faire méconnaître le fait que, dans ce contexte, elle signifie tout à fait autre chose que dans l'herméneutique romantique et autre chose encore dans l'herméneutique philosophique contemporaine » (*Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, 2000, p. 86s).

20. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 48. Cf. P. Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 94s.

2. VÉRITÉ ET/OU MÉTHODE ?

La même sorte d'interrogation est suscitée par l'œuvre majeure de Gadamer, *Wahrheit und Methode*, qui constitue le deuxième relais entre l'herméneutique des sciences humaines d'origine diltheyenne et la présente enquête sur la condition épistémologique de l'herméneutique²¹.

À bien des égards, le titre de Gadamer invite à être lu dans le sens d'une alternative : vérité *ou* méthode. C'est probablement ainsi que le comprennent les lecteurs formés dans la tradition de la philosophie analytique.

L'expérience initiale d'où l'œuvre procède – le lieu d'où elle parle – est le scandale que constitue, à l'échelle de la conscience moderne, la sorte de « distanciation aliénante » (*Verfremdung*), qui, plus qu'un sentiment ou une humeur, est la présupposition ontologique qui soutient la conduite objective des sciences humaines²². La méthodologie de ces sciences implique inéluctablement une mise à distance, laquelle à son tour présuppose la destruction du rapport pri-

21. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck, 1960, 1965², 1967³. On tiendra compte des importantes « introductions » de la 2^e et de la 3^e édition. Du même, *Kleine Schriften*, I et II, Mohr/Siebeck, 1967. (NdA) [Nous renverrons ici le lecteur à la traduction française (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996²), laquelle indique en marge la pagination de l'édition allemande de 1986 (*Gesammelte Werke*, Band 1, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck)]. (NdE)

22. Gadamer emploie également le terme *Entfremdung* (voir par exemple *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, Mohr/Siebeck, 1965², p. 11, p. 80). Sur la *Verfremdung*, cf. *infra*, p. 167.

mordial d'appartenance – de *Zugehörigkeit* – sans quoi il n'existerait pas de rapport à l'objet²³. Ce débat entre distanciation aliénante et expérience d'appartenance est poursuivi par Gadamer dans les trois sphères entre lesquelles se répartit, selon lui, l'expérience herméneutique : sphère esthétique, sphère historique, sphère langagière. Dans la sphère esthétique, l'expérience d'être saisi par la chose belle est ce qui toujours précède et rend possible l'exercice critique du jugement dont Kant a fait la théorie au titre du jugement du goût²⁴. Dans la sphère historique, c'est la conscience d'être porté par des traditions qui rend possible l'exercice d'une méthodologie historique au niveau des sciences humaines et sociales. Enfin, dans la sphère du langage, qui d'une certaine façon traverse les deux précédentes, la coappartenance aux choses dites par les grandes voix des créateurs de discours précède et rend possible toute réduction instrumentale du langage et toute prétention à dominer par des techniques objectives les structures du texte de notre culture. Ainsi une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode*²⁵.

23. Sur le concept de *Zugehörigkeit* (appartenance), voir notamment H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 434s; *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 483s. Cf. *infra*, p. 243, 251s.

24. Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, Gallimard, 1985, p. 957s (Analytique du beau, V, 203s).

25. On retrouve le même commentaire dans « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 96s, et dans « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 335s. Voir encore l'article de P. Ricœur, « Retour de Gadamer », paru dans *Libération* (4 juillet 1996) à l'occasion de la traduction intégrale de *Vérité et Méthode* (cf. www.fondsriceur.fr).

Le débat avec les sciences de l'esprit ne constitue donc pas l'unique point d'ancrage de la philosophie herméneutique. L'entrée dans la problématique par l'esthétique est au contraire irremplaçable. C'est là que l'herméneutique trouve dans la conscience commune son meilleur point d'appui pour briser la prétention de la conscience jugeante à s'ériger en arbitre du goût et en maître du sens. C'est grâce à cette première brèche que la philosophie herméneutique peut opérer sa seconde percée, au niveau de l'expérience historique, et ainsi renouer avec ce qui fut, chronologiquement, son premier point de départ. Ainsi, l'universalité que revendiquera l'herméneutique dans le débat qu'on évoquera plus loin, entre herméneutique et critique des idéologies, n'exclut pas, mais requiert la multiplicité de ces ancrages concrets. Il n'est toutefois pas indifférent que Gadamer ait écarté comme moins significative une réflexion sur l'« être pour le texte » (*Sein zum Texte*) où il voit le danger d'une réduction de l'expérience herméneutique à la traduction, érigée en modèle langagier du comportement humain à l'égard du monde²⁶.

26. Il est question de l'« être pour le texte » dans un texte de Gadamer intitulé « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* » (*L'Art de comprendre. Écrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Aubier, 1982, p. 124) ; Gadamer y attribue cette expression à O. Marquard (cf. *op. cit.*, p. 143, n. 1). Ricœur renvoie à ce même texte (préalablement paru dans *Archives de philosophie*, 1971, p. 207-230) dans « Herméneutique et critique des idéologies » (*Du texte à l'action, op. cit.*, p. 336), où il commente la démarche gadamérienne de la même façon. Ajoutons qu'en effet Gadamer emploie délibérément le concept d'« être pour le texte » de façon négative, par exemple lorsqu'il écrit que, grâce à ses propres recherches herméneutiques, « l'expérience herméneutique [...] n'était plus limitée à l'« être pour le texte » (*Sein zum Texte*), à un procédé d'interrogation et d'interprétation de textes donnés au service

Si l'on se concentre maintenant sur la deuxième partie de *Wahrheit und Methode*, les trois points où l'anti-méthodologisme de Gadamer s'avère le plus vif et sur lesquels ses adversaires se sont attardés le plus volontiers sont la réhabilitation du préjugé, de la tradition et de l'autorité, la notion de *Wirkungsgeschichte*, et celle de « fusion des horizons »²⁷. Ce sont aussi les trois points où il sera possible de rattacher une lecture moins anti-méthodologique de *Wahrheit und Methode* et donner au titre une interprétation moins disjonctive.

C'est assurément avec une pointe de provocation que Gadamer entreprenait son plaidoyer en faveur du préjugé. Le préjugé est une catégorie de l'*Aufklärung*. C'est ce dont il faut se débarrasser pour « oser penser » – *sapere aude*, s'exclamait Kant ! – et pour accéder à l'âge « adulte »²⁸. Mais le préjugé n'est si univoquement négatif que dans une philosophie critique, dans une philosophie du jugement. À son tour, seule érige le jugement en tribunal une

d'un interprète versé en méthode» (« Itinéraire de Hegel », *Critique*, 1981, n° 413, p. 889 ; cf. *L'Art de comprendre. Écrits I, op. cit.*, p. 107). Le concept d'« être pour le texte », paradoxal et critique chez Gadamer, prend dans l'œuvre de Ricoeur une dimension nettement positive.

27. À strictement parler, la *Wirkungsgeschichte* désigne, au sein des sciences historiques et exégétiques, l'histoire des effets d'un texte, l'histoire de sa réception à travers les âges. Ricoeur précisera plus loin le sens que prend cette *Wirkungsgeschichte* dans *Vérité et Méthode*. Sur la « fusion des horizons », voir *infra*, p. 140.

28. Voir E. Kant, « Réponse à la question : "Qu'est-ce que les Lumières ?" » (trad. H. Wismann) : « *Sapere aude !* [Ose savoir !]. Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières », in *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985, p. 209 (VIII, 35). Le *sapere aude* est une allusion à Horace (*Epistulae*, livre 1, lettre 2, vers 40). Sur les Lumières, cf. encore *infra*, p. 295.

philosophie qui fait de l'objectivité, dont le modèle est fourni par les sciences, la mesure de la connaissance²⁹. Il faut au contraire considérer avec Heidegger que nul sujet de connaissance n'accède à un domaine d'objet sans avoir d'abord projeté sur ce domaine une pré-compréhension qui assure la familiarité avec celui-ci³⁰. Or cette pré-compréhension n'est pas entièrement transparente à la réflexion. Nul sujet transcendantal n'en a la parfaite maîtrise. C'est pourquoi le préjugé est simplement la projection sur le plan du jugement d'une catégorie herméneutique fondamentale : la tradition. « L'être homme trouve sa finitude dans le fait que d'abord il se trouve au sein de traditions »³¹. La tradition est positivement l'expression du caractère historiquement fini de la compréhension de soi par l'être humain. Le troisième terme de la trilogie : préjugé-tradition-autorité ne fait qu'explicitier ce rôle de la tradition en termes d'efficacité. Mais sa signification nous est cachée par le préjugé issu de l'*Aufklärung* selon lequel l'autorité est synonyme de domination, au sens de violence, et la soumission à l'autorité synonyme d'obéissance aveugle.

La conséquence épistémologique de ce plaidoyer est que les sciences de l'esprit – et au premier rang l'histoire – s'édifient sur le sol préalable de la transmission et de la réception des traditions. La *Forschung* – *inquiry* – n'échappe pas à la conscience historique de ceux qui vivent et font l'histoire. C'est à partir d'une tradition qui l'interpelle que l'histoire

29. Cf. « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 338.

30. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 28s.

31. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 260 ; cf. *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 283.

pose au passé des questions « sensées ». Entre l'action de la tradition et l'investigation historique, un pacte se noue que nulle conscience critique ne saurait délier, sous peine de rendre la recherche elle-même insensée³².

Cette condition « historique » (*geschichtlich*) de l'histoire (*Historie*) s'exprime dans le concept de *Wirkungsgeschichte* (mot à mot : l'histoire des effets). Cette catégorie ne relève plus de la méthodologie historique, mais de la conscience réflexive de la méthodologie³³. C'est la conscience d'êtres exposés à l'histoire et à son action, d'une manière telle qu'on ne peut objectiver cette action sur eux, parce que cette efficace fait partie de son sens en tant que phénomène historique³⁴. Cette conscience de l'efficace a une signification négative et une signification positive. Négativement, elle exclut tout survol qui permettrait de maîtriser du regard l'ensemble des effets sur nous du passé ; l'être historique est

32. Cf. P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 349.

33. Ce propos indique que, derrière la notion de *Wirkungsgeschichte*, c'est le concept plus spécifiquement gadamérien de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* que vise Ricœur (cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 363s). À ce sujet, on notera la précision décisive apportée par Gadamer lorsqu'il appelle à « lire comme il convient [s]on chapitre sur la conscience de l'histoire de l'action. Il est exclu que l'on voie en cette conscience une nouvelle modalité de la conscience de soi, par exemple une conscience qui aurait l'histoire de l'action comme objet, voire une méthode herméneutique qui serait fondée sur elle. Il faut plutôt y reconnaître la limitation de la conscience par l'histoire de l'action dans laquelle nous sommes tous » (H.-G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Écrits II, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, P. Fruchon (éd.), trad. Julien-Deygout/Forget/Fruchon/Grondin/Schouwey, Aubier, 1991, p. 21).

34. Cf. P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 346.

ce qui ne passe pas dans le savoir absolu. Ici la philosophie de l'herméneutique est, à l'encontre de toute résorption hégélienne dans le savoir absolu, une philosophie de la finitude³⁵. Positivement, il faut dire que le concept d'histoire efficace médiatise notre rapport au passé. À partir de cette médiation, quelque chose est significatif, intéressant, valable, mémorable, bref digne d'être relaté dans une enquête historique.

Que l'efficace historique ne signifie aucunement que nous soyons prisonniers du passé est attesté par le troisième concept clé, celui de « fusion des horizons »³⁶. Le concept d'horizon complète et corrige celui de situation. L'horizon, c'est ce que découpe un point de vue. Parler de fusion des horizons, c'est admettre, avec l'herméneutique diltheyenne, qu'il est toujours possible de se transporter dans le point de vue de l'autre. Mais ce transfert n'est pas une énigme psychologique. S'il est possible d'entrer dans une dialectique des points de vue, c'est parce que, dans cette tension entre l'autre et le propre, une entente préalable sur la chose même porte la recherche d'un accord effectif. Mais à son tour cette

35. Voir G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, t. II, 8^e partie, Aubier-Montaigne, 1945-1955, 1991, p. 293-313.

36. Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, « Le principe de l'histoire de l'action (ou influence) », p. 322-329. On notera en particulier cette question posée par Gadamer : « Y a-t-il ici deux horizons distincts, l'horizon dans lequel vit celui qui comprend et celui, propre à chaque époque, dans lequel il se replace ? », *op. cit.*, p. 325), et surtout la réponse négative qu'il y apporte : « L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre [...]. Quand la tradition l'emporte, cette fusion ne cesse pas de se produire* » (*op. cit.*, p. 328 ; Gadamer souligne).

entente préalable ne peut être transformée en un savoir objectif qui abolirait l'altérité des points de vue, par mise à distance de tous les points de vue. Car personne n'aurait plus rien à dire dans ce dialogue, personne ne s'apportant plus lui-même au débat. Nous n'existons ni dans des horizons fermés, ni dans un horizon unique, de caractère objectif-empirique ou dialectique-spéculatif³⁷. L'idée de « fusion des horizons » comme celle d'« efficace historique » a une portée négative et une portée positive. Elle signifie négativement le refus de toute inclusion objectiviste ou de toute *Aufhebung* spéculative³⁸. Elle signifie positivement que c'est à partir de la « fusion des horizons », et de l'entente préalable sur la chose même qui la soutient, qu'est possible le transfert dans un autre point de vue et dans une autre culture qui est à la base de la connaissance historique.

Qu'en est-il du rapport de la vérité à la méthode ?
Disons d'abord de façon globale que le rapport entre vérité et méthode n'est pas un rapport simple d'opposition ou d'exclusion mutuelle. Ce serait le cas si la compréhension historique était opposée sur le même plan à l'explication scientifique. À cet égard, R. Bubner a raison de mettre en garde contre une interprétation de *Wahrheit und Methode* qui ramènerait purement et simplement à la dichotomie méthodologique que Dilthey n'a pas réussi à dépasser³⁹. La

37. Cf. P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 348.

38. Dans ce contexte, l'*Aufhebung* désigne la suppression définitive de la disparité des points de vue.

39. R. Bubner, « Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik », *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp, 1973, p. 89-111. Seule une interprétation transcendantaliste de l'herméneutique peut, selon l'auteur, répondre à la vive attaque de H. Albert, *Traktat über*

philosophie herméneutique n'est pas une anti-épistémologie, mais une réflexion sur les conditions non épistémologiques de l'épistémologie. Les trois catégories que nous avons passées en revue marquent les conditions indépassables de constitution de l'espace de sens dans lequel quelque chose peut valoir comme objet historique.

À partir de cette remarque générale, il est possible de donner de *Wahrheit und Methode* une interprétation plus dialectique que la précédente du rapport entre les deux termes. Chacune des trois catégories historiques marque la place en creux d'un moment critique approprié qui assure la médiation entre l'herméneutique et les sciences humaines objectives.

La réhabilitation du préjugé ne signifie pas soumission à toute tradition, mais seulement l'impossibilité de se soustraire à la condition de transmission historique. La contrepartie de l'autorité de la tradition, c'est « la reconnaissance (*Anerkennung*) de sa supériorité » : « l'autorité, dit *Wahrheit und Methode*, n'a aucune relation immédiate avec l'obéissance : elle repose sur la reconnaissance »⁴⁰. Ce qui, en dernier ressort, a autorité, c'est la tradition à partir de laquelle nous

kritische Vernunft, Mohr/Siebeck, 1968. Du même, « Transzendente Hermeneutik ? », in R. Simon-Schäfer / W.Ch. Zimmerli (éd.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hoffmann und Campe, 1975, p. 56-70. (NdA)

40. Dans la traduction de 1996, on lit ceci : « l'autorité [...] n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre » (*op. cit.*, p. 300). Puis vient le propos que Ricœur cite dans ce texte selon la traduction de E. Sacre (1976, p. 118), devenu, dans l'édition de 1996 : « l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance : elle est directe-

interrogeons. L'avouer n'est pas sacrifier la raison. Car la « préservation » (*Bewahrung*) d'un héritage culturel ne va pas sans critique, donc sans un débat permanent entre l'esprit d'innovation et l'esprit de conservation⁴¹. À cet égard, l'opération qui joue à l'égard de la tradition en général le rôle que la vérification joue à l'égard de l'hypothèse scientifique, Gadamer la nomme « application » (*Anwendung*)⁴². C'est l'herméneutique juridique qui en a le mieux compris l'importance : l'application marque l'espace de jeu dans lequel le juge se distingue du législateur. L'application reçoit aussi ses lettres de noblesse de la rhétorique ancienne qui s'adresse à l'auditeur, dont elle connaît les passions, pour le convaincre et le persuader. Cette catégorie fondamentale atteste que l'art de comprendre n'est pas complet sans une actualisation critique du sens dans les conditions d'une situation culturelle nouvelle.

La catégorie d'efficace historique ne va pas non plus sans une contrepartie critique – à savoir le concept de « *distance historique* »⁴³. La distance est d'abord un fait, la mise à distance est déjà plus : c'est un comportement méthodologique. L'histoire des effets ou de l'efficace s'exerce précisément sous la condition de la distance au double sens d'éloignement passif et de mise à distance active. Elle devient ainsi la

ment liée à la connaissance » (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 300).

41. Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode* (*op. cit.*, p. 303) : « la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus ».

42. Sur la question de l'application, voir H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 329-333.

43. Les explications suivantes se trouvent également dans P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 346s.

proximité du lointain. L'illusion méthodologique commence seulement lorsque nous nous imaginons que la distance met fin à notre connivence avec le passé et crée une situation comparable à l'objectivité dans les sciences de la nature. Le paradoxe de l'altérité du passé tient précisément à ceci que l'histoire efficiente, c'est l'efficace dans la distance. La distanciation aliénante commence lorsque le moment d'objectivation est abstrait de son site concret, à savoir l'appartenance de l'historien à l'ensemble historique dont il entreprend l'investigation.

Quant à la catégorie historique de « fusion des horizons », dont on a souligné la place par rapport à toute *Aufhebung* spéculative ou à toute inclusion dans un savoir objectif, elle trouve aussi son complément critique dans la structure langagière développée dans la troisième partie de *Wahrheit und Methode*⁴⁴. Toute compréhension du monde en effet y apparaît conditionnée par une *pratique langagière commune*. Mais si cette communauté langagière se soustrait à l'objectivation du langage dans un système de signes manipulables, elle ne signifie aucunement que l'entente préalable sur la chose même, évoquée plus haut, implique un accord effectif déjà donné (ici encore R. Bubner met en garde contre la confusion de l'entente présupposée avec quelque consensus effectif que ce soit⁴⁵). La seule « logique » qui soit appropriée à la fusion des horizons, c'est la dialectique, c'est-à-dire, au sens originel du terme, l'art de la *question et de la réponse*⁴⁶.

44. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 405-516 ; sur l'*Aufhebung*, cf. *supra*, p. 141.

45. Cf. R. Bubner, « Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik », *Dialektik und Wissenschaft*, *op. cit.*, p. 97.

46. Voir H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 385-402.

C'est sur cette dialogique que débouche l'épistémologie de l'herméneutique. Elle marque l'inclusion du moment critique de la question dans l'herméneutique de la compréhension portée par la communauté langagière.

3. LA PRÉTENTION DE L'HERMÉNEUTIQUE À L'UNIVERSALITÉ MISE EN QUESTION

Ces premières notations sur l'inclusion d'un moment critique dans le processus global de compréhension vont se préciser à la faveur du débat sur la prétention de l'herméneutique à l'universalité. La bataille épistémologique au sujet de l'herméneutique s'est cristallisée sur un point précis : qu'en est-il de sa prétention à l'universalité⁴⁷ ?

Il y a débat parce que tantôt l'herméneutique prétend régir toute scientificité, dans la mesure où toute connaissance objective s'enracine dans une compréhension langagière du monde qui la précède, tantôt elle paraît se limiter elle-même au rôle de *Kunstlehre* à l'égard d'un groupe de sciences, celles que le XIX^e siècle finissant appelait sciences de l'esprit. Dans le premier cas, l'universalité n'est pas douteuse : elle exprime la subordination de toute explication à un fond préalable de compréhension ; en revanche la scientificité de cette compréhension est incertaine. Dans le deuxième cas, la scientificité de l'herméneutique est plus aisée à justifier dans le cadre d'une épistémologie des sciences humaines, mais c'est

47. Le dossier de ce débat a été rassemblé par Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Jacob Taubes [et K.-O. Apel (*NdE*)], sous le titre *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Theorie-Diskussion), Suhrkamp, 1971. Cf. en outre E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr/Siebeck, 1967 (*Teoria generale della interpretazione*, A. Giuffrè, 1955). (*NdA*)

son universalité qui devient douteuse, dans la mesure où l'explication tombe en dehors de la compréhension.

Deux contributions – d'ailleurs proches l'une de l'autre – méritent à cet égard d'être examinées ici, celle de K.-O. Apel et celle de J. Habermas. Elles tendent l'une et l'autre à mettre l'accent sur la scientificité de l'herméneutique aux dépens de son universalité et ainsi conduisent à situer l'herméneutique dans un ensemble « scientifique » plus vaste.

Schématiquement la critique [de l'universalité de l'herméneutique proposée] par Habermas peut se résumer ainsi⁴⁸. Là où Gadamer emprunte au romantisme philosophique la réhabilitation du préjugé et dérive de la notion heideggérienne de précompréhension son concept de conscience de l'efficace historique, Habermas développe un concept d'intérêt issu de la critique marxiste des idéologies, lui-même réinterprété à la

48. J. Habermas, « Zur Logik der Sozialwissenschaften », *Philosophische Rundschau*, 14, Beiheft 5 (1967) [« Logiques des sciences sociales » (1967), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987, p. 1-238 (NdE)]. Extrait in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, « Zu Gadammers Wahrheit und Methode », *op. cit.*, p. 45-56. « Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik », in R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (éd.), *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer*, Mohr/Siebeck, 1970, 1, p. 73-104 ; repris in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, *op. cit.*, p. 120-159 [« La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (1970), *Logiques des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 239-273 (NdE)]. Du même, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968 [*Connaissance et Intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, 1976 (NdE)] ; *Theorie und Praxis*, Luchterhand, 1963 [*Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, Payot, 1975 (NdE)], *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, 1968 [*La Technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard, 1973 (NdE)] ; « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ?*, Suhrkamp, 1971, p. 101-142. (NdA)

lumière de Lukács dans *Histoire et conscience de classe* et des travaux de l'école de Francfort⁴⁹. Il est vrai que Habermas est aussi loin du marxisme que Gadamer l'est du romantisme allemand. Au monisme marxiste du concept de production, Habermas substitue un pluralisme des intérêts dont chacun règle, à la façon d'un *a priori* anthropologique, un domaine scientifique. Il le règle en ce sens que la signification des énoncés possibles relevant de cette sphère d'objets est prédéterminée et prescrite par cet intérêt. Ainsi, à l'intérêt technique ou instrumental, défini comme « intérêt cognitif au contrôle technique appliqué à des processus objectivés », correspond la sphère des énoncés empirico-analytiques⁵⁰. À l'intérêt pratique ou intérêt pour la communication interhumaine correspondent les sciences historico-herméneutiques⁵¹ ; la signification des propositions produites dans ce domaine ne procède pas de la prévision possible et de l'exploitation technique, mais de la compréhension du sens ; cette compréhension se fait par le canal de l'interprétation des messages échangés dans le langage ordinaire, par le moyen de l'interprétation des textes transmis par la tradition, enfin grâce à l'intériorisation des normes qui institutionnalisent les rôles sociaux. La discussion de ces deux intérêts contient l'essentiel de la critique de Marx,

49. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Minuit, 1960. Les représentants les plus connus de cette école sont Max Horkheimer et Theodor W. Adorno.

50. Cf. J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 147 : « C'est là un intérêt de connaissance qui pousse à disposer techniquement de processus objectivés. »

51. Pour une analyse des sciences historico-herméneutiques, cf. J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 136s, 147-149, et *Connaissance et Intérêt*, *op. cit.*, p. 229s.

accusé d'avoir confondu le plan technique et le plan pratique et d'avoir reconduit au positivisme la critique des conditions de possibilité de l'agir humain, issue de Kant, de Fichte et des hégéliens de gauche⁵². Mais c'est la distinction entre l'intérêt pour la communication et un troisième intérêt, intitulé *intérêt pour l'émancipation*, qui marque l'opposition à Gadamer⁵³. Ce troisième intérêt déplace le centre de la discussion, des sciences historico-herméneutiques vers les sciences sociales critiques, auxquelles appartiennent pour l'essentiel la critique des idéologies et la psychanalyse⁵⁴. Dans ce couple, la critique des idéologies fournit le champ d'application, à savoir les tonnes de communication interhumaines systématiquement distordues, la psychanalyse [fournit] le modèle d'explication, à savoir la quasi-objectivation des processus que leur opacité rend inaccessibles à une simple explicitation de pré-suppositions implicites. C'est ce détour par la quasi-observation et la quasi-explication qui marque la limite de la compréhension herméneutique. Celle-ci en effet paraît se borner à la clarification des formes de mécompréhension homogènes elles-mêmes à la compréhension, comme dans la tradition de Schleiermacher et de Dilthey. Que les quasi-objectivations doivent déboucher finalement sur un élargissement et un approfondissement de la compréhension de soi, ce

52. Sur Kant et Fichte, voir surtout le chapitre IX de *Connaissance et Intérêt*, intitulé « Raison et intérêt : Retour sur Kant et Fichte » (*op. cit.*, p. 225-246).

53. Cf. J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 156s, et *Connaissance et Intérêt*, *op. cit.*, p. 358s.

54. Cf. J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 149s, et les deux derniers chapitres de *Connaissance et Intérêt*, dans lesquels Habermas se livre à une appréciation de Freud et de Nietzsche (*op. cit.*, p. 247-331).

dernier épisode donnera lieu tout à l'heure à un assaut de prétentions entre l'herméneutique s'érigeant en méta-critique et la critique s'érigeant en méta-herméneutique. Mais avant cette confrontation ultime, creusons la différence.

En distinguant l'intérêt pour l'émancipation qui guide les sciences sociales critiques de l'intérêt pour la communication qui règle les sciences historico-herméneutiques, Habermas fait apparaître le caractère limité de l'herméneutique liée à un groupe de sciences, les sciences « traditionnelles ». Or la notion de tradition est ambiguë⁵⁵. Elle désigne pour une part le fait incontestable de la dépendance de tout projet présent à un passé transmis et compris. Mais elle désigne aussi les contenus transmis, dont certains expriment des formes idéologiquement gelées de relations interhumaines. Si ces réifications du lien social ne peuvent être transformées que critiquement, c'est parce que le discours dans lequel elles s'expriment marque la dépendance entre, d'une part, le langage et, d'autre part, le couple formé par le travail et la domination⁵⁶. L'herméneutique, ici, peut être accusée d'idéalisme linguistique, dans la mesure où elle ignore ce rapport de dépendance du langage à des forces sociales qui font du discours le siège de distorsions systématiques irréductibles à des phénomènes de mécompréhension qu'une compréhension plus pénétrante suffirait à dissoudre. L'idéologie, en effet, travaille derrière le dos des partenaires sociaux. C'est pourquoi sa dissolution requiert le détour de procédures

55. Sur la tradition, voir J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., p. 148s, 160s.

56. Le langage, le travail et la domination sont les trois milieux dans lesquels se créent les intérêts commandant la connaissance (cf. J. Habermas, *Connaissance et Intérêt*, op. cit., p. 155).

explicatives et non plus seulement compréhensives, mettant en jeu un appareil théorique, comme celui de la métapsychologie freudienne, qui ne peut dériver d'une simple extension de l'art spontané de l'interprétation à l'œuvre dans le discours ordinaire et dans la conversation.

Si donc l'herméneutique est épistémologiquement limitée – limitée au groupe des sciences herméneutiques –, c'est parce qu'elle est philosophiquement limitée par sa méconnaissance du rapport entre langage et violence, suscité par le conflit des forces sociales⁵⁷. En ce sens le phénomène idéologique, considéré avec ses variantes individuelles ou collectives, constitue une expérience limite pour l'herméneutique.

Le conflit entre herméneutique et critique des idéologies doit être porté à un degré plus profond encore de radicalité. Pour Habermas le défaut principal de l'herméneutique de Gadamer est d'avoir ontologisé l'herméneutique ; il entend par là son insistance sur l'entente, sur l'accord, comme si le consensus qui nous précède était quelque chose de constitutif, de donné dans l'être⁵⁸. Habermas ne peut avoir que méfiance pour ce qui lui paraît être l'hypostase ontologique d'une expérience rare, à savoir l'expérience d'être précédé dans nos dialogues les plus heureux par l'entente⁵⁹. Mais on

57. Dans sa critique de Gadamer, Habermas souligne que, en tant qu'instrument de domination et de pouvoir social, le langage sert à légitimer des rapports de violence organisée (J. Habermas, « Zu Gadamer's *Wahrheit und Methode* », *Hermeneutik und Ideologiekritik*, *op. cit.*, p. 52).

58. La quasi-totalité de ce paragraphe figure dans « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 360s.

59. Habermas reproche à Gadamer de méconnaître la force de la réflexion. Celle-ci comprend la genèse de la tradition et peut, de ce fait, mettre en question le caractère dogmatique de la *praxis* (cf. J. Habermas,

ne peut canoniser cette expérience et en faire le paradigme de l'action communicative. Ce qui nous l'interdit, c'est précisément le phénomène idéologique. Si l'idéologie était seulement un obstacle interne à la compréhension, une mécompréhension que le seul exercice de la question et de la réponse pouvait réintégrer, alors on pourrait dire que là où il y a mécompréhension, il y a entente préalable. Dès lors il appartient à une critique des idéologies de penser en termes d'anticipation ce que l'herméneutique pense en termes de tradition assumée. Autrement dit, la critique des idéologies implique que soit posé comme *idée* régulatrice, en avant de nous, ce que l'herméneutique des traditions conçoit comme existant à l'origine de la compréhension. Cette idée régulatrice est celle d'une communication sans bornes et sans contrainte. L'accent kantien est ici évident ; l'idée régulatrice est plus devoir être qu'être, plus anticipation que réminiscence. C'est cette idée qui donne sens à toute critique psychanalytique ou sociologique ; car il n'y a de désymbolisation que pour un projet de resymbolisation ; et il n'y a de projet tel que dans la perspective révolutionnaire de la fin de la violence. Un eschatologisme de la non-violence constitue ainsi l'horizon philosophique dernier d'une critique des idéologies. Cet eschatologisme, proche de celui d'Ernst Bloch, prend la place que tient l'ontologie de l'entente langagière dans une herméneutique des traditions⁶⁰.

Karl-Otto Apel situe son appréciation de l'herméneutique à l'intérieur d'un projet englobant qui serait de restituer à la

« Zu Gadamer's *Wahrheit und Methode* », *Hermeneutik und Ideologiekritik*, *op. cit.*, p. 48).

60. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, trad. F. Wuilmart, 3 volumes, Gallimard, 1976-1991.

Wissenschaftslehre – qui, en allemand, a toujours signifié plus que science – son droit épistémique, sans pourtant la réduire à la « *logic of science* », au sens de la philosophie analytique⁶¹. Cette restitution ne peut se faire que par une reprise et un élargissement de la question transcendante kantienne, c'est-à-dire par une réflexion sur les conditions de possibilité de ce qui, d'une manière générale, est reçu comme sensé (*sinnvoll*). La réflexion de deuxième degré sur l'herméneutique sera donc transcendante, dans la mesure où elle porte sur la condition de possibilité du discours qu'elle articule. Mais cette réflexion ne peut être menée à bien que si on ne limite pas l'investigation transcendante à cette région du sens que Kant a délimitée sous le titre de l'objectivité et qu'il a rapportée à l'unification du divers de l'expérience sous les catégories de l'entendement par un sujet de pure connaissance. Ce que Kant a omis, c'est qu'une unification langagière précède l'unification catégoriale. Or cette unification langagière met en jeu, outre un entendement catégorique, un engagement corporel, techniquement médiatisé, et une entente de caractère intersubjectif sur les normes implicites de la communication. Cette unification langagière requiert donc bien plus qu'un *a priori* de conscience : un *a priori* corporel et social ; celui-

61. K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Wiener Jahrbuch für Philosophie I* (1968), p. 15-45. Repris in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., p. 7-44, et *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, 1973, t. II, p. 96-127 [trad. partielle par C. Bouchindhomme, T. Simonelli et D. Trierweiler des tomes I et II in K.-O. Apel, *Transformation de la philosophie I*, Cerf, 2007 (NdE)]. Cf. Th. Kiesel, « Zu einer Hermeneutik naturwissenschaftlicher Entdeckung », *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 2, 1971, p. 195-221. – G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Akademiförlaget, 1968. (NdA)

ci, à son tour, met en jeu les intérêts décrits et analysés par Habermas et qu'il faut rapporter à une anthropologie transcendante.

C'est dans cette perspective générale d'une scientificité élargie que Karl-Otto Apel développe deux thèses : la thèse de la *complémentarité* entre ce qu'il appelle *Scientistik* et l'herméneutique, et la thèse de la *médiation* opérée par la critique des idéologies entre les prétentions rivales de ces dernières⁶².

L'idée même d'une complémentarité entre *Scientistik* et herméneutique implique d'abord que l'on rejette le programme néopositiviste de la « *unified science* » [science unifiée] et donc que l'on reprenne à nouveau frais le problème diltheyen de la distinction entre comprendre et expliquer⁶³. La compréhension, soutient Apel, ne se borne pas à une opération psychologique extrinsèque aux opérations logiques ; elle ne relève pas seulement d'une heuristique préparatoire, comme si la science commençait seulement avec la position d'hypothèses vérifiables ou falsifiables. La justification de la compréhension comme dimension épistémologique propre repose partiellement sur un argument de type diltheyen, à savoir que dans les sciences herméneutiques la compréhension fait partie intégrante de la constitution du sens. L'herméneutique trouve ici un renfort à l'intérieur du camp analytique, dans les résistances qu'oppose l'épistémologie de

62. Ces deux thèses sont développées dans son article « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Transformation der Philosophie*, t. II, *op. cit.*, p. 101-127.

63. Voir K.-O. Apel, *La Controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatique-transcendante*, trad. S. Mesure, Cerf, 2000 (1979).

la connaissance historique au modèle explicatif proposé par Hempel et Popper⁶⁴.

Mais il est intéressant de voir de quelle manière cet argument, issu d'une critique interne à la philosophie analytique et emprunté à Dray, Danto, etc., n'est pas seulement interpolé, mais véritablement intégré à la tradition herméneutique d'origine diltheyenne⁶⁵. C'est de Heidegger et de Gadamer qu'Apel reçoit l'idée que toute compréhension met en jeu un rapport sensé entre un projet et une situation. C'est pourquoi la compréhension reste le mode irréductible d'intelligibilité en histoire, dans la mesure où une suite singulière d'événements tire son sens du rapport entre les intentions de sens des agents et une situation singulière telle qu'elle est comprise par ceux-ci.

À son tour, cette intégration d'un fragment de philosophie analytique dans l'herméneutique se fait à la faveur d'une double inflexion de l'herméneutique elle-même. [Première inflexion :] d'un côté, on se détourne de la question de la différence ontico-ontologique, donc de la question de l'être en tant qu'être. Et [de l'autre], l'on met presque exclusivement l'accent sur le caractère langagier de la compréhension du monde. L'herméneutique devient ainsi pour l'essentiel une *Sprachhermeneutik*⁶⁶. Celle-ci s'attache aux présuppositions implicites à toutes les formations de sens, au premier

64. Cf. C.G. Hempel, « The function of general laws in History », *The Journal of Philosophy*, 39-2 (1942), p. 35-48, et K.R. Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, trad. Thyssen-Rutten/Devaux, Payot, 1990.

65. W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957 ; A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965. (NdA)

66. Cf. K.-O. Apel, « Sprache und Ordnung : Sprachanalytik versus

rang desquelles les transmissions culturelles. Deuxième inflexion de l'herméneutique : le caractère langagier de la compréhension du monde selon Heidegger est rapproché de la théorie wittgensteinienne des « jeux de langage » considérés comme « formes de vie »⁶⁷.

On y reviendra plus loin lorsqu'on considérera pour lui-même le débat entre les deux héritages de Wittgenstein et de Heidegger. Du dernier Wittgenstein deux thèmes sont essentiellement retenus en vertu de leur analogie avec ceux de la *Sprachhermeneutik* : d'une part l'idée qu'une articulation linguistique détermine les limites de notre monde, d'autre part l'idée que cette articulation est d'emblée publique⁶⁸. À cet égard, la critique wittgensteinienne du langage privé supprime le problème diltheyen, et à certains égards husserlien, du passage d'une compréhension d'abord subjective à une compréhension intersubjective par transfert dans les intentions de sens d'autrui. Heidegger, Gadamer et Wittgenstein se rencontrent ici dans une même réaction anti-psychologiste.

Le problème de la connaissance historique, ainsi réinterprété dans les termes de la *Sprachhermeneutik*, elle-même infléchie par la réception de Wittgenstein, devient alors ceci : la compréhension des raisons d'agir mises en œuvre par des

Sprachhermeneutik », *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 167-196.

67. Cf. K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik », *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 225-275. Sur les « formes de vie », voir *supra*, p. 117.

68. Voir L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Gallimard, 1993, 5.6 (p. 93) : « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » ; cf. K.-O. Apel, « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens », *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 335-377.

agents historiques est irréductible à une explication relevant de la *Scientistik* ; la connaissance historique est seulement la rectification – au double sens d’une mise à l’épreuve critique et d’une complication – d’un jeu de langage qui a déjà été joué avant que l’histoire se constitue comme science, à savoir la pratique narrative dans l’horizon d’une tradition culturelle.

