

JEAN GRONDIN
Université de Montréal

Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique

« L'herméneutique acquisition, acquisition de la 'modernité', est un des modes par lesquels cette 'modernité' se surmonte elle-même en tant qu'oubli du sacré ».

Paul RICŒUR,
Philosophie de la volonté 2.
Finitude et culpabilité (1960),
Aubier, 1988, p. 483.

Il ne fait aucun doute que la pensée de Paul Ricœur est indissociablement liée à celle de l'herméneutique. Il en est avec Hans-Georg Gadamer l'un des plus illustres représentants et fondateurs. Seulement, il en est venu à l'herméneutique par une voie bien différente de Gadamer¹. Le parcours de Gadamer est bien connu : il est parti de la tradition herméneutique allemande, celle de Schleiermacher et Dilthey, qui s'était intéressée aux conditions de vérité des sciences de l'interprétation, les *Geisteswissenschaften*, mais il fut surtout fortement influencé par l'herméneutique existentielle de Heidegger quand il a tâché de décrire l'expérience de vérité des sciences de l'esprit dans son œuvre maîtresse, *Vérité et méthode*, livrant les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Cette herméneutique de Gadamer a suscité des débats épiques avec la critique des idéologies de Habermas, la déconstruction de Derrida et le rationalisme critique de Hans Albert².

¹ Sur les différences notables entre les deux voir mon étude « De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique? », in FIASSE, G. (dir.), *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, 37-62; traduction allemande : « Von Gadamer zu Ricoeur. Kann man von einer gemeinsamen Auffassung von Hermeneutik sprechen? », in B. LIEBSCH (dir.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricoeur*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, 61-76.

² ALBERT, H., *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994. Il s'agit d'une critique qui se veut dévastatrice de l'antiréalisme de Gadamer, qui fut poursuivie par H. Krämer, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, Munich: Beck, 2007.

Les choses sont peut-être moins simples dans le cas de Ricœur. Il est d'abord évident qu'il n'y a pas une seule œuvre maîtresse de Ricœur en herméneutique. On peut en identifier une ou deux, par exemple ses livres *De l'interprétation* (1965) et *Le conflit des interprétations* (1969), mais ce serait en oublier tant d'autres, comme *La métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (1983-85), *Du texte à l'action* (1986), *Soi-même comme un autre* (1990) et *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000), pour ne nommer que ceux-là. Cette abondance d'œuvres, une richesse en soi, pose le problème de l'unité de la conception de Ricœur : peut-on parler d'une seule idée de l'herméneutique? La réponse à cette question n'est pas aisée, d'autant que la conception de Ricœur, comme ce dernier l'a volontiers reconnu, a certainement beaucoup évolué au fil des débats auxquels il s'est consacré. Cette question de l'unité ou du noyau commun de l'herméneutique de Ricœur, je ne l'aborderai pas directement ici, car elle exigerait un parcours suivi de l'ensemble de son œuvre. C'est plutôt une question préalable qui me préoccupera ici : comment Ricœur en est-il venu à l'herméneutique? Mon attention ne portera ici que sur l'herméneutique du premier Ricœur en partant du postulat que l'on peut comprendre une pensée complexe en portant attention à ses origines. Il reste à voir si le mot de Heidegger, *Herkunft ist Zukunft*, l'origine est à venir, s'applique à la pensée du grand herméneute français, mais il n'est pas déraisonnable de croire que l'étude du contexte d'apparition de l'herméneutique dans le parcours de Ricœur permettra de jeter quelque lumière sur sa conception, même si, comme on peut le penser et comme on le verra, il en a laissé tombé certains aspects.

Chose certaine, Ricœur n'est pas parvenu directement à l'herméneutique. Il n'y est même venu qu'assez tard, car elle n'apparaît, nommément en tout cas, que dans le deuxième tome de sa *Philosophie de la volonté*, paru en 1960, alors qu'il était âgé de 47 ans, même si cela est un âge assez vert pour un herméneute. Il n'en demeure pas moins que l'herméneutique était assez absente des préoccupations du « premier Ricœur », quelles que soient les limites que l'on voudra assigner à son premier projet de pensée. Ricœur en est certainement venu à l'herméneutique par une autre voie que Gadamer. Le second tome de la *Philosophie de la volonté*, dans lequel l'herméneutique fait une apparition décisive, paraît la même année que *Vérité et méthode* et ne renferme donc aucune allusion à Gadamer. En 1965, *De l'interprétation* n'évoque jamais Gadamer, lequel ne fait pas non plus partie de la bibliographie du *Conflit des interprétations* en 1969. Ricœur a donc développé sa « première » herméneutique indépendamment de Gadamer. Si je suis bien l'itinéraire de Ricœur, ce n'est qu'à partir de 1970 qu'il a commencé à se rapprocher de Gadamer quand il fit paraître un essai dans une *Festschrift* pour les 70 ans de Gadamer, « Qu'est-ce qu'un texte? », repris dans *Du texte à l'ac-*

tion (1986). Gadamer n'y est pas nommé, Ricœur y traitant surtout des conceptions structuralistes du texte très discutées dans son pays, mais encore très peu par les philosophes allemands. Le fait qu'il ait paru dans un recueil d'hommages à Gadamer signifiait néanmoins l'amorce d'un dialogue possible entre les deux, mais qui n'a sans doute jamais véritablement eu lieu³. Dans les années 1970 Gadamer est certainement devenu de plus en plus présent dans la pensée de Ricœur, mais cela s'est souvent produit à travers le prisme du débat virulent opposant l'herméneutique à la critique des idéologies, sur lequel Ricœur a rédigé des essais admirables. Dans ces essais, qui sont des tentatives de médiation, on ne peut s'empêcher de remarquer que Ricœur veut reconnaître un fond de vérité à la critique de Gadamer par Habermas⁴ : l'appartenance à la tradition sur laquelle insiste Gadamer doit être tempérée par la distanciation critique mise en évidence par la critique des idéologies. C'est cette vertu de la distance que Ricœur cherche pour sa part à mettre en valeur dans les interprétations structurales où il a toujours voulu voir un apport essentiel à l'herméneutique. Ce sont là des débats passionnants, mais plus tardifs et qui ne nous intéresseront donc pas directement ici.

La filiation de Ricœur

Les origines de l'herméneutique et de la pensée de Ricœur ne sont manifestement pas à trouver chez Gadamer, ni sans doute dans la grande inspiration de ce dernier, Heidegger. Sa filiation principale, Ricœur l'a lui-même décrite dans un texte rétrospectif de 1983 repris dans *Du texte à l'action* : « j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie »⁵.

L'herméneutique se trouve ici nommée, en 1983, comme le troisième et dernier élément d'une triade qui tient d'abord à évoquer la philosophie réflexive et la phénoménologie. Cette triade est très éclairante, car elle tend à présenter l'herméneutique comme un point d'arrivée au terme d'un itinéraire parti de la philosophie réflexive et la phénoménologie. Tous savent aujourd'hui ce qu'est la phénoménologie, mais la « ligne d'une philosophie réflexive » dans laquelle Ricœur se situe est hélas! peu

³ Le seul dialogue public entre les deux dont il y ait trace se trouve dans *The Conflict of Interpretations*, in Ronald Bruzina & Bruce Wilshire (dir.). *Phenomenology: Dialogues & Bridges*, Albany, SUNY Press, 1982, pp. 299-320.