Ce n’est toutefois pas cette reprise du problème de la connaissance historique dans une perspective herméneutique qui démontre le mieux la complémentarité entre la *Scientistik* et l’herméneutique. C’est au plan même de la connaissance scientifique prise dans son ensemble qu’il faut montrer la complémentarité entre l’explication objective et l’entente intersubjective de caractère pratique et langagier. C’est de toute connaissance qu’il faut dire qu’elle réunit les deux dimensions de la *praxis* : technique et éthique⁶⁹. La *praxis* moderne la plus engagée dans la technologie présuppose, en effet, une entente préalable sur les possibilités et les normes d’un être au monde tenu pour sensé. La tradition est le lien et le milieu de cette compréhension. Si donc toute connaissance présuppose implicitement l’existence d’une communauté de communication, il revient à l’herméneutique de thématiser cette présupposition. C’est dans cette opération que s’atteste la complémentarité entre *Scientistik* et herméneutique⁷⁰.

Pourquoi alors recourir à une troisième discipline pour les concilier ? C’est ici qu’Apel et Habermas prennent leur distance à l’égard de Gadamer. Pour celui-ci l’engagement existentiel dans la tradition est à comprendre comme « appli-

69. Sur la *praxis*, cf. *supra*, p. 65s.

70. Ce paragraphe résume les idées exprimées dans K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Transformation der Philosophie*, t. II, *op. cit.*, p. 112-114.

cation » qui [opère une médiation] entre la norme du passé et la situation présente⁷¹. Par l'application, l'efficace de l'histoire est restituée dans sa force originelle en dépit de la distance temporelle. Le modèle de l'interprétation est alors à chercher dans le travail d'actualisation de la norme par le juge.

Sans nier que Gadamer ait parfaitement conscience de ce que l'herméneutique n'a son mot à dire que lorsque la tradition a perdu sa force, donc dans une situation de crise où la transmission culturelle est menacée de rupture, Apel et Habermas voient dans l'« application » davantage une limitation qu'une concrétisation du projet herméneutique. On ne parle d'application que pour des textes religieux dont l'autorité demeure, même si elle s'est affaiblie, ou pour des textes littéraires « classiques », c'est-à-dire capables d'une réactualisation en toute situation culturelle, ou pour des textes juridiques dont la valeur normative demeure incontestée. Or tel n'est pas le rapport *moderne* à la tradition. À cet égard, le problème posé par les cultures non européennes ou non américaines est plus clair et plus radical que le nôtre. La réappropriation du passé ne s'y laisse plus concevoir comme application, mais comme traversée d'un doute radical qui équivaut à une distanciation parfois douloureuse. Du même coup on ne peut plus mettre toute distanciation au compte de l'aliénation méthodique. Elle fait partie de la condition proprement moderne du rapport à la tradition. En ce sens, c'est la même distanciation qui rend possible l'appropriation *et* l'abstraction méthodique. Apel accorde volontiers qu'il est

71. Nous avons modifié le texte initial, dans lequel Ricœur écrivait « comprendre comme “application” qui “médie” entre la norme du passé et la situation présente. »

devenu difficile aujourd'hui de tenir ensemble les deux thèses : d'un côté, en effet, il faut dire qu'il n'y a pas de point de vue neutre d'où l'on puisse regarder à distance toutes les traditions, sous peine de retomber dans les impasses de l'historicisme ; en ce sens, la transmission de la tradition reste la condition d'accès à n'importe quel objet culturel ; à l'égard de l'illusion méthodologique l'herméneutique fonctionne comme révélateur de naïveté. Mais, d'un autre côté, il faut reconnaître que telle ou telle tradition ne nous parle plus et que sa réappropriation immédiate nous est interdite. Reste alors à tirer avantage de la distanciation elle-même, à pratiquer à sa faveur une quasi objectivation des contenus transmis, afin d'accéder à une appropriation plus médiate, plus complexe, dont nous n'avons pas encore, dans bien des cas, la clé⁷².

Cette quasi-objectivation est celle que pratiquent les sciences sociales critiques dont le modèle est la psychanalyse. Elle consiste à traiter les formations culturelles dont le sens nous est devenu étranger comme symptômes de relations *réelles*, de structures *matérielles* appartenant à une autre dimension que le langage. C'est le cas des effets de sens issus des rapports entre travail et domination dans la société industrielle capitaliste. Entre discours, travail et domination se tissent des réseaux de relations dont l'opacité, la non-transparence, n'est pas accidentelle mais essentielle, non pas fragmentaire mais systématique. Dès lors une herméneutique qui ne fait fond que sur la capacité d'explicitier l'implicite par la seule force du discours peut être accu-

72. Cf. K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Transformation der Philosophie*, t. II, op. cit., p. 119s.

sée d'idéalisme linguistique. Une telle herméneutique se heurte à ce qu'Apel considère comme le prolongement de l'histoire naturelle dans l'histoire spirituelle⁷³. Sans cette non-transparence de principe, les hommes pourraient s'égaliser à leurs propres intentions de sens et réaliser l'idéal de mutuelle identification qui fut celui de l'herméneutique romantique. Or les hommes jusqu'ici n'ont pas vraiment fait leur histoire ; celle-ci se fait en grande partie derrière leur dos ; c'est pourquoi la reprise réflexive intégrale de son sens est impossible. Les facteurs contingents de l'existence sociale ne se laissent analyser qu'au niveau d'une explication quasi objective dont la métapsychologie freudienne est le modèle. À ce niveau, la construction des modèles d'explication fait appel à une terminologie et à une conceptualité de deuxième degré auxquelles les acteurs ne peuvent participer. En retour, l'herméneutique reprend l'avantage pour rappeler que cette quasi-objectivation caractéristique de la position du thérapeute n'est jamais qu'une communication partiellement suspendue qui a pour finalité la réintégration des significations aliénées dans une compréhension de soi médiate et approfondie.

Il en résulte que le savoir quasi objectif relevant du modèle thérapeutique ne saurait se laisser réabsorber par l'objectivité de la *Scientistik*. Si tel était le cas, le métalangage de l'explication thérapeutique permettrait à celle-ci de fonder une maîtrise technique non seulement des phénomènes considérés mais des hommes eux-mêmes. Cette maîtrise technique servirait seulement à étendre la domination de l'homme sur l'homme. La seule riposte à ce danger est de subordonner la

73. Cf. *id.*, p. 121s.

quasi-objectivité des sciences sociales critiques à la réflexion sur soi dans le cadre d'une ultime compréhension de soi.

C'est ce statut mixte des sciences sociales critiques qui fait de la critique des idéologies la discipline médiatrice entre l'herméneutique et la *Scientistik*.

4. LA RÉPLIQUE DE L'HERMÉNEUTIQUE

La défense de l'universalité de l'herméneutique a été conduite à des niveaux différents par Gadamer, par ses disciples ou par ceux qui, sans se réclamer de lui, s'apparentent à lui⁷⁴.

a) À un *premier niveau* encore *formel*, tous s'accordent pour distinguer entre la visée universelle de l'herméneutique et le caractère limité des *champs* d'expérience d'où la réflexion prend son départ. On peut bien dès lors dénoncer le caractère limité de la problématique des sciences humaines mais, même dans *Wahrheit und Methode*, cette probléma-

74. H.-G. Gadamer, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., p. 57-82 (repris dans *Kleine Schriften I*, op. cit., p. 113-130) [trad. « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* », *L'Art de comprendre. Écrits I*, op. cit., p. 123-143 (NdE)]; « Replik », in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., p. 283-317 [« Réplique à "Herméneutique et critique de l'Idéologie" », *L'Art de comprendre. Écrits I*, op. cit., p. 147-174 (NdE)]. Pour une critique de Gadamer, cf. W. Pannenberg, « Hermeneutik und Universalgeschichte », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60 (1963), p. 90-121 ; E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, 1967. Comparez avec la philosophie du langage de Lohmann. Sur le rapport général de l'herméneutique aux sciences : *Seminar: die Hermeneutik und die Wissenschaften*, H.-G. Gadamer / G. Boehm (éd.), Suhrkamp, 1978. (NdA)

tique ne couvre pas tout l'espace parcouru par la réflexion ; l'expérience historique est encadrée entre l'expérience de l'art et l'expérience langagière ; l'expérience de l'art a même une priorité toute spéciale, dans la mesure où elle fait paraître clairement l'antériorité de la vérité de la chose sur le jugement esthétique ; quant à l'expérience langagière, elle a certes sa limitation propre, si on la réduit à la problématique du texte ou à celle de la traduction, mais c'est elle qui contient le principe du dépassement de tous les domaines limités pris pour points de départ.

C'est pourquoi on peut suggérer d'autres points de départ que ceux qu'adopte *Wahrheit und Methode*. Par exemple, la Rhétorique des Anciens fut à la philosophie grecque ce que fut, pour la pensée luthérienne, puis pour le romantisme allemand, l'herméneutique, à savoir l'entreprise de faire face à la dissolution de liens solides avec la tradition, l'effort pour saisir quelque chose d'évanouissant pour le porter à la lumière de la conscience. La Rhétorique, elle aussi, a sa propre limite, à savoir d'abord qu'elle concerne plutôt le discours oral et son influence sur un auditoire, alors que l'herméneutique concerne davantage l'expression écrite du discours ; en outre, sa prétention à la vérité se borne à l'ordre des arguments probables capables de persuader. Mais cette double limitation n'empêche pas de retrouver l'universalité de l'herméneutique à partir du problème limité de la Rhétorique. Celle-ci a une ubiquité illimitée que l'on peut encore vérifier aujourd'hui. La science elle-même, en effet, n'est culturellement efficace que par le relais de la Rhétorique qui fait appel aux ressources de compréhension du langage ordinaire. L'herméneutique fait appel aux mêmes ressources lorsqu'elle s'adresse à l'*atopon* dans notre orientation à

l'égard du monde et se propose l'appropriation réussie de la tradition⁷⁵.

Que l'universalité de l'herméneutique puisse se faire valoir à partir de points de départ autres que ceux mêmes explorés par les héritiers de la problématique des sciences de l'esprit, deux ou trois exemples contemporains le confirment.

Ainsi Hans Robert Jauss entreprend de renouveler le problème de l'expérience esthétique dans le cadre d'une *herméneutique littéraire*⁷⁶. Le caractère herméneutique de son entreprise s'atteste dans le souci de ressaisir dans son ensemble le rapport entre auteur, texte et lecteur, sans se borner à une esthétique de la production des œuvres. À la

75. L'*atopon* – ce qui paraît étrange – est un terme employé par Gadamer dans sa contribution au recueil d'études sur les rapports entre herméneutique et critique des idéologies (H.-G. Gadamer, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », *Hermeneutik und Ideologiekritik*, *op. cit.*, p. 64 ; trad. « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* », *op. cit.*, p. 129).

76. H.R. Jauss, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Universitätsverlag, 1972 [*Petite Apologie de l'expérience esthétique*, in *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Gallimard, 1978, p. 123-157 (NdE)] ; *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Fink, 1977 [*Pour une herméneutique littéraire*, trad. (partielle) M. Jacob, Gallimard, 1988 (NdE)]. – Cf. également W. Iser, *Der implizite Leser*, Fink, 1972 ; *Der Akt des Lesens*, Fink, 1976 [*L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, trad. Sznycer, Mardaga, 1997 (NdE)]. – K. Stierle, *Text als Handlung*, Fink, 1975. – J.-M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, Fink, 1972. – J. Mukařovský, *Kapitel aus der Poetik*, Suhrkamp, 1967 ; *Kapitel aus der Ästhetik*, Suhrkamp, 1970. – K.R. Kosellek / W.-D. Stempel, *Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe*, t. I-VIII, Fink, [1970-1977]. E. Coseriu, « Thesen über Sprache und Dichtung », in W.D. Stempel (éd.), *Beiträge zur Textlinguistik*, Fink, 1971. H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, 1973. (NdA)

dimension poétique de la « production », elle ajoute la dimension proprement esthétique de la « réception » et la dimension cathartique de la « communication ». Elle renoue ainsi avec la Rhétorique de Gorgias et d'Aristote et avec la *Critique de la faculté de juger* de Kant, qui constituent les sources diverses de ce que l'on peut appeler une esthétique de la réception⁷⁷. L'entreprise ressortit en outre à l'herméneutique par son effort pour réenraciner le moment réflexif de l'interprétation savante dans l'expérience primaire de la « jouissance compréhensive »⁷⁸. En cela elle procède directement des concepts d'efficace historique et d'application de Gadamer. Elle s'en distingue néanmoins sur deux points : la « supériorité d'origine » et la sorte d'immutabilité que Gadamer reconnaît aux œuvres classiques paraissent à Jauss devoir être subordonnées à la productivité de la compréhension⁷⁹. Mais, surtout, la critique que Gadamer adresse à l'abstraction de la conscience esthétique au nom de la densité ontologique de l'œuvre et de son message de vérité le conduit à méconnaître le concept clé de *jouissance esthétique*, lequel ne peut aucunement être compris à partir des formes déchues de la culture esthétique du XIX^e siècle et

77. Voir l'analyse de l'esthétique de la réception dans *Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 243-259.

78. Traduction du concept jaussien d'un « *verstehende Geniessen* » (H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, *op. cit.*, p. 9).

79. « Est classique, en définitive, ce qui se conserve *parce que* c'est lui-même qu'il signifie et lui-même qu'il interprète ; ce qui, donc, parle de telle manière qu'il ne se réduit pas à une simple déclaration sur quelque chose de disparu [...]. Ce qui s'appelle "classique" n'a pas besoin de commencer par vaincre la distance historique : cette victoire, il la remporte lui-même en une médiation constante » (*Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 311 ; c'est Gadamer qui souligne).

moins encore à partir de son exploitation par la culture contemporaine de consommation.

Ce plaidoyer pour la « jouissance compréhensive » n'oppose pas moins l'herméneutique littéraire de Jauss à l'esthétique d'Adorno qu'elle ne la distingue de celle de Gadamer⁸⁰. Pour Adorno le plaisir esthétique est entièrement corrompu par la culture bourgeoise qui en fait, sous forme de consommation passive, le complément mensonger de l'ascétisme de la production. Seul un ascétisme esthétique ne faisant appel qu'à la réflexion et non à la jouissance pourrait, selon Adorno, riposter à l'anti-*Aufklärung* de l'industrie et de la culture. En réponse à cette « esthétique de la négativité », Jauss oppose la fonction à la fois subversive et éducative de l'œuvre d'art, en vertu précisément du caractère socialement « indomptable » de la jouissance esthétique⁸¹.

Mais la jouissance esthétique ne peut être restaurée au rang d'une expérience originaire que si elle est ramenée à ses sources par le moyen d'une véritable histoire herméneutique des affects désintéressés⁸². Cette histoire conceptuelle de la jouissance, qui fait appel à Augustin aussi bien qu'à Gorgias et Aristote, est pour l'essentiel une histoire de la fonction *cathartique* de l'art à travers la rhétorique, la poétique, l'apologétique⁸³. Elle fait apparaître la richesse ignorée de l'expé-

80. Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1970. (NdA); trad. M. Jimenez, *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1974. (NdE)

81. Cf. la critique de l'esthétique d'Adorno dans H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, op. cit., p. 37-46.

82. Cf. H.R. Jauss, « La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poiësis*, de l'*aisthësis* et de la *catharsis* », *Poétique*, vol. 10, n° 39, 1979, p. 261-274 (cf. Ricœur, *Temps et Récit III*, op. cit., p. 255, note 1).

83. Sur la *catharsis*, cf. *infra*, p. 221.

rience esthétique, laquelle unit la dénégation du monde et sa transposition dans l'objet esthétique, la mise à distance des rôles sociaux et l'identification ludique au héros imaginaire, la puissance de désobéissance et la capacité d'inaugurer de nouvelles normes pour l'action.

L'œuvre de Jauss apparaît aujourd'hui la plus propre à combler une lacune importante de l'herméneutique, à savoir l'étude des affects désintéressés dans leur rapport à la fiction et à la poésie. La notion de jouissance esthétique ajoute ainsi une dimension nouvelle, non strictement langagière, à la pré-compréhension du monde dans laquelle s'enracinent tous les savoirs. L'entreprise concerne le débat épistémologique en ce sens que le concept d'expérience esthétique renforce la thèse du primat du *sensus communis* [sens commun] sur le savoir conceptuel et de la communication esthétique sur le consensus théorique.

La réflexion herméneutique peut surgir en d'autres régions de l'expérience humaine, dès qu'est restauré un tissu concret de relations que l'objectivation et la spécialisation scientifique tendent à déchirer. C'est le cas des rapports entre *politique* et *éthique* dans l'œuvre de Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*⁸⁴. Ritter entend d'abord recouvrer la plénitude originelle du concept grec d'*éthos*, dans sa proximité à l'acte d'habiter et à l'habitude de la maison, par-delà toute réduction à des règles. Là

84. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, 1969, 1972². Extrait : « "Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles », in O. Pöggeler (éd.), *Hermeneutische Philosophie, op. cit.*, p. 153-176. – Cf. O. Pöggeler, « Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie », in G.G. Grau (éd.), *Probleme der Ethik*, Alber, p. 45-81. Du même, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, 1972. (NdA)

s'enracinent le concept aristotélicien de *nomos* et le concept hégélien de *Sittlichkeit*. De la même manière doit être restitué le concept concret de *polis*, par-delà sa réduction à l'État, afin de redonner son amplitude à la politique, sans la borner à l'exercice du pouvoir. La *Politie* grecque, en effet, couvre l'ensemble des relations vivantes à l'intérieur de la cité. C'est de la même manière que Hegel subordonne le droit, au sens kantien, à l'ensemble des *institutions* éthiques. Ainsi le concept de *praxis* retrouve-t-il son amplitude en tant que vie réglée par les coutumes de la communauté⁸⁵.

Aristote offre ainsi le modèle d'une pensée qui a rompu avec la légitimation mythique par les origines et par l'ancienneté et qui place dans le développement des institutions en marche vers leur maturité le critère concret de leur justesse. La philosophie hégélienne du droit, de son côté, ne dit pas autre chose : pour elle aussi l'homme trouve sa réalité et sa liberté dans la vie concrète au sein d'institutions « éthiques ».

Cette démonstration marque la contribution de l'histoire herméneutique des concepts d'éthique et de politique aux tentatives diverses de la philosophie herméneutique pour redonner vigueur à la *phronèsis*, au *sensus communis*, face aux prétentions exclusives du savoir scientifique⁸⁶.

85. Cf. J. Ritter, « "Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles », *Metaphysik und Politik*, op. cit., p. 106-132.

86. Sur les implications de l'herméneutique dans le domaine de l'exégèse biblique et de la théologie chrétienne, cf. M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, 1968 ; Th. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Furche, 1968 ; O. Loretz / W. Strolz (éd.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Herder, 1968 ; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, Kösel, 1968 ; P. Fruchon, *Existence humaine et Révélation*.

b) À un *deuxième niveau* la philosophie herméneutique cherche à répondre directement à l'objection selon laquelle l'herméneutique est limitée par un concept étroit de mécompréhension qui l'enferme dans un idéalisme linguistique. Pour y parvenir, elle s'efforce de s'élargir elle-même en intégrant au processus de la compréhension et de l'interprétation le segment explicatif ou quasi explicatif déployé par les sciences sociales critiques.

L'argument a lui-même deux faces, une face polémique et une face constructive.

D'un point de vue simplement polémique, l'herméneutique peut faire état de la reconnaissance, par ses critiques eux-mêmes, du caractère incomplet de l'explication objective des formes systématiques de distorsion, telle qu'elle est menée par la psychanalyse ou par la critique des idéologies. De l'aveu même de Habermas et d'Apel, l'explication doit s'achever dans une nouvelle compréhension hautement médiatisée qui relève d'une herméneutique élargie et approfondie. Les sciences sociales critiques peuvent donc avoir l'ambition de porter la compréhension au niveau scientifique en transformant la distance aliénante en aliénation contrôlée (*kontrollierte Verfremdung*)⁸⁷. Mais cet usage critique de

Essais d'herméneutique, Cerf, 1976 ; E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Kösel, 1970 ; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, t. II, Mohr/Siebeck, 1969. Sur le renouvellement de la métaphysique par l'herméneutique, cf. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder, 1969 ; Th.M. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bouvier, 1972 ; L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, 1971 ; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, 1970. (NdA)

87. Dans sa contribution au recueil *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Gadamer renvoie également à cette idée de Habermas (H.-G. Gadamer,

l'objectivation ne sera gardé de retomber à l'objectivation dogmatique que si la critique cesse de se concevoir comme simplement antithétique à tout rapport de caractère traditionnel au passé. Admettre que la réflexion n'opère que quand elle démasque des fausses prétentions et détruit le dogmatisme de la *praxis* quotidienne, c'est revenir à l'opposition naïve reçue de l'*Aufklärung*, entre raison et préjugé. Mais cette surélévation de la réflexion, toujours en quête de relations substantives à dissoudre, et déliée de toute traditionalité, mérite bien plus l'accusation d'idéalisme que l'affirmation de l'universelle médiation de la compréhension langagière.

À cet égard le cas de la psychanalyse est singulier. D'une part, l'herméneutique ne peut que ratifier l'interprétation que donnent Apel et Habermas de la métapsychologie freudienne, à savoir qu'elle constitue seulement une quasi-explication de phénomènes, que ceux-ci sont à décrire comme des cas de désymbolisation systématique et que la resymbolisation constitue la finalité du processus entier⁸⁸. Mais, même interprété ainsi, le modèle psychanalytique mérite d'être critiqué pour deux raisons. D'une part on risque de faire porter sur la réflexion critique tout le poids de l'entreprise de dissolution des fausses compréhensions résultant d'une pseudo-communication ; le modèle psychanalytique tend alors à renforcer le privilège de la réflexion dans un sens idéaliste. D'autre part, le modèle confère aux médecins un rôle exorbitant d'experts soustraits au contrôle de la communication sociale. À ce stade, l'immixtion de la compé-

« Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit., p. 66).

88. Cf. la critique de la métapsychologie freudienne dans J. Habermas, *Connaissance et Intérêt*, op. cit., p. 278-304.

tence psychanalytique dans la correction des dysfonctions de la communication devient un facteur perturbateur dans l'échange social. Face à ces deux périls, il importe d'une part de rappeler que « la prétention de l'herméneutique est et reste d'intégrer à l'unité de l'interprétation langagière du monde ce qui se donne comme incompréhensible ou non universel, et accessible aux seuls initiés » et que « séparer la réflexion de la *praxis* paraît impliquer une déviation dogmatique qui atteint également le concept de réflexion émancipatrice »⁸⁹. D'autre part, il faut rappeler que la situation herméneutique authentique procède d'un rapport entre partenaires sociaux irréductible à la relation entre patient et médecin. Il importe donc de ne pas mélanger les deux jeux de langage de la réflexion herméneutique et de la réflexion psychanalytique. Au surplus, la tendance à concevoir tout échec du dialogue en termes de névrose risque de substituer à la légitime lutte des opinions une psychiatrie sociale qui irait à l'opposé même du projet d'émancipation, l'adversaire devenant un malade à soigner et donc à soumettre au pouvoir médical. Contre quoi il faut rappeler que la relation malade/médecin n'est saine que si le malade se livre volontairement au traitement médical en raison d'une maladie qu'il avoue et en vue d'une aide qu'il sollicite.

Mais l'herméneutique, selon moi, ne préservera sa crédibilité que si elle ne se borne pas à cette polémique et dépasse la réaffirmation quasi incantatoire de son universalité⁹⁰. Or

89. H.-G. Gadamer, « Replik », *op. cit.*, p. 291 et p. 310. (NdA) ; trad. « Réplique à "Herméneutique et critique de l'Idéologie" », *L'Art de comprendre. Écrits I, op. cit.*, p. 153 et p. 168. (NdE)

90. C'est là un discret mais réel correctif apporté par Ricœur à la façon dont Gadamer « réplique » à la critique habermassienne de

elle n'attestera sa validité dans les régions où le sens n'est pas opéré intentionnellement que si elle montre concrètement comment l'explication s'intercale entre une compréhension initiale, proche de celle dont on use dans les conversations ordinaires, et une compréhension terminale hautement médiatisée. On a déjà montré plus haut, par une lecture moins antithétique de l'œuvre de Gadamer, que chacune des catégories maîtresses de l'herméneutique historique – traditionalité, efficacité historique, fusion des horizons – fait appel à un moment critique complémentaire : application, distance historique, dialectique de la question et de la réponse. Il reste à faire la démonstration de la valeur heuristique de ce rapport dialectique dans des domaines précis où l'articulation entre compréhension et explication peut être thématifiée en tant que telle.

L'auteur du présent essai s'est efforcé d'élargir la brèche ouverte par cette lecture de Gadamer et d'instaurer un lien dialectique étroit entre l'« appartenance » qui incorpore l'interprète à son domaine d'investigation et la « distanciation » qui rend possible les procédures d'explication et en général l'attitude critique à l'égard de tout contenu transmis⁹¹. À cet effet, il s'efforce de mettre en parallèle la situa-

l'herméneutique. La suite du propos marque encore sa distance à l'égard de l'herméneutique gadamérienne.

91. P. Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », in *Hermeneutik und Dialektik*, op. cit., II, p. 181-200 [repris dans : *Du texte à l'action*, op. cit., p. 137-159 (NdE)]; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965 ; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969 ; *La Métaphore vive*, Seuil, 1975. On rapprochera ces écrits de ceux de quelques auteurs français qui ne se réclament pas de la tradition herméneutique : E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961 ; du même, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1978 ; H. Maldiney, *Aîtres de la langue*

tion épistémologique qui prévaut dans des sphères d'investigation aussi diverses que l'analyse textuelle, la connaissance historique et la théorie de l'action.

La corrélation entre ces trois problématiques est en effet frappante.

L'analyse textuelle, prise isolément, ramène l'herméneutique sur son terrain initial, l'exégèse et la philologie. En ce sens elle marque une limitation du projet herméneutique à « l'être pour le texte », pour parler comme Gadamer⁹². Mais, on l'a vu, l'herméneutique fait toujours valoir sa prétention à l'universalité à partir d'une expérience privilégiée. Or l'expérience textuelle est l'une d'entre elles, en raison de l'influence prédominante exercée, en France au moins, par le structuralisme. Celui-ci a créé une situation nouvelle, qui suscite une réévaluation complète des rapports entre explication et compréhension⁹³. Il est en effet apparu de nouveaux concepts d'objectivation et d'explication, qui ne doivent rien à un transfert de la méthode des sciences de la nature dans le champ des sciences humaines, comme au temps de Dilthey. Ces nouveaux concepts sont liés au nouveau modèle sémiologique qui s'est étendu successivement de la phonologie à la sémantique lexicale, puis à des entités linguistiques plus complexes que la phrase, telles que textes littéraires, mythes, folklore, récits. Ce modèle sémiologique met en œuvre les ressources logiques d'un concept de structure selon lequel un ensemble de signes peut être segmenté en un nombre fini

et demeures de la pensée, L'Âge d'homme, 1975. M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963 ; du même, *Marx*, 2 vol., Gallimard, 1976. Dans la même direction, en langue anglaise, Ch. Taylor, *Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, 1964. (NdA)

92. Voir *supra*, p. 136s.

93. Voir *supra*, p. 29.

d'entités de base, définies par leurs seules valeurs oppositives et susceptibles d'engendrer, par un jeu de combinaisons réglées, toute la variété des manifestations linguistiques. En ce qui concerne l'analyse textuelle proprement dite, l'application du modèle sémiologique tend à ériger le texte au rang d'entité autonome, régie par des codes qui fonctionnent à un niveau comparable à celui de la grammaire profonde et qui s'expriment à la surface du texte par divers effets de sens. La notion d'intention de sens, conçue comme signification visée par l'auteur et conjecturée par le lecteur, se trouve ainsi exclue du champ de l'analyse. Rejoignant ainsi une certaine critique nietzschéenne, et s'appuyant sur une interprétation elle-même structuraliste de Marx, comme celle d'Althusser, le structuralisme apparaît alors au grand public comme une contribution majeure à la « mort du sujet », que diagnostique par ailleurs *L'Archéologie du savoir* de Michel Foucault⁹⁴.

Face au défi sémiologique, l'herméneutique ne peut se borner à affirmer que le texte en soi est une abstraction prélevée sur l'opération concrète et complète qui englobe auteur, texte et lecteur. Elle doit aussi montrer ce qui rend possible l'abstraction du texte et ce qui légitime le recours à une explication de type sémiologique. Les procédures d'abstraction et d'objectivation, me semble-t-il, résultent du statut même de l'écriture – ou de l'inscription en général – par rapport à la parole vive. L'écriture, en effet, ne se réduit nullement à la fixation matérielle du discours ; celle-ci est la condition d'un phénomène beaucoup plus fondamental, celui de l'autonomie du texte. Autonomie triple : à l'égard de l'intention de l'auteur, à l'égard de la situation culturelle et de tous les conditionnements sociologiques de la production du texte, à

94. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.

l'égard enfin du destinataire primitif⁹⁵. Ce qui signifie que le texte ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire ; signification verbale et signification mentale ont des destins différents. Cette première modalité d'autonomie implique déjà la possibilité que la « chose du texte » échappe à l'horizon intentionnel borné de son auteur et que le monde du texte fasse éclater le monde de son auteur⁹⁶. Mais ce qui est vrai des conditions psychologiques l'est aussi des conditions sociologiques, et tel qui est prêt à liquider l'auteur est moins prêt à faire la même opération dans l'ordre sociologique ; le propre de l'œuvre d'art, de l'œuvre littéraire, de l'œuvre tout court, est partout de transcender ses propres conditions psycho-sociologiques de production et de s'ouvrir ainsi à une série illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socioculturels toujours différents ; bref, il appartient à l'œuvre de se dé-contextualiser, tant au point de vue sociologique que psychologique, et de pouvoir se recontextualiser autrement, ce que fait l'acte de lecture. Il en résulte que la médiation du texte ne saurait être traitée comme une extension de la situation dialogale. Dans le dialogue, en effet, le vis-à-vis du discours est donné à l'avance par le colloque lui-même ; avec l'écriture, le destinataire originel est transcendé. Par-delà celui-ci, l'œuvre se crée elle-même une

95. Voir « De l'interprétation », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 31, et *supra*, p. 37, 91, 109.

96. Cf. *Du texte à l'action*, op. cit., p. 168 : « ce qui est à comprendre [...], ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la *chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte devant le texte » (Ricœur souligne ; cf. *infra*, p. 240s). Voir à ce sujet D. Frey, *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, PUF, 2008 (« De la "chose du texte" (Gadamer) au "monde du texte" (Ricœur) », p. 241s).

audience, virtuellement étendue à quiconque sait lire⁹⁷. On peut voir dans cet affranchissement la condition la plus fondamentale pour la reconnaissance d'une instance critique au cœur de l'interprétation. En ce sens, la distanciation appartient à la médiation elle-même. On ne peut donc pas dire que le passage par l'explication soit destructeur de la compréhension intersubjective. C'est une médiation requise par le discours lui-même dès qu'il est extériorisé par des marques extérieures, inscrit dans des « codes littéraires ».

Mais la théorie du texte n'est pas le seul cadre où la dialectique de l'explication et de la compréhension peut être thématisée en tant que telle. La théorie du texte n'est, pour une anthropologie philosophique, que l'un des « lieux » où le présent débat peut s'enrichir.

La *théorie de l'histoire* est le second de ces lieux. Là aussi l'opposition entre positivisme et anti-positivisme demande aujourd'hui une approche plus dialectique des rapports entre compréhension et explication. Les arguments dirigés par Dray, Danto, Mink, etc., contre le modèle hempelien rejoignent ceux de l'herméneutique diltheyenne⁹⁸. On a déjà évoqué cette reprise de la querelle en langue anglaise dans la philosophie herméneutique continentale. Mais la discussion laisse intact le problème de savoir comment l'enquête (*inquiry*) historique – objective et explicative – s'articule sur la compréhension sans laquelle l'historien

97. Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 414 : « Ce qui est fixé par écrit s'est, pour ainsi dire, élevé aux yeux de tout le monde à une sphère de sens à laquelle ont également part tous ceux qui savent lire. »

98. L.O. Mink, « The autonomy of historical understanding », in W.H. Dray, *Philosophical Analysis and History*, Harper & Row, 1966, p. 160-192.

serait incapable d'attacher la moindre signification aux faits qu'il décrit et explique. Sans doute est-ce dans l'activité narrative elle-même qu'il faudrait chercher l'articulation de l'explication sur la compréhension⁹⁹.

On s'arrêtera plus longtemps sur le troisième « lieu », celui de la *théorie de l'action*. Ici l'herméneutique rencontre, de manière inattendue, un courant de la philosophie analytique issu de Wittgenstein et d'Austin. Le parallélisme entre les deux situations est à cet égard particulièrement instructif. Une dichotomie, semblable à celle que je combats au plan textuel, a opposé un camp intentionnaliste à un camp causaliste. Pour les premiers, le jeu de langage comportant des expressions signifiantes telles que action, intention, motif, agent, etc. est irréductible au jeu de langage contenant les expressions de mouvement, de cause et de comportement. Or ce dualisme est peut-être aussi intenable que celui de la compréhension et de l'explication textuelle¹⁰⁰. Et cela pour plusieurs raisons. D'abord l'expérience de l'action se distribue selon une gamme continue de cas, allant de la motivation rationnelle à une motivation pulsionnelle où les motifs sont des causes au sens aristotélicien du terme. Ensuite il faut peut-être dire que nul motif n'a de valeur explicative s'il n'est pas aussi une cause. À cet égard, une phénoménologie du monde de la vie, peu familière à une philosophie analytique, serait sans doute seule habilitée, à ce stade, à faire entendre en quel sens le corps propre constitue, au plan ontologique, la racine commune au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc aussi à l'explication et à la

99. Voir P. Ricœur, *Temps et Récit I*, op. cit., p. 137-313.

100. Voir *supra*, p. 35s.

compréhension¹⁰¹. Un argument plus décisif encore contre le dualisme sémantique et épistémologique est fourni par l'examen des conditions sous lesquelles une action est insérée dans le monde. Dans *Explanation and Understanding* H. von Wright propose une reformulation des conditions de l'explication, d'une part, et de celles de la compréhension, d'autre part, qui permet de les composer ensemble dans la notion d'*intervention intentionnelle* dans le monde¹⁰². La reformulation des conditions d'explication procède de la théorie des systèmes et d'une analyse rigoureuse de la différence entre condition nécessaire et condition suffisante. La possibilité de l'action est introduite par la considération des conditions d'isolement d'un système clos soumis à l'analyse précédente. Nous apprenons à isoler un système en le mettant en mouvement. C'est ce que nous faisons en faisant correspondre une action que nous pouvons faire – une « action de base » au sens de Danto – avec l'état initial d'un système¹⁰³. C'est ainsi qu'un agent intervient dans le cours des choses. L'intervention est le lieu où se croisent la compréhension de nos pouvoir-faire et l'explication des systèmes réels. La dichotomie entre mentalisme et physicalisme paraît alors résulter d'une méconnaissance de l'action humaine dans le monde. Il résulte du modèle de l'intervention que les sciences humaines

101. Dans sa *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950), Ricœur a longuement analysé la distinction entre cause et motif s'agissant de l'action du « corps propre », ou corps du sujet (appelé encore « corps-sujet », par opposition au « corps-objet », réifié); cf. par exemple p. 64.

102. G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University, 1971 [2004]. (NdA)

103. Cf. A. Danto, « What we can do », *Journal of Philosophy*, 60 (1963), p. 435-445.

requièrent un statut épistémologique spécifique mettant en jeu une explication quasi téléologique et une explication quasi causale. Ainsi est justifié le statut complexe de l'explication dans les sciences sociales et en particulier en histoire. On ne peut pas ne pas être frappé par la convergence de ces conclusions avec celles de Karl-Otto Apel concernant le statut des quasi-explications dans la critique des idéologies. Aussi bien von Wright reconnaît-il de son côté, dans le premier chapitre de son ouvrage, la permanence des « deux traditions » de l'investigation scientifique, qu'il rattache l'une à Galilée, l'autre à Aristote¹⁰⁴. Il n'est pas étonnant dès lors que sa propre tentative pour déterminer les lieux d'intersections épistémologiques entre ces deux traditions rejoigne celles d'une partie de l'herméneutique post-heideggérienne.

Il résulte de cette triple analyse que compréhension et explication ne s'opposent pas comme deux méthodes. À parler strictement, seule l'explication est méthodique. La compréhension est le moment non méthodique qui précède, accompagne et clôture l'explication. En ce sens la compréhension enveloppe l'explication. En retour l'explication développe analytiquement la compréhension. Telle est la projection au plan épistémologique d'une implication plus profonde, au plan ontologique, entre l'appartenance de notre être aux êtres et à l'être et la distanciation qui rend possible toute objectivation, toute explication et toute critique.

c) Cette dernière remarque introduit au *troisième niveau*. Il concerne le caractère transcendantal de la réflexion de l'herméneutique sur son propre discours.

104. Voir G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*, 2004, p. 170.

Si l'herméneutique n'est pas une anti-épistémologie, mais une réflexion sur les conditions non épistémologiques de l'épistémologie (premier niveau), si même elle implique une phase explicative, un moment critique, qui confère un statut épistémologique à la compréhension (deuxième niveau), ne doit-elle pas assumer pour elle-même la sorte de scientificité qui, depuis l'idéalisme allemand, est attachée aux arguments transcendants ? C'est à quoi invite parmi d'autres R. Bubner dans un article qui s'intitule précisément « Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik »¹⁰⁵. L'herméneutique, en effet, est une réflexion sur les « pré-suppositions » de toute compréhension du monde, donc sur les conditions de possibilité des savoirs qui s'édifient sur cette compréhension. En ce sens elle est un transcendantalisme, d'un genre spécial toutefois, comme l'a montré Apel en opposant *a priori* corporel et social à *a priori* de conscience¹⁰⁶.

Mais le rapprochement devient tout à fait égarant si l'on perd de vue la différence profonde entre la prétention inhérente au transcendantalisme de conférer à quelque sujet épistémologique la transparence à soi-même ainsi que le système des conditions de possibilité de tous savoirs (y compris le savoir sur soi-même) – et l'aveu, essentiel à l'herméneutique, de la radicale non-maîtrise et non-transparence à soi des conditions de tout discours. L'historicité de ces conditions consiste précisément dans l'impossibilité de la réflexion totale.

105. R. Bubner, « Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik », in *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp, 1973, p. 89-111 (déjà cité *supra*, p. 141, 144).

106. K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », in *Transformation der Philosophie*, t. II, *op. cit.*, p. 99.

C'est en ce sens que Gadamer peut dire au début de sa *Replik* : « si l'herméneutique est la *Verständigung*, il est pourtant difficile de s'entendre sur l'herméneutique aussi longtemps du moins que la discussion est gouvernée par des concepts non élucidés de science, de critique et de réflexion »¹⁰⁷. La thèse ultime de l'herméneutique philosophique est que cette élucidation ne peut être achevée. L'herméneutique est certes plus qu'un art, elle est une *Kunstlehre*¹⁰⁸. Comme telle elle s'apparente à la *phronèsis*, qui dépasse toute *technè*. Elle enveloppe donc un savoir de type réflexif. Mais la réflexion ne saurait devenir le tout de cette activité théorique. Elle n'est jamais que le segment critique d'une opération totale qui ne rompt jamais ses attaches avec une compréhension pré-scientifique du monde portée par une communauté langagière (« *Gesprächsgemeinschaft* »¹⁰⁹). C'est à cette compréhension que s'attache à titre ultime la prétention à l'universalité, dans la mesure où aucune limite ne peut être assignée à la communicabilité du comprendre.

Cette impossibilité de la réflexion totale explique sans doute pourquoi la philosophie herméneutique est plus sensible à son histoire qu'aucune autre philosophie. De fait, il est frappant que peu d'exposés de philosophie herméneutique

107. H.-G. Gadamer, « Replik », p. 283. (NdA) ; cf. « Réplique à "Herméneutique et critique de l'Idéologie" », *L'Art de comprendre. Écrits I*, op. cit., p. 147. (NdE)

108. Voir *Du texte à l'action*, op. cit., p. 78 : (avec Schleiermacher) « l'herméneutique est née de cet effort pour élever l'exégèse et la philologie au rang d'une *Kunstlehre*, c'est-à-dire d'une "technologie" qui ne se borne pas à une simple collection d'opérations sans lien ».

109. H.-G. Gadamer, « Replik », p. 289. (NdA) ; dans « Réplique à "Herméneutique et critique de l'Idéologie" », cette expression est traduite par « communauté dialogale » (op. cit., p. 152). (NdE)

omettent de commencer par une histoire de la question herméneutique¹¹⁰. On peut certes trouver à cette histoire un sens objectif, une téléologie « évidente ». C'est celle d'une radicalisation et d'une universalisation croissantes, procédant d'un premier stade où l'herméneutique se réduit à un recueil de règles pratiques dispersées dans les trois domaines de l'exégèse biblique, de la philologie classique et de la jurisprudence, à un deuxième stade où l'herméneutique s'élève à une

110. N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Philosophia, 1968. Le fameux travail de Dilthey – le Preisschrift de 1860 – *Leben Schleiermachers* (publié seulement en 1966 par M. Redeker (*Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, t. XIV, 2) [première édition publiée chez Reimer en 1870 (NdE)] était déjà une histoire de l'herméneutique. De même l'abrégé de 1900, *Die Entstehung der Hermeneutik* (*Gesammelte Schriften*, t. V, p. 317-338) [« La naissance de l'herméneutique », in W. Dilthey, *Écrits d'esthétique*, suivis de *La Naissance de l'herméneutique*, S. Mesure (éd), trad. D. Cohn et E. Lafon, Cerf, 1995, p. 291-307 ; trad. plus ancienne mais intégrant des « compléments tirés des manuscrits » : « Origine et développement de l'herméneutique », in Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, trad. M. Remy, t. I, Aubier, 1947, p. 319-340 (NdE)]. – H.-G. Gadamer, article « Hermeneutik », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (éd.), Schwabe, 1974 ; du même, « Hermeneutik », in *Contemporary Philosophy: A Survey*, R. Klibansky (éd.), La Nuova Italia, 1969, p. 360-372. – O. Pöggeler, « Einführung », in *Hermeneutische Philosophie*, op. cit., p. 7-71. On trouvera dans O. Pöggeler / G. Boehm, *Seminar. Philosophische Hermeneutik*, op. cit., une série d'extraits d'auteurs appartenant à la « préhistoire de l'herméneutique romantique », à l'« herméneutique romantique », à « Dilthey et son école », enfin à quelques contemporains dont H. Lipps. Cf. également R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969 ; E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, TBL-Verlag, I, 1969, II, 1972. (NdA) Ajoutons, pour finir, l'histoire de l'herméneutique proposée par Ricœur lui-même dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 75-100 ! (NdE)

réflexion épistémologique sur la compréhension en général, enfin à un troisième stade où l'herméneutique se pense comme philosophie herméneutique et où l'épistémologie s'enracine dans l'ontologie. Mais cette téléologie de l'histoire de l'herméneutique – qui ne diffère pas de celle que manifestent d'autres écoles de pensée dans leurs développements – ne constitue pas l'historicité profonde de l'herméneutique, à savoir le fait qu'elle appartienne elle-même à une histoire de la pensée qui n'est pas entièrement transparente à elle-même. C'est pourquoi cette histoire ne se réduit pas à l'autobiographie d'un mouvement, mais constitue bel et bien une interprétation herméneutique de sa propre histoire. Nul ne peut empêcher que l'herméneutique ne soit née lorsque la tradition a perdu de sa force normative, dès l'époque des humanistes et de Luther, puis au temps de l'*Aufklärung* et du romantisme, et que sa formulation heideggérienne et post-heideggérienne soit contemporaine d'une crise plus radicale de la transmission culturelle, par conjonction entre le prestige culturel de la science et le soupçon inoculé au cœur de la culture moderne par Marx, Nietzsche et Freud¹¹¹.

À ce premier trait de finitude, caractéristique de la « situation » de l'herméneutique – et donc constitutif de sa propre *Befindlichkeit* – s'ajoute un deuxième trait de finitude, propre à son « discours », et donc inhérent à son propre *Verstehen* : à savoir que la philosophie herméneutique ne peut échapper à l'histoire de la métaphysique¹¹². Qu'elle

111. Sur ces « maîtres du soupçon », voir *supra*, p. 28.

112. Ricœur s'approprie ici le vocabulaire heideggérien, cf. le titre du § 29 de M. Heidegger, *Sein und Zeit* (« Das Da-Sein als Befindlichkeit » : « Le *Da-sein* comme affection », *Être et Temps*, op. cit., p. 113). De même, le § 31 de *Sein und Zeit* caractérise le *Da-sein* comme *Verstehen*, comme comprendre (*Être et Temps*, op. cit., p. 118).

insiste sur le caractère transcendantal de sa réflexion, elle s'inscrit dans les philosophies du sujet ; qu'elle traite de la différence entre sciences de l'esprit et sciences de la nature, elle se situe dans l'héritage de la philosophie hégélienne de l'esprit objectif ; qu'elle tente de rattacher les productions de l'esprit aux expressions de la vie, elle s'engage dans une synthèse peut-être impossible entre philosophie de l'esprit et philosophie de la vie ; qu'elle rapporte au *Dasein* la compréhension historique du monde, elle reste peut-être encore prisonnière d'une anthropologie philosophique qui cumule et résume sans les abolir les trois héritages de Kant, de Hegel et du romantisme¹¹³. La « *Kehre* » de Heidegger n'aurait pas de sens sans cet aveu¹¹⁴. Quant à la philosophie heideggérienne postérieure à la « *Kehre* » et à ses tentatives successives pour repenser l'ontologie, puis pour transcender celle-ci au bénéfice d'un penser proche et distant du poétiser, elle atteste qu'on n'en a jamais fini avec la tradition spéculative de la philosophie occidentale, et que sa « destruction » ne peut être qu'une manière de penser plus originairement ce que cette tradition a pensé¹¹⁵.

113. Pour une définition, cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 30 : « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*. »

114. Sur la *Kehre* [tournant, retournement], voir la lettre adressée par M. Heidegger à J. Beaufret, où il désigne lui-même l'abandon de la troisième section d'*Être et Temps* comme le point en lequel « tout se renverse [*"Hier kehrt sich das Ganz um"*]. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique » (*Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Aubier, 1964, p. 69).

115. Cf. le § 6 d'*Être et Temps*, intitulé « La tâche d'une destruction

Là est la raison profonde du débat herméneutique avec sa propre histoire. Ce débat n'est pas une préface chronologique à une tâche intemporelle. C'est une lutte, au sein de sa conscience de finitude, pour expliciter ses présuppositions implicites, son propre non-dit, et elle sait, à cet égard, qu'une explication intégrale est impossible. Cette finitude de l'interprétation qui affecte le discours de l'herméneutique sur elle-même est ce qui empêche finalement ce discours de s'assimiler à la philosophie transcendantale.

5. LA CONFRONTATION ENTRE HERMÉNEUTIQUE ET PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

Nous nous sommes assigné deux tâches dans cette chronique : réfléchir sur les conditions et les présuppositions du propre discours de l'herméneutique, situer ce discours par rapport à celui des philosophies pour lesquelles les préoccupations logiques et épistémologiques sont déterminantes. Nous avons achevé la première tâche. Quant à la seconde, elle a été largement amorcée à l'occasion de la discussion sur les limites de l'herméneutique. En particulier on a commencé d'évoquer l'analogie présumée entre herméneutique du langage, au sens de Heidegger et de Gadamer, et « jeux de langage » au sens du dernier Wittgenstein¹¹⁶. Le moment est venu de reprendre le débat pour lui-même, dans la mesure où il est devenu un des enjeux les plus importants de la période post-heideggérienne.

de l'histoire de l'ontologie » (M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 38-42).

116. Voir déjà *supra*, p. 155.

Que les deux courants de pensée se rencontrent sur la question du langage est aujourd'hui un truisme. Mais cette rencontre ne suffit pas à créer une convergence. La divergence semble bien plutôt surgir au lieu de la plus grande convergence, même si, ultérieurement, l'approfondissement de cette divergence suggère des formes plus subtiles d'interaction.

Karl-Otto Apel, qui a ouvert ce débat, propose de prendre pour point de départ l'analogie superficielle entre la fonction assignée de part et d'autre au langage dans la compréhension du monde¹¹⁷. À partir de là, il institue deux niveaux de confrontation. Au niveau de Carnap et du Wittgenstein du *Tractatus*, d'une part, au niveau des *Investigations philosophiques*, d'autre part¹¹⁸.

Au premier niveau, on peut résumer toutes les oppositions dans un rapport inverse entre *sens* et *compréhension*. Du côté de l'herméneutique, de Luther à Schleiermacher, le sens, peut-on dire, n'est pas douteux ; c'est le comprendre qui fait problème ; le crédit fait au sens demeure, même lorsque celui-ci a perdu sa force normative¹¹⁹. Ainsi, avec Dilthey, le

117. K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik » (1967), « Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache » (1968), « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens » (1965), in *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 225-335. (NdA)

118. Cf. K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik », *Transformation der Philosophie*, p. 231-246, 250-275, et aussi « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens », *id.*, p. 335-377.

119. K.-O. Apel constate le même phénomène (cf. Apel, « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens », *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 337).

sens est l'expression de la vie infinie. Puis, avec Heidegger, le fondement du sens n'est plus dans la vie, mais dans le *Dasein* qui a toujours déjà compris son insertion dans le monde. Avec Gadamer, la certitude du sens précède encore l'interrogation sur le comprendre : la beauté de l'œuvre d'art m'a déjà saisi avant que je la juge, la tradition m'a déjà porté avant que je la mette à distance, le langage m'a déjà enseigné, avant que je le maîtrise comme système de signes disponibles. De toutes ces manières l'appartenance au sens précède toute logique du langage. C'est pourquoi l'herméneutique est finalement une lutte contre la mécompréhension de ce qui a toujours déjà été compris, soit que la mécompréhension procède des confusions véhiculées par la métaphysique (confusion entre l'étant que nous sommes et les étants subsistants ou manipulables, confusion de l'être en tant qu'être avec un étant suprême dans l'onto-théologie ; méconnaissance de la différence ontologique entre être et étant), soit que la mécompréhension procède de l'objectivation et de l'aliénation méthodologique.

Pour la philosophie analytique, ce n'est pas la compréhension qui est en question, mais la présupposition du sens. La question est celle du *critère* de différence entre ce qui peut être tenu *a priori* pour sensé ou dénué de sens. La seule manière d'en décider, c'est d'établir les critères de sens *a priori*, avant toute considération de contenu. Ici, d'ailleurs, commencent les divergences à l'intérieur de la philosophie analytique : les uns placent le critère dans la forme logique du langage, les autres dans la vérifiabilité empirique des propositions, d'autres enfin dans une forme ou l'autre d'efficacité pratique ou de valeur opérationnelle. Mais sous ces trois formes la « *critique du sens* » conduit à la conclusion que la

soi-disant pré-compréhension invoquée par la philosophie herméneutique ne s'énonce que dans des propositions qui s'avèrent, non pas fausses, mais dénuées de sens¹²⁰. Si elles semblent sensées, c'est parce qu'elles présentent, pour une grammaire superficielle, une structure semblable à celle des propositions porteuses de sens.

À cet égard, les attaques contre l'herméneutique issues des partisans du premier critère de sens – par la forme logique du langage – sont les plus significatives. Ce sont précisément celles de Carnap et du *Tractatus*. Leur objection peut se formuler brièvement dans les termes suivants : l'herméneutique ne peut formuler ses énoncés sur le sens de l'être sans traiter l'être comme un prédicat, donc sans retomber dans la confusion déjà dénoncée par Kant dans sa critique des preuves classiques de l'existence de Dieu¹²¹. Face à cette critique, la seule ressource de l'herméneutique est de riposter que les critères de sens qu'on lui applique comportent des présuppositions inavouées qui relèvent à leur tour d'une herméneutique. Selon celle-ci, les critères « logiques » de sens expriment une pensée qui a d'avance limité tout être susceptible d'être rencontré à des choses subsistantes ou disponibles. Autrement dit la *Sprachlogik* et la

120. Voir la deuxième partie du premier tome de l'ouvrage d'Apel intitulée « Hermeneutik und Sinnkritik » (herméneutique et critique du sens) : K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t. I, op. cit., p. 223-377).

121. Voir dans la *Critique de la raison pure* de E. Kant les sections consacrées à l'impossibilité des preuves de l'existence de Dieu : *Œuvres philosophiques*, t. I, *Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), trad. Delamarre/Marty, Gallimard, 1980, p. 1204-1246 (A 584/B 612 à A 642/B 670 ; III, 392-426) ; cf. *infra*, p. 258.

Grammatik restent dans les limites d'une ontologie des choses subsistantes ou disponibles. Or c'est une des tâches de l'herméneutique de préserver la différence entre le disponible et ce en vue de quoi il y a du disponible en général. Et c'est pour préserver cette différence que l'herméneutique fait appel à une dimension du langage qui ne passe pas dans l'analyse proportionnelle et qui est pourtant le lieu où s'opère l'entente préalable sur le sens du disponible et du non-disponible. La projection de cette dimension de langage sur le plan grammatical et logique n'en épuise ni l'intention, ni l'efficace. C'est pourquoi une discussion sur l'usage prédicatif du mot « être » n'épuise aucunement le « sens » pré-propositionnel des énoncés de l'herméneutique, selon la distinction déjà évoquée entre logique apophantique et logique herméneutique¹²².

La confrontation au niveau du *Tractatus* paraît donc se résoudre dans une mutuelle fin de non-recevoir. D'autres auteurs, néanmoins, ont tenté de discerner certaines convergences entre Heidegger et le *Tractatus*. Ainsi Jörg Zimmermann, élargissant une brèche ouverte par Fahrenbach, tient pour herméneutique la question de la condition de possibilité de l'homologie de structure postulée par le *Tractatus* entre le sens propositionnel et les états de chose mondains¹²³. À cet égard la thèse que le sens se « montre », sans que puisse être

122. Voir *supra*, p. 127, 129.

123. H. Fahrenbach, « Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins "Tractatus" », in *Hermeneutik und Dialektik*, op. cit., t. II, p. 25-54 ; « Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie, Teil II: Philosophie der Sprache », in *Theologische Rundschau*, 35 (1970), p. 277-306 ; 36 (1971), p. 125-144, p. 221-243. – J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Klostermann, 1975. (NdA)

« dit » ce qui rend possible la fonction de *Darstellung* [représentation] des énoncés, définit le cadre herméneutique du *Tractatus*. La thèse que « la proposition montre son sens » constitue la réponse la plus générale de Wittgenstein à la question herméneutique des conditions de la compréhension du sens¹²⁴. Il faut en dire autant de son affirmation que « le langage prend soin de lui-même »¹²⁵. A également une portée herméneutique la réflexion sur les limites possibles du « sens », donc sur la frontière entre *sinnvollen* [sensé] et *unsinnig* [dépourvu de sens] et son implication « solipsiste », selon laquelle le sujet constitue la limite du monde. Relève enfin de l'herméneutique la thèse négative selon laquelle la philosophie ne peut se constituer en un métalangage capable d'« expliquer » son rapport au langage-objet, ainsi que la thèse positive qui en est la contrepartie, selon laquelle le rapport réflexif de la philosophie au langage ne s'exprime pas dans des propositions *sinnvollen*, mais dans des *Erläuterungen* [éclaircissements], qui sont *unsinnig*, puisqu'elles font voir sans dire¹²⁶. Il faut encore ajouter que le fait que les réflexions de Wittgenstein sur le rapport entre dire, montrer et se taire aient conjugué leur influence avec celles de Hofmannsthal, de Rilke et de Kafka constitue un

124. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, *op. cit.*, 4.022, p. 53.

125. Zimmermann, *op. cit.*, p. 7, 23-24, 50. (NdA); citation de Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, trad. G.-G. Granger, Gallimard, 1971, 26.4.1915 : « Il nous faut reconnaître *de quelle manière le langage prend soin de lui-même* » (p. 92 ; souligné dans le texte). (NdE)

126. Voir Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, 4.112, p. 57 : « le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements ».

témoignage indirect sur le caractère implicitement herméneutique des thèses du *Tractatus*¹²⁷.

Ces notations de Zimmermann ne contredisent pas formellement celles de Karl-Otto Apel. S'il y a une herméneutique de Wittgenstein, c'est précisément une autre herméneutique. La question posée sera précisément de savoir si l'on peut parler d'herméneutique en dehors de la tradition « herméneutique ».

Le rapport plus apparent entre l'herméneutique de Heidegger et les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein permet de serrer de plus près le problème.

C'est en effet à ce niveau que Karl-Otto Apel voit l'analogie la plus étroite et la divergence la plus profonde entre les deux penseurs. L'analogie n'est pas douteuse : le lien établi par Wittgenstein entre jeux de langage et formes de vie n'évoque-t-il pas le lien décelé par Heidegger entre compréhension et souci ? L'idée de Wittgenstein que toute connaissance du monde est articulée au plan linguistique n'a-t-elle pas un écho dans la notion de dimension langagière du monde chez Gadamer ? La critique du langage privé dans les *Investigations philosophiques* ne se prolonge-t-elle pas dans l'idée de l'entente préalable, de la transmission culturelle, commune à Gadamer et à ses successeurs, Habermas et Apel compris ? Et la théorie des actes de discours ne rejoint-elle pas les anticipations de la *logique herméneutique* de Hans Lipps ? La tentative de rapprochement paraît encore encouragée par le fait que les deux écoles ont pour adversaire commun la métaphysique classique, qu'il

127. Cf. J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, op. cit., p. 77-80.

s'agisse de la chose en soi, du sujet absolu, du solipsisme. Pour l'une ce sont des pseudo-problèmes que démasque la grammaire profonde, pour l'autre ce sont les formes les mieux retranchées de la mécompréhension propre à la « métaphysique » de la philosophie occidentale. Mais un abîme se creuse précisément entre une critique qui dissout le problème comme une illusion métaphorique et une pensée qui voit dans la tradition spéculative de l'Occident des formes dogmatiques aliénées qu'il est possible de reconduire à une forme plus originaire. Cette différence profonde d'appréciation du passé a pour conséquence une appréciation très différente de la tâche même de la philosophie. Si l'on a pu avoir quelque difficulté à définir l'herméneutique en terme de réflexion transcendantale, cette définition n'est pas problématique mais tout simplement impossible à partir des *Investigations philosophiques*. Aux yeux de la philosophie herméneutique, la théorie des jeux de langage est incapable de réfléchir sur ses propres conditions de possibilité. Si le discours est toujours pris dans un jeu de langage, comment la réflexion sur cette condition langagière est-elle possible ? Si la compréhension de l'être s'identifie à un jeu de langage, dans quel jeu de langage le dit-on ? Si l'on ne veut pas réduire l'activité philosophique à une convention verbale, il faut bien enraciner le jeu de langage philosophique dans une compréhension de l'être au monde préalable à tout jeu de langage. C'est là que l'appréciation divergente de la tradition philosophique développe toutes ses conséquences : si tout langage spéculatif véhicule seulement des pseudo-problèmes qu'il faut, non résoudre, mais dissoudre, n'en est-il pas de même de la philosophie qui le dit ? Karl-Otto Apel n'exclut pas qu'une nouvelle

convergence puisse naître de cette ultime divergence¹²⁸. Mais il est encore trop tôt pour le dire. Tout au plus peut-on faire la double suggestion suivante : toute tentative de la philosophie analytique pour échapper au pur conventionnalisme, ou pour rendre compte de la réflexion fondamentale du langage sur ses propres déterminations et ses propres institutions, pointe en direction d'une herméneutique du langage. Inversement, tout effort de la philosophie herméneutique pour définir les conditions d'une inscription propositionnelle de sa *logique herméneutique* paraît devoir ramener vers une réflexion sur le rapport, aussi bien créateur que critique, entre le jeu de langage de la philosophie et les autres jeux de langage institutionnalisés. L'enjeu de ce débat, c'est le rapport de la philosophie avec sa propre histoire. La philosophie du langage marque-t-elle une rupture sans précédent avec l'ensemble de la tradition, à savoir une rupture telle que cesse même d'être compris ce avec quoi elle rompt ? Ou bien, la « destruction de la métaphysique » est-elle le chemin d'une réappropriation médiatisée de la tradition de la philosophie spéculative, qui permettrait au dialogue historique de l'humanité avec elle-même de se poursuivre¹²⁹ ? C'est sur cette question que s'achève la double confrontation de Karl-Otto Apel entre *Sinnkritik* et *Sprachhermeneutik*.

128. Cf. K.-O. Apel, « Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen aller Metaphysik », *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 225-275 ; et « Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens », *id.*, p. 335-377.

129. Cf. K.-O. Apel, « Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache », *Transformation der Philosophie*, t. I, *op. cit.*, p. 334.

C'est une autre issue que Zimmermann entrevoit : l'herméneutique des jeux de langage lui paraît d'autant plus féconde qu'elle ne doit rien à la tradition romantique, ni à l'entreprise philosophique de Heidegger, Lipps et Gadamer, mais procède exclusivement d'une réflexion critique sur ses propres préjugés qui rejoignent ceux de la pensée rationaliste-empiriste. C'est à ce prix que cette herméneutique apporte un complément et un correctif à l'herméneutique. Le caractère herméneutique de la réflexion de Wittgenstein réside pour l'essentiel dans la désignation du langage naturel comme base et horizon de toute compréhension de sens. On peut, de cette façon, parler de cercle herméneutique chez Wittgenstein. Il était présent, dès le *Tractatus*, dans la thèse de l'isomorphisme entre proposition et état de choses, ainsi que dans son corollaire, l'impossibilité de philosopher du dehors sur le langage. Mais, avec les *Investigations philosophiques*, l'articulation de la pré-compréhension incluse dans le langage ne consiste plus dans le « laisser-voir » d'une structure apriorique d'une nature onto-logique, mais dans la reconnaissance des pré-suppositions *factuelles* du parler dans le contexte des formes de vie. L'auteur, il est vrai, observe que le rapprochement possible entre Wittgenstein et Heidegger-Gadamer ne vaut que dans la mesure où l'on peut écarter une interprétation pragmatiste, voire behavioriste, des *Investigations philosophiques*. Or, le recours à la « grammaire profonde » ne s'oppose pas moins aux critères « externes » du comportement qu'aux critères « internes » du psychisme privé. Le behaviorisme dès lors n'est que l'envers du mentalisme¹³⁰.

130. J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, op. cit., p. 224-237. (NdA)

L'herméneutique des *Investigations philosophiques* consiste bien plutôt dans la contingence de l'ordre grammatical, en tant qu'il constitue l'*a priori* factuel qui précède tout rapport au monde. Zimmermann est certes d'accord avec Apel pour dénoncer un conflit profond entre la prétention à l'universalité de la grammaire philosophique qui exclut toute réflexion du dehors, et sa prétention critique à détruire *un* jeu déterminé de langage, celui de la « métaphysique »¹³¹. Mais les réserves importantes que Zimmermann fait à l'herméneutique de Wittgenstein importent moins que les conséquences qu'il tire pour l'herméneutique elle-même de la simple existence d'une herméneutique qui s'est constituée hors du champ de la réflexion sur les conditions de possibilité des sciences de l'esprit.

À cet égard, les importantes convergences évoquées plus haut doivent servir à dessiner le cadre d'une herméneutique plus large dans laquelle l'herméneutique des sciences de l'esprit recevrait, comme on l'a dit, un complément et surtout un correctif. Le complément apparaît plus net si l'on ne se borne pas, comme Karl-Otto Apel, à la comparaison entre *Sein und Zeit* et les *Investigations philosophiques*. La conception de l'autonomie du langage, selon *Unterwegs zur Sprache*, fait paraître sous un jour nouveau l'affirmation de Wittgenstein que le langage « prend soin de lui-même »¹³². Une parenté plus secrète encore se découvrirait si l'on faisait entrer en ligne de compte les écrits de Wittgenstein sur l'éthique,

131. *Id.*, p. 251. (NdA)

132. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe Band 12), Klostermann, 1985 [*Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Bromeier et F. Fédier, Gallimard, 1976 (NdE)]; sur le propos de Wittgenstein, cf. *supra*, p. 188.

l'esthétique et la religion et tout ce qui, chez lui, se laisse inscrire sous le titre de ce qui se montre, voire de ce qui se tait et qui, peut-être, parle autrement¹³³. Mais le correctif importe peut-être plus que le complément. L'intérêt de l'herméneutique de Wittgenstein c'est qu'elle n'a pas son lieu originel dans la problématique des sciences de l'esprit et ne prend pas pour axe la transmission historique. Pour elle, l'historicité est seconde, pour ne pas dire suspecte par principe, par rapport à la facticité des jeux de langage quotidiens. Le moindre effet de l'inclusion de Wittgenstein dans le champ herméneutique, c'est de contester le privilège de l'historicité des médiations langagières. On peut seulement se demander si le divorce n'est pas sans remède entre une philosophie pour laquelle quelque chose continue de nous parler dans la tradition spéculative de l'Occident, et une philosophie qui met l'accent principal sur la pratique actuelle du discours dans un contexte de quotidienneté. On voit ainsi se dessiner, à la faveur de cette discussion, une certaine ramification du concept même d'herméneutique, où son identité risque de se perdre.

Est-ce d'abord une *Kunstlehre* de la compréhension langagière pour laquelle l'interprétation des textes reste le modèle privilégié ? Ou bien le langage lui-même est-il secondaire par rapport à une « expérience compréhensive » qui peut être non verbale, comme dans le cas de la jouissance esthétique ?

Si l'on choisit la première branche de l'alternative, faut-il dire que la tâche de la compréhension est de « repenser » ce

133. A. Janik, St. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon & Schuster, 1973 ; G. Brand, *Die grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, 1975 ; J. Bouveresse, *La Parole malheureuse*, Minuit, 1971. (Nda)

qui a été une fois « pensé », de « reproduire » ce qui a été une fois « produit » ? Ou bien la compréhension est-elle « productrice » de sens dans la nouveauté des contextes de culture et de vie ? Dans la première hypothèse, l'expérience de base reste la *médiation historique*, c'est-à-dire finalement la tradition qui s'adresse à nous et nous donne à penser avant que nous soyons en état de la réfléchir. Dans la deuxième hypothèse, la médiation historique est seconde par rapport à la contextualisation nouvelle du discours dans les situations inédites de la vie quotidienne.

Mais la première hypothèse se divise à son tour en deux branches : à l'égard de la transmission culturelle, l'accent est-il sur l'autorité de la tradition, porteuse de sens et de vérité possibles ? Ou bien sur l'instance critique qui transforme tout héritage reçu en une « circonstance » ?

À cette alternative s'ajoute la suivante : l'herméneutique est-elle *universelle*, pour la raison que toute compréhension est de sa compétence ? Ou bien est-elle limitée, s'il est vrai que toutes les structures de l'existence tant sociales qu'individuelles ne sont pas intentionnelles ? Dans la première hypothèse, elle peut admettre des *médiations* innombrables, s'étendre et s'approfondir, sans cesser d'être interprétation. Dans la deuxième hypothèse, la compréhension est un mode limité qui laisse hors de lui l'explication et appelle la médiation d'une tierce discipline, dialectique ou critique. La même alternative se redouble dans la suivante : si toute compréhension est historiquement médiatisée, faut-il dire que la réflexion de l'herméneutique sur elle-même l'est aussi ? Ou bien faut-il dire que l'on ne comprend la relativité contextuelle de l'interprétation qu'à la lumière de l'idée régulatrice de discours « rationnel » ou de « communication sans borne

et sans entrave »¹³⁴ ? Dans le premier cas, l'herméneutique avoue sa propre finitude, au cœur même de sa prétention universelle, autrement dit son caractère « épochal », où se reflète sa dépendance à l'égard des « époques » de l'être et du penser¹³⁵. Dans le deuxième cas, l'herméneutique se transcende elle-même dans la réflexion et se réinscrit dans la tradition de la philosophie transcendantale. Dans le premier cas, l'herméneutique de l'herméneutique reste fidèle à sa thèse de base, mais exclut toute scientificité. Dans le deuxième cas, elle plaide pour un concept de scientificité distinct du concept (au moins anglo-saxon) de science, mais elle renie sa propre thèse de la priorité de la précompréhension sur la réflexion.

134. Allusion sans doute à Habermas.

135. Comme de nombreux auteurs de langue anglaise de ces années-là, Ricœur joue ici sur le mot *epochal*, qui renvoie à la fois à l'*epochè* philosophique et à l'*époque* au sens temporel et historique du terme. L'*epochè* philosophique (grec *epokhê*, litt. « arrêt » [sous-entendu : de l'assentiment]) désigne classiquement l'attitude consistant à suspendre son jugement à l'égard des représentations interrogées (dans le scepticisme antique), ou à mettre entre parenthèses le monde pré-donné (en phénoménologie). Le fait qu'ici il soit question de l'herméneutique admettant sa finitude donne à penser qu'elle reconnaît hériter d'une vision du monde qui est, de fait, toujours celle de son époque.

HERMÉNEUTIQUE DE L'IDÉE DE RÉVÉLATION¹

LA QUESTION de la révélation est au sens propre du mot une question formidable. J'avoue volontiers que, jusqu'à présent, je ne l'ai jamais abordée de front, mais toujours de biais et par des détours². Je l'ai reçue aujourd'hui comme un défi qu'il fallait relever, sous peine de faire défaut à cette

1. « Herméneutique de l'idée de révélation » est initialement paru dans Paul Ricœur, E. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis et C. Geffré, *La Révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), 1977 (p. 15-54). Il s'agit d'une conférence donnée à l'occasion d'une session théologique aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles en 1976, suivie d'une remarquable discussion entre les différents intervenants (« Discussion d'ensemble », *op. cit.*, p. 207-236).

2. Dans « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », daté de 1975, Ricœur mettait en effet en avant la catégorie de la « "chose" du texte, [...] objet de l'herméneutique », mais ne relevait qu'incidemment que, « si la Bible peut être dite révélée, cela doit être dit de la "chose" qu'elle dit [...] ». J'oserais dire alors que la Bible est révélée dans la mesure où l'être-nouveau dont il s'agit est lui-même *révélant* à l'égard du monde, de la réalité tout entière, y compris mon existence et mon histoire » (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 126-127; Ricœur souligne). Aussi proposait-il de considérer « la révélation, si l'expression doit avoir un sens », comme « un trait du monde biblique » lui-même, dont il cherchait à montrer la « dimension poétique » (Ricœur souligne; cf. « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » [1977], *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 286). Dans le présent texte, il développe considérablement

vertu de *Redlichkeit*, d'honnêteté intellectuelle, que Nietzsche déniait aux chrétiens³. Mais pourquoi la question est-elle formidable ? À mon sens, ce n'est pas seulement parce qu'elle est la question dernière ou première de la foi, mais parce qu'elle est obscurcie par tant de faux débats que la reconquête d'une vraie question constitue à elle seule une tâche immense. C'est à elle que je vais m'attacher dans les deux parties de la présente investigation.

La position du problème que je combats, plus que toute autre, est celle qui oppose un concept autoritaire et opaque de la révélation au concept d'une raison prétendument maîtresse d'elle-même et transparente pour soi-même⁴. C'est pourquoi mon exposé sera une bataille sur deux fronts : il vise à conquérir un concept de révélation et un concept de raison qui, sans coïncider jamais, peuvent du moins entrer

cette herméneutique biblique et aborde frontalement « l'idée de révélation ».

3. Voir F. Nietzsche, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, G. Colli et M. Montinari (éd.), trad. J. Hervier, Gallimard, 1980, 1989 : en I, 84 (« La philologie du christianisme », p. 71s), Nietzsche dénonce en effet l'arbitraire des interprétations chrétiennes de la Bible, signe selon lui d'un manque effarant de probité – notamment à l'égard du caractère juif de l'Ancien Testament.

4. Cette opposition entre une révélation qui rend esclave et une raison libératrice est un héritage anticlérical des Lumières. On en trouve la trace dans l'éloge d'un penseur qu'on jugeait être un des libérateurs de la pensée, Pierre Bayle : « Plus de croyant à la légende impure ! Plus d'âme prise aux noirs filets du mal ! Nous dresserons l'autel de la Nature à côté de ton piédestal. L'Éden perdu n'est plus l'effroi des mères ; ton geste immense élargit l'horizon ; et nous prenons sur les chimères la revanche de la Raison » (C. Hugues, « Cantate en l'honneur de Bayle pour l'Inauguration de sa statue », in A. Cazès, *Pierre Bayle : sa vie, ses idées, son influence, son œuvre*, Dujarric, 1905, p. 264).

dans une dialectique vivante et engendrer ensemble quelque chose comme une intelligence de la foi⁵.

I. LES EXPRESSIONS ORIGINAIRES DE LA RÉVÉLATION

La première partie sera consacrée à rectifier le concept de révélation par-delà l'acception que j'ai dite opaque et autoritaire.

Par concept opaque, j'entends l'amalgame familier à un certain enseignement traditionnel entre trois niveaux de langage : le niveau de la confession de foi où la *lex credendi* n'est pas séparée de la *lex orandi*⁶ ; le niveau de la dogmatique ecclésiale, qui est celui où une communauté historique interprète pour elle-même et pour les autres l'intelligence de la foi qui spécifie sa tradition ; enfin le corps des doctrines imposées par le magistère comme règle d'orthodoxie⁷.

5. Sur le concept d'intelligence de la foi, voir « *Fides quaerens intellectum*. Antécédents bibliques ? » (1990), *Lectures 3, op. cit.*, p. 327-351. Ricœur y examine la démonstration onto-théologique du *Proslogion* d'Anselme, laquelle, selon lui, occupe une « position stratégique sensible » (p. 327) sur la voie parcourue depuis les Écritures bibliques jusqu'à Nietzsche.

6. Remontant à Prosper d'Aquitaine (v^e siècle), la formule *lex orandi, lex credendi*, très fortement critiquée du côté protestant (cf. F. Schulz, « Evangelische Rezeption der Formel "Lex Orandi – Lex Credendi" », *Liturgisches Jahrbuch*, 49/3, 1999, p. 182-184), signifie qu'il est possible de comprendre la foi de l'Église à travers ses textes liturgiques parce qu'ils parlent le langage de la foi : la liturgie, à laquelle on attribue un caractère normatif, permet ainsi d'interpréter la doctrine.