⁴ Voir notamment l'essai célèbre « Herméneutique et critique des idéologies », repris dans P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II* (dorénavant : TA), Paris, Seuil, 1986, pp. 333-377.

⁵ TA, p. 25.

connue. Au sens restreint, la philosophie réflexive française est associée aux noms de Pierre Maine de Biran⁶, Félix Ravaisson⁷, Jules Lachelier⁸ et sans doute Henri Bergson, auteur bien sûr mieux connu. La pensée réflexive cherchait à résister à la vision purement matérialiste ou sensualiste (on dirait aujourd'hui naturaliste) de l'homme prévalant chez certains philosophes français des Lumières comme Condillac, qui voulaient réduire l'homme à ses nerfs et ligaments que l'anatomie était en train de découvrir. L'idée forte d'une philosophie réflexive est que l'on ne peut comprendre l'homme sans partir de l'autoréflexion qui le distingue et qu'une analyse biologique ou même cérébrale n'atteint jamais.

C'est une tradition aujourd'hui tombée dans l'oubli. Mais au sens large, la philosophie réflexive, telle que l'entend Ricœur, est « issue de Descartes et Kant »⁹ en ce qu'elle procède du caractère prioritaire du *cogito*, compris, sinon comme *fundamentum inconcussum*, du moins comme le point de départ et d'arrivée de l'activité philosophique : la philosophie est l'affaire d'un *ego* qui s'interroge sur lui-même et elle a pour finalité de l'éclairer sur lui-même (ce qui restera la tâche de Ricœur). En ce sens large, la philosophie réflexive remonte au « connais-toi toi-même » de Socrate ou à « la question que je suis pour moi-même » de saint Augustin. Elle se confond alors avec la philosophie elle-même. C'est

⁶Pierre Maine de Biran (1766-1824). Son œuvre maîtresse parut largement à titre posthume, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, 1859. Elle est issue de trois mémoires couronnés par les Académies de Paris, Berlin et Copenhague : *De la décomposition de la pensée* (1805), *De l'aperception immédiate* (1807), *Mémoire sur les rapports du physique et du moral chez l'homme* (1811). Voir aussi *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), son *Journal intime*, paru en 1857, réédité chez Plon en 1927-1931, que Ricœur citera parfois, et ses *Nouveaux essais d'anthropologie* (1859, posthume). Ricœur lui doit sans doute son concept d'effort (« sens d'effort ») et le primat de la volonté qui en résulte, volonté qui doit s'affirmer contre le poids de l'habitude.

⁷Félix Ravaisson (1813-1900). L'œuvre la plus célèbre de ce spécialiste d'Aristote reste son traité *De l'habitude*, 1838, Alcan, 1927. Ricœur reconnaîtra volontiers sa dette envers cet ouvrage dans le premier tome de sa *Philosophie de la volonté (Le volontaire et l'involontaire)*, 1950, Paris, Points-Seuil, 2009, p. 360) : « les intuitions du grand philosophe sont à la source de bien des réflexions de ce livre ». On doit par ailleurs à Ravaisson une éclairante histoire de la pensée française du XIX^e siècle, justement lue à travers la tradition de la philosophie réflexive, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1867, 3^e édition 1889; réimpression : Paris, Fayard, 1984. On la trouve sur Internet : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77040b.r=ravaisson.langFR> Sur sa pensée, on peut lire avec profit Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1969, réédité sous le titre : *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997.

⁸Jules Lachelier (1832-1918) est l'auteur d'un traité de *Psychologie et métaphysique*, 1896. C'est de lui que Ricœur tient sans doute l'idée de l'incompréhensibilité foncière du mal (voir *Le volontaire et l'involontaire*, édition citée, p. 45) qui restera un thème majeur de son œuvre.

⁹P. RICŒUR, *Herméneutique*, Paris Seuil, 2010, p. 22

dans cette lignée que se situe volontiers Ricœur, qui sait cependant, et la tradition de la philosophie réflexive le faisait déjà valoir contre Descartes, que le *cogito* est un *cogito* brisé¹⁰, fragile, vulnérable, qui ne peut pas servir de fondement inébranlable, mais qui n'en est que d'autant plus en quête d'une juste compréhension de soi-même et de ses possibilités, dont l'exploration caractérise l'œuvre de Ricœur.

Ce moi fini, fracturé, Ricœur l'a retrouvé aussi bien dans le personnalisme de Mounier que dans l'existentialisme, notamment celui de Marcel et Sartre (et son idée de « pour soi »). Mais Ricœur, du moins dans le texte duquel nous sommes partis, se réclame moins de l'existentialisme que de la phénoménologie. Sa pensée « demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne ». Ici, c'est moins la fidélité à Husserl qui semble compter que la *mouvance* de la phénoménologie. Le verbe de quasi modalité « demeure » a son importance, car il laisse entendre que Ricœur lui reste fidèle *malgré* certaines de ses configurations avec lesquelles il a rompu ou dans lesquelles il ne s'est jamais reconnu. La phénoménologie fut sans doute pour Ricœur sa première véritable école de *méthode* en philosophie, comme ce fut le cas pour Heidegger. C'est qu'il a toujours marqué une réserve par rapport à certaines *doctrines* de Husserl (ce qui est aussi vrai de Heidegger). Ce qui le fascine dans le courant phénoménologique ce n'est pas le souci husserlien de fondation dernière¹¹, ni son souci idéaliste d'une fondation dans l'*ego* constituant, un peu à la manière de Fichte, ni même la « méthode » de la réduction ou de l'*epochè* au sens strict¹². Ricœur a toujours gardé une distance par rapport à cette version qu'il dit idéaliste de la phéno-

¹⁰ Il le dit dès 1951 (comme l'a bien vu M.-A. VALLÉE, *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur*, Éditions universitaires européennes, 2010, p. 14) dans son essai de 1951, « Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté », repris dans P. R., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 2004, 65-92. Dans *Le volontaire et l'involontaire (Philosophie de la volonté)*, t. 1, Paris, Seuil-Points, 2009, p. 32), le *cogito* est déjà dit brisé, mais la brisure est alors celle de l'âme et du corps creusée par Descartes.

¹¹ *Réflexion faite*, Paris, éditions Esprit, 1995, p. 56.