7. On entend d'ordinaire par « magistère » l'autorité infaillible de l'Église sur le plan doctrinal, exercée conjointement, dans le catholicisme, par les évêques et le pape (cf. *Constitution dogmatique sur l'Église : Lumen Gentium*, promulguée le 21 novembre 1964, Vatican II, texte latin et trad. par P.-Th. Camelot, Cerf, 1965, 3, 25). Les Églises

L'amalgame que je déplore et combats est toujours fait à partir du troisième niveau. C'est pourquoi il n'est pas seulement opaque, mais autoritaire. Car c'est à ce niveau que s'exerce le magistère ecclésiastique et qu'il place la marque de son autorité en matière de foi. Ainsi la règle de ce qu'il faut croire contamine, dans l'ordre descendant, les autres niveaux que nous avons parcourus dans l'ordre ascendant. La doctrine d'une communauté confessante perd le sens du caractère historique de ses interprétations et se place sous la tutelle des énoncés figés du magistère. À son tour, la confession de foi perd la plasticité et la fluidité de la prédication vivante et s'identifie avec les énoncés dogmatiques d'une tradition et avec le discours théologique d'une école dont le magistère impose les catégories maîtresses. C'est de cet amalgame et de cette contamination que procède le concept massif et impénétrable de « vérité révélée », souvent mis au pluriel – « les vérités révélées » – pour souligner le caractère

protestantes ne reconnaissent pas le magistère. Dans la discussion faisant suite à la présente communication, Ricœur revint sur la place du magistère dans son propos : « l'idée de magistère m'est assez étrangère. Toutefois, je la rejoins autrement par trois voies concourantes. D'abord, [...] il n'y a pas d'interprétation qui soit simplement personnelle, subjective : elle se fait toujours dans une communauté. Cette condition communautaire du processus d'interprétation implique en outre que c'est toujours dans le cadre d'une tradition qu'on interprète. C'est alors, dans le cadre d'une tradition et pour en régler le cours, que s'exerce quelque chose comme une activité de discernement, parfois par instruction mutuelle, mais plus fondamentalement par un certain rapport hiérarchique de maître à disciple. Cette relation pédagogique, à mon sens, ne peut être éliminée. C'est elle qui contient l'essentiel de l'idée de magistère. C'est donc dans une communauté et dans une tradition que s'exerce cette relation enseignante de maître à disciple qui, en tant que telle, ne comporte aucun sens juridique et encore moins disciplinaire » (« Discussion d'ensemble », Paul Ricœur et al., *La Révélation*, op. cit., p. 228).

discursif du complexe de propositions dogmatiques tenues pour identiques avec la foi de base.

Mon intention n'est pas de nier la spécificité du travail dogmatique, ni au niveau ecclésial, ni au niveau de la science théologique ; j'en affirme seulement le caractère dérivé et subordonné. C'est pourquoi je vais m'efforcer de reporter la notion de révélation à son niveau le plus originaire, celui que j'ai appelé, pour faire bref, le discours de la foi, la confession de foi.

De quelle manière la catégorie de révélation y est-elle incluse ? La question me paraît d'autant plus légitime que le philosophe n'a guère à recevoir et à apprendre d'un discours organisé au niveau même des catégories spéculatives qui sont les siennes, car il y retrouve des fragments empruntés à son propre discours, travesti de plus par l'usage que j'appelais opaque et autoritaire. En revanche, il a beaucoup à recevoir et à apprendre d'un discours non spéculatif, de ce discours que Whitehead appelait barbare, parce qu'il n'avait pas encore été porté à la lumière du logos philosophique⁸. C'est d'ailleurs pour moi une conviction très ancienne que le vis-à-vis du philosophe, dans ce genre de débat, n'est pas le théologien, mais le croyant éclairé par l'exégète, je veux dire le croyant qui cherche à se comprendre en comprenant mieux les textes de sa foi⁹.

8. Voir par exemple A.N. Whitehead, *La Science et le monde moderne* (1926), trad. P. Couturiau, Éd. du Rocher, 1994, p. 221-222 : « La religion est la vision de quelque chose qui se situe au-delà, derrière et dedans, le flux éphémère des choses immédiates ; quelque chose qui est réel et attend d'être médiatisé [...]. La religion a émergé dans l'expérience humaine mêlée aux fantasmes les plus grossiers de l'imagination barbare. »

9. Au terme de son analyse des différents sens que peut prendre l'idée de révélation en fonction des genres littéraires bibliques considérés,

Le principal bénéfice de ce retour à l'origine du discours théologique est de placer d'emblée la réflexion devant une variété d'expressions de la foi, modulées par la variété des discours dans lesquels s'est inscrite la foi d'Israël, puis celle de l'Église primitive¹⁰. Au lieu d'un concept monolithique de la révélation, qui n'est obtenu qu'en transférant tous ces discours au plan propositionnel, nous rencontrons un concept pluriel, polysémique, et tout au plus analogique, de révélation – le terme même de révélation étant, comme nous allons le voir, emprunté à l'un de ces discours¹¹.

a) *Le discours prophétique*¹²

Lequel de ces discours doit-il être pris comme terme de référence pour une méditation sur la révélation ? Il peut

P. Ricœur réaffirmera avec encore plus de force la préséance du langage biblique sur le discours théologique : voir *infra*, p. 225 et 231s.

10. Variété des discours telle qu'elle s'exprime dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

11. Ricœur reviendra lui-même sur l'utilisation ici de l'adjectif « analogique » (voir *infra*, p. 228). Le philosophe mettra encore en cause « le concept monolithique de la révélation », où « quelqu'un parle au nom de Dieu », dans « Herméneutique : les finalités de l'exégèse biblique », *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, D. Bourg et A. Lion (éd.), Cerf 1993 (ici, p. 40 ; Ricœur souligne). Le philosophe Marquard et le théologien Leonhardt se dressent également contre ce qu'ils appellent un « réductionnisme monomythique » suggérant qu'il n'y aurait qu'une seule manière de raconter les événements religieux fondateurs, de nommer Dieu (R. Leonhardt, *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Mohr / Siebeck, 2003, p. 301).

12. Sur le discours prophétique, voir entre autres textes « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique » (1992), *Lectures 3, op. cit.*, p. 317-319, et « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3, op. cit.*, p. 292.

paraître légitime de prendre pour axe le discours *prophétique*. C'est en effet celui qui se déclare lui-même comme étant prononcé « au nom de... ». Les exégètes ont noté la formule introductoire du discours prophétique : « La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes : “Va crier ceci aux oreilles de Jérusalem...” » (Jérémie 2,1)¹³. Nous avons là un noyau tout à fait original de l'idée de révélation. Le prophète s'annonce lui-même comme ne parlant pas en son nom, mais au nom d'un autre. L'idée de révélation paraît s'identifier ici avec celle d'un auteur double de la parole et de l'écriture. La révélation, c'est la parole d'un autre à l'arrière de la parole du prophète. Cette position centrale du genre prophétique est si décisive que le symbole de Nicée, dans la troisième partie consacrée à l'Esprit Saint, déclare : « Nous croyons en l'Esprit Saint [...] qui a parlé par les prophètes »¹⁴.

Toutefois, séparé de tout le contexte de discours qui l'encadre, et en particulier du discours narratif si important pour la constitution de la foi d'Israël et aussi pour celle de l'Église chrétienne des premiers temps, le modèle prophétique risque d'enfermer l'idée de révélation dans un concept trop étroit, celui de la parole d'un autre¹⁵. Cette étroitesse se marque à plusieurs traits. D'abord, la prophétie reste liée au genre littéraire de l'oracle, qui lui-même reste tributaire de techniques archaïques visant à percer les secrets de la

13. Ricœur n'indique pas quelle traduction de la Bible il cite. Il semble très probable qu'il passait de l'une à l'autre traduction de façon à en combiner les mérites respectifs, cf. *infra*, p. 277.

14. Le symbole de Constantinople I, en 381 apr. J.-C. – également connu sous le nom de symbole de Nicée-Constantinople –, est une confession de foi commune aux Églises chrétiennes.

15. Cf. « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 292.

divinité, telles que divination, présages, songes, consultations du sort, astrologie, etc. Il est vrai que chez les grands prophètes d'Israël les visions symboliques restent subordonnées à l'irruption de la parole, laquelle aussi peut se produire sans qu'aucune vision ne l'accompagne. Il reste toutefois que la forme explicite de la parole double tend à enchaîner la notion de révélation à celle d'inspiration, conçue comme voix derrière la voix. Étendu à toutes les autres formes de discours que nous allons considérer, le concept d'inspiration, pris pour synonyme de révélation, conduit à l'idée d'une écriture sous la dictée, d'une écriture soufflée à l'oreille ; l'idée de révélation se confond alors avec celle d'un auteur double des textes sacrés¹⁶. L'accès à une manière moins subjective de comprendre la révélation est ainsi fermé prématurément, et l'idée même d'inspiration, en tant que relevant d'une méditation sur l'Esprit Saint, est privée des enrichissements qu'elle peut recevoir des formes de discours qui se laissent moins aisément interpréter en termes de voix derrière la voix, ou en termes d'auteur double de l'écriture. Enfin, le lien ancien entre oracle et divination établit une association presque invincible entre l'idée de prophétie et celle d'un dévoilement du futur. Ainsi tend à s'imposer l'idée que le contenu de la révélation est assimilable à un dessein, au sens d'un plan qui donnerait un but au déroulement de l'histoire. Cette concentration de l'idée de révélation sur celle de « dessein de Dieu » est une idée d'autant plus insistante que la littérature apocalyptique, qui s'est greffée ultérieurement sur le tronc prophétique, a appelé « Apocalypse » – révélation au

16. À l'exception de la mouvance fondamentaliste, la théologie chrétienne a abandonné le principe de l'inspiration verbale qui conçoit la Bible comme le résultat d'une dictée divine.

sens strict – ce dévoilement des desseins de Dieu concernant les « derniers temps »¹⁷. L'idée de révélation tend alors à s'identifier à celle d'une prémonition de la fin de l'histoire. Les « derniers temps » seraient le secret divin que l'apocalyptique proclame à travers songes, visions, transpositions symboliques de l'écriture antérieure, etc. La notion beaucoup plus riche, comme nous allons le voir, de promesse divine tend à se réduire aux dimensions d'une divination appliquée à la « fin des temps ».

b) *Le discours narratif*¹⁸

C'est pour ces raisons qu'il ne faut pas se borner à identifier révélation et prophétie. C'est à quoi concourent les autres modalités du discours de la foi. Celui qu'il faut placer au premier rang est assurément le genre narratif qui domine dans le Pentateuque, ainsi que dans les Évangiles synoptiques et dans les Actes des Apôtres¹⁹.

17. Le terme *Apocalypse* apparaît en Apocalypse 1,1 pour désigner la « Révélation de Jésus-Christ » : la révélation dont le Christ est à la fois l'auteur et l'objet (voir P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, 1988², Labor et Fides, p. 9). *Apocalupsis* vient du verbe grec αποκαλυπτω qui signifie littéralement « retirer un voile ». Ce qui est dévoilé, rendu visible et donc révélé dans l'Apocalypse, ce sont justement les desseins de Dieu concernant l'*eschaton*, l'objectif ultime de Dieu pour le monde. Voir *infra*, p. 279s.

18. Dans « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), la réflexion sur le discours narratif précède la partie consacrée au prophétique, dans la mesure où la « nomination de Dieu est [...] d'abord une nomination narrative » (*Lectures 3, op. cit.*, p. 291).

19. Le Pentateuque comprend les cinq livres jadis attribués à Moïse : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Les Évangiles synoptiques regroupent les Évangiles de Matthieu, Marc et Luc, qui ont en partage de nombreux éléments communs.

Que peut bien vouloir dire révélation pour de tels textes ? Veut-on dire que, comme les textes prophétiques, ils ont un auteur double, l'écrivain et l'esprit qui le guide ? Mais est-ce bien du côté du narrateur qu'il faut regarder ? Il a été bien souvent noté par des linguistes comme Benveniste et des théoriciens du discours narratif que, dans la narration, l'auteur disparaît, comme si les événements se racontaient eux-mêmes. L'énonciation historique, c'est-à-dire le récit des événements passés, dit Benveniste dans « Les relations du temps dans le verbe français », exclut l'intervention du locuteur dans le récit²⁰. Toute forme linguistique « autobiographique » est bannie²¹. Il n'y a même plus de narrateur : « Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes »²². Annulera-t-on ce trait spécifique de la narration en avançant l'argument trivial que quelqu'un a néanmoins écrit cela et qu'il est à son texte dans un rapport analogue à celui du prophète, auteur doublé de la prophétie ? Je n'ignore pas que quand le symbole de Nicée professe : « Il a parlé par les prophètes », le symbole englobe la narration dans la prophétie, suivant la tradition qui veut que Moïse soit le narrateur unique et que Moïse soit par excellence prophète. Mais en suivant cette voie, la théorie classique de l'inspiration n'a-t-elle pas manqué l'instruction propre au genre narratif ?

Ce qui est suggéré ici, c'est que le regard doit se tourner vers les choses racontées elles-mêmes plutôt que vers le nar-

20. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Gallimard, 1966, p. 237-250. (NdA)

21. *Id.*, p. 239. (NdA)

22. *Id.*, p. 241. (NdA)

rateur et son souffleur. Aussi bien est-ce à l'intérieur du récit lui-même que Yahvé est désigné à la troisième personne comme l'*actant* ultime – pour employer les catégories de Greimas – c'est-à-dire un des personnages signifiés par la narration elle-même et intervenant parmi les autres actants de la geste²³. Ce n'est pas un narrateur double, un sujet double de parole, mais un actant double, par conséquent un objet double du récit, qui est ici donné à penser.

Suivons cette piste. Où conduit-elle ? Essentiellement à méditer sur le caractère de certains événements racontés, tels que l'élection d'Abraham, la sortie d'Égypte ou Exode, l'onction de David, etc., et, pour l'Église primitive, la Résurrection du Christ. N'est-ce pas au caractère même de ces événements qu'un sens de révélation est attaché ? Lequel ?

Ces événements ont ceci de remarquable qu'ils ne se bornent pas à passer, mais qu'ils font époque, qu'ils engendrent de l'histoire. Le penseur juif Emil Fackenheim aime à parler en ce sens de *history making events*²⁴. Ces événements font époque parce qu'ils ont le double caractère de fonder la communauté et de la délivrer d'un grand péril, lequel peut être d'ailleurs de nature très diverse. Parler ici de révélation, c'est qualifier ces événements dans leur transcendance par rapport au cours ordinaire de l'histoire. Toute la foi

23. Voir A.J. Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Larousse, 1966.

24. Dans son livre sur la présence de Dieu dans l'histoire, Fackenheim utilise l'expression « *epoch-making events* » (E.L. Fackenheim, *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, 1970, p. 8, 16 et *passim* ; trad., *La Présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz* (trad. M. Delmotte et B. Dupuy), Verdier, 1980, p. 36 : « des événements qui font époque »).

d'Israël et de l'Église primitive se noue ici dans la confession du caractère transcendant de ces événements nucléaires, instaurateurs, institutants.

Comme l'exégète von Rad l'établit dans son œuvre maîtresse, *La Théologie de l'Ancien Testament* (et principalement dans le premier tome, *La Théologie des traditions*), Israël a confessé Dieu essentiellement en mettant en ordre des *sagas*, des traditions, des récits autour de quelques événements noyaux à partir desquels rayonne le sens²⁵. Von Rad pense atteindre le plus antique noyau du Credo hébraïque dans un texte tel que Deutéronome 26,5-10 qui se lit ainsi : « Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est avec un petit nombre qu'il vint s'y réfugier, avant d'y devenir une nation grande, puissante et nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel à Yahvé le Dieu de nos pères. Yahvé entendit notre voix, il vit notre misère, notre peine et notre état d'oppression, et Yahvé nous fit sortir d'Égypte à main forte et bras étendu, par une grande terreur, des signes et des prodiges. Il nous a conduits ici et nous a donné ce pays, pays où ruissellent le lait et le miel. Voici que j'apporte maintenant les prémices des fruits de la terre que tu m'as donnée, ô Yahvé ! » (On aura remarqué comment la récitation qui d'abord désignait Yahvé en troisième personne, comme l'actant suprême, s'élève en invocation qui s'adresse à Dieu en deuxième personne : « Voici que

25. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Kaiser, 1957 et 1960; *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, *Théologie des traditions historiques d'Israël* (trad. E. de Peyer; ici, p. 112s); t. II, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël* (trad. A. Goy), Labor et Fides, 1957 et 1965.

j'apporte maintenant les prémices des fruits de la terre que tu m'as donnée, ô Yahvé ! » On reviendra à ce changement de personne à propos de la littérature hymnique.)

Creusons davantage le sillon du narratif²⁶. L'essentiel, ici, est cette première direction vers l'événement ou les événements fondateurs, comme empreinte, marque, trace de Dieu. La confession passe par la narration. La problématique de l'inspiration n'est ici nullement au premier plan. La marque de Dieu est dans l'histoire avant d'être dans la parole. Elle est secondairement dans la parole, en tant que cette histoire est portée au langage, à la parole de la narration²⁷. C'est ici qu'un moment « subjectif », comparable après coup à l'inspiration prophétique, passe aussi au premier plan. Ce moment « subjectif » n'est plus la narration en tant que les événements se racontent eux-mêmes, mais l'événement de la narration en tant qu'elle est donnée par un narrateur à une communauté. L'événement de parole est alors souligné aux dépens de l'intentionnalité première de la confession narrative, ou plutôt de la narration confessante. Celle-ci ne se distingue pas de

26. Si Ricœur, dans son autre contribution de 1977 sur le même sujet, n'entend pas « creuser le sillon narratif » et passe rapidement du narratif au prophétique de manière à « insister sur la variété des manières de nommer Dieu » (« Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », *Lectures 3, op. cit.*, p. 291), il s'étend ici sur le récit. Il s'en explique dans la discussion qui a suivi la communication à Bruxelles : « je penserais volontiers que la première ligne de rupture avec le monde grec, c'est l'élément narratif. La puissance du narratif est de désigner Dieu non comme une idée, comme un principe, comme un idéal, ou comme une figure spatiale du cosmos, mais bien comme historique, comme agissant historiquement » (« Discussion d'ensemble », in Paul Ricœur et al., *La Révélation, op. cit.*, p. 210).

27. Cf. « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », *Lectures 3, op. cit.*, p. 291 : « La parole est seconde, en tant qu'elle confesse la trace de Dieu dans l'événement. »

la chose racontée et des événements qui viennent se dire dans le récit. C'est donc pour une réflexion seconde que la question : *qui parle ? qui raconte ?* se détache de la *chose* narrée et dite. C'est pour cette réflexion que l'auteur de la narration passe au premier plan, et paraît se rapporter à son écriture comme le prophète le faisait à sa parole. Le narrateur, à son tour, peut être dit, par analogie, parler au nom de... Alors le narrateur est prophète ; par lui aussi l'esprit parle. Mais cette absorption de la narration dans la prophétie risque d'annuler le trait spécifique de la confession narrative : sa visée vers la trace de Dieu dans l'événement.

Reconnaître cette spécificité, c'est se tenir en garde contre une certaine étroitesse de la théologie de la parole, qui ne remarque que des événements de parole. À l'encontre de ce que l'on pourrait appeler l'idéalisme de l'événement de parole, il faut réaffirmer le réalisme de l'événement d'histoire, comme le demande aujourd'hui un théologien comme Pannenberg, rectifiant Fuchs et Ebeling²⁸. Aussi bien, la narration inclut d'une certaine manière la prophétie dans sa mouvance, dans la mesure où la prophétie elle aussi est narrative à sa façon. Le

28. En rapport avec sa nouvelle façon de concevoir la révélation comme histoire (cf. l'ouvrage programmatique collectif *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), W. Pannenberg entreprend une critique du concept de la Parole de Dieu. Contre G. Ebeling, qui voit dans ce concept une précision de la notion de la révélation, W. Pannenberg renvoie, entre autres, à la pluralité des représentations bibliques de la révélation, à la nécessité de l'interprétation du concept d'un Dieu parlant et d'une Parole de Dieu (cf. W. Pannenberg, *Théologie systématique* [il s'agit du tome I de la trilogie en allemand], Cerf, 2008, p. 312-314). – Ricœur lui-même a consacré deux études à G. Ebeling : « Ebeling », *Foi – Éducation*, 37, 1967, p. 36-57, et « L'événement de la parole chez Ebeling », *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*, 9, 1968, p. 23-31.

sens de la prophétie, en effet, ne s'épuise pas dans la subjectivité du prophète : la prophétie se porte en avant vers ce « jour de Yahvé » dont le prophète dit qu'il ne sera point de joie mais de terreur²⁹. Par ce terme : le « jour de Yahvé », quelque chose de l'ordre de l'événement est annoncé, qui sera à l'histoire imminente ce qu'ont été à l'histoire racontée les événements fondateurs. La tension entre narration et prophétie s'exerce d'abord au niveau de l'événement, dans une dialectique de l'événement. Cette même histoire que la narration fondait en certitude est soudain minée par la menace. Le socle de fondation chancelle. Le compagnonnage de Yahvé se mue en terreur. C'est bien cette structure de l'histoire qui est en cause, et pas seulement la qualité de la parole qui la dit. La révélation est d'abord impliquée dans cette intelligence tour à tour narrative et prophétique de l'histoire.

Intelligence, disons-nous ? Mais intelligence qui ne se peut articuler dans aucun savoir, dans aucun système. Entre la sécurité que confère la récitation des événements fondateurs et la menace qu'annonce le prophète, nulle synthèse rationnelle, nulle dialectique triomphante. Mais une confession double et jamais apaisée, que seule l'espérance fait tenir ensemble. Selon le mot d'André Néher, dans son beau livre sur *L'Essence du prophétisme*, une tranche de néant sépare la nouvelle création de l'ancienne³⁰. Aucune *Aufhebung* ne peut supprimer cette faille de mort³¹. C'est pourquoi ce

29. Voir, à titre d'exemples, Ézéchiel 7 et Sophonie 1,14-18.

30. A. Néher, *L'Essence du prophétisme*, PUF, 1955 (réédition sous le titre *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme*, Payot, 2004). Voir la note consacrée à Néher, *infra*, p. 286.

31. *Aufhebung* désigne ici la suppression, le dépassement de l'épreuve du néant dans un troisième temps qui serait synthèse, réconciliation.

rapport double à l'histoire est profondément trahi lorsqu'on lui applique l'idée stoïcienne de providence et que la tension entre narration et prophétie s'apaise dans quelque représentation téléologique du cours de l'histoire.

Ce glissement vers la téléologie et l'idée de providence serait sans doute invincible si on laissait face à face le discours narratif et le discours prophétique de l'histoire. Réduite à cette polarité, l'idée de révélation tend en effet à s'identifier avec celle d'un dessein de Dieu, d'un plan arrêté que Dieu découvrirait à ses serviteurs les prophètes. Or, la polysémie et la polyphonie de la révélation ne sont pas encore épuisées par ce couple de la narration et de la prophétie.

Il y a au moins trois modalités du discours religieux biblique qui ne se laissent pas inscrire dans la polarité de la narration et de la prophétie.

Au premier rang, la *Torah*, l'instruction³².

c) *Le discours prescriptif*³³

On peut appeler en gros cet aspect de la révélation sa dimension pratique ; il y correspond l'expression symbolique

32. Suivant l'usage qui s'est imposé progressivement en français, nous avons opté ici pour la transcription « Torah » (avec majuscule), plus proche de l'hébreu *tôrāh* (signifiant « instruction », « enseignement » ; et désignant par extension les cinq livres attribués à Moïse – Pentateuque – puis l'ensemble de la Bible hébraïque) que celle, initialement présente dans l'édition de 1977, de « thora ». Ricœur écrit d'ailleurs déjà « Torah » dès 1975, dans « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » (*Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 124). Par la suite, le philosophe adopta systématiquement la transcription « Torah », comme en témoignent les textes d'herméneutique biblique repris dans *Lectures 3*, *op. cit.*

33. Cf. aussi « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique » (1992), *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 313s, et « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 292s.

de « volonté de Dieu ». Si l'on peut encore parler ici de dessein, ce n'est plus au sens d'un plan sur lequel la pensée pourrait spéculer, mais au sens d'une prescription à mettre en pratique. Mais cette idée d'une révélation en forme d'instruction est à son tour pleine de pièges. À cet égard, la traduction, dès les Septante, du mot *Torah* par *Nomos*, par *Loi*, est tout à fait égarante³⁴. Nous sommes en effet enclins à refermer l'idée de loi divine sur celle d'un impératif venu d'En Haut. Si de plus, nous transcrivons l'idée d'impératif dans les termes de la philosophie morale de Kant, nous sommes contraints de proche en proche à rabattre l'idée de révélation sur celle d'hétéronomie, c'est-à-dire de soumission à un commandement extérieur et supérieur³⁵. Que l'idée de dépendance soit

34. La *Septante* désigne la traduction en grec de la Bible hébraïque au III^e siècle av. J.-C. La légende veut qu'elle ait été rédigée par 72 savants (6 par tribus d'Israël), devenus 70 chez Flavius Josèphe (d'où « les Septante » dans le texte). Cette traduction constitue un événement d'une portée considérable pour les pensées juives et plus tard chrétiennes, événement sur lequel Ricœur s'est penché ultérieurement dans l'ouvrage rédigé avec l'exégète André LaCocque, au sujet de l'interprétation d'Exode 3,14 : voir « De l'interprétation à la traduction », in André LaCocque et Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Seuil, 1998, p. 335-371. L'ensemble de cet ouvrage constitue à la fois le prolongement du présent essai et une refondation de l'herméneutique biblique ricœurienne sous l'effet du dialogue noué avec l'exégète et ami André LaCocque.

35. Parmi d'autres textes de Kant où il est question de l'autonomie (vs hétéronomie), citons, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. Delbos/Alquié, in *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985, p. 308-309 [IV, 440]), le début du paragraphe intitulé « L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité » : « L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi [...]. Le principe de l'autonomie est donc de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir ». Dans cette perspective,

essentielle à celle de révélation, je le dirai assez dans la deuxième partie. Mais pour bien entendre cette dépendance originaire dans l'ordre de la parole, du vouloir et de l'être, il faut critiquer ensemble et symétriquement les idées d'hétéronomie et d'autonomie. Concentrons-nous pour le moment sur celle d'hétéronomie. Rien n'est plus inadéquat que cette idée pour rendre compte de ce qui a été signifié dans l'existence juive par le terme *Torah*. Pour rendre justice à l'idée d'une *Torah* divine, il ne suffit même pas de dire que l'hébreu *Torah* a plus d'extension que ce que nous appelons commandement moral et qu'il s'applique à tout l'ensemble législatif que la tradition de l'Ancien Testament rattachait à Moïse. En étendant ainsi le commandement à tous les domaines – moral, juridique, culturel – de la vie de la communauté et de l'individu, on en exprime seulement l'amplitude, sans en éclairer mieux la nature spécifique.

Trois points méritent d'être soulignés. D'abord, il n'est pas indifférent que les textes législatifs soient tous mis dans la bouche de Moïse et dans le cadre narratif du séjour au Sinaï. Cela veut dire que l'instruction est organiquement liée aux événements fondateurs symbolisés par la sortie d'Égypte. À cet égard, la formule introductive du Décalogue constitue un tenon essentiel entre le récit de l'Exode et la proclamation de la Loi : « C'est moi Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude »³⁶. Au niveau des genres littéraires, cela signifie que

selon Ricœur, la révélation ne saurait qu'être hétéronomie. Sur l'impératif dans la morale kantienne, voir *supra*, p. 68 et 85.

36. Exode 20,2 ; Deutéronome 5,6 (les dix commandements, ou Décalogue, apparaissent en effet sous des formes légèrement différentes en Exode 20,2-17 et Deutéronome 5,5-21).

le législatif est en quelque sorte inclus dans le narratif. Quant au fond, cela signifie que la mémoire de la délivrance qualifie de manière intime l'instruction elle-même. Le Décalogue est la Loi d'un peuple délivré. Pareille idée est étrangère au simple concept d'hétéronomie.

Cette première remarque conduit à la seconde : la loi est l'aspect d'une relation beaucoup plus concrète et englobante que la relation entre commander et obéir, caractéristique de l'impératif. Cette relation, c'est celle que le terme d'Alliance traduit lui-même imparfaitement³⁷. Il enveloppe lui-même les idées d'élection, de promesse, voire de menace et de malédiction. L'idée d'Alliance désigne tout un ensemble relationnel, allant de l'obéissance la plus craintive et la plus méticuleuse à l'interprétation casuistique, à la méditation intelligente, à la rumination du cœur et à la vénération d'une âme chantante, comme on verra avec les Psaumes. Le fameux respect kantien ne serait à cet égard qu'une modalité et peut-être pas la plus significative de ce qui est signifié par l'Alliance.

Cet espace de variations ouvert aux sentiments éthiques par l'Alliance suggère une troisième réflexion. En dépit du caractère apparemment invariable et apodictique du Décalogue, la Torah déploie un dynamisme qu'on peut bien dire historique. Nous n'entendons pas seulement par là le développement temporel que la critique interne discerne

37. Le terme « alliance » est un terme biblique et théologique important. Ainsi, le théologien réformé Karl Barth, dont l'influence sur la pensée théologique de Ricœur n'est pas des moindres, comprend l'événement christique comme processus de réconciliation entre Dieu et l'homme, et comme accomplissement de l'alliance divine avec Israël (cf. W. Krötke, « Die Christologie Karl Barths als Beispiel für den Vollzug seiner Exegese », in *Karl Barths Schriftauslegung*, M. Trowitzsch (éd.), Mohr / Siebeck, 1996, p. 17). Sur l'alliance, cf. *infra*, p. 281.

dans la rédaction des codes ; une évolution des idées morales peut, en effet, être retracée, d'une part depuis le premier Décalogue jusqu'à la Loi de l'Alliance, d'autre part depuis le Décalogue lui-même jusqu'aux reprises et aux amplifications du Deutéronome et jusqu'à la nouvelle synthèse du « Code de sainteté » du Lévitique [chap. 17-26] et à la législation ultérieure d'Esdras. Plus importante que ce développement temporel du contenu est la transformation du rapport entre le fidèle et la Loi. Sans tomber dans la vieille ornière de l'opposition entre légalisme et prophétisme, on peut retrouver dans l'instruction même de la Torah une pulsation incessante qui, tour à tour, étale la Loi dans des prescriptions indéfiniment multipliées ou la resserre et la résume, au sens fort du mot, sur un cœur de commandements qui ne retient plus que la visée de sainteté de la Loi. Ainsi le Deutéronome proclame avant l'Évangile : « Tu aimeras Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir ; que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent gravées dans ton cœur » (Deutéronome 6,5). Cette inscription au cœur de l'homme suscitait chez certains prophètes l'annonce d'une alliance nouvelle, non pas tant la proclamation de préceptes nouveaux, mais celle d'une nouvelle qualité relationnelle exprimée précisément par le vocable : « gravé dans le cœur ». Ézéchiél s'écrie : « Et je vous donnerai un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair » [Ézéchiél 36,26]. Sans cette pulsation intime de l'instruction, on ne comprendrait pas que Jésus ait pu, d'une part, s'opposer à la « tradition des Anciens », c'est-à-dire à la multiplication et à la surcharge des commandements par les scribes et les pharisiens, et, d'autre part, déclarer que, dans le Royaume, la Loi serait accomplie jusqu'au dernier iota. Mais pour Jésus la Loi et les prophètes, c'est la

Règle d'Or du Deutéronome : « Ainsi tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux, voilà la Loi et les prophètes » (Matthieu 7,12). Dès lors, ce que le Sermon sur la montagne proclame, c'est la visée même de perfection et de sainteté qui traversait la Loi ancienne.

C'est cette visée qui constitue la dimension éthique de la révélation. Si nous rapprochons cette fonction instituant de la révélation, on voit combien l'idée d'hétéronomie est inadéquate à cerner la richesse de sens incluse dans l'instruction de la Torah. On voit aussi de quelle manière l'idée de révélation s'enrichit à son tour. Si on peut encore lui appliquer l'idée d'un dessein de Dieu pour les hommes, ce n'est plus du tout au sens d'un plan qu'on pourrait lire dans les événements passés ou à venir ; mais ce n'est pas non plus à celui d'une codification immuable de toutes les pratiques communautaires ou individuelles. C'est celui d'une exigence de perfection qui interpelle et revendique le vouloir. Si l'on peut dire encore, de la même manière, que la révélation est historique, ce n'est pas seulement en ce sens que la trace de Dieu peut se lire dans des événements fondateurs du passé ou dans un achèvement à venir de l'histoire, mais en ce sens qu'elle oriente l'histoire de la pratique et engendre la dynamique des institutions.

*d) Le discours de sagesse*³⁸

Mais cet approfondissement de la Loi par-delà son éparpillement en préceptes serait-il aperçu si une autre dimension

38. Cf. aussi « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique » (1992), *Lectures 3, op. cit.*, p. 319-321, et « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3, op. cit.*, p. 294.

de la révélation n'était pas reconnue dans sa spécificité propre, à savoir la *sagesse* ? La sagesse a son expression littéraire dans la littérature sapientielle³⁹. Mais la sagesse déborde tout genre littéraire. Elle se donne à première vue comme un art de bien vivre, un sens expert du véritable bonheur. Elle paraît monnayer en menus conseils, en avis pratiques, les commandements transcendants du Décalogue. Elle semble n'ajouter à l'instruction qu'une sorte de lucidité sans illusion sur la méchanceté des humains. Mais par-delà cette façade un peu mesquine, il faut discerner la grande vocation d'une réflexion sur l'existence qui vise, par-delà le peuple de l'Alliance, l'individu lui-même et en celui-ci tout homme. C'est en cela que la sagesse déborde le cadre de l'Alliance, qui est aussi celui de l'élection d'Israël et de la promesse faite à Israël. Les conseils de la sagesse ignorent les frontières auxquelles s'arrête toute législation appropriée à un seul peuple, fût-il le peuple élu. Ce n'est pas par hasard que plus d'un sage de la tradition biblique n'est pas un homme juif. La sagesse vise tout homme dans le juif.

Les thèmes de la sagesse sont les situations-limites dont parlait Karl Jaspers, ces situations où s'affrontent la grandeur et la misère de l'homme : à savoir la solitude, la faute, la souffrance et la mort⁴⁰. La sagesse hébraïque interprète ces

39. Sous l'appellation « littérature sapientielle », on peut rassembler, à l'intérieur de la Bible hébraïque, les Proverbes, le livre de Job, et Qohéleth (l'Ecclésiaste). D'autres livres de l'Ancien Testament, comme les Psaumes et Amos, contiennent des traditions sapientielles. La traduction de la Septante comprend en outre d'autres livres sapientiels comme le livre de la Sagesse (ou Sagesse de Salomon) et le Siracide (ou l'Écclésiastique).

40. Sur les *situations-limites* (*die Grenzsituationen*), voir K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer-Verlag, 1960⁵, p. 229-279.

situations comme néant de l'homme, incompréhensibilité de Dieu, voire silence et absence de Dieu.

Si la question de la rétribution y est si prégnante, c'est dans la mesure où la discordance entre justice et bonheur, cruellement soulignée par le triomphe des méchants, porte au jour la question massive du sens ou du non-sens de l'existence. Par là, la sagesse remplit une des fonctions fondamentales de la religion qui est de relier *éthos* et *cosmos*, ordre de l'agir et ordre du monde. Elle ne le fait pas en démontrant que cette conjonction est donnée dans les choses, ni non plus en exigeant qu'elle soit produite par l'action ; elle joint *éthos* et *cosmos* au lieu même de leur discordance : dans la souffrance, plus précisément dans la souffrance injuste. Mais la sagesse n'enseigne pas comment éviter la souffrance, ni comment la nier magiquement, ni comment la dissimuler sous l'illusion. Elle enseigne comment endurer, comment souffrir la souffrance. Elle ne place la souffrance dans un contexte signifiant qu'en produisant la qualité active du souffrir.

C'est peut-être ici la signification la plus profonde du livre de Job, témoin par excellence de la sagesse⁴¹. Prenant pour guide le dénouement du livre de Job, ne pourrions-

Ricœur, qui a fait souvent référence à cette notion dans son œuvre, l'a analysée de façon étendue dans ses deux premiers ouvrages sur Jaspers : voir M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, 1947, 2000, p. 173-194, ainsi que P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éd. du Temps Présent, 1947, p. 122-156.

41. Sur le livre de Job, voir P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*, t. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960, p. 292-301, et, plus récemment, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986), *Lectures 3, op. cit.*, p. 216s ; cf encore *infra*, p. 287.

nous pas dire que la révélation, selon la ligne de la sagesse, est la visée de cet horizon de sens où une conception du monde et une conception de l'action fusionnent dans une qualité nouvelle et active du souffrir ? L'Éternel ne dit pas à Job quel ordre réel justifie sa souffrance, ni non plus quelle qualité de courage devrait la vaincre. Le système de symboles dans lequel la révélation s'investit s'articule en deçà du point où divergent les modèles d'une vision du monde et les modèles *pour* changer le monde. Modèle de... et modèle pour... sont plutôt les deux versants d'un ordre symbolique indivisément descriptif et prescriptif. Cet ordre symbolique peut conjoindre *cosmos* et *éthos*, parce qu'il produit le *pathos* de la souffrance activement assumée. C'est ce pathos qui s'exprime dans la dernière réponse de Job : « Et Job fit cette réponse à Yahvé : Je sais que tu es tout-puissant. Ce que tu conçois, tu peux le réaliser. J'étais celui qui brouille tes conseils, par des propos dénués de sens. Aussi j'ai parlé sans intelligence, de merveilles qui me dépassent et que j'ignore. Écoute, laisse-moi parler, je vais t'interroger et tu m'instruiras. Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi je retire mes paroles, je me repens sur la poussière et sur la cendre » (Job 42,1-6). Qu'a donc « vu » Job ? Le Béhémoth et le Léviathan⁴² ? Les mesures de la création [Job 38] ? Évidemment non. Ses questions sur la justice restent même sans réponse. Mais, en se repentant – non du péché, car il est juste, mais de la

42. Béhémoth et Léviathan sont deux monstres mentionnés dans le livre de Job, apparaissant ensemble en Job 40,15-32. Ils font figure de personnification des forces mauvaises que Dieu seul peut maîtriser. Le premier emprunte les traits de l'hippopotame et le second ceux du crocodile.

supposition du non-sens –, il présume un sens insoupçonné que ne saurait transcrire aucune parole, aucun *logos* dont l'homme puisse disposer. Ce sens n'a pas d'autre expression que la qualité nouvelle que la pénitence confère à son souffrir. Cette qualité, soit dit en passant, n'est pas sans parenté avec la « tristesse tragique », dont Aristote disait qu'elle purifie les passions de crainte et de pitié⁴³.