¹² Dans un entretien tardif (*Paul Ricoeur*, L'Herne, 2004, t. 2, p. 37), Ricœur avouera, de manière un peu surprenante, ne jamais avoir vraiment été attiré par Husserl : « Jamais je ne dirai que j'ai été séduit par Husserl... [Question : Convaincu?] Je dirais plutôt qu'en lisant Husserl, il me faut lutter contre une certaine répulsion. Il faut de la patience pour le lire, et la volonté de continuer ; tandis qu'une impatience vous prend quand vous lisez Heidegger, vous subissez une sorte de fascination, vous êtes porté jusqu'au bout ». Il se pourrait d'ailleurs que Ricœur ait ainsi lu et se soit volontiers expliqué avec des auteurs pour lesquels il avait une certaine « aversion », comme Freud, Lévi-Strauss, voire la philosophie analytique elle-même, tant elle se situe aux antipodes de ses instincts, que l'on peut dire un peu plus spiritualistes. Il a sans doute aussi été attiré par ces courants, par leur côté iconoclaste, mais il n'est pas dit qu'il n'y a pas une mystérieuse part de répulsion dans l'attraction. Ricœur dit souvent que le moi doit se perdre pour se retrouver.

ménologie, sans doute encouragé en cela par l'exemple de Merleau-Ponty. Ce qui séduit Ricœur en phénoménologie ce sont plutôt deux choses : 1/ l'attention stricte aux choses elles-mêmes et aux vécus de la conscience, qu'il s'agit d'abord de décrire *de manière non-réductrice*, suivant leurs « idéaux types », donc de manière « eidétique »¹³, mais aussi 2/ la théorie de l'intentionnalité qui nous apprend que l'*ego*, loin d'être centré sur soi, est toujours conscience *de quelque chose*, visée de sens. Elle révèle ainsi « une conscience dirigée hors d'elle-même, tournée vers le sens, avant d'être pour soi dans la réflexion »¹⁴.

Cette phénoménologie attentive à l'expérience du sens, il l'a d'abord trouvée chez Husserl, mais Merleau-Ponty lui en aura présenté une version délestée de ses hypothèques idéalistes et fondationnelles. Ricœur dira plus tard qu'il a voulu faire pour la volonté, et toute la sphère affective, ce que Merleau-Ponty avait accompli pour le domaine de la perception¹⁵. Ricœur n'ignorait sans doute pas, quand il travaillait à sa philosophie de la volonté, que l'idée d'une phénoménologie délivrée de son idéalisme avait aussi été proposée par Heidegger, mais Ricœur avouera souvent lui avoir préféré Jaspers¹⁶, auquel il avait consacré ses deux premiers ouvrages en 1947 et 1948¹⁷. Dans son autobiographie intellectuelle de 1995, il dira en effet avoir été sensible à la critique formulée par l'herméneutique heideggérienne (et post-heideggérienne, donc gadamérienne) à l'endroit de la phénoménologie¹⁸. Mais à partir de quand l'a-t-il été? La réponse à cette question a son importance si l'on veut comprendre son appartenance appuyée à ce qu'il appelle la « variante herméneutique » de la phénoménologie¹⁹, qui forme le troisième moment de sa filiation. Il s'en est expliqué de manière nuancée et rigoureuse dans un texte de « Du texte à l'action », « Phénoménologie et herméneutique » (1975), où il souligne à la fois la présupposition herméneutique de la phénoménologie et la présupposition phénoméno-

¹³ Voir *Le volontaire et l'involontaire*, édition citée, p. 34, où Ricœur parle de cette « pensée non-réductrice, mais descriptive, non naturaliste, mais respectueuse de ce qui apparaît comme Cogito, bref ce type de pensée que Husserl a appelé phénoménologie ».

¹⁴ *Réflexion faite*, p. 58.

¹⁵ *Réflexion faite*, p. 23.

¹⁶ *Réflexion faite*, p. 21 : « Mais Karl Jaspers ne fut pas seul à occuper ma retraite forcée de cinq années ; je repris avec grand soin la lecture de Heidegger sans que celle-ci réussit, à cette époque du moins, à atténuer l'ascendant que Karl Jaspers exerçait sur nous. Ce ne sera malheureusement plus vrai dans les années cinquante, à mon grand regret aujourd'hui ».

¹⁷ MIKEL DUFRENNE ET P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947; réimpression, 2000; P. RICŒUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Le temps présent, 1948.

¹⁸ *Réflexion faite*, p. 56.

¹⁹ *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 25.

gique de l'herméneutique. Il a aussi fortement insisté sur ce tournant herméneutique de la phénoménologie dans des textes plus autobiographiques comme « De l'interprétation » (1983)²⁰ et l'autobiographie intellectuelle de *Réflexion faite* en 1995²¹. Mais cette version herméneutique de la phénoménologie a-t-elle décidé de son entrée en herméneutique? Nous verrons ici que cela n'est pas très sûr.

L'interprétation plus tardive du tournant herméneutique

Les textes très précieux et en partie autobiographiques des années 70, 80 et 90 proposent une explication remarquable de la manière dont Ricœur en serait venu à l'herméneutique. Ils soulignent à juste titre que cette entrée en herméneutique a quelque chose à voir avec le changement de méthode qui s'opère dans le second tome de sa *Philosophie de la volonté* en 1960, intitulé *Finitude et culpabilité*. Ce tournant herméneutique se met plus particulièrement en œuvre dans le deuxième livre de ce second tome, *La symbolique du mal*. Dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté* paru en 1950, où le terme d'« herméneutique » n'apparaît pas une seule fois (comme nom, comme adjectif ou comme adverbe), Ricœur avait livré une analyse eidétique de la volonté qui laissait de côté tout le problème du mal et de la culpabilité. Son analyse se contentait de décrire, dans un style husserlien, imprégné de Merleau-Ponty, Jaspers, Nabert, Marcel et des thèmes de la philosophie réflexive, les structures intentionnelles de la volonté, en faisant abstraction de leur actualisation « empirique », que Ricœur reléguait au second (voire au troisième) tome de son entreprise. C'est en abordant, en 1960, les thèmes de l'homme faillible et dès lors du mal que Ricœur soulignera les limites de l'approche purement eidétique (limites d'ailleurs explicitement reconnues comme telles en 1950). C'est que le mal a quelque chose d'incompréhensible, idée que Ricœur a pu trouver chez Lachelier²². Une analyse eidétique ne peut en rendre raison, car la voie de l'introspection psychologique, privilégiée par la phénoménologie traditionnelle, ne serait ici d'aucun secours²³. Le mal ne pourrait donc être compris qu'à partir des symboles et des mythes, notamment ceux de la chute adamique, de l'exil de l'âme, de la théogonie et de l'expérience

²⁰ Dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 11-35

²¹ « Autobiographie intellectuelle », dans *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995, 9-82.

²² *Philosophie de la volonté*, t. 1. *Le volontaire et l'involontaire*, 1950. Paris, Point, 2009, p. 45.

²³ Dans *Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988, p. 400 et 405, Ricœur distinguera la *voie courte* de la psychologie religieuse des symboles de la *voie longue* de l'herméneutique des symboles. En 1965 (« Herméneutique et existence », dans *Le conflit des interprétations*, 1969), il proposera une nouvelle distinction des voies longue et courte de l'herméneutique, mais la voie courte sera alors celle de l'herméneutique existentielle de Heidegger.

tragique, qui l'ont mis en figure et qu'il faut interpréter. D'après les textes plus tardifs de Ricœur, c'est là la *raison pour laquelle* sa phénoménologie serait devenue une herméneutique. Le tournant herméneutique de la phénoménologie aurait ainsi tout à voir avec la thématique propre d'une philosophie de la volonté et l'aporie que présente pour elle le défi du mal : le mal ne se laisse comprendre que par le détour de l'interprétation de la symbolique du mal, plus particulièrement celles que nous livrent les mondes grec et biblique. Plus fondamentalement, toujours selon ces textes plus tardifs, le tournant herméneutique de la *Philosophie de la volonté* marquerait une limite de la phénoménologie elle-même et de la voie qu'elle privilégie, celle de l'introspection de l'*ego* : l'*ego* ne peut se connaître que par le détour de l'interprétation des symboles, des mythes et des grands récits dans lesquels s'est exprimé son effort d'exister. L'herméneutique apparaît donc ici tantôt comme un relai, tantôt comme une critique de la phénoménologie (l'ambiguïté qui caractérise ce « tournant herméneutique » – critique ou accomplissement de la phénoménologie? – explique peut-être pourquoi Ricœur aura le souci en 1975 de souligner à la fois la présupposition phénoménologique de l'herméneutique et la présupposition herméneutique de la phénoménologie²⁴).