On voit à quel point la notion d'un dessein de Dieu que peuvent suggérer, il est vrai de façon chaque fois différente, le discours narratif, le discours prophétique et le discours prescriptif, se soustrait à toute transcription en termes de plan, de programme, bref de finalité et de téléologie. Ce qui est révélé, c'est la possibilité d'espérer « en dépit de... ». Cette possibilité peut encore s'exprimer dans les termes d'un

43. Ricœur relevait déjà la parenté du livre de Job avec la tragédie grecque lorsqu'il soulignait, dans *La Symbolique du mal*, la sagesse tragique du livre de Job : « N'est-ce pas le Dieu tragique que Job redécouvre ? [...] Ce qui est tragique aussi, c'est le dénouement. "Souffrir pour comprendre", disait le chœur grec. Job à son tour accède, par-delà toute vision éthique, à une nouvelle dimension de la foi, celle de la foi *invérifiable* » (Ricœur souligne, *op. cit.*, p. 297 ; sur le *patei mathos* – souffrir pour comprendre – voir encore *infra*, p. 276). Notons, toutefois, que le livre de Job le présente, idéalement, comme innocent (*La Symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 293), ce qui n'est pas nécessairement le cas du héros tragique selon la *Poétique* d'Aristote : la tragédie conduit au malheur du héros, survenu en raison d'une faute et non en raison de sa méchanceté ; c'est la situation qui, parmi toutes celles possibles, correspond le mieux selon Aristote à une représentation des « faits effrayants et pitoyables » destinée à opérer l'épuration (*catharsis*) de ces émotions (1452b, XIII, trad. B. Gernez, Les Belles Lettres, 1997, p. 45, cf. *supra*, p. 164). Notons enfin que l'expression « tristesse tragique » est également employée par Gadamer lorsqu'il évoque la *catharsis* (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996², p. 148).

dessein, mais un dessein inassignable, d'un dessein qui est le secret de Dieu.

On voit aussi combien, d'un mode de discours à l'autre, la notion de révélation diffère : en particulier quand on passe de la prophétie à la sagesse. Le prophète revendique l'inspiration divine comme sa caution. Le sage ne le fait pas. Il ne déclare pas que sa parole est la parole d'un autre. Mais il sait que la sagesse le précède et que c'est en quelque sorte par participation à la sagesse que l'homme peut être dit sage. Rien n'est plus éloigné de l'esprit des sages que l'idée d'une autonomie de la pensée, d'un humanisme du bien-vivre, bref d'une sagesse à la façon stoïcienne ou épicurienne, fondée dans la suffisance à soi de la pensée.

C'est pourquoi la sagesse est tenue pour un don de Dieu, à la différence de la « connaissance du bien et du mal », promise par le démon⁴⁴. Bien plus, chez les scribes d'après l'exil, la Sagesse est personnifiée, à la façon d'une figure féminine transcendante⁴⁵. C'est une réalité divine qui existe depuis toujours et pour toujours. Elle habite avec Dieu. Elle accompagne la création dès l'origine. L'intimité avec elle ne se distingue pas de l'intimité avec Dieu même. Par ce détour, la sagesse rejoint la prophétie. L'objectivité de la sagesse signifie la même chose que la subjectivité de l'inspiration prophétique. C'est pourquoi, pour la tradition, le sage apparaît comme inspiré de Dieu à l'égal du prophète.

On comprend par la même raison que prophétisme et sagesse aient pu converger dans la littérature d'Apocalypse

44. Allusion à la fausse promesse du serpent de la Genèse, assurant à Adam et Ève qu'en mangeant du fruit ils ne mourront pas, mais connaîtront le bien et le mal comme des dieux (Genèse 3, 5).

45. Voir Proverbes 8 et 9.

où, comme on sait, la notion d'une révélation des secrets divins est appliquée aux « derniers temps ». Mais ces recouvrements n'empêchent point les modes du discours religieux, et les aspects de révélation qui leur correspondent, de demeurer distincts et de n'entretenir les uns avec les autres qu'un lien de pure analogie.

*e) Le discours de l'hymne*⁴⁶

Je ne voudrais pas terminer ce parcours sans avoir évoqué le genre lyrique dont les Psaumes sont l'expression la plus excellente. Hymnes, supplications et actions de grâce en constituent les trois grands genres. Ce ne sont point là des formes marginales du discours religieux. La louange qui s'adresse aux prodiges accomplis par Dieu dans la nature et dans l'histoire n'est pas un mouvement du cœur qui s'ajouterait au genre narratif sans en altérer le noyau. La célébration surélève en quelque sorte le récit et le tourne en invocation. Nous en avons donné tout à l'heure un exemple avec l'antique Credo du Deutéronome : « Mon père était un Araméen, etc. »⁴⁷. En ce sens, raconter est un aspect de célébrer. Sans un cœur qui chante à la gloire de Dieu, nous n'aurions peut-être pas de récit de création, en tout cas pas de récit de délivrance. Et sans les supplications des psaumes de souffrance, la plainte du juste saurait-elle trouver elle aussi le chemin de l'invocation, même si celui-ci doit conduire à la contestation et à la récrimination ? Par la supplication, les protestations d'innocence du juste ont encore pour vis-à-vis un Toi à qui adresser sa plainte. Le livre de Job dans sa

46. Cf. « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3, op. cit.*, p. 294.

47. Cf. *supra*, p. 208.

conclusion nous a montré comment le savoir-souffrir, enseigné par la sagesse, est surélevé par le lyrisme de la supplication, de la même manière que la narration l'était par le lyrisme de la louange⁴⁸. Ce mouvement vers la deuxième personne s'achève dans le psaume d'action de grâce, où l'âme reconnaissante remercie quelqu'un. L'invocation atteint sa plus grande pureté, son plus grand désintéressement, lorsque la supplication, allégée de toute demande, se convertit en reconnaissance. Ainsi, sous les trois figures de la louange, de la supplication et de l'action de grâce, la parole humaine se fait invocation : elle s'adresse désormais à Dieu en deuxième personne, sans se borner à le désigner en troisième personne comme dans la narration, ou à parler en son nom en première personne, comme dans la prophétie. J'accorde bien volontiers que le rapport *Je-Tu* a pu être hypostasié à l'excès par ce qu'on pourrait appeler le personnalisme religieux d'un Martin Buber ou d'un Gabriel Marcel⁴⁹. Ce rapport ne se constitue vraiment que dans le psaume et surtout dans le psaume de supplication. On ne saurait donc dire que l'idée de révélation passe tout entière dans cette communication de personne à personne. La sagesse, nous l'avons vu, rencontre un Dieu caché qui prend pour masque le cours anonyme et inhumain des choses. Il faut donc se borner à noter qu'en passant par les trois positions dans le système des personnes – je, tu, il – l'origine de la révélation

48. Cf. *supra*, p. 219s.

49. M. Buber, *Je-Tu* (1923), trad. G. Bianchis, Aubier, 1963, 1992 ; G. Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944 (chapitre « Moi et Autrui », p. 15-35). Le même propos apparaît, un peu développé, dans « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 127.

est désignée sous des modalités qui ne se recouvrent jamais tout à fait.

S'il fallait dire en quel sens le psautier peut être déclaré révélé, ce n'est certainement pas dans ce sens que la louange, la supplication ou l'action de grâce seraient mises par Dieu dans la bouche de leurs auteurs (au reste fort disparates), mais en ce sens que les sentiments exprimés par la lyrique sont formés et conformés par leur objet même. Le remerciement, la plainte, la célébration sont engendrés par cela même que ces mouvements du cœur laissent être et, de cette façon, rendent manifestes. La surélévation du *pathos*, que nous avons discernée dans le mouvement de la sagesse lorsqu'elle transforme le souffrir en savoir-souffrir, devient en quelque sorte thématique dans le psautier. Le verbe forme le sentiment en l'exprimant. La révélation est cette formation même du sentiment qui transcende les modalités quotidiennes du sentir humain.

Si maintenant nous tentons un survol du chemin parcouru, un certain nombre de conclusions se dessinent.

Je réitère d'abord l'affirmation initiale, selon laquelle l'analyse du discours religieux ne doit pas se faire d'abord au niveau des énoncés de forme théologique, tels que : Dieu existe, Dieu est immuable, tout-puissant, etc.⁵⁰. Ce niveau propositionnel constitue un discours de second degré, qui ne se conçoit pas sans l'incorporation de concepts empruntés à

50. Cf. *supra*, p. 201. La primauté herméneutique du discours biblique sur le discours théologique de rang second était déjà au cœur du propos de Ricœur dans « La philosophie et la spécificité du langage religieux » (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55, 1975/1) et était énoncée dans les mêmes termes, cf. p. 15.

une philosophie spéculative. Une herméneutique de la révélation doit s'adresser en priorité aux modalités les plus originaires de langage d'une communauté de foi, par conséquent aux expressions par lesquelles les membres de la communauté interprètent à titre originaire leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres.

Deuxièmement, ces expressions les plus originaires sont prises dans des formes de discours aussi diverses que la narration, la prophétie, les textes législatifs, les dits sapientiaux, les hymnes, supplications et actions de grâce. Le préjugé serait ici de tenir ces formes de discours pour de simples genres littéraires qu'il faudrait neutraliser pour en extraire le contenu théologique. Ce préjugé est déjà à l'œuvre dans la réduction du langage originaire de la foi à un contenu propositionnel. Pour ruiner ce préjugé à la racine, il faut se convaincre que les genres littéraires de la Bible ne constituent pas une façade rhétorique qu'il serait possible d'abattre, afin de mettre au jour un contenu de pensée indifférent au véhicule littéraire⁵¹. Mais on ne viendra à bout de ce préjugé que lorsqu'on disposera d'une *poétique générative* qui serait aux grandes compositions littéraires ce que la grammaire générative est à la production des phrases selon les règles caractéristiques d'une langue donnée⁵². Je ne considère pas ici les

51. Cf. *infra*, p. 285.

52. Dans un long texte paru peu de temps avant celui-ci sous le titre « Biblical Hermeneutics » (*Semeia*, 1975/4, p. 29-148) Ricœur développait davantage son propos sur la nécessité de former une poétique sur le modèle de la grammaire générative : « je reprendrai volontiers l'expression à mon compte si, par "poétique générative", l'on entend l'ensemble des règles de "compétence" qui gouvernent la "performance" de textes spécifiques comme paraboles, proverbes, oracles, etc. Quelles que puissent être les manières différentes d'utiliser l'expression "poétique

implications de cette thèse pour la critique littéraire ; elle concerne le statut du discours qui est toujours une œuvre d'un certain genre, c'est-à-dire une œuvre produite en tant que narration, en tant que prophétie, que législation, etc. Je vais droit à ce qui concerne notre enquête sur la révélation. Je dirai, pour faire bref, que la confession de foi qui s'exprime dans les documents bibliques est directement modulée par les formes de discours dans lesquelles elle s'exprime. C'est ainsi que la différence entre récit et prophétie, si caractéristique de l'Ancien Testament, est en tant que telle théologiquement signifiante. N'importe quelle théologie ne peut être liée à la forme du récit, mais seulement une théologie qui célèbre Yahvé comme le grand libérateur. La théologie du Pentateuque, si le mot « théologie » n'est pas lui-même prématuré, est une théologie homogène à la structure du récit, c'est-à-dire une théologie en forme d'histoire du salut⁵³. Mais cette théologie ne fait pas système, dans la mesure où, au même niveau de radicalité ou d'originalité, le discours prophétique défait l'assurance fondée dans la récitation et la

génération", nous sommes prêts à dire que les modes de discours sont au service de messages individuels et singuliers qu'ils aident à produire, et non le contraire. [...] C'est la tâche de l'herméneutique d'utiliser la dialectique du discours et de l'œuvre, ou de la performance et de la compétence, comme médiation au service non du code mais du message » (in P. Ricœur, *L'Herméneutique biblique*, trad. F.-X. Amherdt, Cerf, 2001, p. 185). Opposé à une lecture doctrinale qui voudrait en arriver directement au message indépendamment de la forme spécifique des discours, et opposé par ailleurs (dans l'ensemble du texte de 1975 cité ici) à la seule prise en compte du code au détriment du message, Ricœur réaffirme ainsi la nécessité d'une poétique générative attentive à la façon dont sont produits les discours et les messages qui leur sont structurellement liés.

53. Sur la question du salut, voir « Mythes du salut et raison », *infra*.

répétition des événements fondateurs. Le motif du « jour de Yahvé » – jour de deuil et non de joie – n'est pas un motif rhétorique qu'on puisse éliminer. Il est un élément constituant de la théologie prophétique. Il en est de même de l'instruction de la *Torah* et également de la teneur spirituelle de l'hymne. Ce qui s'y annonce est chaque fois qualifié par la forme de l'annonce. Ce n'est que dans le jeu contrasté entre récit et prophétie, puis entre histoire et législation, puis entre législation et sagesse, enfin entre sagesse et lyrisme, que se constitue le « dire » religieux.

Troisièmement, si les formes du discours religieux sont si prégnantes, la notion de révélation ne peut plus se formuler de la façon uniforme et proprement monotone que l'on présume quand on parle de la révélation biblique. Si l'on met entre parenthèses le travail proprement théologique de synthèse et de systématisation qui suppose la neutralisation des formes primitives de discours et le transfert de tous les contenus religieux au plan de l'énoncé, de la proposition, on accède à un concept polysémique, polyphonique, de révélation. J'ai appelé plus haut un tel concept « analogique »⁵⁴. Je m'explique maintenant sur l'analogie ici présumée. L'analogie procède d'un terme de référence : le discours prophétique. Ici, révélation signifie inspiration de première personne à première personne. Le mot « prophète » implique la notion d'un homme qui est poussé par Dieu à parler et qui, au nom de Dieu et en son nom propre, parle au peuple. L'inspiration est cette motion divine de l'intelligence et de la volonté du prophète. Si l'on n'aperçoit pas le lien seulement analogique entre les autres formes de discours religieux et la forme pro-

54. Cf. *supra*, p. 202.

phétique, on généralise de façon univoque le concept d'inspiration extrait du genre prophétique et l'on présume que Dieu a parlé par les rédacteurs des livres saints comme il a parlé par les prophètes. Les Écritures sont dites alors avoir été écrites par le Saint-Esprit. On est ainsi enclin à construire une théologie uniforme de l'auteur double, divin et humain, où Dieu est posé comme cause principale et l'écrivain comme cause instrumentale. Mais on ne rend pas justice, par cette généralisation, à des traits de révélation qui ne se laissent pas réduire par synonymie à la voix double du prophète. Le genre narratif nous a invités à déplacer sur les événements racontés la lumière révélatrice qui procède de leur valeur fondatrice, de leur fonction instituante. Le narrateur est prophète en tant que les événements générateurs de sens sont portés au langage. Un concept moins subjectif que celui d'inspiration s'ébauche ainsi. De la même façon, c'est de la force prescriptive de l'instruction elle-même, de la capacité illuminante du dire de sagesse et de la qualité du *pathos* lyrique que procède la nuance de révélation qui s'attache aux autres formes du discours religieux. L'inspiration désigne alors de façon seulement analogique la venue au langage de cette force prescriptive, de cette capacité illuminante, de ce *pathos* lyrique. Ce serait trop psychologiser la révélation que la rabattre de façon littérale sur la notion de l'écriture sous la dictée. C'est la force des choses dites qui meut l'écrivain. Que la chose demande à être dite, c'est là ce qui est signifié analogiquement par l'expression du symbole de Nicée : « je crois en l'Esprit Saint [...] qui a parlé par les prophètes ». Mais nous n'avons pas, en Occident du moins, une théologie appropriée qui ne psychologise pas l'Esprit Saint. Découvrir la dimension objective de la révélation, c'est contribuer indi-

rectement à cette théologie non psychologique de l'Esprit Saint, qui serait une *pneumatologie* authentique⁵⁵.

Laissez-moi tirer une dernière conséquence qui nous portera au seuil de la réflexion philosophique à suivre. Si une chose peut être dite univoquement de toutes les formes analogiques de la révélation, c'est que la révélation, sous aucune de ses modalités, ne se laisse inclure et dominer dans un savoir. À cet égard, l'idée de *secret* est son idée-limite. L'idée de révélation est une idée à double face. Le Dieu qui se montre est un Dieu caché et à qui appartiennent les choses cachées.

La confession que Dieu est infiniment au-dessus des pensées et des paroles de l'homme, qu'il nous dirige sans que nous comprenions ses voies, que l'énigme de l'homme pour lui-même obscurcit jusqu'aux clartés que Dieu lui communique – cette confession appartient à l'idée de révélation. Ce qui se révèle est aussi ce qui se réserve⁵⁶. À cet égard, l'épisode du buisson ardent (Exode 3,13-15) a une signification nucléaire. La tradition a très justement dénommé cet épisode : révélation du *nom* divin. Or, ce nom est précisément *innommable*. Dans la mesure où connaître le nom du dieu, c'était avoir pouvoir sur lui dans une invocation où le dieu devenait chose disponible, le nom confié à Moïse est bien celui de l'être que l'homme ne peut véritablement

55. La pneumatologie (du grec *pneuma*, esprit) désigne, dans la théologie chrétienne, la réflexion relative au Saint-Esprit.

56. Cf. « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3*, op. cit., p. 295 : « Dieu est désigné à la fois comme Celui qui se communique sous les modalités qu'on vient de dire et Celui qui se réserve. » La suite immédiate du passage est quasiment identique à notre texte.

nommer, c'est-à-dire tenir à la merci de son langage. Moïse a demandé : « Mais s'ils demandent quel est ton nom, que leur répondrai-je ? Dieu dit alors à Moïse : Je suis celui qui suis. Et il ajouta : Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël : “Je suis’ m’a envoyé vers vous” »⁵⁷. Ainsi l'appellatif « Yahvé » – *Il est* – n'est pas un nom qui définit, mais qui signifie, qui signifie le geste de la délivrance⁵⁸. Le texte continue en effet en ces termes : « Dieu dit encore à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : “Yahvé le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous.” C'est le nom que je porterai à jamais, sous lequel m'invoqueront les générations futures. » Ainsi la révélation historique – signifiée par les noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob – s'adosse au secret du nom, dans la mesure même où le Dieu caché s'annonce comme le sens des événements fondateurs⁵⁹. Entre le secret et la monstration se tient la révélation.

Je sais bien que la tradition a interprété le *Ehyéh asher ehyéh* dans le sens d'un énoncé ontologique positif à la suite

57. Nous avons supprimé les guillemets intermédiaires, dans la mesure où Ricœur citait le texte complet des versets d'Exode 3,13b-14 sans le modifier.

58. Exode 3,14 semble faire dériver le tétragramme divin « YHWH » (souvent rendu par « Yahvé » dans les traductions, comme ici) de la racine hébraïque « *hyh* » (« être avec », « se montrer », « devenir »). Sur cette étymologie complexe et indissociable de son insertion dans le récit de vocation de Moïse, voir A. LaCocque, « La révélation des révélations. Exode 3,14 », in A. LaCocque et P. Ricœur, *Penser la Bible*, op. cit., p. 310-326.

59. Il y a sans doute ici une réminiscence de Pascal évoquant « la présence d'un Dieu qui se cache » (*Pensées*, M. Le Guern (éd.), Gallimard, 1977, fr. 419, vol. II, p. 36) et, au-delà, du prophète Ésaïe (45,15) : « Mais tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, sauveur ! » (*Nouvelle Bible Segond*).

de la traduction des Septante : « Je suis celui qui suis »⁶⁰. Loin que l'expression protège le secret, elle ouvre à une noétique affirmative de l'être absolu de Dieu, qu'il sera ensuite possible de transcrire, d'abord dans l'ontologie néo-platonicienne et augustinienne, puis dans la métaphysique

60. 'Ehyeh 'ašer 'ehyeh (Exode 3,14a) est rendu, selon les traductions de la Bible, par « Je suis celui qui suis » (*Second révisée*, dite *Colombe*), « Je suis qui Je suis » (*Osty/Trinquet*), « Je suis celui qui est » (*Bible de Jérusalem*, 2007), « Je suis qui je serai » (*Traduction œcuménique de la Bible*), « Je serai qui je serai » (*Nouvelle Bible Second*). Fait remarquable : quelle que soit la traduction adoptée, ce verset énigmatique aux allures de paronomase semble associer, dans la présentation de Dieu par lui-même, le verbe « être ». La position de Paul Ricœur à l'égard de l'interprétation onto-théologique de ce verset a incontestablement évolué : dans le présent texte, il soutient que l'ensemble de la tradition pour laquelle il y a la convergence de la question de l'être avec le nom divin perd la dialectique de la monstration et du secret. Dans l'autre essai de 1977, Ricœur va jusqu'à écrire : « Écouter la prédication chrétienne, pour le philosophe, c'est d'abord se dépouiller de tout savoir onto-théologique. Même et surtout quand le mot "Dieu" y figure. L'amalgame entre Être et Dieu est à cet égard la séduction la plus subtile », et, plus loin il ajoute : « Le mot Dieu dit plus que le mot Être » (« Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », *Lectures 3, op. cit.*, p. 289, p. 295). Plus de vingt années plus tard, le philosophe – qui entre-temps a examiné la signification philosophique de la traduction – saisit l'occasion du dialogue avec LaCocque pour se pencher sur les enjeux de la rencontre entre la pensée hébraïque et la pensée grecque, s'interrogeant plus positivement sur la plausibilité d'une lecture onto-théologique d'Exode 3,14, laquelle, quoi qu'on en dise, est un fait culturel majeur : « c'est parce que les Septante (LXX) ont traduit Exode 3,14a par *egô eimi ho ôn* [je suis celui qui est], et les Latins par *sum qui sum* [je suis qui je suis], qu'Exode 3,14 a pu exercer sur toute la pensée occidentale [une] influence » qu'il importe au philosophe de reconnaître et d'examiner (« De l'interprétation à la traduction », in André LaCocque et Paul Ricœur, *Penser la Bible, op. cit.*, p. 335 ; cf aussi « *Fides quaerens intellectum*. Antécédents bibliques ? » (1990), *Lectures 3, op. cit.*, p. 337-340). Sur cette question, voir D. Frey, « En marge de l'onto-théologie. Lectures ricœurniennes d'Exode 3,14 », à

aristotélicienne et thomiste. Ainsi, la théologie du nom pourra passer dans une onto-théologie capable de reprendre et d'encadrer la téléologie de l'histoire, dans laquelle se sublime et se rationalise par ailleurs le sens de la narration et de la prophétie. La dialectique du Dieu caché qui se montre – dialectique nucléaire de la révélation – se dissipe dans le savoir de l'être et de la providence. Dire que le Dieu qui se montre est le Dieu caché, c'est au contraire confesser que la révélation ne peut jamais constituer un corps de vérités dont une institution puisse se prévaloir. Du même coup, dissiper l'opacité massive du concept de révélation, c'est aussi ruiner toute forme totalitaire de l'autorité qui prétendrait détenir la vérité révélée. Mon premier exposé s'achève avec ce retour à mon point de départ.

2. LA RÉPONSE D'UNE PHILOSOPHIE HERMÉNEUTIQUE

Quel peut être le travail de pensée de la philosophie face à la *revendication* qui procède d'un concept de révélation même aussi différencié que celui que je viens de faire paraître ? Revendication – *Anspruch* – peut signifier deux choses différentes : *prétention* induite et inacceptable, ou *appel* non contraignant⁶¹. C'est en ce second sens que j'aimerai l'entendre. Mais ce renversement dans l'écoute ne peut se produire que si, en symétrie avec la critique d'un

paraître dans les actes d'un colloque consacré à l'entrecroisement de l'herméneutique philosophique et de l'herméneutique biblique de Paul Ricœur (P. Bühler et D. Frey (éd.), Labor et Fides).

61. L'*Anspruch* – prétention, revendication – peut être due ou induite. Quant à la signification « appel non contraignant », Ricœur semble penser aux termes *Ansprechen* et *Ansprache* (au sens de *Anrede*).

concept opaque et autoritaire de la révélation, la philosophie procède, dans la compréhension qu'elle prend d'elle-même, à une critique de sa propre *prétention* qui lui fait entendre l'appel comme une prétention adverse irrecevable. Si la prétention irrecevable de l'idée de révélation est celle d'un *sacrificium intellectus* et d'une hétéronomie totale sous le verdict d'un magistère de dernière instance, la prétention adverse de la philosophie est celle d'une transparence entière du vrai et d'une autonomie entière du sujet pensant⁶². Ces deux prétentions affrontées tendent à rendre infranchissable le fossé creusé entre ce qu'on appelle les « vérités de foi » et les « vérités de raison ».

C'est à la critique de cette double prétention de la philosophie que je veux m'employer, dans la pensée qu'au terme de cette critique la revendication induite de la révélation puisse être entendue comme appel non contraignant.

Mais avant d'entreprendre cette critique, permettez-moi de dire quelles voies je ne prendrai pas. J'écarte d'abord de mon propos le projet d'une théologie rationnelle, que d'autres philosophes que je respecte croient praticable⁶³. Si je ne cherche pas à réactualiser les preuves de l'existence de Dieu

62. Sur l'histoire du concept de « sacrifice de l'intelligence », voir M. Laarmann, « *Sacrificium intellectus* », in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, 1992, t. VIII, col. 1113-1117.

63. Cette théologie rationnelle, qui puise souvent dans l'ancienne théologie naturelle, voire le théisme, s'oppose effectivement à une herméneutique du discours religieux (ou à une « Phénoménologie de la religion », cf. *Lectures 3*, op. cit., p. 263-271) dans la mesure où elle tente de justifier, par la raison naturelle, des croyances rationnelles séparées de tout langage religieux originaire. La théologie rationnelle, soucieuse de regagner – malgré Kant – la possibilité d'une justification rationnelle et ontologique de l'existence de Dieu, connaît actuellement un regain

et si je ne m'enquiers pas de la relation de concordance ou de subalternation qui pourrait exister entre des vérités de deux ordres, c'est pour des raisons qui tiennent autant à l'interprétation qui a été donnée ci-dessus de la révélation biblique que de l'idée que je me fais de la philosophie. Ma première étude a essentiellement tendu à reporter l'idée de révélation à un niveau plus originaire que la théologie, au niveau de son discours fondamental. Ce discours s'établit au ras de l'expérience et de la vie. C'est donc aussi dans des expériences plus fondamentales que toute articulation onto-théologique que je chercherai les traits d'une vérité capable de se dire en termes de manifestation et non de vérification, et les traits d'une compréhension de soi où le sujet se serait dessaisi de l'arrogance de la conscience. Ce sont des expériences cardinales, telles que le langage les porte à l'expression, qui peuvent entrer en résonance ou en consonance avec les modes de révélation eux-mêmes portés au langage par les expressions les plus primitives de la foi d'Israël et du christianisme primitif. Or, cette homologie ne requiert aucunement que la philosophie connaisse Dieu. Le mot « Dieu », me semble-t-il, appartient d'abord aux expressions pré-théologiques de la foi. Dieu est Celui qui est annoncé, invoqué, interrogé, supplié, remercié. Le terme « Dieu » fait circuler le sens entre tous ces modes de discours, mais, échappant à chacun, selon la vision du buisson ardent [Exode 3,2-5], il en constitue en quelque sorte le point de fuite⁶⁴.

d'intérêt: voir par exemple P. Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Vrin, 2004.

64. Cf. « Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu » (*Lectures 3, op. cit.*, p. 296) où Ricœur évoque une « fuite à l'infini du référent "Dieu" ».

Les expériences de manifestation et de dépendance n'ont donc pas besoin de se référer à Dieu – encore moins de prouver Dieu – pour se tenir en résonance avec les modes d'expérience et d'expression qui, eux seuls, signifient Dieu à titre originaire.

Mais il y a une autre voie que je ne prendrai pas : celle d'un existentialisme de la misère, où la philosophie fournirait les questions et la religion les réponses. Sans doute, l'apologétique de la misère satisfait aux conditions existentielles imposées par le niveau de discours auquel nous nous sommes placé dans la première partie. Elle a, en outre, ses lettres de noblesse, de Pascal à Paul Tillich⁶⁵. Mais, d'une part, son caractère apologétique est suspect en tant que tel : si Dieu parle par les prophètes, la philosophie n'a pas à justifier sa Parole, mais à dégager l'horizon de signifiante où elle peut être entendue. Ce travail n'a rien d'apologétique. D'autre part, le recours à l'inquiétude, au manque, n'est pas moins suspect. Bonhoeffer a dit jadis tout le mal qu'il fallait dire du Dieu bouche-trou, tant au plan de l'explication des choses

65. Les *Pensées* de Pascal relèvent en effet d'une apologétique très particulière, pour laquelle il convient de ne pas chercher à démontrer rationnellement l'existence de Dieu, mais plutôt de faire sentir à l'homme la « misère de l'homme sans Dieu » (fr. 4 des *Pensées*, M. Le Guern (éd.), Gallimard, vol. I, p. 68 ; cf. *supra*, p. 21). Pascal renvoie ainsi dos à dos le théisme et l'athéisme : « il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait ou la superbe des philosophes qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées qui connaissent leur misère, sans Rédempteur » (*op. cit.*, 1977, t. II, p. 34). Concernant Paul Tillich, dont il fut le successeur à Chicago, il semble que Ricœur pense avant tout à la méthode de corrélation qui détermine toute sa *Théologie systématique* (5 vol., Labor et Fides/Cerf/PUL, 2000-).

qu'à celui de la compréhension de l'homme⁶⁶. La philosophie de la misère, même si on n'est pas marxiste, reste la misère de la philosophie⁶⁷.

C'est pourquoi je préfère me tourner vers quelques *structures d'interprétation* de l'expérience humaine, pour y discerner des traits à travers lesquels quelque chose, depuis toujours, se laisse comprendre sous l'idée de révélation en

66. Allusion à certaines des lettres écrites en captivité par le théologien allemand D. Bonhoeffer avant son exécution par les nazis, dans lesquelles il recherche un « christianisme sans religion » (lettre du 30 avril 1944) qui serait enfin libéré de la tentation de faire de Dieu un *deus ex machina* invoqué en l'absence de tout autre discours satisfaisant : « nous n'avons pas le droit dans notre connaissance imparfaite d'utiliser Dieu comme bouche-trou ; car lorsque les limites de la connaissance reculent – ce qui arrive nécessairement – Dieu est aussi repoussé sur cette ligne de retraite continuelle. [...] En fait – et il en fut ainsi de tout temps –, les hommes arrivent à résoudre ces questions sans Dieu et il est faux de prétendre que le christianisme seul connaît la solution » (lettre du 29 mai 1944, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, trad. B. Lauret et H. Mottu, Labor et Fides, 2006, p. 368 ; voir encore les lettres du 30 avril, 8 juin, 8 et 16 juillet). Paul Ricœur développera plus tard la question du rapport entre questions (philosophiques et scientifiques) et réponses (religieuses) dans « Phénoménologie de la religion » (1993) : « il ne faudrait pas dire [...] que la foi religieuse ou la théologie apportent des réponses aux questions posées et non résolues par le savoir scientifique ou philosophique ; cette manière d'entendre l'idée religieuse de réponse, soit dans sa posture arrogante et triomphaliste, soit dans sa posture en apparence modeste, voire honteuse, d'une foi bouche-trou, au sens dénoncé par Bonhoeffer, repose sur la méconnaissance de la différence principielle qui distingue la relation épistémologique entre question et réponse de la relation spécifiquement religieuse entre appel et réponse. La réponse religieuse est obéissante, au sens fort d'une écoute où est reconnue, avouée, confessée, la supériorité, entendons la position de Hauteur de l'appel » (*Lectures 3, op. cit.*, 1994, p. 264-265).

67. Allusion au jugement de Marx qui, rompant avec Proudhon, oppose à la *Philosophie de la misère* (1846) de ce dernier sa *Misère de la philosophie* (1847).

un sens a-religieux du terme. C'est cette compréhension qui peut entrer en consonance avec l'appel non contraignant de la révélation biblique.

Mon analyse aura deux versants, correspondant à la prétention de transparence objective et à la prétention d'autonomie subjective du discours philosophique. Le premier versant regarde vers l'espace de manifestation des choses, le second regarde vers la compréhension que l'homme prend de lui-même quand il se laisse régir par les choses manifestées et dites. Ces deux dimensions du problème correspondent aux deux objections majeures qui sont opposées au principe même de parole révélée. Selon la première, toute idée de révélation viole l'idée de vérité objective, mesurée au critère de la vérification et de la falsification empirique. Selon la seconde, l'idée de révélation porte atteinte à l'autonomie du sujet pensant inscrite dans l'idée d'une conscience maîtresse d'elle-même. La double méditation que je propose s'adresse tour à tour à la prétention de transparence, soutenue par un concept de vérité comme adéquation et comme vérification, et à la prétention d'autonomie, soutenue par le concept de conscience souveraine.

Si je commence par le premier point, c'est pour une raison fondamentale, à savoir que la conquête d'un nouveau concept de vérité comme *manifestation* – et en ce sens comme révélation – commande la reconnaissance de la véritable *dépendance* de l'homme qui n'est point synonyme d'hétéronomie. Le choix d'un tel ordre dans la discussion s'accorde tout à fait avec la critique que j'ai faite, dans la première partie, du subjectivisme et du psychologisme engendrés par une certaine inflation de l'idée d'inspiration. Je disais alors : regardons plutôt d'abord du côté des événements qui font histoire ou qui pressent depuis l'avenir imminent ; regardons du côté

de la force de prescription de la loi de perfection ; vers la qualité objective des sentiments – du *pathos* – articulés par l'hymne. De la même manière, je dis maintenant : laissons être l'espace de manifestation des choses, avant de nous retourner vers la conscience du sujet pensant et parlant.

a) *Le monde du texte et l'être-nouveau*

Ma première investigation, sur le versant que j'ai appelé l'espace de manifestation des choses, se fera à l'intérieur de limites précises. Je ne parlerai pas de notre expérience d'être au monde à partir d'une phénoménologie de la perception comme chez Husserl et Merleau-Ponty, ni même à partir d'une phénoménologie du souci ou de la préoccupation comme chez Heidegger dans *Sein und Zeit* – bien que je pense rejoindre les uns et les autres par un détour⁶⁸. Je partirai franchement de la *manifestation du monde par le texte et l'écriture*.

Cette approche peut paraître limitée, dans la mesure où elle passe par le défilé d'un fait de culture, précisément celui des cultures du livre. Elle le paraîtra moins quand on aura compris quel élargissement de notre expérience du monde résulte de telles cultures du livre. Mais surtout, en choisissant cet angle d'attaque, nous nous mettons d'emblée en correspondance avec le fait que la revendication de la parole révélée nous atteint aujourd'hui à travers des écritures à interpréter. Les religions qui se réclament d'Abraham – judaïsme,

68. Sur E. Husserl et M. Merleau-Ponty, voir la présentation de Ricœur, *supra*, p. 18s. Il est longuement question de *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2, Klostermann, 1977 ; *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985) dans « "Logique herméneutique" ? », *supra*, p. 126.

christianisme, islam – sont à des titres divers, et souvent très différents, des religions du Livre. Il est donc approprié de s'interroger sur la fonction révélatrice qui s'attache à certaines modalités d'écriture que je placerai sous le titre de la *Poétique*, au sens que je dirai tout à l'heure. C'est en effet sous la catégorie de *Poétique* que l'analyse philosophique rencontre des traits de révélation qui peuvent répondre ou correspondre à l'appel non contraignant de la révélation biblique.

Pour introduire cette idée d'une fonction révélatrice du discours de forme poétique, je rappellerai trois concepts préparatoires (sur lesquels je m'explique longuement dans mes travaux d'herméneutique)⁶⁹.

Premier concept préparatoire : celui même d'écriture ; on sous-estime le phénomène de l'écriture si on le réduit à la simple fixation matérielle de la parole vive. L'écriture est un rapport spécifique avec les choses dites. Elle produit un discours immédiatement autonome à l'égard de l'intention de l'auteur. Dans cette autonomie est déjà contenu ce que tout à l'heure j'appellerai, avec H.-G. Gadamer, la *chose* du texte, laquelle est soustraite à l'horizon intentionnel fini de l'auteur ; autrement dit, grâce à l'écriture, le monde du *texte* peut faire éclater le monde de l'*auteur*⁷⁰. Cet affranchissement à l'égard de l'auteur a son parallèle du côté de celui qui reçoit le texte. L'autonomie du texte ne soustrait pas moins celui-ci à l'horizon fini de son premier destinataire.

69. Voir principalement, outre *La Métaphore vive* (Seuil, 1975), les écrits herméneutiques des années 70 repris dans *Du texte à l'action* (*op. cit.*, p. 39-211), et principalement « La fonction herméneutique de la distanciation » (*op. cit.*, p. 101-117), dont Ricœur reprend ici maints éléments relatifs à l'autonomie de l'œuvre écrite, la chose (ou le monde) du texte.

70. Sur la notion de « chose du texte », voir *supra*, p. 173.

Deuxième concept préparatoire : celui d'*œuvre*. Par là, j'entends la mise en forme du discours par l'opération de genres littéraires tels que narration, fiction, essai, etc. En produisant le discours comme telle œuvre relevant de tel genre, les codes de composition assignent aux œuvres de discours cette configuration unique que nous appelons style. Cette mise en forme d'œuvre concourt avec le phénomène de l'écriture à extérioriser et à objectiver le texte dans ce qu'un critique a appelé une « icône verbale »⁷¹.

Le troisième concept préparatoire porte dans le même sens et un degré plus loin : je l'appelle le *monde du texte*. J'entends par là que ce qui est finalement à comprendre dans un texte, ce n'est ni l'auteur et son intention présumée, ni même la structure ou les structures immanentes au texte, mais la sorte de monde visé hors texte comme la référence du texte. À cet égard, l'alternative de l'intention ou de la structure est vaine. Car la *référence* du texte – ce que j'appelle la *chose* du texte ou le *monde* du texte – n'est ni l'une ni l'autre. Intention ou structure désignent le sens, le monde du texte désigne la référence du discours, non *ce qui* est dit mais *ce sur quoi* il est dit. La chose du texte, voilà l'objet de l'herméneutique. Et la chose du texte, c'est le monde que le texte déploie devant lui.