Ces textes rétrospectifs, en partie autobiographiques, de Ricœur proposent une explication lumineuse de la manière dont il en serait venu à l'herméneutique. Ils sont éclairants, mais on peut se demander s'ils rendent pleinement justice au projet herméneutique de Ricœur en 1960. C'est afin de mettre en lumière certains de ses aspects constitutifs, mais un peu oubliés dans les reconstitutions plus tardives, que nous aimerions faire retour à la symbolique du mal.

L'herméneutique telle que la présente La Symbolique du mal (1960)

Comment l'herméneutique se trouve-t-elle effectivement introduite dans *La Symbolique du mal*? Elle tiendra un rôle de tout premier plan dans la conclusion à l'ouvrage, intitulée « Le symbole donne à penser », mais l'herméneutique, totalement absente, redisons-le, du premier tome, fait sa première apparition dans l'avant-propos au second tome de la *Philosophie de la volonté* (comprenant deux livres, *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*) :

En même temps que l'on donnait une tête à ce livre, en faisant précéder la symbolique du mal par une élucidation du concept de faillibilité, on se trouvait placé devant la difficulté d'insérer la symbolique

²⁴ Dans l'essai important « Pour une phénoménologie herméneutique » (1975), dans *Du texte à l'action*, 1986, pp. 55-743.

du mal dans le discours philosophique. Ce discours philosophique, qui, au terme de la première partie, conduit à l'idée de la possibilité du mal ou faillibilité, reçoit de la symbolique du mal une impulsion nouvelle et un enrichissement considérable, mais c'est au prix d'une révolution de méthode représentée par le recours à une herméneutique, c'est-à-dire à des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles ; or, cette herméneutique n'est pas homogène à la pensée réflexive qui a conduit jusqu'au concept de faillibilité. On esquisse les règles de transposition de la symbolique du mal dans un nouveau type de discours philosophique dans le dernier chapitre de la seconde partie sous le titre : « le symbole donne à penser » ; ce texte est la plaque tournante de l'ouvrage²⁵.

Ce texte souligne très justement que l'herméneutique a pour mission principale en 1960 de résoudre le problème que constitue « la difficulté d'insérer la symbolique du mal dans le discours philosophique ». C'est qu'il n'est pas évident de soutenir que la philosophie – surtout si on la comprend à partir de sa veine plus rationaliste, mais cela est aussi vrai si on l'entend dans la ligne de la philosophie réflexive – puisse s'inspirer de manière utile ou crédible d'une symbolique essentiellement religieuse. Ne transgresse-t-on pas ici les frontières du philosophique ? C'est précisément à ce scrupule que vient répondre l'herméneutique. Sa fonction est de nous fournir des « règles de déchiffrement », suivant la tâche classique de l'herméneutique, « appliquées à un monde de symboles ». En associant l'herméneutique à des règles de déchiffrement, Ricœur paraît se réclamer de la conception classique de l'herméneutique et plus particulièrement de Dilthey, qui avait fameusement dit de l'herméneutique qu'elle était « l'art d'interprétation (*Kunstlehre*) des manifestations vitales fixées par écrit »²⁶. On pourrait en profiter pour souligner l'origine plus diltheyenne que heideggérienne de l'herméneutique de Ricœur. Simplement, les règles qui intéressent ici Ricœur, dans leur forme comme dans leur esprit, sont bien différentes de celles de Dilthey. Ce dernier recherchait, à l'instar de l'herméneutique classique, des règles permettant de valider les connaissances des sciences interprétatives, le « rôle essentiel » de l'herméneutique étant d'« établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique »²⁷. Quand on lit attentivement son texte, on se rend compte que Ricœur est à la recherche de règles d'un genre tout différent. Il ne s'agit pas tant, ou

²⁵ *Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988, p. 12. Nous soulignons.

²⁶ W. DILTHEY, « Origines et développement de l'herméneutique » (1900), dans W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1942, p. 334.

²⁷ *Ibid.*, pp. 332-333.

moins, de règles d'objectivité, que de « règles *de transposition* de la symbolique du mal dans un nouveau type de discours philosophique ». Pourquoi de telles règles sont-elles requises? C'est que la symbolique du mal n'est pas « homogène », dit Ricœur dans un passage dont la terminologie fait écho au schématisme de Kant, à une philosophie réflexive. L'élément de la philosophie est celui du concept et de la raison, alors que celui du symbole relève avant tout de l'image qui interpelle davantage la sphère de la croyance et de la religion. Les règles que recherche Ricœur ne sont donc pas des règles de validité, mais de transposition. En quoi peuvent bien consister de telles règles? D'une part, cela n'est pas très évident, d'autre part, il n'est pas sûr que Ricœur lui-même, malgré sa promesse, en ait jamais présentées. Elles n'en ont pas moins leur importance, car elles commandent la première entrée de Ricœur en herméneutique. Le fait que Ricœur ne les ait pas vraiment livrées aide peut-être à comprendre le tournant ultérieur de son herméneutique, dont témoigne, indirectement et négativement, l'abandon du projet d'un troisième tome à sa *Philosophie de la volonté*, devant proposer une poétique.

Assurément, la question que doit résoudre « l'herméneutique » se trouve abordée de front, quoique avec de nouveaux accents, dans la conclusion à la *Symbolique du mal*, qui devait être, selon le texte que nous venons de citer, la « plaque tournante » du livre, avant sa troisième partie. Ricœur s'y pose d'entrée de jeu la question : « comment continuer? »²⁸. Question d'autant plus dramatique que l'on sait que le projet de Ricœur ne sera justement pas continué. La question se pose néanmoins au terme de son parcours parce qu'un « hiatus » se creuse, dit Ricœur en s'inspirant toujours de la terminologie du schématisme de Kant, entre la *réflexion* pure (du philosophe) et la *confession* des péchés qui relève du discours religieux (479). Le problème central de ce dernier chapitre, placé sous le leitmotiv « Le symbole donne à penser », également tiré de Kant, est celui de la juste compréhension des symboles (religieux) en philosophie, à plus forte raison à l'époque moderne qui est la nôtre. Ricœur rejette ici deux possibilités. 1/ La philosophie ne peut pas renoncer à sa rationalité et devenir purement et simplement confession. Elle se renierait alors elle-même. « Lachelier a raison », écrit Ricœur, « la philosophie doit tout comprendre, même la religion; la philosophie, en effet, ne peut s'arrêter en route » (479). 2/ On ne peut soutenir non plus que le symbole recèle un « enseignement dissimulé qu'il suffirait de démasquer et qui rendrait caduc le vêtement de l'image » (480). Ricœur opte pour une troisième voie (ce qui rappelle encore Kant), qui sera justement celle de l'herméneutique : « entre ces deux impasses nous allons

²⁸ *Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988, p. 479 (dorénavant la pagination que l'on trouvera dans le texte est celle de cette édition, abrégée FC).

explorer une troisième voie : celle d'une interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre » (480). Les termes clefs sont ici ceux d'interprétation et de compréhension, qui préoccupent depuis toujours l'herméneutique, mais le problème qu'il s'agit de résoudre est particulier et même inédit pour l'herméneutique : ce n'est pas celui des règles d'une interprétation correcte des textes, mais celui de l'hiatus entre la confession et la raison, entre la religion et la philosophie. Ricœur se dit enchanté ici par l'aphorisme de Kant qu'il élève au rang de leitmotiv méthodique : « le symbole donne à penser », qui exprime selon lui deux choses importantes : « le symbole donne; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser » (480). Mais comment intégrer à un discours philosophique un vocabulaire qui est d'abord et essentiellement religieux?

L'aporie, aux yeux de Ricœur, a tout à voir avec le fait que nous sommes les fils de la modernité, pour lesquels l'univers des symboles religieux a perdu de son évidence et auquel nous ne pouvons plus croire naïvement, comme le faisait la conscience mythique. La naïveté face aux symboles mythiques n'est plus possible pour nous, modernes. La modernité, avec sa conscience philologique et historique, nous a appris à voir les mythes *comme des mythes* et non comme des récits de fait²⁹. Adam, Prométhée et le dieu babylonien Mardouk ne sont pas nécessairement des personnages qui ont vraiment existé. Dans son dernier livre, *A Secular Age*, Charles Taylor a justement souligné que la perspective de la croyance dans la période moderne, ou séculière qui est la nôtre, ne pouvait être celle de la foi naïve. La foi moderne sait qu'elle n'est qu'une possibilité parmi d'autres qui l'entourent et dont elle est généralement prête à accepter qu'elles ont leur légitimité³⁰. La foi moderne ne peut dès lors être qu'une foi réfléchie, médiatisée par le concept.

La pensée du Ricœur de 1960 se mettant à l'écoute des symboles se sait dictée par cette constellation de la modernité : « une philosophie instruite par les mythes survient à un certain moment de la réflexion, et, par-delà la réflexion philosophique, elle veut répondre à une certaine situation de la culture moderne » (480). Ricœur espère par là « échapper aux difficultés du commencement radical en philosophie » (480), qui a hanté la pensée moderne et dès lors toute la philosophie réflexive. Comme il n'y a pas de commencement radical depuis une première évidence, la philosophie ne peut partir que d'un langage qui se trouve déjà là et qui est pour Ricœur celui des symboles, vers lesquels sa pensée propose un retour audacieux car il est expressément réfléchi comme tel.

²⁹ *Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988, p. 169, 309.

³⁰ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007, p. 13.

Ricœur y insiste, et nous le ferons à sa suite : cette tâche d'un retour à la donne préalable du symbole « a une signification précise *maintenant* [Ricœur souligne], à un certain stade de la discussion philosophique et, plus largement, en liaison avec certains traits de notre 'modernité' [les guillemets sont de Ricœur] » (480). En quoi consiste ce moment, crucial pour la philosophie, mais aussi pour l'herméneutique puisqu'il justifie son entrée en scène? Ricœur répond dans un texte fort et auquel nous voulons restituer toute sa force : « Le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré, perte de l'homme lui-même en tant qu'il appartient au sacré » (480).

Commençons par ce dernier aspect, car il dit quelque chose de très puissant sur la modernité, pensée comme « perte de l'homme en tant qu'il appartient au sacré ». Ricœur ne dit pas exactement qui il associe à cette modernité – on notera d'ailleurs au passage que cette question de la modernité n'a pas été vraiment abordée dans le second tome de la *Philosophie de la volonté* –, mais chacun pensera aux figures bien connues qui l'identifient à un désenchantement du monde, comme c'est le cas chez Max Weber. Or Ricœur dit quelque chose de plus que Weber. Non seulement souligne-t-il que nous vivons dans un monde désenchanté, ce qui est assez admis et presque banal, il estime que ce monde équivaut à une « perte de l'homme lui-même en tant qu'il appartient au sacré ». Ce n'est donc pas seulement une « dédivinisation » à la Weber, mais bien une « déshumanisation » qu'incrimine Ricœur, consistant dans une perte de l'homme en tant qu'il appartient essentiellement au sacré. C'est là une thèse très forte sur la modernité, comme sur l'homme, à laquelle l'herméneutique sera ni plus ni moins que la réponse.

Si cela mérite d'être mis en évidence, c'est non seulement parce que l'herméneutique changera plus tard de vocation dans son œuvre, mais aussi parce que le dernier Ricœur prétendra souvent que la question de la modernité ne l'a jamais beaucoup intéressé. C'est que, expliquera-t-il volontiers dans ses textes plus tardifs, nous ne pouvons jamais vraiment savoir à quelle époque nous appartenons, notre temps ayant toujours quelque chose d'opaque. Il a ainsi dit dans un de ses derniers entretiens, paru dans le Cahier de l'Herne en 2004 : « Ceux qui sont habitués à me lire ont pu remarquer qu'il est très rare que j'emploie le mot 'moderne'. Je parle de 'contemporain', mais je ne fais pas du moderne une catégorie avec un 'M' majuscule face aux anciens. Je ne sais pas ce qui est moderne »³¹. Je ne sais pas si ceux qui sont « habitués à le lire » ont l'ha-

³¹ Paul Ricoeur, « La conviction et la critique », entretien avec N. Crom, B. Frappat, R. Migliorini, dans *Paul Ricoeur* L'Herne, 2004, t. 1, p. 23-4. Dans un entretien avec Yvanka Raynova (dans A. Wiercinski (dir.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable*

bitude de lire la conclusion à *Finitude et culpabilité*, mais c'est un texte qui avance une thèse massive sur la modernité, pensée non seulement comme perte du sacré, mais comme perte de l'homme en tant qu'il appartient au sacré. La question est posée sans méchanceté aucune, mais en niant avoir jamais voulu présenter quelque théorie de la modernité, le dernier Ricœur a-t-il oublié ou voulu effacer les traces de sa première herméneutique? *Scripta manent*.

Le Ricœur de *Finitude et culpabilité* a très certainement compris sa philosophie (des symboles) comme réponse à la modernité, éprouvée comme oubli de l'homme dans son appartenance au sacré. Cet oubli serait « la contrepartie de la tâche grandiose de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire » (481). Simplement, cette tâche grandiose qui honore la modernité se paie d'un oubli et d'un appauvrissement du langage, réduit à son univocité technique : « c'est à l'époque où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, plus apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logique symbolique, c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du plein du langage » (481).