C'est sur cette triple base – de l'autonomie par l'écriture, de l'extériorisation par l'œuvre et de la référence à un monde – que j'édifie l'analyse, centrale pour notre discussion, de la fonction *révélatante* du discours *poétique*. Je n'ai pas introduit jusqu'à présent cette catégorie qui ne désigne pas un des genres littéraires évoqués dans la première partie,

71. W.K. Wimsatt, *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, University of Kentucky Press, 1954.

mais la totalité de ces genres – prophétique, narratif, législatif, sapientiel, hymnique – en tant qu'ils exercent une fonction référentielle différente de la fonction *descriptive* du langage ordinaire et surtout du discours scientifique. En ce sens, je parlerai de la fonction poétique du discours et non d'un genre poétique ou d'un mode de discours poétique. Cette fonction se définit précisément en tant que fonction référentielle. Quelle fonction référentielle ?

En première approximation, la fonction poétique marque l'oblitération de la fonction référentielle, si l'on identifie du moins celle-ci avec le pouvoir de décrire les objets familiers de la perception ou les objets que seule la science détermine par ses mesures⁷². La poésie, c'est la suspension de la fonction *descriptive*. Elle n'augmente pas la connaissance des objets. De là à dire qu'avec la poésie le langage reflue vers lui-même pour se célébrer lui-même, il n'y a qu'un pas. Mais, ce disant, on cède au préjugé positiviste selon lequel seule la connaissance empirique est objective parce que vérifiable. On ne remarque pas qu'on ratifie de manière non cri-

72. Dans ce qui suit, Ricœur est d'abord proche de R. Jakobson lorsque celui-ci, d'une part, fait place à la fonction poétique au sein des différentes fonctions du langage (référentielle, conative, émotive, métalinguistique, poétique et phatique – voir, dans les *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, trad. N. Ruwet, Minuit, 1963, le chapitre 11 intitulé « Linguistique et poétique », p. 209-248) et, d'autre part, affirme que le discours poétique ou littéraire ne renvoie pas au réel comme le fait le langage ordinaire descriptif. Mais, dans un second temps, Ricœur se démarque de Jakobson en soutenant qu'il existe dans le langage poétique quelque chose comme une « référence métaphorique », une référence seconde l'amenant à dire que le langage poétique, malgré les apparences, ne se célèbre pas lui-même et n'est pas un pur jeu sur le langage : il renvoie, d'une autre façon, au monde – en le réinventant (cf. l'ensemble de la septième étude de *La Métaphore vive*, *op. cit.*, et notamment p. 280s ; voir *supra*, p. 40).

tique un certain concept de vérité défini par l'*adéquation* à un réel d'objets et soumis au critère de la *vérification* empirique. Que le langage dans sa fonction poétique abolisse cette référence du discours de type descriptif et, avec elle, le règne de la vérité-adéquation et la définition même de la vérité par la vérification, cela n'est pas douteux. La question est de savoir si cette suspension, cette abolition d'une fonction référentielle de premier degré, n'est pas la condition, toute négative, pour que soit libérée une fonction référentielle plus primitive, plus originaire, qui ne peut être dite de deuxième rang que parce que le discours à fonction *descriptive* a usurpé le premier rang dans la vie quotidienne, relayée à cet égard par la science. Ma conviction la plus profonde est que le langage poétique seul nous restitue une *appartenance* à un ordre des choses qui précède notre capacité de nous opposer à ces choses comme des objets faisant face à un sujet⁷³. C'est à cette émergence du fond d'appartenance sur les ruines du discours descriptif qu'est ordonnée selon moi la fonction poétique du discours. Encore une fois, cette fonction ne s'identifie aucunement avec la poésie, en tant qu'opposée à la prose et définie par une certaine affinité entre sens, rythme, image et son. Je définirai la fonction poétique d'abord de façon négative, avec R. Jakobson, comme l'inverse de la fonction référentielle, entendue au sens étroitement descriptif, puis, de façon positive, comme libération de ce que j'appelle dans un autre travail la référence métaphorique. Par elle, en effet, nous ne disons pas ce que sont les choses, mais comme quoi nous les voyons. À cet égard, le paradoxe le plus extrême est celui-ci : c'est lorsque le langage s'avance le plus loin dans la fiction, par exemple lorsque le poète forge la

73. Sur l'appartenance, cf. *supra*, p. 135, et *infra*, p. 251s.

fable de la tragédie, qu'il dit le plus vrai, parce qu'il redécrit la réalité trop connue, sous les traits neufs de la fable. *Fiction et redescription*, en cela, vont de pair. Ou, pour parler comme Aristote dans la *Poétique*, le *muthos* est le chemin de la véritable *mimèsis*, qui n'est pas imitation servile, copie ou reflet, mais transposition, métamorphose ou, comme je suggérais de le dire, redescription⁷⁴. Cette conjonction de la fiction et de la redescription, du *muthos* et de la *mimèsis*, constitue la fonction référentielle par quoi j'essaie de définir la dimension poétique du langage.

C'est cette fonction poétique qui, à son tour, recèle une dimension de révélation en un sens non religieux, non théiste, non biblique du mot – mais en un sens capable d'entrer en résonance avec l'un ou l'autre des aspects de la révélation biblique. Comment ?

De la manière suivante : d'abord, la fonction poétique récapitule en elle les trois concepts préparatoires de l'autonomie du texte, de l'extériorité de l'œuvre et de la transcendance du monde du texte. Par ces trois traits déjà, un ordre de choses se montre qui n'appartient ni à l'auteur, ni au destinataire originaire. Mais à ces trois traits, la fonction poétique ajoute celui de la référence dédoublée, par quoi émerge l'Atlantide engloutie sous nos réseaux d'objets soumis à la domination de notre préoccupation. C'est cette émergence du sol primordial de notre existence, de l'horizon originaire de notre être-là, qui est la fonction *révélatante* coextensive à la fonction poétique elle-même⁷⁵.

Pourquoi l'appeler *révélatante* ? En ceci que par tous les traits qu'elle récapitule et par ceux qu'elle apporte en propre,

74. Cf. *Temps et Récit I*, op. cit., p. 55-84, et *supra*, p. 43, 119.

75. Voir *supra*, p. 240s.

la fonction poétique incarne un concept de vérité qui échappe à la définition par l'adéquation, comme à la critériologie de la falsification et de la vérification. Ici, vérité veut dire non plus vérification, mais manifestation, c'est-à-dire laisser-être ce qui se montre. Ce qui se montre, c'est chaque fois une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres⁷⁶. C'est en ce sens de manifestation que le langage, dans la fonction poétique, est le siège d'une révélation.

En usant ainsi du mot « révélation » en un sens non biblique et même non religieux, commettons-nous un abus du mot ? Je ne le crois pas. Nous avons été préparés par l'analyse du concept biblique de révélation à un premier usage analogique du terme. C'est à une analogie de second degré que nous sommes ici conduits. L'analogie de premier degré était assurée par le rôle du premier analogue, le discours prophétique, avec son implication d'une voix autre derrière la voix du prophète. Ce sens du premier analogue se communiquait de proche en proche, dans la mesure où tous les autres modes de discours pouvaient être dits inspirés. Mais nous avons perçu aussi que cette analogie de référence au discours *princeps*, celui de la prophétie, ne rendait pas justice à un caractère des autres modes de discours, et d'abord à celui du discours narratif, dans lequel la chose dite,

76. Dans la discussion jointe à l'édition de 1977, Ricœur insistait davantage sur le rôle de la lecture, comme il le fera dans *Temps et Récit* : « C'est comme monde du texte que "l'être-nouveau", "le Royaume de Dieu" est projeté. Or, c'est cette proposition d'existence, de vie, de monde, de Royaume, qui me paraît capable d'engendrer une pratique, et d'abord une pratique de lecture, à savoir l'écoute de la parole parlant dans le texte » (« Discussion d'ensemble », Paul Ricœur *et al.*, *La Révélation*, *op. cit.*, p. 210 ; cf. *supra*, p. 45).

racontée, l'événement générateur d'histoire, venait au langage par la narration. C'est à ce primat de la chose dite sur l'inspiration du narrateur que le concept philosophique de révélation reconduit, selon une seconde analogie qui n'est plus celle de l'*inspiration*, mais celle de la *manifestation*.

Cette analogie invite à placer les expressions originaires de la foi biblique sous le signe de la fonction poétique. Non pour les priver de référent, mais pour les placer sous la loi de la référence dédoublée, caractéristique de la fonction poétique. Oui, le discours religieux est poétique en tous les sens qu'on a dits. Une écriture le soustrait à l'horizon fini de ses auteurs et de ses premiers destinataires. Le style des grands genres littéraires lui donne l'extériorité d'une œuvre. La visée de référence implicite à tout texte ouvre le livre sur un monde, le monde biblique, ou plutôt sur les mondes multiples déployés devant le livre par la narration, la prophétie, la prescription, la sagesse, l'hymne. La proposition de monde qui, dans le langage biblique, s'appelle monde nouveau, Nouvelle Alliance, Royaume de Dieu, est la « chose » du texte biblique déployée devant le texte. Enfin et surtout, la « chose » du texte biblique est visée indirectement, au-delà de la suspension du discours descriptif, didactique, informatif. Et cette abolition de la référence aux objets de notre manipulation laisse apparaître le monde de notre enracinement originaire. Enfin, de même que le monde des textes poétiques se fraye la voie à travers la ruine des objets intra-mondains de la réalité quotidienne et de la science, l'être-nouveau projeté par le texte biblique se fraye de même un chemin à travers le monde de l'expérience ordinaire et en dépit de la fermeture de cette expérience. La puissance de projection de ce monde est une puissance de rupture et d'ouverture.

Ainsi, c'est le sens a-religieux de la révélation qui nous aide à restituer le concept de révélation biblique dans toute sa dignité⁷⁷. Il nous délivre des interprétations psychologisant de l'inspiration des Écritures, au sens d'une insufflation de parole à l'oreille d'un écrivain. Si la Bible peut être dite révélée, cela doit être dit de la « chose » qu'elle dit, de l'être-nouveau qu'elle déploie. La révélation est un trait du monde biblique.

Mais si le sens a-religieux de la révélation a une telle valeur corrective, il n'inclut pas pour autant le sens religieux. Il lui reste seulement homologue. Rien ne permet de dériver des caractères généraux de la fonction poétique le trait spécifique du langage religieux, à savoir que le référent « Dieu » circule entre la prophétie, la narration, la prescription, la sagesse, le psaume, coordonnant ces discours divers et partiels et leur donnant un point de fuite, un index d'incomplétude. L'herméneutique biblique est tour à tour une herméneutique régionale dans une herméneutique générale et une herméneutique unique qui s'adjoit l'herméneutique philosophique comme son propre

77. C'est ainsi la recherche d'une compréhension conceptuelle et philosophique de la révélation qui amène le philosophe à se pencher sur le caractère spécifiquement religieux de la révélation de la poétique biblique. Ricœur est revenu sur ce point dans la discussion : « je confirme que je n'ai aucunement voulu faire une théologie de la révélation, mais une philosophie de la révélation. Ce qui veut dire que, écoutant une parole qui est source pour moi, j'essaye l'approximation de cette parole avec les ressources internes d'une philosophie qui ne comporte pas d'éléments révélés. Je crois que cette dualité doit être maintenue ; je l'ai dit dès le début de mon exposé ; la philosophie n'a, selon moi, aucunement la tâche de parler de Dieu ; bien au contraire la philosophie est humaine, elle est mondaine. Mais l'acte philosophique peut fournir l'approximation de ce qui est signifié dans la révélation par le mouvement même de dépossession et de la déposition de l'*Ego* » (« Discussion d'ensemble », in Paul Ricœur et al., *La Révélation*, op. cit., p. 228-229).

*organon*⁷⁸. Elle est un cas particulier, en ceci que la Bible est un des grands poèmes de l'existence. Un cas unique, parce que tous les discours partiels sont référés au Nom qui est le point d'interprétation et la case vide de tous nos discours sur Dieu, au nom de l'Innommable. Telle est la paradoxale homologie que la catégorie de *monde de l'œuvre* établit entre la révélation au sens poétique général et la révélation au sens spécifiquement biblique.

b) La réflexion médiate et le témoignage

Il est maintenant loisible de nous retourner vers la seconde prétention que la philosophie oppose à celle de vérité révélée. C'est la prétention d'autonomie. Elle prend appui sur le concept d'un sujet maître de ses pensées. L'idée d'une conscience qui se pose elle-même en posant ses contenus constitue sans doute la résistance la mieux retranchée à toute idée de révélation, non seulement au sens spécifique des religions du Livre, mais même au sens large et englobant que nous avons rattaché à la fonction poétique de la parole.

Je procéderai ici, sur le second versant de notre analyse, de la même manière que sur le premier versant. Au lieu de prendre la question de l'autonomie de conscience sous l'angle le plus général, je chercherai à centrer le débat sur une catégorie maîtresse de la compréhension de soi, susceptible de correspondre à l'un des traits majeurs de l'idée de révélation mis en valeur par l'analyse du discours biblique. Cette

78. Que l'herméneutique biblique doive d'abord être traitée comme une herméneutique régionale par rapport à l'herméneutique générale/philosophique, puis qu'ensuite l'herméneutique biblique s'adjoigne cette dernière « comme son propre *organon* » (instrument) apparaissait déjà dans « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 119, texte proche à bien des égards de celui-ci.

catégorie maîtresse tiendra une place comparable à celle de parole poétique révélatrice sur le versant « objectif » du discours philosophique. La catégorie qui m'a paru le mieux signifier l'auto-implication du sujet dans son discours est celle de *témoignage*. Outre qu'elle a un répondant du côté de l'idée de révélation, elle est la plus appropriée à faire entendre ce que pourrait être un sujet pensant, formé et conformé par la parole poétique elle-même.

Mais avant d'entreprendre une réflexion proprement philosophique sur la catégorie de témoignage, je rappellerai, ici aussi, quelques concepts préparatoires sur lesquels je me suis également longuement expliqué dans mes travaux d'herméneutique.

Premier concept préparatoire : celui du *Cogito* médiatisé par un univers de signes. Sans encore faire intervenir la médiation par le texte, par l'œuvre écrite, je voudrais rappeler dans les termes les plus généraux dans quelle dépendance initiale se tient un sujet qui ne dispose pas, comme le prétend Descartes, d'une intuition immédiate de son existence et de son essence comme pensée⁷⁹. Dès *La Symbolique du mal*, j'avais aperçu cette infirmité constitutionnelle du *Cogito* issu de Descartes : pour percer le secret de la volonté mauvaise,

79. La référence au *Cogito* cartésien est récurrente dans l'œuvre de Ricœur : cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965, p. 50-54 ; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil 1969, p. 20-23, p. 321-325 ; *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 123-124 ; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, 2004, p. 137-138, etc. C'est au vœu d'accéder à une première vérité résistant au doute hyperbolique que Ricœur s'attache le plus souvent, sans commenter directement le texte de Descartes (principalement les deux premières « Méditations métaphysiques », M. et J.-M. Beyssade (éd.), Garnier-Flammarion, 1979, 1990), sauf – exception notable – dans *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990), p. 14-22.

il faut faire le détour d'une sémantique et d'une exégèse appliquées aux symboles et aux mythes dans lesquels s'est déposée l'expérience millénaire de la confession du mal⁸⁰. Mais c'est avec l'*Essai sur Freud* que j'ai rompu de manière décisive avec les illusions de la conscience, point aveugle de la réflexion. Le cas de la symbolique du mal n'est pas une exception, tributaire du caractère ténébreux de l'expérience du mal. Toute réflexion est médiate. Il n'y a pas de conscience immédiate de soi-même. La première vérité, disais-je alors, celle du *je pense, je suis*, « reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible ; il lui faut être "médiatisée" par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent ; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'*Ego* doit se perdre et se trouver. Nous pouvons dire, en un sens un peu paradoxal, qu'une philosophie de la réflexion n'est pas une philosophie de la conscience, si par conscience nous entendons la conscience immédiate de soi-même »⁸¹. Adoptant le langage de Nabert, comme je le ferai encore dans l'analyse du témoignage, je définissais la réflexion par « l'appropriation de

80. Dans le premier volume de sa *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950), Paul Ricœur avait déjà dénoncé dans le *Cogito* cartésien la tendance à « l'auto-position », « à faire cercle avec lui-même » (*op. cit.*, p. 17 ; cf. *supra*, p. 21s). Dans la seconde partie du second volume (*Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*, t. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960), Ricœur avait de fait délaissé l'idéal cartésien d'un sujet auto-fondé : « la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. [...] 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 ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole » (*op. cit.*, p. 331).

81. *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 51. (NdA)

notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir »⁸². J'inclus ainsi le témoignage dans la structure de la réflexion sans mesurer encore l'importance de cette implication. Du moins avais-je aperçu « que la position de cet effort ou de ce désir non seulement est privée de toute intuition, mais n'est attestée que par des œuvres dont la signification demeure douteuse et révocable »⁸³. Du même coup, la réflexion devait se faire interprétation, c'est-à-dire « inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les sciences qui tentent de déchiffrer et d'interpréter les signes de l'homme »⁸⁴.

Deuxième concept préparatoire : celui d'*appartenance* que j'emprunte à Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et Méthode*⁸⁵. La conquête de ce concept a marqué, pour moi, l'issue d'un difficile combat avec l'idéalisme husserlien qui n'était pas encore entamé par l'aveu précédent du caractère médiat de la réflexion. Il me fallait encore mettre en question l'idéal de scientificité revendiqué par Husserl, avec le sens d'une « justification dernière » et d'une « auto-fondation » de la conscience transcendante, et découvrir dans la condition ontologique *finie* de la compréhension de soi la limite indépassable de cet idéal de scientificité. La condition ultime de toute entreprise de justification et de fondation, c'est qu'elle est depuis toujours précédée par une relation qui la porte.

82. *Id.*, p. 54. (NdA) C'est notamment dans les *Éléments pour une éthique* (Aubier, 1971), dont il signe la préface, que Ricœur trouve ce thème ; cf. encore « L'acte et le signe selon Jean Nabert » (*Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 211-221). (NdE)

83. *De l'interprétation*, *op. cit.*, p. 54. (NdA)

84. *Id.*, p. 54. (NdA)

85. Sur cette notion, voir, *supra*, p. 135.

« Disons-nous une relation à l'objet ? Précisément non. Ce que l'herméneutique met d'abord en question, dans l'idéalisme husserlien, c'est d'avoir inscrit sa découverte immense et indépassable de l'intentionnalité dans une conceptualité qui en affaiblit la portée, à savoir la relation sujet-objet. [...] La déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance »⁸⁶. Ce qui est ainsi miné en sous-œuvre, c'est le primat de cette réflexion qui, dans le premier temps, était encore mise à l'abri de la critique des illusions de la conscience. La réflexion ne disparaît pas. Ce qui n'aurait aucun sens. Mais son statut est toujours d'être « réflexion seconde », pour parler comme Gabriel Marcel⁸⁷. Elle correspond à la *distanciation* sans laquelle nous ne prendrions même pas conscience d'appartenir à un monde, à une culture, à une tradition⁸⁸. Elle est l'instance critique, originairement liée à la conscience d'appartenance,

86. « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, 7, 1974/3, p. 223-253. (NdA) Le même passage se lit dans « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... » *Du texte à l'action*, op. cit., p. 45), où l'analyse du rapport entre phénoménologie et herméneutique est cependant considérablement développée. (NdE)

87. Au début de son essai intitulé « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel », Ricœur indique que chez G. Marcel « la réflexion seconde, appelée quelquefois réflexion récupératrice, n'est pas autre chose que ce travail de rectification, au niveau des concepts et des mots, par quoi la pensée tente de s'égaliser à ce que j'appelle [...] les *noyaux d'irréductibilité*, constitutifs des expériences fondatrices » (*Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Seuil, 1992, p. 50).

88. Cf. « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 51s.

qui confère à cette conscience son caractère proprement historique. Car même une tradition ne devient telle que sous la condition d'une distance qui distingue l'appartenance propre à un être humain de la simple inclusion d'une chose comme partie d'un tout. Mais la réflexion n'est jamais première, jamais constituante : elle survient comme une « crise » au sein d'une expérience qui nous porte et nous constitue proprement en sujet de cette expérience.

Le troisième concept préparatoire est aperçu dans le prolongement de cette dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Il précise le mode de notre appartenance dans une culture comme la nôtre où les signes sont des textes, c'est-à-dire des écritures et des œuvres relevant de genres littéraires distincts. Le troisième concept correspond, dans l'ordre « subjectif », à celui de monde du texte dans l'ordre « objectif ». On se souvient de notre insistance à définir la tâche herméneutique non plus à partir de l'intention de l'auteur, supposée cachée derrière le texte, mais à partir de la qualité d'être-au-monde déployé devant le texte, comme la référence de ce texte⁸⁹. Le concept « subjectif » qui correspond à celui de monde du texte est le concept d'appropriation⁹⁰. Par là, j'entends l'acte même de *se comprendre devant le texte*⁹¹. Cet acte est l'exacte contrepartie de l'autonomie de l'écrit et de l'extériorisation de l'œuvre. Il ne vise aucunement à évaluer le lecteur à la génialité de l'auteur. Car il ne répond pas à l'auteur, mais au sens et à la référence de

89. Voir *supra*, p. 240s.

90. Cf. *supra*, p. 115, 133.

91. Cf. « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 116 : « comprendre, c'est *se comprendre devant le texte* » (Ricœur souligne).

l'œuvre. Il a pour vis-à-vis la « chose » du texte, le monde de l'œuvre.

Ce troisième concept préparatoire marque l'ultime défaite de la prétention de la conscience à s'ériger en mesure de sens. Se comprendre devant le texte, ce n'est « point lui imposer sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le soi est constitué par la "chose" du texte »⁹².

En quoi, me direz-vous, ces trois concepts de réflexion médiate, d'appartenance ou de réflexion seconde, enfin d'appropriation comme compréhension de soi devant le texte, sont-ils des concepts préparatoires ? En ceci qu'ils opèrent, sur un plan purement épistémologique et même méthodologique, le *dessaisissement de la conscience* dans sa prétention à constituer en elle-même et à partir d'elle-même toute signification. Ce dessaisissement est opéré sur le terrain même des sciences historiques et herméneutiques, au cœur même de la problématique de la compréhension, où la tradition de l'herméneutique romantique avait cru instaurer le règne de la subjectivité. Le dessaisissement de la conscience est finalement la dernière conséquence d'une critique de l'herméneutique romantique, au terme de laquelle le concept du *monde de l'œuvre* a pris la place de celui de l'*intention de l'auteur*.

92. « La fonction herméneutique de la distanciation ». (NdA) *Du texte à l'action*, op. cit., p. 117. (NdE)

Peut-être commence-t-on à apercevoir que la prétention de la conscience à se constituer elle-même est le plus formidable obstacle à l'idée de révélation. À cet égard, l'idéalisme transcendantal d'un Husserl contient en puissance les mêmes conséquences athéistes que l'idéalisme de la conscience d'un Feuerbach. Si en effet la conscience *se* pose, elle doit être le « sujet » et le divin doit être le « prédicat », et ce ne peut être que par une aliénation subséquente de ce pouvoir auto-producteur que Dieu est projeté comme le « sujet » fictif dont l'humain devient le « prédicat ». Le mouvement de l'herméneutique que je viens de tracer opère une conversion diamétralement opposée à celle de Feuerbach. Là où la conscience se pose en origine du sens, l'herméneutique opère le « dessaisissement » de cette prétention. Ce « dessaisissement » – il faut le dire – est l'inverse de la critique de l'aliénation selon Feuerbach⁹³.

Mais une telle conséquence ne peut être qu'anticipée et entrevue sur la seule base d'une herméneutique où la compréhension de soi reste la réplique de notions aussi étroitement « littéraires » que celles de texte, d'œuvre et de monde de l'œuvre. C'est précisément la fonction de la catégorie de témoignage – catégorie maîtresse de cette seconde phase de notre enquête philosophique – de démanteler un peu plus avant la forteresse de la conscience. Elle introduit la dimension de *contingence historique* qui manque encore à celle, volontiers anhistorique ou transhistorique, de monde de l'œuvre. Elle heurte donc de front un caractère fondamental de

93. Critique opérée par L. Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* (1841), trad. J.-P. Osier, Gallimard, 1968, 1992. Voir P. Ricœur, « Aliénation », *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 2000, p. 47-60, et, sur Feuerbach, p. 56-57.

l'idée d'autonomie, à savoir de ne pas faire dépendre l'itinéraire intérieur de la conscience de la contingence d'événements extérieurs à celle-ci. En effet, demandait Nabert dans *l'Essai sur le mal*, « a-t-on le droit d'investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire ? »⁹⁴. On se rappelle que c'était aussi ce qui scandalisait Jaspers dans le phénomène de la religion. La « foi philosophique », selon lui, devait éliminer l'arbitraire consistant à privilégier tel moment de l'histoire spirituelle de l'humanité⁹⁵. Ce refus de la contingence historique constitue donc une des défenses les mieux retranchées de la revendication d'autonomie. C'est ce refus que veut affronter une méditation sur la catégorie du témoignage.

Peu de philosophes, à ma connaissance, ont tenté d'intégrer la catégorie du témoignage à la réflexion philosophique. La plupart l'ont soit ignorée, soit abandonnée à l'ordre de la foi. Une seule exception : Jean Nabert dans *Le Désir de Dieu*⁹⁶. Je voudrais, m'inspirant librement de lui, montrer

94. J. Nabert, *Essai sur le mal*, PUF, 1955, p. 148. (NdA) La citation rapportée est incorrecte. On lit en effet à la page indiquée : « Mais rien n'interdit d'affirmer que le tournant de l'histoire a été pris en tel lieu, en tel temps, dans telles circonstances, et d'investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire, si la conscience nie qu'il ait jamais été dépassé ou qu'il puisse l'être, et si elle en fait comme la règle et le modèle de toutes les relations où se trouve engagée la justification du moi » (*op. cit.*, p. 148). Cette erreur de citation (déjà opérée dans « L'herméneutique du témoignage » (1972), *Lectures 3, op. cit.*, p. 109-110, que Ricœur a sans doute cité directement sans retourner au texte de Nabert) montre qu'en réalité c'est Ricœur lui-même qui voit dans le propos de Nabert une question fondamentale – Nabert étant quant à lui tout à fait affirmatif. (NdE)

95. K. Jaspers, *La Foi philosophique*, trad. J. Hersch et H. Naef, Plon, 1953.

96. J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, suivi d'un inédit : *La conscience peut-elle se comprendre ?*, Cerf, 1996 (cette édition reprend le texte de

comment cette catégorie règle le dessaisissement, le lâcher-prise de la conscience et occupe sur le versant « subjectif » de l'herméneutique de la révélation une position stratégique similaire à la catégorie du *poétique* sur son versant « objectif ».

Le recours au témoignage intervient dans une philosophie de la réflexion au moment où celle-ci renonce à la prétention de la conscience à se constituer elle-même. Ainsi Jean Nabert rencontrait le témoignage en ce point de son itinéraire où la réflexion concrète s'emploie à rejoindre ce qu'il appelle l'affirmation originaire qui me constitue plus que je ne la constitue. Cette « affirmation originaire », disais-je dans « L'herméneutique du témoignage », « a tous les caractères d'une affirmation absolue de l'absolu, mais elle ne saurait aller au-delà d'un acte purement intérieur, non susceptible de s'exprimer au-dehors, ni même de se maintenir au-dedans ; l'affirmation originaire a quelque chose d'indéfiniment inaugural et ne concerne que l'idée que le moi se fait de lui-même. Cette affirmation originaire, pour une philosophie réflexive, n'est à aucun titre une expérience ; bien que numériquement identique à la conscience réelle en chacun, elle est l'acte qui accomplit la négation des limitations qui affectent la destinée individuelle. Elle est *dépouillement* »⁹⁷.

l'édition de 1966 avec la préface rédigée par Ricœur, la pagination restant inchangée. La troisième partie a précisément pour titre « Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu »). Dans cette préface, Ricœur restitue d'ailleurs le texte exact de Nabert cité plus haut et assume directement l'interrogation adressée à Nabert : « Peut-on “investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire” (p. 148) ? » (*op. cit.*, p. 9, ou *Lectures 2*, *op. cit.*, p. 256).

97. « L'herméneutique du témoignage », *Archivio di filosofia*, 42, 1972/1-2, p. 36. (NdA) ou « L'herméneutique du témoignage », *Lectures 3*,

En un sens, ce dépouillement est encore de l'ordre de la réflexion. C'est un acte à la fois éthique et spéculatif. Il porte à renoncer, non seulement aux objets empiriques que l'entendement met en ordre, mais encore aux objets transcendants de la métaphysique qui pourraient encore donner un appui à la pensée de l'inconditionné. Ce *dépouillement* assume par conséquent la méditation kantienne sur l'illusion transcendantale selon la *Dialectique* de la première *Critique*⁹⁸. Il pourrait aussi s'exprimer dans le langage des *Ennéades*, lorsque Plotin s'écrie : *Aphelé panta* – « Abolis toutes choses »⁹⁹.

op. cit., p. 108. Les paragraphes qui suivent sont souvent proches de ce long essai. Le concept d'affirmation originaire apparaissait déjà dans *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*, t. 1, *L'Homme faillible*, Aubier 1960, p. 152s, sans référence à Nabert. (NdE)

98. Dans son introduction à la « Dialectique transcendantale » (« De l'apparence transcendantale »), E. Kant explique l'existence d'une « *illusion naturelle* et inévitable » qui tient au fait que la raison ne peut s'empêcher d'appliquer à des objets « dépassant les limites de l'expérience » (et en ce sens relevant du transcendantal selon sa terminologie) des règles fondamentales et des maximes qui n'ont pourtant que l'apparence de l'objectivité, puisque de ces objets (l'âme, Dieu) il n'est pas de connaissance possible – cf. *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, t. I, *Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), trad. Delamarre/Marty, Gallimard, 1980, p. 1015 et p. 1014 (A 297/B 353 ; III, 236s ; Kant souligne). Le paradoxe est que le fait de dénoncer cette « apparence transcendantale » ne la dissipe aucunement de façon définitive : c'est là une tâche sans fin. À plusieurs reprises, Ricœur envisage favorablement cette dénonciation de l'illusion qu'engendre l'apparence transcendantale, dans la mesure où elle rend possible une herméneutique du langage religieux – certes limitée à une perspective strictement morale (cf. « Mythe », *Dictionnaire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 1195-1196 ; ainsi que *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 406s).

99. Plotin, *Ennéades*, V, trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres, 1931, chapitre 3, section 17, p. 73 : « Ἀφэле παντα », « Retranche toutes

Or, c'est précisément ce mouvement de dépouillement qui porte la réflexion à la rencontre des signes contingents que l'absolu, dans sa générosité, laisse paraître de lui-même. Cet aveu ne peut plus être kantien (ni, sans doute, plotinien). Car le kantisme nous inclinerait plutôt à ne chercher que dans des *exemples*, ou des *symboles*, non dans des *témoignages*, les linéaments d'une *expérience* de l'absolu. Mais dans l'exemple, le cas s'efface devant la règle, la personne devant la loi. Une abstraction trône au lieu de l'affirmation originaire, l'abstraction de la norme. Or, la rencontre du mal, dans l'expérience de l'injustifiable, ne nous laisse plus le loisir d'accorder notre vénération à la sublimité de l'ordre moral. C'est de cette vénération même que l'injustifiable nous contraint de nous dépouiller. Seuls des événements, des actes, des personnes qui attesteraient que l'injustifiable est surmonté ici et maintenant pourraient ouvrir à nouveau le chemin vers l'affirmation originaire. Quant au symbole, il n'est pas moins infirme que l'exemple au regard de l'injustifiable. Sa richesse inépuisable de sens lui donne sans doute une consistance qui manque à l'exemple¹⁰⁰. Mais son historicité se dissipe trop vite, au gré du travail de l'interprétation, dans des significations trop idéales. Seul « le témoignage chaque fois singulier confère la sanction de la réalité à des idées, à des idéaux, des manières d'être, que le symbole nous dépeint et nous découvre seulement comme nos possibles les plus propres »¹⁰¹.

choses ». Sur Plotin, voir P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, 1964 (troisième édition augmentée de quelques textes), 1990, p. 359-360.

100. Sur le symbole et la symbolique du mal, cf. *supra*, p. 7, 21s et 249.

101. « L'herméneutique du témoignage », *op. cit.*, p. 37. (NdA) ou *Lectures 3*, *op. cit.*, p. 109. (NdE)

Ainsi le témoignage, mieux que l'exemple ou que le symbole, place la réflexion devant le paradoxe, dont la prétention de la conscience fait un scandale, à savoir qu'un moment de l'histoire est investi d'un caractère absolu. Ce paradoxe cesse d'être un scandale dès lors que le mouvement tout intérieur de dépouillement, de dessaisissement de la conscience accepte d'être conduit et réglé par l'interprétation des signes extérieurs que l'absolu donne de lui-même. L'herméneutique du témoignage consiste tout entière dans la convergence de ces deux mouvements, de ces deux exégèses, exégèse de soi-même et exégèse des signes extérieurs.

D'un côté, le témoignage s'offre à être repris à l'intérieur de la réflexion grâce à plusieurs traits dialectiques qui suscitent et appellent cette reprise réflexive.

D'abord, le témoignage propose la dialectique de son objet même, qui est tout à la fois événement et sens, comme nous l'évoquions dans la première partie de cet exposé à propos de la narration des événements fondateurs de l'histoire d'Israël. Pour la confession de la foi hébraïque, l'événement et son sens coïncident immédiatement. C'est ce moment que Hegel appelle précisément celui de la religion absolue ou révélée (manifestée)¹⁰². Mais ce moment de fusion entre événement et sens est évanouissant. Son apparaître est aussitôt son disparaître. On se rappelle les admirables pages de Hegel sur le tombeau vide et la vaine quête des Croisades¹⁰³. Une scission se dessine donc qui engendre

102. Voir le chapitre intitulé « La religion manifeste (révélée) », in G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1945-1955, 1991, t. II, p. 258-290.

103. Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel décrit les croisés avides de posséder le « Bien suprême », de satisfaire leur « besoin religieux » – au prix d'innombrables massacres et de terribles

une médiation sans fin de l'immédiat. C'est ainsi que l'interprétation est requise une première fois par le témoignage lui-même.

Elle l'est une seconde fois par l'activité critique que le témoignage suscite. Un témoignage peut être vrai ou faux. Il doit donc être éprouvé. Ce lien étroit entre témoignage et procès n'est pas aboli lorsque le témoignage est transféré du tribunal au plan de la réflexion. La dimension judiciaire du témoignage y prend au contraire tout son relief : « Il faut toujours trancher entre le faux témoin et le témoin véridique [...]. Pas de manifestation de l'absolu sans la crise du faux témoignage, sans la décision qui tranche entre le signe et l'idole »¹⁰⁴. Ce rôle du jugement aura tout à l'heure sa contrepartie dans le mouvement par lequel la réflexion réplique à la critique du témoignage et que Nabert appelait la critériologie du divin¹⁰⁵.

Enfin, le témoignage appelle l'interprétation par une dialectique encore plus fondamentale, la dialectique du témoin et des choses vues. D'un côté, en effet, le témoignage

pertes. Or, à ce besoin religieux de la chrétienté, « il a été une fois encore répondu [...] ce qui fut répondu aux disciples quand ils y cherchaient le corps du Seigneur : "Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? Il n'est point ici, il est ressuscité" [Luc 24,5-6]. Il ne vous faut pas chercher dans le sensible, dans la tombe, chez les morts, le principe de votre religion, mais dans l'esprit vivant, en vous-mêmes. L'idée immense de l'union du fini et de l'infini, nous l'avons vue devenir cette absurdité, que l'on a cherché l'infini, comme *ceci*, dans un objet extérieur, tout à fait particulier » (trad. J. Gibelin, Vrin, 1963, p. 303 ; Hegel souligne).

104. « L'herméneutique du témoignage », *op. cit.*, p. 55. (NdA) ou *Lectures 3, op. cit.*, p. 132. (NdE)

105. Titre de la deuxième partie du livre de J. Nabert, *Le Désir de Dieu, op. cit.*, p. 121-259.

procède des choses vues. Être témoin, c'est avoir assisté et attester ce qu'on a vu. De l'autre, le témoignage peut tellement s'affranchir des choses vues qu'il se concentre dans la qualité d'un acte, d'une œuvre, d'une vie, qui est en elle-même le signe de l'absolu. En ce second sens, complémentaire du premier, être témoin, ce n'est plus témoigner que... mais rendre témoignage à... Cette dernière expression laisse entendre que le témoin peut s'impliquer tellement dans son témoignage que celui-ci devient l'épreuve par excellence de sa conviction. Quand cette épreuve devient le prix de la vie, le témoin change de nom : il s'appelle un martyr. Mais en grec, μάρτυς [*martus*], c'est témoin. Je sais bien que l'argument du martyr est suspect ; une cause qui a des martyrs n'est pas nécessairement juste. Mais, précisément, le martyr n'est pas un argument, encore moins une preuve. C'est une épreuve, une situation-limite. Un homme devient un martyr parce qu'il est d'abord un témoin.