S'il est besoin de recharger le langage, c'est que la modernité l'aurait rendu inapte à dire le sacré : « c'est la même époque qui tient en réserve la possibilité de vider le langage, en le formalisant radicalement, et celle de le remplir à nouveau, en se remémorant ses significations les plus pleines, les plus lourdes, les plus liées par la présence du sacré à l'homme » (481). L'espoir de Ricœur ici est ni plus ni moins que celui d'une « recréation du langage » (481) : « par delà le désert de la critique [de la modernité démystifiante], nous voulons à nouveau être interpellés » (481).

Mais comment la philosophie peut-elle se recharger à partir des symboles religieux sans renier sa nature? « L'entreprise serait sans espoir si le symbole était radicalement étranger au discours philosophique » (481). S'il n'est pas entièrement étranger à la philosophie, c'est que le symbole « est déjà dans l'élément de la parole » (481). Il donne donc un langage : « par lui l'homme, de part en part, reste langage ». Et Ricœur d'ajouter aussitôt : « ce n'est pas le plus important : il n'existe nulle part

Equilibrium, Toronto : The Hermeneutics Press, 2003, p. 690), Ricœur a répondu à une question sur son rapport aux auteurs postmodernes en disant que le terme ne l'enchantait pas tellement parce qu'il ne sait même pas ce qui est moderne : « *Please, do not speak to me about postmodernism, because it just infuriates me. And I'll tell you why : because I do not know what is modern. In my home town in Brittany, « modern » means to have a sewer system.* » À son interrogatrice un peu surprise par sa réponse, il explique : « *I am set, for two reasons, against the notion of postmodernism. Firstly because I do not know what 'modern' wants to say, and then because we do not know in what time we live. The darkness, the opaqueness of the present to itself seems to me to be completely fundamental.* ».

de langage symbolique sans herméneutique; là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète; ce qui était déjà discours, même incohérent, rentre dans le discours cohérent par l'herméneutique » (481). Texte précieux car il s'agit de la première apparition de l'herméneutique dans la conclusion à *Finitude et culpabilité*. Il permet d'entrevoir un passage de la confession religieuse à la philosophie rationnelle : le symbole est langage, or ce langage peut/veut être interprété et devenir discours cohérent. Comment? Ricœur le dit sans ambages : par l'herméneutique.

Qu'est-ce qui caractérise cette herméneutique en 1960? En s'inscrivant dans la nature même du langage, lequel appelle d'emblée une réponse interprétative, « l'herméneutique des modernes prolonge les interprétations spontanées qui n'ont jamais manqué aux symboles » (482). Or la modernité institue ici une différence (mais qu'il s'agira aussi, comme on le verra, de lever) : « par contre, ce qui appartient en propre à cette herméneutique, c'est qu'elle demeure dans la ligne de la pensée critique ». L'herméneutique est fille de la raison critique et historique, à laquelle il ne s'agit nullement de renoncer. L'intuition de Ricœur est justement que c'est cette rationalité critique qui permettra à l'herméneutique de mieux s'ouvrir aux messages des symboles. Le motif plus tardif du grand détour par l'explication décapante qui aide à comprendre mieux se trouve ici préfiguré : « Sa fonction critique ne la détourne pas de sa fonction d'appropriation; je dirai plutôt qu'elle la rend plus authentique et plus parfaite. La dissolution du mythe-explication est le chemin nécessaire de la restauration du mythe symbole » (482). Ce sera là un thème constant chez Ricœur : plus on démystifie, plus on critique, mieux on peut s'approprier. Ricœur ne craint pas de dire de cette herméneutique qu'elle est « restauratrice » (482) ou récupératrice, terme qu'il regrettera sans doute plus tard³² et qui lui vaudra bien des critiques, à plus forte raison dans le climat iconoclaste des années soixante. Si le terme de restauration est miné, c'est qu'on lui accole souvent un sens politique, qu'il n'a naturellement pas ici. C'est un terme que Ricœur utilisait depuis quelque temps déjà, notamment dans le premier tome de sa *Philosophie de la volonté*³³, et le plus souvent pour laisser entendre que son propos était de « restaurer, sur un plan supérieur de lucidité et de bonheur » une « unité de l'être »³⁴ ou de la

³² *Réflexion faite*, 35 : « Je désignai parfois cette interprétation par le terme malheureux d'interprétation récupératrice, par référence sans doute à la réflexion seconde de Gabriel Marcel, comme s'il s'agissait de recouvrer un sens déjà là et seulement dissimulé ». Ricœur découvrirait après la *Symbolique du mal* que l'herméneutique proposée par Freud était « opposée à celle pratiquée dans [sa] symbolique du mal » (RF, 35).

³³ Cf. notamment *Le volontaire et l'involontaire*, *Philosophie de la volonté*, t. 1, 2009, pp. 37, 442.

³⁴ *Le volontaire et l'involontaire*, 557.

liberté³⁵ que la réflexion critique aurait mise à mal. Dans « Le symbole donne à penser », l'idée de restauration s'oppose surtout à une interprétation « réductrice », celle que l'on trouve notamment dans la psychanalyse freudienne et avec laquelle Ricœur s'était déjà longuement expliqué dans *Le volontaire et l'involontaire*³⁶ : « nous qui sommes de toute manière les enfants de la critique, nous cherchons à dépasser la critique par la critique, par une critique non plus réductrice, mais restauratrice » (482).

L'herméneutique comporte dès lors une double face, qui en fait une « gageure immense » : « d'un côté elle représente la pointe avancée de la critique, comme prise de conscience du mythe en tant que mythe », mais « d'un autre côté l'herméneutique moderne poursuit le dessein d'une revivification de la philosophie au contact des symboles fondamentaux de la conscience » (482). Ricœur est convaincu que les deux peuvent aller de pair. L'herméneutique rendrait ainsi possible l'avènement d'une « seconde naïveté » : « Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originaire, les grandes symboliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté. Bref, c'est en *interprétant* que nous pouvons à nouveau *entendre* ; ainsi est-ce dans l'herméneutique que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement » (482).

Ricœur nomme volontiers les héros de cette herméneutique, où l'on peut voir la descendance singulière dans laquelle s'inscrit son cheminement de 1960 (on verra cependant qu'il ne s'agit pas toujours des auteurs que l'on associe plus spontanément à la *catena aurea* du mouvement herméneutique) : « c'est ce dessein qui animait Schelling, Schleiermacher, Dilthey et aujourd'hui, en des sens divers, Leenhardt, van der Leeuw, Éliade, Jung, Bultmann ». Est-ce bien cette recherche d'une seconde naïveté qui animait tous ces auteurs ? Chacun de ces penseurs mériterait une attention spéciale, certains étant plus philosophes (les trois premiers), d'autres davantage des phénoménologues ou des historiens de la religion (van der Leeuw, Leenhardt, Éliade³⁷), Jung étant un psychanalyste des symboles et Bultmann un théologien. Heidegger et les maîtres du soupçon ne sont pas nommés. C'est qu'en 1960 on ne les considérait pas comme des classiques de l'herméneutique (l'ouvrage de Gadamer changera la perspective pour ce qui est de Heidegger et de son appartenance à l'histoire de l'herméneutique).

³⁵ *Le volontaire et l'involontaire*, 501.

³⁶ *Le volontaire et l'involontaire*, 468-512. Le débat sera bien sûr repris dans *De l'interprétation* (1965) et *Le conflit des interprétations* (1969).

³⁷ Sur leur projet d'une phénoménologie de la religion, telle que la comprend et la transforme Ricœur, voir *Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988, p. 313 s.

De tous les auteurs cités dans cette lignée, Bultmann paraît de loin le plus important pour Ricœur : il sera de fait l'auteur le plus cité dans la conclusion « Le symbole donne à penser ». Le texte précis que Ricœur citera de Bultmann sera son « fameux article » (483) sur « Le problème de l'herméneutique » paru en 1950³⁸. L'idée principale que Ricœur en retient est que « l'interprète ne s'approchera de ce que dit son texte s'il ne vit dans l'*aura* du sens interrogé » (483). C'est que la compréhension est toujours « dirigée par une précompréhension de la chose au sujet de laquelle elle interroge le texte » (483). Dans toute compréhension, dit Bultmann dans un autre texte cité avec enthousiasme par Ricœur, il y a un « rapport vital de l'interprète à la chose dont parle directement ou indirectement ce texte » (483). On voit le parti que Ricœur espère en tirer et d'autant que Bultmann était à l'époque le grand porte-étendard de la démythologisation : nous ne sommes jamais entièrement détachés des symboles que nous cherchons à interpréter. Nous ne les interprétons jamais à distance, car nous vivons tous dans « l'*aura* » du sens qu'ils découvrent.

Le cercle herméneutique de la Symbolique du mal : celui du croire et de la compréhension

Ricœur néglige de souligner dans ce contexte que c'est une idée que Bultmann disait lui-même tenir de Heidegger³⁹, mais il n'en parle pas moins d'un cercle de la compréhension, qu'il appellera même le « cercle herméneutique » (486), dont les termes risquent cependant de surprendre le lecteur non averti : « on peut énoncer brutalement ce cercle : 'il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre' » (482). Disons que ce n'est pas tout à fait le cercle de Heidegger, ou de Gadamer, mais Ricœur l'entend à partir de Bultmann : on ne comprend la chose du texte (ou des symboles) que si on entretient un lien vital à la chose dont elle parle, que si nous sommes concernés par elle, que s'il y a « participation au sens » (483). C'est que, explique Ricœur, « ce n'est qu'en comprenant que nous pouvons croire » (483).

³⁸ R. BULTMANN, « Le problème de l'herméneutique » (1950), *Foi et compréhension*, t. I, Seuil, 1970, 599-626, ici 603 ; *Glauben und Verstehen*, t. 2, 211-235

³⁹ R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 226-7 (original allemand, p. 616) « Le problème de la compréhension est arrivé à une clarté décisive chez Heidegger, dans sa démonstration selon laquelle la compréhension est un existentiel, dans son analyse de l'interprétation comme développement de la compréhension (*durch seine Analyse der Auslegung als der Ausbildung des Verstehens*) et avant tout dans son analyse du problème de l'histoire et dans son interprétation de l'historicité de l'existant »

S'il y a cercle, c'est que « nous ne pouvons croire qu'en interprétant » (483). L'herméneutique, la voie de l'interprétation, apparaît donc ici comme la condition du croire à l'époque moderne : « c'est la modalité 'moderne' de la croyance dans les symboles; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse ».

Ce dernier texte est certainement l'un des plus percutants que Ricœur ait jamais écrits sur l'herméneutique. Celle-ci semble avoir pour vocation de rendre possible une nouvelle forme du croire, voire la survivance même du croire à l'époque moderne : « grâce à ce cercle de l'herméneutique [qui n'est pas, encore une fois, celui de Heidegger ou de Gadamer], je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation ». L'herméneutique en reçoit une tâche ambitieuse : « Ainsi l'herméneutique, acquisition de la 'modernité', est un des modes par lesquels cette « modernité » se surmonte en tant qu'oubli du sacré »⁴⁰.

L'enjeu n'est pas mince, on l'aura bien compris : *il s'agit de surmonter l'oubli du sacré de la modernité par l'herméneutique*. À la fois expression de la détresse moderne et remède à cette détresse, l'herméneutique permettrait encore aujourd'hui de « communiquer au sacré ». Comment cela est-il possible? La préface à *Finitude et culpabilité* avait promis de livrer, on s'en souviendra, des « règles de transposition » de la symbolique du mal dans un type de discours philosophique. Or il ne sera plus directement question de ces règles dans la conclusion « Le symbole donne à penser ». L'accent y porte bien plutôt sur la « seconde naïveté » rendue possible par l'herméneutique : « Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique. Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique » (483).

On nous pardonnera de citer ici beaucoup de textes de Ricœur, mais nous le faisons pour les laisser résonner et donner une idée de l'ambiance et surtout de l'ambition qui ont aiguillé sa première entrée en herméneutique. Ricœur attend en effet de l'herméneutique une « revivification de la philosophie au contact des symboles », une « recharge de la pensée », aussi bien dire son « rajeunissement » (484).

Ricœur se défend bien dans ce contexte de vouloir accorder à la philosophie quelque visée apologétique (488), mais cette assurance ne

⁴⁰ FC, 483. On comparera ce texte à ce que Ricœur dira de sa première conception de l'herméneutique dans l'autobiographie de *Réflexion faite*, p. 31, où le lien essentiel de l'herméneutique à la modernité disparaîtra : « C'est de *la Symbolique du mal*, devenue le second tome de *Finitude et culpabilité*, que date ma première définition de l'herméneutique : elle était alors expressément conçue comme un déchiffrement des symboles, entendus eux-mêmes comme des expressions à double-sens, le sens littéral, usuel, courant, guidant le dévoilement du sens second, effectivement visé par le symbole à travers le premier ».

convaincra peut-être pas le lecteur plus sceptique de ces pages qui présentent l'herméneutique comme le remède aux plaies de la modernité. Si Ricœur peut le soutenir, c'est qu'il dit souhaiter dépasser le « cercle de l'herméneutique », celui du croire et du comprendre (croire pour comprendre et comprendre pour croire, 483), pour en venir à une herméneutique qu'il qualifiera par trois fois de « philosophique » dans les dernières pages de *Finitude et culpabilité* (484, 485, 486) – en même temps que Gadamer le fera dans *Vérité et méthode* mais dans un sens bien différent.

En quoi cette herméneutique philosophique veut-elle dépasser le cercle herméneutique du croire et du comprendre? Elle le fait en transformant le cercle en pari : « je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique » (486). L'idée est que le symbole a quelque chose à nous dire pour peu que nous soyons attentifs à ce qu'il ouvre comme possibilité de compréhension de l'homme et de son monde. « L'herméneutique philosophique » est ainsi le projet d'une « philosophie à partir des symboles qui tâche de promouvoir, de former le sens, par une interprétation créatrice » (486). Ricœur envisage une « transformation qualitative de la conscience réflexive », dont il est parti : « tout symbole en effet est finalement une hiérophanie, une manifestation de l'homme au sacré » (487). Il est permis de se demander si cette transformation reste bel et bien dépourvue de toute visée apologétique.