Cette proximité entre témoin et martyr n'est toutefois pas sans effet sur le sens même du témoignage. Le sens purement juridique bascule. Dans un procès, le témoin jouit de l'impunité. Seul l'accusé risque sa vie. Voilà que le témoin devient l'accusé et que le juste doit mourir. Un grand archétype historique se lève alors : le serviteur souffrant, le juste persécuté, Socrate, Jésus¹⁰⁶... Cet engagement, ce risque assumé par le témoin, font du témoignage lui-même plus et autre chose qu'une simple narration des choses vues ; le témoignage est

106. La figure du juste persécuté est fréquente dans les psaumes ; quant au Serviteur de Yahvé, il apparaît en Esaïe 42 et 49-53, qui le décrivent recevant la mission de ramener vers Yahvé son peuple et d'être la lumière des nations – jusqu'aux outrages, aux souffrances et à la mort (sur ces deux figures, voir, *infra*, respectivement, p. 287 et p. 279).

aussi l'engagement d'un cœur pur et un engagement jusqu'à la mort. Il appartient au destin tragique de la vérité.

C'est ce destin tragique de la vérité hors de nous et dans une histoire toute contingente qui peut accompagner le mouvement de dépouillement par lequel la réflexion se dessaisit des illusions de la conscience souveraine. Elle le fait en intériorisant la dialectique du témoignage dont elle recueille la trace dans la contingence de l'histoire. Les trois moments dialectiques du témoignage – événement et sens – procès du faux témoignage – témoignage *sur* les choses vues et témoignage *de* la vie – trouvent leur écho, leur retentissement dans le mouvement d'une réflexion qui renonce à la maîtrise de la conscience.

Dialectique de l'événement et du sens ? C'est toute une structure de la compréhension de soi qui se déclare ici et qui nous enjoint de renoncer à l'idée d'auto-constitution de la conscience dans une temporalité purement immanente : nous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous *arrivent* au sens fort du mot – telles rencontres entièrement fortuites, tels drames, tels bonheurs, tels malheurs qui ont, comme on dit, changé le cours de notre existence. La tâche de nous comprendre à travers eux, c'est la tâche de transformer le hasard en destin. L'événement est notre maître. Il en est ici de l'existence de chacun de nous comme de celle des communautés auxquelles nous appartenons : nous dépendons absolument de certains événements fondateurs. Ce ne sont pas des événements qui passent, mais des événements qui durent. Ce sont en eux-mêmes des événements-signes. Nous comprendre, c'est continuer de les attester, d'en témoigner.

Dialectique du vrai et du faux témoignage ? Mais ce procès a sa réplique du côté de la réflexion dans ce que Nabert

appelait critériologie du divin et qu'il couplait précisément avec l'examen du témoignage. Pour une existence *finie* comme la nôtre, l'appropriation ne peut être qu'un acte *critique*. Il n'y a pas d'intuition unitive, pas de savoir absolu dans lequel la conscience prendrait à la fois conscience de l'absolu et de soi-même. C'est en triant, en criblant parmi les *prédicats* qui nous paraissent les plus dignes de signifier le divin, que nous formons une certaine idée du divin. Ce criblage a la forme d'un procès. On comprend pourquoi : discerner les prédicats du divin, c'est suivre la voie que les médiévaux appelaient voie d'éminence¹⁰⁷. Or, comment porterions-nous aux extrêmes une certaine idée de la justice ou de la bonté, sinon en conformant notre jugement d'éminence sur le témoignage donné hors de nous dans l'histoire par la parole, par l'action et par la vie de quelques êtres d'exception – pas nécessairement célèbres – qui témoignent par leur excellence de la voie même d'éminence que la

107. À partir du XIII^e siècle, pour certains théologiens médiévaux, la voie d'éminence consiste à tenter de nommer Dieu alors même qu'il apparaît comme étant ineffable, au-delà de toute essence, de toute connaissance, en lui accordant une série de qualificatifs qui lui seront ensuite retirés : Dieu est à la fois la justice et la bonté même, mais il n'est pas possible de le dire bon ou juste au sens où nous pouvons employer ces mots. Il est donc non-bon, non-juste, au-delà de la bonté et de la justice, etc. (Maître Eckhart, par exemple, a reçu cette tradition de théologie apophatique de Denys l'Aréopagite et de Thomas d'Aquin, *via* Maïmonide). Pour reprendre un propos de J.-L. Marion, l'affirmation et la négation se trouvent « disqualifiées et pourtant maintenues, bref relevées (*aufgehoben*) par ce que l'on a qualifié de voie d'éminence » (J.-L. Marion, « De la "mort de Dieu" aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique », in D. Bourg (éd.), *L'Être et Dieu*, Cerf, 1986, p. 109). Dans une perspective différente, Ricœur s'est penché sur le problème de la définition de Dieu chez Thomas d'Aquin dans *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 344-356.

réflexion tente de reproduire en elle-même et pour elle-même ? Il apparaît alors que les deux procès, que les deux jugements s'entrecroisent : c'est en formant les prédicats du divin que nous disqualifions les faux témoins ; c'est en reconnaissant les vrais témoins que nous identifions les prédicats du divin. Ce beau cercle herméneutique est la loi d'une compréhension de soi-même.

Mais la troisième dialectique du témoignage historique est la plus significative pour une compréhension de soi qui tenterait d'en reproduire en soi-même le mouvement. Le témoin des choses vues, disions-nous, devient à la limite le martyr de la vérité. C'est ici que la réflexion, si elle ne veut pas s'abuser par les mots et devenir radicalement mensongère, doit avouer son inégalité au *paradigme historique* de son mouvement de dépouillement. Nous employons des grands mots : *épochè*, distance réflexive, dépouillement¹⁰⁸. Par là, nous indiquons, plus que nous ne signifions, la direction d'un mouvement, de ce mouvement que nous avons simplement voulu « marquer » par l'expression de dessaisissement de la conscience souveraine. Il faudrait que la philosophie intériorise ce qui est dit dans la parole de l'Évangile : « Qui voudra sauver sa vie, la perdra »¹⁰⁹. Transposé dans le régime de la réflexion, cela signifie : « Qui voudra se poser en conscience

108. Sur le sens de l'*épochè*, voir, *supra*, p. 196.

109. Matthieu 16,25a ; Marc 8,35a ; Luc 9,24a. Ricœur aimait à citer ce verset ; voir, parmi d'autres occurrences, *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 24. Le verset, pris dans sa totalité, est celui-ci : « Car quiconque voudra sauver sa vie la perdra, mais quiconque perdra sa vie à cause de moi et de la bonne nouvelle la sauvera » (Marc 8,35, *Nouvelle Bible Segond*). Cf. la « Discussion d'ensemble » : « Philosophiquement parlant, sauver son âme, cela veut dire : placer le sujet au centre, l'*Ego* au sommet » (Paul Ricœur *et al.*, *La Révélation*, *op. cit.*, p. 226).

constituante, manquera son destin. » Or, ce renoncement à la conscience souveraine, la réflexion ne peut sans contradiction le produire de soi-même. Elle ne le peut qu'en avouant son entière dépendance à l'égard des manifestations historiques du divin. Nabert exprimait encore cette dépendance en termes de complémentarité : « Pour l'appréhension du divin, disait-il dans *Le Désir de Dieu*, le dépouillement essentiel à l'expérience mystique et la liaison du divin à une manifestation historique sont complémentaires l'un de l'autre. Grâce au premier, la saisie du divin tend à se confondre avec l'avance de la réflexion par la seule ascèse de la conscience philosophique ; par la seconde, le divin s'inscrit dans l'histoire par un témoignage dont la conscience n'a jamais fini d'épuiser le sens »¹¹⁰. Il notait quelques pages plus loin : « Idée essentielle à démontrer d'une correspondance fondée entre l'affirmation historique de l'absolu et les degrés par lesquels passe une conscience qui se hausse et se transforme pour une affirmation originaire [...] »¹¹¹. Quant à moi, je soulignerai le caractère non réciproque de cette complémentarité, tant l'initiative appartient au témoignage historique.

Pour rendre compte de cette antériorité du témoignage historique sur la conscience de soi, j'aurai volontiers recours à la description que fait Kant des « Idées esthétiques » dans la *Critique de la faculté de juger*¹¹². On se rappelle dans quelles circonstances Kant a recours à ce thème. Au moment

110. J. Nabert, *Le Désir de dieu*, op. cit., p. 267. (NdA)

111. *Id.*, p. 279. (NdA)

112. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1968 (§ 49, p. 143). (NdA) Dans l'édition des œuvres de Kant citée dans le présent volume : *Critique de la faculté de juger*, trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, *Œuvres philosophiques*, t. II, *Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985, p. 1097 (V, 314). (NdE)

de rendre compte des productions esthétiques du génie, il invoque ce pouvoir de l'imagination de « présenter » (*Darstellen*) les Idées de la raison pour lesquelles nous n'avons pas de concept. L'imagination, par cette représentation, « donne beaucoup à penser (*viel zu denken*) sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de concept, puisse lui être adéquate et que, par conséquent, aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible »¹¹³. Ce que l'imagination confère ainsi à la pensée, c'est ce pouvoir de *penser plus*¹¹⁴.

113. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, *op. cit.*, § 49, p. 143 / *Critique de la faculté de juger*, trad. Ladmira/de Launay/Vaisse, *Œuvres philosophiques*, t. II, *op. cit.*, p. 1097 (V, 314). Ricœur reprend la traduction de Philonenko en la modifiant quelque peu.

114. Citons encore : « Lorsqu'on place sous un concept une représentation de l'imagination, qui appartient à sa présentation, mais qui donne par elle-même bien plus à penser que ce qui peut être compris dans un concept déterminé, et qui par conséquent élargit le concept lui-même esthétiquement d'une manière illimitée, l'imagination est alors créatrice et elle met en mouvement la faculté des Idées intellectuelles (la raison) afin de penser, à l'occasion d'une représentation, bien plus (ce qui est, il est vrai, le propre du concept de l'objet) que ce qui peut être saisi en elle et clairement conçu » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, *op. cit.*, § 49, p. 144). (NdA) *Critique de la faculté de juger*, trad. Ladmira/de Launay/Vaisse, *Œuvres philosophiques*, t. II, *op. cit.*, p. 1098 (V, 315). Dans *La Métaphore vive*, Ricœur cite le même paragraphe de la troisième *Critique* (*op. cit.*, p. 383-384) et présente l'herméneutique comme une reprise du procès poétique/métaphorique en vue d'atteindre une vérité métaphorique : l'herméneutique est pensée de ce qui se donne à penser au-delà du concept, et que le concept ne maîtrise plus. À l'écoute de l'appel adressé à la pensée conceptuelle par la métaphore – appel à voir-comme –, l'herméneutique se tient ainsi à l'intersection du poétique et du spéculatif. Elle est un mode d'articulation des deux, ou, pour reprendre les termes mêmes que Ricœur emploie, elle est un « discours mixte qui, comme tel, ne peut pas ne pas subir l'attraction de deux exigences rivales. D'un côté elle veut la clarté du

Le témoignage historique a la même structure et la même fonction. Il est, lui aussi, une « présentation », une « exhibition » (*Darstellung*) de ce qui pour la réflexion reste une Idée, à savoir l'idée d'un dépouillement tel que nous y affirmons un ordre exempt des servitudes dont l'existence finie ne peut se délivrer. Le rapport kantien entre l'Idée et sa « présentation » esthétique exprime bien la sorte de rapport que nous cherchons à formuler entre l'affirmation originaire – qui exigerait une impossible *médiation totale* entre la conscience de soi et son expérience symbolique – et sa présentation historique dans des témoignages dont nous n'avons jamais fini d'épuiser le sens.

Telle est la dépendance sans hétéronomie de la réflexion à l'égard de témoignages extérieurs à la conscience. C'est cette dépendance qui donne au philosophe une certaine idée de la révélation. Comme plus haut l'expérience poétique, sur le versant « objectif » de l'idée de la révélation, l'expérience du témoignage, sur le versant « subjectif », ne peut faire plus que dégager l'horizon pour une expérience spécifiquement religieuse et biblique de la révélation, sans jamais qu'on puisse dériver cette expérience des catégories purement philosophiques de la vérité comme manifestation et de la réflexion comme témoignage.

Permettez-moi de conclure sur cette expression de dépendance sans hétéronomie. Pourquoi, demanderai-je au terme de cette méditation, avons-nous tant de peine à concevoir une dépendance sans hétéronomie ? N'est-ce pas parce que nous pensons trop à une volonté qui se soumet et pas assez

concept – de l'autre, elle cherche à préserver le dynamisme de la signification que le concept arrête et fixe » (*La Métaphore vive*, op. cit., p. 383). (NdE)

à une imagination qui s'ouvre ? À partir de cette question, il est possible d'apercevoir la ligne de faîte des deux versants de notre investigation. Car à quoi s'adressent le poème de l'Exode et le poème de la Résurrection, évoqués sur le premier versant, sinon à notre imagination plutôt qu'à notre obéissance ? Et à quoi s'adresse le témoignage historique que notre réflexion voudrait intérioriser, sinon à notre imagination ? Si se comprendre, c'est se comprendre devant le texte, ne faut-il pas dire que la compréhension du lecteur est mise en suspens, irréalisée, potentialisée au même titre que le monde lui-même métamorphosé par le poème¹¹⁵ ? S'il en est bien ainsi, il faut dire que l'imagination est cette part de nous-mêmes qui répond au texte comme Poème et qui seule peut rencontrer la révélation non plus comme une prétention inacceptable, mais comme un appel non contraignant.

115. Cf., entre autres textes, Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 132, et « La métaphore et le problème de l'herméneutique », *supra*. La question du rôle de l'imagination dans la compréhension de soi du lecteur et dans la refiguration de son monde sera reprise dans *Temps et Récit III. Le Temps raconté*, Seuil, 1985 (cf. *supra*, p. 45).

MYTHES DU SALUT ET RAISON

NOUS NOUS INTERROGEONS sur les mythes de salut dans leur rapport à la raison contemporaine¹. Mais, avant de proposer quelques thèmes de discussion directement reliés à ce thème, je propose deux analyses préalables qui me paraissent convenir à une leçon d'introduction. Je propose d'abord d'examiner la pertinence du concept de « mythes de salut » par rapport à une définition précise du mythe ; ce sera l'objet de ma première partie. Je passerai ensuite au concept d'« histoire du salut », forgé par l'exégèse de la Bible juive et chrétienne, qui spécifie dans notre aire culturelle la notion plus large de « mythes du salut » et qui est le véritable enjeu de la discussion que j'avancerai dans la dernière partie².

1. Ce texte, inédit en français, est paru en traduction italienne sous le titre « Miti della salvezza e ragione contemporanea », G. Ferretti (éd.), *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, atti del quarto colloquio su filosofia e religione (Macerata 1988), Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, 53, Marietti, 1990, p. 15-31.

2. Bien que cette conférence porte clairement sur le « mythe du salut », Paul Ricœur emploie parfois l'expression « mythe *de* salut ». Il y a là comme un flottement sémantique, qui ne semble pas devoir être corrigé, ni sur-interprété : l'expression « mythe de salut » se rapproche dans ce texte de celles de « mythe de déviance », « mythe de création », « mythe de fin », tandis que l'expression « mythe du salut » évoque indirectement

I. PERTINENCE DE L'EXPRESSION « MYTHES DU SALUT »

La question préalable à toutes nos discussions dans ce colloque me paraît être celle d'un juste emploi des termes « mythe » et « salut » sur lequel nous pourrions nous entendre.

J'appellerai ici mythe, avec Mircea Eliade, un *récit sur les origines*³. Par sa *forme*, le mythe est une espèce du genre narratif. Ce qui le spécifie à ce point de vue formel, c'est son caractère généralement anonyme, donc sans auteur repérable ; reçus par la tradition, les mythes sont tenus pour dignes de foi par les membres du groupe, sans autre garantie d'authenticité que la croyance de ceux qui les transmettent. Par son *contenu* le mythe se rapporte à des événements fondateurs : c'est ce qu'exprime la notion de récit sur les origines. *Origine* est ici à prendre au sens large : origine des

« l'histoire du salut » (*Heilsgeschichte*), dont la discussion s'avère ici décisive. Le parallèle avec cette dernière expression, ainsi que l'intitulé du colloque qui s'est tenu à Macerata en mai 1988 (« La raison et les symboles du salut aujourd'hui ») explique la prépondérance de l'expression « mythe du salut ». Précisons enfin que l'expression « mythe du salut » n'appelle pas un travail de démythification, comme pourrait le faire penser au premier abord le terme « mythe », mais bien un travail de *démythologisation* et d'*interprétation* à la fois proche et distinct de celui théorisé par Bultmann (voir la « Préface à Bultmann », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, p. 373-392).

3. Voir par exemple M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949, 1991, § 164 (p. 360) : « Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore*. » Eliade traduit cette locution latine, qui signifie littéralement « en ce temps-là », par « au début de l'« Histoire » » tout au long de son traité (cf. *op. cit.*, p. 40 et *passim*). Sur le mythe en général, voir « Mythe », article de Ricoeur repris dans le *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 2000, p. 1179-1200.

dieux, du monde, de l'homme, d'une institution ; fondation d'une dynastie, d'une ville, d'un empire ; instauration d'une pratique (rite, métier, langage, écriture, etc.). Le mythe répond à la question du commencement absolu de quoi que ce soit qui importe dans la condition actuelle des humains dans le milieu d'une culture particulière. Mais ce commencement – ce point est essentiel – et les événements fondateurs qui s'y rattachent se situent dans un temps originel incoordonnable avec le temps des événements dont les historiens font récit et même avec celui des événements que les conteurs racontent. C'est ce double statut du mythe que je retiendrai : un récit sur les origines, qui, d'une part, a la forme d'un récit traditionnel, d'autre part, se déroule sur un autre plan que sur le temps de l'histoire et du conte : *in illo tempore*.

Si nous admettons cette définition très générale du mythe, en quel sens pouvons-nous parler de mythes de salut ? Dans notre aire culturelle qui a été marquée par le judéo-christianisme, « l'idée de salut (gr. *sôzo* et dérivés) est exprimée en hébreu [d'abord] par tout un ensemble de racines qui se rapportent à la même expérience fondamentale : être sauvé, c'est être tiré d'un danger où l'on risquait de périr. Suivant la nature du péril, l'acte de sauver s'apparente à la protection, la libération, le rachat, la guérison ; et le salut à la victoire, la vie, la paix... C'est à partir d'une telle expérience humaine, et en reprenant les termes mêmes qui l'exprimaient, que la révélation a expliqué l'un des aspects les plus essentiels de l'action de Dieu ici-bas : Dieu sauve les hommes, le Christ est notre sauveur (Luc 2,11), l'Évangile apporte le salut à tout croyant (Romains 1,16) »⁴. Je tire cette définition

4. *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, Cerf, 1970, 1995⁸, col. 1185 (les crochets sont de

générale du *Vocabulaire de théologie biblique* publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour. La question préalable est celle-ci : dans quelle mesure les *récits* dans lesquels s'articule cette « action de Dieu ici-bas » relèvent-ils de la catégorie du mythe⁵ ? À mon sens, au prix de plusieurs correctifs qui vont progressivement rendre inadaptée cette catégorie et, dans l'aire du judéo-christianisme du moins, requérir la catégorie plus spécifique d'histoire du salut que nous discuterons dans la deuxième partie.

La catégorie du mythe est néanmoins utile au départ pour situer la notion spécifiquement juive, puis chrétienne, dans un *ensemble comparatif* plus vaste. Comme je l'ai fait autrefois dans *La Symbolique du mal*, je considérerai l'arrière-plan assyro-babylonien avec lequel la pensée hébraïque, plus tard venue, a été en débat et les parallèles orphique et tragique du champ grec dans lequel le judéo-christianisme devait un jour s'inscrire⁶. (Je ne dirai donc rien de l'Orient et de l'Extrême-Orient, de l'Inde et de la Chine, ni des prétendument « primitifs », me bornant à ce qui appartient plus immédiatement à notre mémoire culturelle.)

C'est en liaison avec le problème du *mal* que les récits relatifs au salut appartiennent au monde des mythes. Le problème du mal, en effet, pose une question relative à l'*origine* et, à ce titre, relève d'un segment des récits sur les origines, le segment anthropologique d'une vaste cosmogénèse. La ques-

Ricœur). Pour plus de lisibilité, les noms des livres bibliques ont été complétés, ici comme dans le reste du texte.

5. *Id.*

6. Pour ce qui suit, voir la seconde partie de *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité*, t. 2, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960, p. 153-321 ; cf. *supra*, p. 7, 21s et 249. Sur le tragique, cf. *supra*, p. 221.

tion d'origine est celle-ci : *comment* a commencé la condition humaine avec le caractère misérable que nous déplorons sur le mode de la plainte ? *Pourquoi* la souffrance et la mort, la haine et le meurtre, le caractère pénible du travail et de l'enfantement – bref, la « dureté de l'existence » ? C'est ici qu'une typologie des mythes sur l'origine du mal vient légitimement s'inscrire dans l'espace du mythe. C'est ainsi que dans *La Symbolique du mal* je recensai quatre grands types de mythes relatifs à l'origine de la condition misérable de l'homme : mythe théogonique, où le mal est impliqué dans la structure originellement conflictuelle du divin, l'anthropogénèse n'étant alors qu'un épisode de la théogonie ; mythe orphique qui rapporte le mal à la chute des âmes dans une matière mauvaise ; mythe tragique qui fait naître le malheur d'une *hybris* [démessure] mystérieusement liée chez les plus grands, chez les meilleurs, à la séduction trompeuse d'une divinité méchante ; mythe adamique, enfin, qui raconte comment, en un instant, l'homme créé bon par un Dieu bon dans une création bonne, a dévié de sa condition innocente à la suite de la séduction par une entité perverse. Même si on ne confond pas le récit biblique avec ce qui mérite d'être appelé un mythe de déviance, d'écart, d'errance, plutôt qu'un mythe de chute à la façon orphique (et platonicienne), le récit de la Genèse mérite d'être appelé mythe, dans la mesure où il satisfait à notre double critère : une histoire traditionnelle se rapportant à des événements situés dans un temps incoordonnable avec le temps de l'histoire des hommes, lequel, dans la Bible hébraïque, ne commence véritablement qu'avec la vocation d'Abraham (Genèse 12).

C'est donc à travers les mythes relatifs à l'origine du mal que les mythes du salut peuvent être considérés comme des mythes ; ils sont en effet avec les premiers dans un rapport

de *corrélation* qui en fait une réplique à la condition misérable de l'homme ; il y a salut, selon la définition proposée, là où quelque chose d'essentiel à la condition humaine est menacé, voire déjà perdu. Or ce qui est menacé, perdu, c'est précisément une certaine intégrité par rapport à laquelle la condition misérable est vécue et interprétée comme étant en défaut. Tout mythe d'origine concernant le mal dépeint la condition misérable comme perte. Les mythes de salut proclament quelque chose comme une réparation, une réintégration, une restauration, laquelle, comme nous le dirons dans la deuxième partie, peut être attendue comme supérieure à l'intégrité perdue. C'est ainsi qu'à la typologie des mythes du mal évoquée plus haut il est possible de faire correspondre une typologie des mythes de salut. Dans une mythologie qui intègre l'origine du mal à la cosmogonie, voire à la théogonie, il n'y a pas de problématique du salut distincte de la problématique de la création ; il n'y a pas à proprement parler d'histoire du salut (expression sur laquelle je reviendrai plus loin). Tout drame, toute lutte historique, doivent être rattachés par un lien de *répétition* de type « cultuel-rituel » au drame de création. Avec le mythe tragique, la délivrance ne peut être autre chose que la vision tragique elle-même, sous le signe du couple *Phobos-Éléos* (terreur-pitié). Pas d'histoire du salut, en ce sens, mais une sympathie qui fait participer aux malheurs du héros ; une manière de pleurer-avec, et de purifier les pleurs eux-mêmes par la beauté du chant ; le salut, en ce sens, c'est cette purification même des émotions de la terreur et de la pitié : « souffrir pour comprendre »⁷. Tel est le résumé de la sagesse tragique

7. Cf. *La Symbolique du mal*, op. cit., p. 215 : « “Souffrir pour comprendre”, c'est la sagesse tragique, c'est le “savoir tragique”, pour

(*Agamemnon*). Quant au mythe orphique de l'âme exilée, il est peut-être le moins « historique » de tous ; l'histoire est le séjour de l'âme captive ; le mode majeur de la délivrance est une purification par la connaissance, par la gnose ; dans le mouvement de retrait, d'évasion, d'élévation, s'annonce la réminiscence platonicienne qui est un salut hors de l'histoire.

C'est avec le mythe adamique que la réplique de délivrance revêt des traits qui mettent en question la pertinence même du concept de mythe de salut. Cela commence avec le récit même de la faute originelle : l'écart constitutif du mal est nettement distingué, à l'intérieur même du mythe d'origine, de la fondation première, de la création que Dieu même, selon le rédacteur du récit de la création, déclare « bonne, même très bonne » (Genèse 1)⁸. Une histoire distincte de cette création immémoriale est lancée. Ce caractère « historique » est accentué par le mythe de salut en tant que tel. C'est en racontant des histoires qui, certes, ne satisfont pas aux critères rationnels de l'historiographie (dont je parlerai dans la troisième partie) que les écrivains bibliques racontent l'*avancée* du salut ; ainsi la figure d'Abraham est-elle posée comme la première réplique, dans le temps des hommes, à la figure immémoriale d'Adam ; certes, Abraham

parler comme K. Jaspers. » Voir encore P. Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, 1953/4, p. 288s, et *supra*, p. 221, 224s.

8. Ricœur n'indique nulle part, dans ce texte, de quelle traduction de la Bible il tire les citations bibliques. De l'ensemble des passages cités, il apparaît qu'il allait vraisemblablement de l'une à l'autre traduction, sans en privilégier aucune (pratique que confirme Catherine Goldenstein, conservateur du Fonds Ricœur). Par endroits, il cite très probablement le Nouveau Testament d'après sa propre traduction du texte original grec (par exemple pour la citation de I Corinthiens, *infra*, p. 288).

est largement un personnage légendaire ; mais précisément la légende, la *saga*, ou comme on voudra dire, est un genre narratif distinct du mythe, au strict sens de récit des origines *in illo tempore* ; la légende se rapporte à des temps très anciens qui font en quelque sorte transition entre le temps des origines et le temps de la chronique, lequel est commun au narrateur et aux choses racontées. Puis, à mesure que le récit se déroule, c'est dans le tissu même de l'histoire du peuple que le salut opère, de l'Exode à l'établissement en Canaan, puis au temps de la monarchie de David et de Salomon, dont le récit avoisine le style historiographique d'Hérodote. Le mythe, si l'on peut encore parler de mythe, est un mythe de l'histoire et dans l'histoire.

Une seconde divergence avec la temporalité du mythe se propose avec l'articulation, typique du monde biblique, entre traditions et prophétie. Le genre littéraire est tout à fait différent non seulement du récit des origines, mais de la masse des récits de toute sorte qui, ensemble, constituent ce que G. von Rad place sous l'égide d'une théologie des traditions⁹. La prophétie, en tant que prophétie de malheur, casse la confiance placée dans la tradition fondatrice de l'identité narrative d'Israël ; puis, en tant que prophétie de délivrance, elle annonce une rénovation qui est une novation ; le futur sera le Nouveau. C'est cette percée vers un futur supérieur en valeur à l'intégrité perdue qui marque la limite la plus significative de l'idée de mythe de salut. Peut-on encore appeler

9. Voir les deux volumes de G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Kaiser, 1957 et 1960, trad. *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, trad. E. de Peyer, t. II, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. A. Goy, Labor et Fides, 1957 et 1965.

mythe ce renversement du passé vers l'avenir, vers un avenir non répétitif ?

S'il est, néanmoins, un domaine où la notion de mythe du salut garde sa pertinence, c'est dans celui de l'*apocalyptique* qui a produit des mythes de la Fin symétriques des mythes de l'Origine. Or, il existe une continuité de sens entre prophétie, eschatologie et apocalyptique¹⁰. La prophétie est par rapport au temps historique tournée vers les événements *imminents* venant du futur prochain. À son tour, ce sens de l'imminence projette un horizon d'espérance qui mérite la dénomination d'eschatologie, dans la mesure où il implique quelque chose comme une fin de l'histoire, un dénouement qui soit une délivrance, donc un salut. Mais tant que l'eschatologie reste solidaire de la prophétie, elle ne rompt pas le lien entre la fin et le cours de l'histoire. À cette eschatologie encore historique appartiennent des figures telles que celle de l'Oint, du Messie et également, quoiqu'en un sens différent sur lequel je reviendrai dans la seconde partie, la figure du serviteur souffrant, de l'*Ebed Yahweh* [Serviteur de Yahweh] du second Esaïe (Esaïe 40-55)¹¹. L'apocalyptique est d'une autre nature que l'eschatologie de la prophétie. Au sens technique du terme les Apocalypses (et elles sont innombrables, le canon des Écritures hébraïques n'ayant retenu que le livre de Daniel, et le canon chrétien l'Apocalypse de Jean) décrivent des révélations spéciales faites à un

10. Dans le vocabulaire théologique, l'eschatologie désigne le discours sur les choses ultimes (*ta eschata* en grec), autrement dit la fin des temps et du monde. Sur l'apocalyptique, cf. *supra*, p. 204.

11. Dans ce texte, le tétragramme divin « YHWH » est transcrit par « Yahweh », alors que dans « Herméneutique de l'idée de révélation », il est retranscrit plus classiquement par « Yahvé ». Nous n'avons pas cru devoir uniformiser cette transcription.

initié, souvent assimilé à une figure archaïque, à qui sont dévoilés des secrets relatifs aux « choses dernières », aux tourments des « derniers jours », bref à la « Fin » de l'histoire. Or cette Fin est totalement hétérogène au temps de l'histoire. C'est pour cette raison que le symbolisme eschatologique des apocalypses mérite d'être rapproché de celui des mythes, bien qu'il ne s'agisse plus d'Origine, mais de Fin. La réplique à l'*Urzeit* est dans une *Endzeit*¹². Le renversement de la signification canonique du terme *mythe*, passant de l'origine à la fin, est légitimé par la symétrie entre les deux positions temporelles du Commencement et de la Fin, également incoordonnables avec le temps historique. Le Royaume qui vient est à l'espérance ce que la Création immémoriale est à la mémoire la plus reculée du passé, l'eschatologie faisant transition entre l'histoire et sa fin, comme la légende entre l'histoire et son commencement.

2. HISTOIRE DU SALUT ET MYTHE DU SALUT

C'est à la dimension supra-historique du mythe qu'il faut maintenant confronter la dimension intra-historique de ce que de nombreux exégètes et théologiens ont appelé « histoire du salut », qui traduit l'allemand *Heilsgeschichte*. Cette expression désigne le motif théologique qui unifie, jusqu'à un certain point seulement, comme nous le verrons à la fin de cette seconde partie, l'ensemble des textes narratifs de la Bible hébraïque et chrétienne. Pour le dire brièvement, ce motif théologique signifie que Dieu est le maître de l'histoire,

12. *Urzeit* et *Endzeit* désignent ici respectivement le « temps primordial » et le « temps final » qui, dans la perspective des Écritures, débordent du temps historique.

qu'il la conduit vers un accomplissement, mais dans et par l'histoire, c'est-à-dire avec le concours des agents humains eux-mêmes. Il faut bien voir que ce motif, dont nous verrons qu'il entre en concurrence avec d'autres motifs, n'est jamais élaboré au niveau systématique où je viens de l'énoncer, mais avec les ressources narratives elles-mêmes du discours biblique.

Ce sont ces ressources que nous allons recenser et explorer :

a) Le premier trait que je voudrais souligner concerne le lien *typologique* qui donne aux récits bibliques un style spécifique. Sous-tendant la simple succession, opèrent des *correspondances* complexes qui font tenir ensemble des récits d'origine de structure très différente. La plus remarquable est la correspondance entre Promesse et Accomplissement qui trouve dans la notion hébraïque d'Alliance un solide point d'appui¹³. Plus exactement cette correspondance joue entre une série d'alliances – alliance avec Noé, avec Abraham, avec David, etc. – qui ne se succèdent pas simplement, mais en quelque sorte s'accumulent. Le temps biblique, en ce sens, est lui-même un temps cumulatif au sein duquel les Alliances se renforcent mutuellement. Je dois dire que j'ai été très marqué et très séduit par l'exégèse typologique de Northrop Frye dans *Le Grand Code*¹⁴. Armé par une pratique raffinée de l'analyse littéraire, N. Frye se plaît à reconstituer le rythme de mouvements alternativement ascendants et descendants, avec leurs sommets et leurs abîmes. Entre ces sommets et ces

13. Sur l'Alliance, cf. *supra*, p. 215.

14. N. Frye, *The Great Code*, Routledge & Kegan Paul, 1982, trad. C. Malamoud, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Seuil, 1984.

abîmes N. Frye tire deux lignes enchevêtrées de correspondances qui font de chacun le « type » ou « l'anti-type » de l'autre. La grille de ces correspondances constitue précisément le « Grand Code », selon l'expression de W. Blake¹⁵. Trois composantes de la *Heilsgeschichte* se détachent de cette reconstruction : relation promesse-accomplissement, caractère cumulatif de l'histoire, contrepoint d'une double typologie. Sous ces trois formes différentes la relation de *correspondance* assure une unité d'un genre unique qui exige un concept distinct de celui de mythe de salut. À vrai dire, la *Heilsgeschichte* n'est un mythe de salut que dans la mesure où le lien typologique de correspondance reste subordonné à la polarité de l'*Urzeit* et de l'*Endzeit*. Ce qui est vrai, si l'on se borne à enregistrer l'organisation canonique des textes qui fait que la Genèse et l'Apocalypse encadrent l'entre-deux de l'histoire. Mais nous allons voir par quelles autres ressources cet entre-deux acquiert une consistance propre qui le soustrait à la tutelle des deux pôles mythiques.

b) Le second trait de la *Heilsgeschichte* que je vais maintenant considérer est encore très proche du précédent et ne met pas encore en question la lecture exclusive de la théologie du salut dans les termes de la *Heilsgeschichte*. J'ai déjà fait observer que ce concept a été forgé par des exégètes-

15. Référence à l'affirmation de Blake selon laquelle « L'Ancien et le Nouveau Testament sont le Grand Code de l'Art » (« the Old & New Testaments are the Great Code of Art », *The Complete Writings of William Blake, with variant readings*, Geoffrey Keynes (éd.), Oxford University Press, 1966, p. 777 ; cf. N. Frye, *Le Grand Code*, op. cit., p. 29). Sur la lecture ricœurienne de Frye, voir D. Frey, « Paul Ricœur, lecteur du *Grand Code* (Northrop Frye) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, 2000/2, p. 263-282.

théologiens soucieux de trouver un ordre, une thématique dominante dans la masse des Écritures, surtout juives. Le succès de cette interprétation jusqu'à une époque récente repose en grande partie sur le fait que l'ordre final retenu lors de la clôture du canon revêt l'apparence d'un *grand récit*, surimposé à des traditions multiples et divergentes. Ce travail rédactionnel a commencé avec l'école dite du « Jahviste » à laquelle nous devons le noyau principal du Pentateuque (les cinq « livres de Moïse »). Il a consisté en particulier à aligner sur un axe temporel unique des récits de nature hétérogène, des mythes, des légendes, des nouvelles (l'histoire de Joseph par exemple), des narrations proches de l'historiographie (ascension de David, succession au trône de David), de manière à dérouler une intrigue unique de la Création à la fin de la monarchie. Les successeurs du « Jahviste » allongeront l'espace narratif jusqu'au retour de l'exil et à la restauration dite du Second Temple¹⁶. Ce qui importe à notre propos c'est moins l'emprise du mythe d'origine qu'au contraire sa narrativisation en entrant dans l'espace de gravitation du grand récit centré sur l'élection d'Israël. Cette manière de mettre bout à bout le mythe de la Création, la vocation d'Abraham, les légendes des Patriarches, la délivrance d'Égypte, la révélation du Sinaï, la conquête et l'établissement en Canaan, etc., crée l'apparence d'un déroulement unique dans un temps homogène. Cet effet d'alignement reflète un art consommé de la narration. On en comprend mieux le sens

16. Les sciences bibliques sont des disciplines en constante évolution : Ricœur, grand lecteur d'exégèse, est bien évidemment tributaire ici des ressources disponibles à l'époque. Pour l'histoire de la recherche sur la formation du Pentateuque et pour une synthèse des hypothèses actuelles, voir Th. Römer, J-D. Macchi, C. Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 2004, p. 67-113.

quand on rapporte celui-ci à la fonction exercée par ce grand récit, à savoir d'assurer l'identité narrative du peuple en unifiant ses propres traditions dans un grand récit. En ce sens le grand récit est constitutif de l'auto-compréhension du peuple d'Israël. C'est sans doute par là que les Hébreux se distinguent le plus des Grecs qui ont formé plutôt une compréhension cosmologique et politique de leur identité.

C'est sur le modèle de ce récit qu'on peut dire confessionnel que l'Église chrétienne primitive a compris l'inscription dans l'histoire de son fondateur. Sa venue est perçue à la fois comme l'accomplissement des Écritures, donc du grand récit antérieur, et comme l'ouverture en avant de lui d'un temps intermédiaire entre la Résurrection et la Parousie¹⁷. L'évangéliste Luc est à cet égard l'architecte de cette extension du grand récit, où les Actes des Apôtres tracent les premiers linéaments de cette histoire d'« entre les temps ». L'ajournement de la Parousie constituera la première crise majeure de cette théologie de l'histoire et contraindra à prendre en compte l'histoire universelle et à l'articuler sur celle du nouveau « peuple de Dieu ». Cet immense travail de pensée trouvera un point provisoire d'équilibre dans la vision de l'histoire consignée par saint Augustin dans *La Cité de Dieu*¹⁸. Celle-ci ne sera à son tour qu'un chaînon dans la longue suite des théologies de l'histoire qui se déploie depuis le « Jahviste » jusqu'à... Hegel !