L'herméneutique philosophique que Ricœur appelle de ses vœux servirait ainsi les fins d'une « ontologie fondamentale de la réalité humaine » (FC, 13) : « c'est donc finalement comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle » (487). Le symbole est révélateur de ce qu'est l'homme : « à partir de symboles » on peut « élaborer des concepts existentiels », « des structures de l'existence » (487). Les accents heideggériens tombent ici sous le sens.

C'est là tout un programme, dont on sait seulement qu'il n'a pas été poursuivi tel quel. Non seulement Ricœur n'a-t-il pas livré les « règles de transposition » du discours symbolique au discours philosophique, promises dans l'introduction, il n'a pas donné suite au projet d'un troisième tome consacré à la poétique de la volonté. Au lieu de ce troisième tome, c'est un traité *De l'interprétation*, proposant un « Essai sur Freud », que Ricœur publie en 1965. Ricœur continue d'y associer l'herméneutique à l'interprétation des symboles, mais il n'opposera plus aussi résolument l'herméneutique restauratrice à l'interprétation réductrice de Freud. Bien au contraire, l'interprétation réductrice et la récollection restauratrice seront de plus en plus comprises comme deux voies complémentaires, celles du soupçon et de la confiance, essentielles à l'arc herméneutique.

Le tournant herméneutique du Ricœur d'après 1960

Si je comprends bien l'itinéraire de l'herméneutique de Ricœur après 1960, il a effectivement de plus en plus insisté sur la complémentarité dialectique des deux herméneutiques, restauratrice et réductrice, au point d'en faire le pivot de son herméneutique. Cette complémentarité était certes opérante en 1960, mais l'accent portait peut-être encore davantage sur l'opposition des deux et la critique de la modernité. Après 1960, Ricœur a davantage mis en évidence l'idée que le *Cogito* brisé – le point de départ et d'arrivée de sa philosophie réflexive – ne pouvait que mieux se comprendre à l'aide des lectures démythologisantes et décapantes des écoles du soupçon, en commençant par celles de Freud et du structuralisme. Ricœur a alors approfondi l'idée que le sujet en quête de compréhension de soi ne pouvait se comprendre que par le biais du langage des symboles, des mythes, des récits et des objectivations de culture au sens large, mais il n'a plus vraiment repris tel quel son ambitieux projet d'une herméneutique « restauratrice » ou « revivifiante » qui habiliterait à nouveau l'homme moderne à communier ou « communiquer au sacré »⁴¹. En cela, reconnaîtra-t-il plus tard, la frontière entre la philosophie et la croyance n'était peut-être pas respectée.

L'idée d'une « seconde naïveté » était sans doute en elle-même déjà problématique, sinon contradictoire⁴². Une seconde naïveté est-elle en soi possible? L'herméneutique peut-elle viser comme tel un « second immédiat » (483)⁴³? Peut-on remettre le génie de la modernité dans la bouteille? Ricœur s'est sans doute rendu compte que cela était finalement impossible et c'est peut-être la raison pour laquelle il a de plus en plus renoncé aux formules hardies des dernières pages de la *Symbolique du mal* (perte de l'homme en tant qu'il appartient au sacré, remède à la détresse de la modernité, l'herméneutique comme dépassement de la

⁴¹ FC, 483. Voir toutefois le chapitre « Foi et religion : l'ambiguïté du sacré », dans *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, pp. 504-510, où la question du croire à l'époque moderne sera de nouveau abordée et dans la perspective de Karl Barth et son attention aux signes du Tout-Autre qu'il s'agit de « restaurer » (p. 509). Un passage de la *Symbolique du mal* sur l'oubli « des signes du sacré » sera repris tel quel dans le *Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 289, notamment dans l'essai « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) », datant de janvier 1961, donc encore assez contemporain du projet de 1960.

⁴² Même si elle reféra aussi surface ici et là, notamment dans *De l'interprétation*, p. 477. Elle affleurerait déjà dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, t. 1, p. 106 : « La réflexion [sur les valeurs guidant l'action] apparaît comme la subversion d'un certain rapport vivant qu'il me faut toujours retrouver, parce que toujours la réflexion tend à l'annuler. (...) Il faut toujours revenir à une seconde naïveté, suspendre la réflexion qui elle-même suspendait le rapport vivant de l'évaluation au projet ». Voir aussi *ibid.* pp. 114, 201, 242.

⁴³ Voir aussi *Le volontaire et l'involontaire*, p. 243 : « la seconde immédiateté du vouloir ».

modernité permettant à nouveau de communiquer au sacré). Néanmoins, quelque chose en Ricœur aura toujours aspiré à une espèce de « seconde naïveté »⁴⁴, par-delà la critique démystifiante. C'est que Ricœur, malgré l'écoute attentive, généreuse et patiente qu'il leur a consacrée, ne s'est jamais contenté des lectures réductrices du symbole, mais aussi du langage lui-même qui l'accaparera dans ses travaux ultérieurs. C'est bien un sens, un rapport au monde, susceptible d'être habité, que le langage nous communique dès lors que nous nous efforçons de lire et d'interpréter un texte. Le souci herméneutique du sacré deviendra donc un peu dans son œuvre ultérieure un souci herméneutique de la référence et du « sens à entendre », car il nous ouvre un monde pouvant être habité, même si Ricœur dira reconnaître tous ses droits aux herméneutiques plus structuralistes accréditant « l'idée d'une organisation systématique des ensembles mythiques, et plus généralement des structures langagières et sociales, qui serait indifférente à la quête de sens d'un sujet d'angoisse »⁴⁵. Ricœur dira toujours qu'il accepte de plein gré le bien-fondé de ce « transcendantalisme sans sujet »⁴⁶, mais qu'il souhaite seulement lui adjoindre une herméneutique qui apprend quelque chose de vital de cette « déconstruction ». Simple, dans la *Symbolique du mal*, on pouvait encore avoir l'impression que son intention était de résister ou de s'opposer à ces herméneutiques faisant fi de la « quête de sens d'un sujet d'angoisse ».

Le programme herméneutique de Ricœur a donc subi d'importants remaniements après le « tournant herméneutique » de 1960, qui semble lui-même avoir fait l'objet d'une nouvelle interprétation dans les textes rétrospectifs des années 80 et 90. C'est que, après ce virage, l'herméneutique de Ricœur a elle-même connu de nouveaux tournants, qu'il faudrait suivre pas à pas au fil des grands traités d'interprétation que Ricœur a fait paraître à partir de 1965 et dans lesquels il a « élargi », mais aussi modifié son intelligence de la tâche herméneutique, en cessant peut-être de lui associer aussi directement, au nom d'une seconde naïveté, des espoirs immédiatement religieux susceptibles de contrer la carence de sens de la modernité. Il se pourrait cependant que par certains traits Ricœur n'ait jamais entièrement renié sa première entrée en herméneutique en ce que celle-ci rappelait quelque chose d'essentiel à propos de la philosophie elle-même.

⁴⁴ FC, 482 disait d'ailleurs avec une certaine prudence : « nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté ».

⁴⁵ *Réflexion faite*, p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*