17. Dans le vocabulaire théologique, la parousie désigne le retour du Christ en gloire, à la fin des temps.

18. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, in *Œuvres*, t. II, L. Jerphagnon (éd.), trad. J.-Y. Boriaud, J.-L. Dumas, L. Jerphagnon et C. Salles, Gallimard, 2000.

c) Je voudrais maintenant soumettre à une réflexion critique l'ambition des exégètes et des théologiens qui ont cru pouvoir identifier la notion biblique du salut à la *Heilsgeschichte*. C'est principalement à l'expression narrative de cette *Heilsgeschichte* dans un « grand récit » rectiligne se déroulant dans un temps homogène qu'une exégèse plus attentive à la variété et à la diversité des écrits canoniques de la Bible s'est attaquée. La délivrance du mal en quoi consiste le salut ne se dit pas seulement sur le mode narratif. À côté des récits, il y a des lois, des prophéties, des écrits de sagesse, des hymnes où plainte et louange alternent. Une nomination multiple de Dieu résulte de cette polyphonie, de ce partage des voix. Une chose est de parler *de* Dieu comme l'acteur suprême de la geste collective, une autre de parler *au nom de* Dieu comme le législateur ou le prophète, de parler *à* Dieu comme le chanter des Psaumes, de parler *sur* Dieu comme le sage. Or, à cette nomination multiple de Dieu correspond une approche multiple du salut¹⁹. Ainsi l'obéissance du fidèle aux commandements a-t-elle valeur de libération, au sens de retour à la vraie vie ; marcher sur le chemin de la justice c'est une manière d'être sauvé ; chez les prophètes de la promesse, le salut signifie à la fois et inséparablement la délivrance historique et l'établissement de la justice : « justice et salut », cette expression composée tend à devenir une désignation technique de la promesse. Quant aux plaintes qu'exhalent les suppliants des Psaumes, c'est en proie à des périls de tout genre qu'elles donnent un écho : Dieu est salut en tant que recours des justes, des pauvres, des persécutés, des cœurs droits, des esprits abattus ; leur prière

19. Cette nomination plurielle de Dieu est au cœur de « Herméneutique de l'idée de révélation » (*supra*).

tient en un cri : « Sauve, Yahweh ! » Certes, une perspective historique globale n'est jamais tout à fait absente de la louange du suppliant exaucé et la consolation reste bien liée à l'attente d'un règne final de la justice. Mais au fil des textes l'idée de salut s'est affranchie de toute une gamme d'harmoniques susceptibles de développements multiples. À cet égard l'imposition de la forme d'un grand récit à la diversité des textes et des genres littéraires risque de faire violence à la richesse plurielle de la thématique du salut.

À cette première critique tirée de la diversité des genres littéraires et d'abord de la diversité des espèces narratives elles-mêmes nivelées par le grand récit s'ajoute une seconde critique adressée au contenu même de l'idée de salut. Sous sa forme la plus rudimentaire elle coïncide avec l'élection d'Israël parmi les nations et trouve dans le thème des « guerres de Yahweh » son expression la plus militante. Mais l'épreuve de l'exil, sans affaiblir encore le thème de l'élection, l'a rendue solidaire de l'expérience du malheur. Selon l'expression d'André Néher, dans *L'Essence du prophétisme*, une « tranche de néant » est intégrée à la destinée d'un peuple qui désormais se pensera comme survivant²⁰.

20. A. Néher, *L'Essence du prophétisme*, PUF, 1955 (réédité avec la même pagination sous le titre *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme*, Payot, 2004). Dans *La Symbolique du mal* (op. cit., p. 70), Ricœur employait déjà l'expression « tranche de néant » en référence à l'ouvrage de Néher – sans toutefois lui en attribuer explicitement la paternité – pour désigner, dans l'oracle du prophète Osée, le vide séparant l'annonce de la catastrophe de celle de la promesse de salut. Dans les pages que Néher consacre à Osée, l'expression « tranche de néant » est absente. Il y est question, en revanche, d'une « tranche de non-histoire », de « négation de l'histoire » ou de « mystère du néant » introduisant à une nouvelle histoire (voir *L'Essence du prophétisme*, op. cit., p. 203-204). Il est donc possible que Ricœur attribue ici à Néher

À plus forte raison aujourd'hui, après Auschwitz... Or, à cette idée d'un salut historique à travers le malheur extrême a dû se joindre l'idée que l'avancée du salut passe par la voie de l'ennemi : « Cyrus, mon serviteur », dit Dieu²¹. Désormais, c'est par la médiation du gouvernement divin des nations que se réalise le salut d'Israël. Du même coup, les voies du Seigneur apparaissent insondables et de plus en plus difficiles à déchiffrer dans le cours des événements. Mais ce n'est pas encore le plus grave : une certaine cohérence de l'histoire restait associée à ce que depuis Hegel nous appelons « vision morale du monde »²² ; c'est pour ses péchés qu'Israël était châtié. La théologie de l'histoire se rendait ainsi tributaire d'une théorie de la *rétribution*. Or, c'est cette théodicée avant la lettre que certains écrits de sagesse, et au sommet de tous le livre de Job, remettent en question. Le scandale et l'énigme du *juste souffrant* déplacent l'attention du destin global du peuple et des peuples vers le malheur immérité des individus, auquel nulle théodicée n'apporte de réponse²³. De quelque manière qu'on interprète les derniers versets de Job, la clairière de lumière ouverte par cette fin du livre paraît sans rapport – explicite ou même implicite – avec une profession de foi

une expression née de son appropriation du texte ; à moins qu'il ne se réfère à une expression employée par Néher (qu'il connaissait et commentait depuis les années 50 : voir *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 153-160 et 173-185) en d'autres circonstances.

21. Ricœur semble faire référence à Esaïe 44,28, que la *Nouvelle Bible Segond* traduit ainsi : « Je dis de Cyrus : "C'est mon berger !" »

22. Titre d'un chapitre de *La Phénoménologie de l'esprit* de G.W.F. Hegel, dans la sixième partie intitulée « L'esprit » (trad. J. Hyppolite, t. II, Aubier-Montaigne, 1945-1955, 1991, p. 144-155).

23. Sur le livre de Job, voir *supra*, p. 219s.

relative à la fin de l'histoire. On est loin d'une *Heilsgeschichte* centrée sur l'élection d'Israël.

Je voudrais terminer cette revue des résistances au schéma de la *Heilsgeschichte*, au sein même des Écritures, par une réflexion plus personnelle sur la place du *symbole christique* dans le « grand récit ». En première approximation sa place y est marquée comme le temps zéro – Dumézil dirait le *temps axial* – qui sépare l'avant et l'après : l'avant de tous les événements que l'Ancien Testament a déjà linéarisés de la Création jusqu'à la fin de la prophétie, l'après annoncé par les Actes des Apôtres et projeté jusqu'au Jugement dernier. On a là une vaste extrapolation de la théologie de l'histoire implicite au document jahviste, appuyée sur les correspondances et les relations typologiques internes à l'Ancien Testament qu'on a évoquées plus haut ; en outre la vision apocalyptique des derniers temps trouvait dans la prédication du Royaume de Dieu par Jésus plus qu'une illustration, déjà une réalisation. C'est ainsi que l'événement christique réorientait le grand récit en lui donnant un nouveau centre. (Parmi les exégètes modernes, O. Cullmann est celui qui a le plus contribué à accréditer cette version linéaire de la *Heilsgeschichte* chrétienne dans *Christ et le temps*)²⁴. Mais si l'événement christique se laissait intégrer au grand récit, le *symbole* qui lui était attaché de façon indissociable tendait, selon moi, à le faire éclater. C'est chez saint Paul lui-même que je trouve les indices de cette possible critique interne du schéma. Dans I Corinthiens 1,17-37, il annonce le « Logos de la Croix » comme une *folie*²⁵ : « mais ce qu'il y a de fou

24. O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, 1947, 1957.

25. Le « Logos de la Croix » est sans aucun doute une transcription littérale du texte grec par Ricœur, en l'occurrence du verset 18 qui

dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages [...], ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu » (v. 27-28)²⁶. Et dans l'hymne admirable de Philippiens 2,5-11, le Christ est celui qui, bien que « subsistant en forme de Dieu », « s'est vidé lui-même prenant la forme d'esclave » et s'est de plus « abaissé en se faisant soumis jusqu'à la mort »²⁷. Une deuxième fois le *rien*, rien de la Kénose après rien de la folie, est désigné comme point de passage vers « la puissance » dans I Corinthiens, vers « l'élévation » dans Philippiens²⁸. Le lien avec la théologie de l'histoire n'est certainement pas rompu (Romains 11 esquisse même un schéma où Juifs et païens reçoivent un destin spécifique), mais s'il n'est pas rompu, il ne peut plus prendre la forme d'une marche vers le triomphe et la gloire immédiatement lisible et déchiffrable. Nulle voie royale qui ne passe par la « folie » et la « Kénose ». On peut encore parler de « puissance », mais dans et par la faiblesse. À cet égard, une lecture politique de la religion comme celle que propose Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde* est très instructive, même si elle n'épuise pas le sens de la religion²⁹. Elle est légitimée par la

commence ainsi en grec : « Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ [...] » (« Car la prédication [litt. la parole] de la croix [...] »). Aucune traduction courante de la Bible ne comporte en effet cette expression.

26. Ricœur cite ici la traduction de la *Bible de Jérusalem*, dans l'édition révisée de 1973.

27. Ici aussi, Ricœur semble avoir traduit lui-même ce passage de l'hymne inséré dans l'épître aux Philippiens.

28. Dans le vocabulaire théologique, kénose est un substantif créé à partir du verbe κενω, se vider, se dépouiller (Philippiens 2,7), pour désigner précisément l'abaissement, le dépouillement du Christ.

29. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.

Heilsgeschichte elle-même dans la mesure où elle associe le salut au triomphe auquel participent les élus. Même le thème du Royaume de Dieu ne peut être dépouillé de sa résonance politique. Avec Jésus, souligne Gauchet, la logique de la domination des Apocalypticiens est inversée ; Jésus, dit-il, est « un Messie à l'envers » : « Ce que le monarque du monde est en haut, au sommet de la pyramide humaine, il l'est en bas, un quelconque parmi les hommes du commun »... « Il est la réplique parfaite du médiateur impérial aux antipodes de celui-ci »³⁰. Ma question est alors celle-ci : à quel prix cette inversion de la figure d'un Messie puissant se laisse-t-elle encore inscrire dans un grand récit de la Genèse à l'Apocalypse ? Une chose est certaine : le moment axial que représente l'événement christique, en Jésus de Nazareth, signifie en même temps, au niveau *symbolique*, la Kénose du principe. On ne peut s'empêcher de regrouper autour de ce rien de la folie et de la Kénose toutes les figures négatives rencontrées sur notre chemin, la « tranche de néant » par laquelle Néher caractérise l'Exil juif, le serviteur souffrant du Second Esaïe, la souffrance et la révolte de Job. Qu'on ne dise pas que la Résurrection efface tout : elle « vient confirmer la nécessité exemplaire du passage par l'extrémité du délaissement et de l'humiliation »³¹. La seule façon de donner à la Passion une suite historique, serait de faire de la Croix le fil conducteur d'une histoire centrée sur les victimes et non sur les vainqueurs. Ce nouveau paradigme ne peut manquer de décomposer le grand récit dans la mesure où celui-ci tend à se confondre avec une histoire de la domination et une fondation de la domination. Or nous ne *savons*

30. *Id.*, p. 162.

31. *Id.*, p. 165.

pas – au sens fort du mot *savoir* – comment une histoire des victimes vient s'inscrire dans une méta-histoire qui finit bien. Nous ne le savons pas, non seulement parce que nous ne disposons d'aucune dialectique qui, à la façon de la ruse de la raison selon Hegel, ferait servir le malheur au triomphe de l'Esprit, – mais aussi parce que l'histoire de la souffrance ne forme pas elle-même un système (comme, dans *La Cité de Dieu*, l'histoire profane entremêlée à l'histoire sainte) ; seule l'histoire de la domination, semble-t-il, fait système. Peut-être que la parenté secrète entre toutes les souffrances – entre la Passion et Auschwitz – défie toutes nos conceptions raisonnables de la négativité et de la négation de la négation. L'histoire de la victimisation ou plutôt les histoires des victimes ne tolèrent pas d'être incluses dans l'histoire continue de la domination, comme un moment dépassé – *aufgehoben* –, ni même de doubler cette histoire par une autre histoire également cohérente. Le mal est Légion³². C'est pourquoi ses émergences font défi au grand récit.

Si donc le lien entre la folie et la Kénose, d'une part, la puissance et l'élévation, d'autre part, ne peut être su d'un savoir rationnel et si même il ne peut être raconté, inscrit dans un grand récit, il ne peut être qu'objet d'une espérance qui en respecte le mystère.

3. MYTHE DU SALUT ET RAISON CONTEMPORAINE

Comme je l'ai annoncé dans mes remarques d'introduction, je me bornerai à lancer quelques thèmes de discussion pour la suite de notre colloque.

32. Allusion à Marc 5,9, où un esprit impur répond à Jésus lui intimant l'ordre de se nommer : « Mon nom [...] c'est Légion, car nous sommes beaucoup » (*Nouvelle Bible Segond*).

a) Je propose d'abord que nous bornions le conflit *mythos-logos* au plan de l'histoire, dans la mesure où l'idée de salut, dans l'aire judéo-chrétienne, a été plus ou moins identifiée à celle de *Heilsgeschichte* et où celle-ci s'est exprimée au plan littéraire dans un grand récit allant de la Genèse à l'Apocalypse. Je ne crois pas qu'il faille déplorer cette limitation qui, en fait, laisse un vaste champ à la discussion : en tant qu'histoire des commencements le mythe conjoint le destin de l'homme à celui du Cosmos ; et dans le domaine des Écritures juives et chrétiennes, la théologie de l'histoire a eu des implications considérables jusqu'en physique et en astronomie ; en témoignent les débats suscités par une lecture littérale de la Genèse, depuis Galilée jusqu'à Darwin. Que l'on songe aux batailles furieuses suscitées par l'allégation de la barrière des 6 000 ans de l'histoire du monde qu'une tradition vénérable adjoignait à la même lecture littérale de la Genèse. À cet égard, on ne saurait sous-estimer l'ampleur des dégâts causés par une méconnaissance de la spécificité du langage mythique, méconnaissance encouragée par l'alignement de toutes les durées hétérogènes dans le grand récit. Que de batailles menées en vain et finalement perdues par les diverses orthodoxies juives et chrétiennes sur les fronts de l'astronomie, de la géologie (la bataille des fossiles !), de la biologie (la bataille de l'évolution !), de l'anthropologie (la bataille des préhominiens !). Sur tous ces fronts, la victoire reste à la raison. Le bénéfice pour la foi, c'est d'avoir accédé à une compréhension plus profonde et plus vraie du mythe comme langage de la fondation, à un autre plan que celui du savoir scientifique.

b) Si maintenant nous nous tenons dans le champ de la philosophie et de la théologie de l'histoire, au sens où l'histoire est celle des hommes dans les circonstances de leur vie, il me semble qu'une importante ligne de discussion concerne l'*épistémologie* de l'histoire en tant qu'historiographie à vocation scientifique. Entre mythe et histoire l'opposition paraît totale en première approximation.

Au niveau des contenus, c'est la notion même de récit sur les origines se déroulant dans un temps originel distinct de celui de la réalité quotidienne qui est devenue incompatible avec toute historiographie ; celle-ci ne veut connaître que des événements inscriptibles dans le temps calendaire, appuyé lui-même sur la science astronomique.

Au niveau de la forme, la notion de récit *traditionnel*, tirant son autorité de son mode même de transmission, est récusée par une historiographie qui cherche ses preuves dans des documents, c'est-à-dire des traces conservées des événements racontés ; la preuve documentaire constitue à cet égard la « coupure épistémologique » qui sépare l'historiographie du mythe, de la légende, de la nouvelle, de l'épopée et finalement de tout récit de fiction.

À mon sens, la naissance de l'historiographie appelle en contrepartie une investigation sur les fonctions du mythe qui ne se laissent pas réduire à une explication de type historique. Mais il faut d'abord avoir redéployé comme des jeux de langage différents toutes les espèces narratives comme nous l'avons fait plus haut en distinguant mythe, légende, nouvelle, chronique. C'est sur la base d'une telle typologie des formes narratives qu'une discussion entre la phénoménologie du mythe et l'historiographie peut être féconde. J'ai évoqué plus haut une de ces fonctions du mythe qui ne se laissent pas convertir en historiographie, à savoir la fonction de fondation

d'une identité narrative pour la communauté qui tout à la fois produit et reçoit ces récits³³. C'est à la compréhension de soi d'une communauté que cette fonction de fondation appartient. Cette interprétation est particulièrement pertinente dans le cas d'Israël et à sa suite de l'Église primitive qui ont pris d'eux-mêmes une compréhension essentiellement historique, en un sens du terme historique qui désigne non la *connaissance* des événements, mais la manière de se situer dans le *cours* des événements. On l'a dit plus haut, avec Israël l'acte de raconter a d'emblée une dimension confessante. Son récit a valeur de *récitatif confessionnel*. Or, il se peut qu'aucun peuple ne puisse élaborer son identité narrative sans le secours de mythes de fondation. Que l'on songe aux anciens Romains, aux pères fondateurs de la Révolution américaine, à l'invocation de la Révolution française par la République d'aujourd'hui.

Or cette fonction fondatrice ne peut continuer d'être professée que si nous avons du temps une conception moins naïvement unilinéaire et si nous prenons conscience du caractère hétérogène des durées. C'est la fonction d'une méditation sur la hiérarchie des degrés de profondeur de la durée de faire place à l'idée d'une fondation dans un temps qualitativement différent de celui où se déploie la connaissance historiographique.

c) Plus difficile est le problème posé plus spécifiquement par la *Heilsgeschichte* en tant que vision d'une histoire totale et totalisée par sa Fin. Comme on l'a dit, les mythes de salut – pour autant qu'on accepte encore l'expression, sont la réplique des mythes d'origine. Or la rupture, dans notre

33. Sur la notion d'identité narrative, voir *supra*, p. 71.

culture, avec les mythes de la Fin, a été plus tardive que la rupture avec les mythes du Commencement. On comprend pourquoi. L'action a davantage besoin d'une orientation vers l'avenir que d'une fondation dans le passé. Avant la crise moderne ou post-moderne de tout grand récit, notre culture rationnelle est passée à l'époque des *Lumières* par une transposition sécularisée de la *Heilsgeschichte* judéo-chrétienne. La croyance au *progrès* a fonctionné comme mythe de la Fin jusqu'à une époque récente.

La question posée est de savoir si une société peut vivre sans projet collectif, sans utopie directrice. C'est la question posée par R. Koselleck dans *Vergangene Zukunft* : la structure du temps historique, non pas représenté, mais vécu et agi, constituée par la polarité entre horizon d'expectation et espace d'expérience, est-elle dépassable³⁴ ? Et y a-t-il encore horizon d'attente quand il n'y a plus utopie, quand a déserté ce que E. Bloch a dénommé *Principe Espérance*³⁵ ? Or notre utopie directrice en Occident est l'héritière de l'espérance juive et chrétienne, structurée par la séquence prophétie, eschatologie, apocalyptique évoquée plus haut. Mais la forme sécularisée de la *Heilsgeschichte* n'est pas moins soumise au désenchantement que son archétype théologique. Pour cette raison, un dialogue fécond entre l'espérance juive et chrétienne et l'espérance laïcisée issue des Lumières et reprise par le marxisme me semble plus que

34. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, 1979, trad. J. et M.-C. Hoock, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

35. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1954-1959, trad. F. Wuilmart, *Le Principe Espérance*, Gallimard, 1976-1991.

jamais nécessaire³⁶. L'une et l'autre tradition ne peuvent se sauver – c'est le cas de le dire – qu'ensemble.

d) Une dernière piste de réflexion est ouverte par la critique interne adressée au grand récit dans lequel la *Heilsgeschichte* a pris forme narrative, et à travers cette critique, par le doute insinué concernant la pertinence du schéma de la *Heilsgeschichte*. Ce qui a été ainsi mis en question c'est l'intelligibilité du procès totalisant. Or l'offre, la proclamation du salut, ne passe pas seulement par les récits et ceux-ci ne se laissent pas unifier dans un grand récit intelligible. Bien plus, je me suis demandé si le symbole christique n'introduit pas un principe de rupture, en vertu du passage par le rien de la folie et de la Kénose. Le symbole christique n'opère-t-il pas ce que Sartre aurait appelé une *détotalisation* de toute totalisation toujours prématurée et mensongère³⁷ ? C'est principalement le « Logos de la Croix » qui m'a paru constituer le noyau contestataire d'une *Heilsgeschichte* triomphaliste³⁸. Alors je me pose la question que je laisse ce soir sans réponse : de la même manière que l'idée de progrès a été pour la période moderne l'équivalent sécularisé d'une *Heilsgeschichte* sécurisante, ne se dessine-t-il pas aujourd'hui, à l'époque que certains appellent post-moderne, un

36. Le manuscrit répète, après « nécessaire », « et fécond », ce qui est sans doute une redondance involontaire.

37. Sartre fait un large usage des concepts de totalisation et de détotalisation dans *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, 1943). La détotalisation y apparaît d'ailleurs comme un concept polysémique, dont Sartre reprend, dans la conclusion de l'ouvrage, les différents sens (voir p. 718s).

38. Le « Logos de la Croix » renvoie ici au passage de I Corinthiens 1,18 déjà cité (*supra*, p. 288).

nouveau face-à-face entre la prédication de la folie de la Croix et de la Kénose du Christ et les formes décomposées de la philosophie hégélienne de l'histoire ? Si on demande alors ce que les chrétiens ont encore à dire de spécifique, je dirai que c'est l'espérance que, d'une manière que nous ne savons pas, les histoires des victimes, histoires éparpillées et défaites, collaborent au Royaume de Dieu qui vient. Espérance elle-même folle, assurément...

Origine des textes

LE PROBLÈME DE L'HERMÉNEUTIQUE (P. 17-89)

Sous ce titre sont rassemblées quatre conférences (« Herméneutique et symbolisme » ; « Herméneutique et monde du texte » ; « Sémantique de l'action et de l'agent » et « Implication éthique de la théorie de l'action ») données lors d'un séminaire intitulé « Un itinerario filosofico. Seminario con Paul Ricœur », à l'Istituto Stensen de Florence du 19 au 21 mai 1988. Paul Ricœur avait accepté à cette époque que le texte traduit en italien soit publié. Il ne l'a été qu'après sa mort, en 2006, dans la revue *Filosofia e Teologia* (2/2006, p. 236-273), qui était consacrée à Paul Ricœur.

LA MÉTAPHORE ET LE PROBLÈME CENTRAL DE L'HERMÉNEUTIQUE (P. 91-122)

« La métaphore et le problème central de l'herméneutique » a été publié dans la *Revue philosophique de Louvain*, t. 70, 1972, p. 93-115. L'article a été traduit en anglais, allemand, espagnol, italien, polonais, japonais et norvégien.

« LOGIQUE HERMÉNEUTIQUE » ? (P. 123-196)

Conférence donnée à l'Institut international de philosophie (Paris) en 1978. Le texte a été publié dans *Contemporary Philosophy. A new survey*, vol. I, *Philosophy of language. Philosophical logic / La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, t. I, *Philosophie du langage. Logique philosophique*, G. Fløistad (éd.), La Haye-Boston-Londres, Martinus Nijhoff, 1981, p. 179-223.

HERMÉNEUTIQUE DE L'IDÉE DE RÉVÉLATION (P. 197-269)

« Herméneutique de l'idée de révélation » est le texte d'une conférence donnée dans le cadre d'une session théologique des Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles (1976), paru dans P. Ricœur, E. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis et C. Geffré, *La Révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), 1977 (p. 15-54). Le texte était suivi d'une importante discussion d'ensemble dans laquelle P. Ricœur revient sur son propos et interroge le père Haulotte ainsi que E. Levinas (p. 207-236).

MYTHES DU SALUT ET RAISON (P. 271-297)

Ce texte est paru sous le titre « Miti della salvezza e ragione contemporanea », traduit en italien par E. De Dominicis, G. Ferretti (éd.), *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, atti del quarto colloquio su filosofia e religione (Macerata, 1988), Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, 53, Marietti, 1990, p. 15-31. Le texte original français se trouve sous forme manuscrite parmi les archives laissées par Paul Ricœur. Il n'a jamais été publié en français à ce jour.

*Index nominum*¹

- Abraham, 207, 231, 239, 275, 277, 281, 283.
Adam, 21, 24, 222, 275, 277.
Adorno Th.W., 147, 164.
Albert H., 141.
Althusser L., 172.
Anscombe G.E.M., 51, 58.
Anselme (saint), 199.
Apel K.-O., 13, 125, 145-146, 151-159, 167-168, 177-178, 184, 186, 189-191, 193.
Aristote, 12, 43, 55, 58-59, 61-62, 65-66, 69-70, 74, 76, 80, 85-86, 88, 94, 118-121, 126-127, 163-164, 166, 175, 177, 221, 233, 244.
Ast F., 131.
Augustin (saint), 164, 232, 284.
Austin J.L., 96, 175.
Azouvi F., 20.
Bachelard G., 24.
Barth K., 215.
Baudelaire Ch., 42, 88.
Bayle P., 198.
Beardsley M.C., 93, 99-101, 103-107, 111, 117.
Beaufret J., 182, 193.
Benveniste E., 12, 41, 97, 206.
Berggren D., 99-100.
Betti E., 82, 145.
Biser E., 167.
Black M., 12, 94, 99, 101-106.
Blake W., 282.
Bloch E., 191, 295.
Blumenberg H., 162.
Boerhaave H., 20.
Bollnow O.F., 123, 125, 133.
Bonhoeffer D., 236-237.
Bouveresse J., 194.
Brand G., 194.
Buber M., 224.
Bubner R., 141, 144, 146, 178.
Bultmann R., 17, 272.
Carnap R., 184, 186.
Caussat P., 112.
Clavier P., 235.
Coleridge S.T., 46.
Constant B., 81.

1. Dans cet index (établi par Daniel Frey) figurent les auteurs mentionnés dans le corps du texte ainsi que dans les notes, à l'exception des éditeurs ou traducteurs. On y trouvera également les auteurs et figures bibliques.

- Coreth E., 167.
 Cornélis E., 197, 300.
 Coseriu E., 162, 180.
 Cullmann O., 288.
 Cyrus, 287.
 Danto A., 66, 154, 174, 176.
 David, 207, 278, 281, 283.
 Descartes R., 10, 21-22, 249-250.
 Dilthey W., 10, 17, 31, 71, 92, 114, 124-126, 130, 132, 134, 140-141, 148, 153-155, 171, 174, 180, 184.
 Donagan A., 77, 81-82, 84, 87.
 Dray W., 154, 174.
 Dumézil G., 288.
 Ebeling G., 167, 210.
 Eliade M., 24, 272.
 Épictète, 75.
 Ézéchiél, 211, 216.
 Fackenheim E.L., 207.
 Fahrenbach H., 187.
 Feuerbach L., 28, 255.
 Fichte J.G., 148.
 Foucault M., 166.
 Frege G., 12.
 Freud S., 24, 26-28, 148, 150, 159, 168, 181, 250.
 Frey D., 9, 15, 173, 232-233, 282.
 Fruchon P., 166.
 Frye N., 281-282.
 Fuchs E., 210.
 Gadamer H.-G., 10, 13, 17, 31, 38, 89, 113-114, 124, 134-140, 143-144, 146-148, 150-151, 154-157, 160, 162-164, 167, 169-171, 173-174, 179-180, 183, 185, 189, 192, 221, 240, 251.
 Galilée G., 54, 117, 292.
 Gauchet M., 289-290.
 Geffré C., 197, 300.
 Goldenstein C., 15, 277.
 Gorgias, 163-164.
 Greimas A.J., 207.
 Greisch J., 9, 15, 133.
 Grondin J., 124.
 Guillaume G., 41.
 Habermas J., 13, 125, 145-150, 153, 156-157, 167-169, 189, 196.
 Hampshire S., 50.
 Haulotte E., 197, 300.
 Hegel G.W.F., 27, 140, 148, 166, 182, 260-261, 284, 287, 291, 297.
 Heidegger M., 10, 13, 31, 44, 117, 124-128, 130-133, 138, 146, 154-155, 165, 177, 181-185, 187, 189, 192-193, 239.
 Hempel C.G., 154, 174.
 Henrichs N., 180.
 Henry M., 171.
 Hérodote, 278.
 Hillel Rab., 77, 79.
 Hirsch E., 110, 160.
 Hobbes T., 79.
 Hofmannstahl H. von, 188.
 Horace, 137.
 Hugues C., 198.
 Humboldt A. von, 111-112.
 Hume D., 52.
 Husserl E., 10, 18-19, 21, 27, 155, 239, 251-252, 255.
 Iser W., 45, 162.

- Israël, 202-204, 208, 213, 215,
 218, 231, 235, 260, 278, 283-
 284, 286-288, 294.
 Jakobson R., 12, 40, 242-243.
 Janik A., 194.
 Jaspers K., 218-219, 256, 277.
 Jauss H.R., 162-165.
 Jérémie, 203.
 Jésus, 216, 262, 288, 290-291.
 Job, 218-221, 223, 287, 290.
 Jung C.G., 24.
 Kafka F., 188.
 Kant E., 8, 20, 22, 36, 61, 65-
 66, 68, 76-78, 80-81, 84-89,
 109, 126-127, 130, 133, 135,
 137, 148, 151-152, 163, 166,
 182, 186, 213-215, 234, 258-
 259, 266-268.
 Kisiel Th., 152.
 Kockelmans J.J., 125.
 Koselleck K.R., 162, 295.
 Krötke W., 215.
 Laarman M., 234.
 LaCocque A., 213, 231-232.
 Léon-Dufour X., 273-274.
 Leonhardt R., 202.
 Levi E.H., 82.
 Levinas E., 170, 197, 300.
 Lipps H., 13, 123-124, 180,
 189, 192.
 Lorenzmeier Th., 166.
 Loretz O., 166.
 Lotman J.-M., 162.
 Luc (saint), 78, 205, 261, 265,
 273, 284.
 Lukács G., 147.
 Luther M., 161, 181, 184.
 MacIntyre A., 67-69, 71.
 Maine de Biran, 20.
 Maldiney H., 170.
 Marc (saint), 205, 265, 291.
 Marcel G., 19, 21, 27, 224, 252.
 Marion J.-L., 264.
 Marquard O., 202.
 Marx K., 28, 146-147, 171-
 172, 181, 237, 295.
 Matthieu (saint), 78, 205, 217,
 265.
 Melden A.I., 50.
 Merleau-Ponty M., 18, 239.
 Mink L.O., 36, 174.
 Moïse, 205-206, 212, 214,
 230-231, 283.
 Mounier E., 21.
 Mukařovský J., 162.
 Nabert J., 21, 250-251, 256-
 258, 261, 263, 266.
 Néher A., 211, 286-287, 290.
 Nietzsche F., 28, 148, 172,
 181, 198-199.
 Œdipe, 27.
 Palmer R.E., 180.
 Pannenberg W., 160, 210.
 Pareyson L., 167.
 Pascal B., 19, 21, 86, 231, 236.
 Paul (saint), 77, 288.
 Périclès, 70.
 Platon, 74, 131-132, 275, 277.
 Plotin, 258-259.
 Pöggeler O., 123, 125, 165, 180.
 Popper K.R., 154.
 Prigent P., 205.
 Prosper d'Aquitaine, 199.
 Proudhon P.-J., 237.
 Proust M., 72, 74.
 Rad G. von, 208, 278.

INDEX NOMINUM

- Radnitzky G., 152.
 Rawls J., 69.
 Richards I.A., 99, 101.
 Rilke R.M., 188.
 Ritter J., 125, 165, 168, 180.
 Rodrigo R., 127.
 Rorty R., 28.
 Sartre J.-P., 19, 296.
 Saussure F. de, 36.
 Schapp W., 63.
 Schlegel F. von, 133.
 Schlegel J.-L., 15.
 Schleiermacher F.D.E., 10, 92, 114, 131-133, 148, 179, 184.
 Schulz F., 199.
 Schutz A., 78.
 Seebohm Th.M., 167.
 Septante (Les), 213, 218, 232.
 Solère J.-L., 76.
 Socrate, 262.
 Sophocle, 28.
 Sophonie, 211.
 Stachel G., 166.
 Starobinski J., 37.
 Stempel W.-D., 162.
 Stierle K., 162.
 Strauss L., 79.
 Strawson P.F., 52, 56.
 Stricker N., 15.
 Strolz W., 166.
 Taylor Ch., 71, 73, 171.
 Theunissen M., 167.
 Thomas d'Aquin (saint), 264.
 Tillich P., 236.
 Toulmin S., 194.
 Tugendhat E., 125.
 Van Esbroeck M., 166.
 Weber M., 78.
 Whitehead A.N., 201.
 Wimsat W.K., 241.
 Wittgenstein L., 117, 155, 175, 183-184, 187-189, 191-194.
 Wolff C., 133.
 Wright G.H. von, 32, 176-177.
 Yahvé/Yahweh, 203, 207-209, 211, 214, 216, 220, 227-228, 231, 262, 279.
 Zimmermann J., 187-189, 192-193.

Le Fonds Ricœur

Paul Ricœur a légué sa bibliothèque de travail personnelle et ses archives à la Bibliothèque de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, où il avait donné des cours de philosophie de l'automne 1958 au printemps 1969. La création du *Fonds Ricœur* répond à cette donation généreuse.

COMPOSITION DU FONDS RICŒUR

Le *Fonds Ricœur* est un ensemble documentaire unique au monde, regroupant la bibliothèque de travail personnelle du philosophe, ses archives, ainsi que l'ensemble de son œuvre et des commentaires que cette dernière a suscités.

Le *Fonds Ricœur* sera ainsi composé de plusieurs ensembles :

- les archives de Paul Ricœur liées à son œuvre (cours, manuscrits, correspondances...);

- un rayon de littérature primaire (livres dans diverses langues; ensemble des œuvres publiées, y compris les articles parus depuis 1936, tirés à part, etc.);

- un rayon de littérature secondaire (livres et articles commentant la philosophie, l'œuvre ou la vie intellectuelle de Paul Ricœur);

- la bibliothèque de travail du philosophe, constituée selon plusieurs cercles de lecture qu'il a lui-même ordonnés. Comme il disait lui-même : « Tous les livres sont ouverts sur ma table; il n'y en a pas un qui soit plus vieux que l'autre. Un dialogue de Platon est maintenant là pour moi [...] Je crois à cette espèce d'étrange

contemporanéité, de dialogue des morts en quelque sorte mais conduit par les vivants »¹.

ACTIVITÉS DU FONDS RICŒUR

Le *Fonds Ricœur* est déjà au centre d'une activité de séminaires et de rencontres scientifiques et intellectuelles. Il dispose d'un site internet actif, où l'on trouve une présentation du philosophe, des textes d'archives en ligne, des documents audio et vidéo, un agenda, un forum pour les chercheurs, et le détail du projet d'aménagement (www.fondsriceur.fr).

Un Conseil scientifique propose les grandes orientations pour l'animation du *Fonds Ricœur* : colloques, journées d'études, publications. Il cherche à établir des partenariats avec d'autres institutions en France et à l'étranger et à poursuivre divers dialogues initiés par Ricœur.

Un Comité éditorial désigné par testament par Paul Ricœur et doté d'un statut juridique veille à un usage des archives et à une politique de publication conformes à ses volontés. Toute demande de publication doit avoir reçu son aval. La collection « Écrits et conférences » aux Éditions du Seuil est conçue sous sa responsabilité, et destinée à présenter au public, autour de grands thèmes, des textes de Ricœur devenus introuvables, ou jusqu'ici inaccessibles en français.

APPEL À SOUTIEN

La construction et l'aménagement du *Fonds Ricœur* sont en cours. Il ouvrira ses portes à l'automne 2010, pour offrir aux chercheurs du monde entier un véritable lieu d'accueil, de consultation et de recherche. Il faut maintenant assurer le fonctionne-

1. *Magazine littéraire*, n° 390 (« Paul Ricœur. Morale, histoire, religion »), sept. 2000, p. 26.

ment de cet espace, et nous appelons tous ceux qui le souhaitent à apporter leur soutien, sous toutes les formes possibles.

Une fondation individualisée sous l'égide de la Fondation du protestantisme français, la *Fondation Paul Ricœur*, a notamment pour objectif de réunir les moyens nécessaires pour l'aménagement et le fonctionnement du *Fonds Ricœur*.

Le Conseil scientifique du *Fonds Ricœur*, l'Institut protestant de théologie-Faculté de Paris et la Fondation Paul Ricœur invitent les institutions et le public à soutenir financièrement le *Fonds Ricœur* pour contribuer au rayonnement de la pensée du philosophe. Adressez vos dons (déductibles de l'impôt sur le revenu et de l'impôt sur la fortune) à l'ordre de « Fondation Paul Ricœur », 83 boulevard Arago, 75014 Paris.

Olivier Abel
président du Conseil scientifique
du Fonds Ricœur

FONDS RICŒUR
83, boulevard Arago
75014 Paris
www.fondsriceur.fr

Table

<i>Présentation</i>	7
<i>Note sur cette édition</i>	15
*	
LE PROBLÈME DE L'HERMÉNEUTIQUE	
I. Herméneutique et symbolisme	17
II. Herméneutique et monde du texte	35
III. Sémantique de l'action et de l'agent	47
IV. Implication éthique de la théorie de l'action	65
LA MÉTAPHORE ET LE PROBLÈME CENTRAL	
DE L'HERMÉNEUTIQUE	91
« LOGIQUE HERMÉNEUTIQUE » ?	123
HERMÉNEUTIQUE DE L'IDÉE DE RÉVÉLATION	197
MYTHES DU SALUT ET RAISON	271
*	
<i>Origine des textes</i>	299
<i>Index nominum</i>	301
<i>Le Fonds Ricœur</i>	305